

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impū*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

ROWE, CHRISTOPHER, *Plato and the Art of Writing*. Cambridge: University Press 2007. IX/290 S., ISBN 978-0-521-85932-5.

Rowe (R.) verfolgt ein zweifaches Anliegen. (a) Er vertritt eine unitarische Interpretation. Damit wendet er sich gegen eine seiner Ansicht nach in der angelsächsischen Platon-Forschung dominierende Richtung, nach der Platon als Sokrater begann, aber dann in der Mitte seines Schaffens zum Platoniker wurde. Platon, so R.s These, blieb bis zum Ende Sokrater. Deswegen führt Sokrates in den meisten Dialogen das Gespräch; Sokrates ist Platons *alter ego*, seine *persona*, seine Maske. R.s unitarische ist zugleich eine „doktrinale“ Interpretation; sie wendet sich gegen die Auffassung, es komme Platon ausschließlich darauf an, uns selbst zum eigenen Denken zu bringen. R. unterscheidet seine unitarische Sicht, die von den frühen Dialogen ausgeht, von der „normalen“ unitarischen Interpretation, die vom Platon der „Politeia“ ausgeht und von hier aus die sokratischen Dialoge interpretiert. Er sieht sich in der Tradition von Paul Shorey und Auguste Diès. (b) R. möchte die Strategien verstehen, die Platon gebraucht als Schriftsteller, der seine Leser überzeugen will, d. h., er will Platons Rhetorik verstehen. Was Platon sagt, sei gewöhnlich nur eine Form dessen, was er sagen will, eine Form, die Rücksicht nehme auf die besonderen Hörer und den jeweiligen Anlass; „und er kann uns verschiedene Versionen derselben Sache anbieten, entweder in demselben Dialog oder normalerweise in anderen“ (vii). Platons Denken lasse sich nicht von der Oberfläche seiner Dialoge ablesen. „Wir werden nicht in der Lage sein zu verstehen, was Platon sagen will, bevor wir nicht, unter anderem, verstanden haben, in welchem Ausmaß die Art und Weise, wie er sagt, was er tatsächlich sagt, bestimmt sein mag von seiner Wahrnehmung dessen, was seine Hörer brauchen, und des Abstands, der ihn von ihnen trennt“ (268). In jedem Dialog fänden sich eine Reihe von Aspekten, die sich daraus ergäben, dass der Inhalt in eine persuasive Form gefasst sei, ohne dass diese Aspekte selbst einen Teil des Inhalts ausmachten; sie seien Nebenprodukte, die sich aus einer literarischen Notwendigkeit ergeben. R.s These von der Einheit von rhetorischer Form und philosophischem Gehalt stützt seine unitarische Sicht: „Platonic variety more often reflects variety of strategy than variety of – changes in – thinking“ (51).

Das Buch ist in zwei ungleich umfangreiche Teile gegliedert. Der erste Teil „Preliminaries: reading Plato“ (1–51) entfaltet unter verschiedenen Zwischentiteln die eben in aller Kürze referierten Thesen. Herausgegriffen sei § 7 „The revolutionary nature of this perspective, and the consequences for Plato’s strategy as a writer“ (28–32). Die Thesen, die Sokrates etwa in der „Apologie“ über die Güter und die Tugend vorträgt, seien für seine Zeitgenossen ebenso provozierend wie für uns. Sie würden von Platon vertreten und beibehalten; „Plato always remained essentially a Socratic“ (29), was bedeute, dass ihm die gewöhnliche Sicht der Dinge ebenso fremd ist, wie sie es Sokrates ist. Für die richtige Lektüre der Dialoge sei es wesentlich, diese Distanz zwischen Platon und seinen Lesern im Blick zu haben. Die Dialoge zeigten zwei verschiedene Ebenen des Verstehens, die des Sokrates und die seiner Gesprächspartner, und der Leser sei eingeladen, sich zu fragen, auf wessen Seite er sich stellen solle. Oft könne ein und dasselbe Argument verschieden gelesen werden, je nachdem, ob man von den Prämissen des Sokrates oder vom alltäglichen Verständnis ausgehe. Die Dialogform erlaube es Platon, das Spiel zwischen den Gesprächspartnern zu gebrauchen, um zwischen sich und seinen Lesern zu vermitteln. – Dieser erste Teil entwickelt seine Thesen in großem Abstand zu den Texten; er setzt sich mit anderen Deutungen der Dialogform auseinander. Die Lektüre – das gilt für das ganze Buch – wird durch die stilistische Eigenart erschwert, dass R. seinen Text immer wieder durch Einschübe in Klammern unterbricht. Dafür, dass es sich bei diesen Präliminarien um Thesen handelt, die nicht durch Einzelinterpretationen belegt werden, ist dieser Teil zu breit geraten; er hätte durch Straffung und größere Prägnanz gewonnen.

Der zweite Teil, „The Dialogues“, interpretiert ausgewählte Abschnitte aus den Dialogen. Vor den elf Kap. steht als Einleitung eine Interpretation des Höhlengleichnisses. Die „Politeia“, so deren Ergebnis, sei nicht der Bericht über eine Umkehr, die Platon für eine ideale Zukunft empfehle. „Plato is working with Socrates, now, in the written text, to educate humanity at large“ (61). Die Einleitung zum Höhlengleichnis fasst den Gegensatz zwischen Sokrates und uns in die Begriffe *paideia* und *apaideusia* (514a2). Platons Sokrates ist der Führer der Gefangenen, und wir, die unaufgeklärte Menschheit, sind die Gefangenen. – Die „Apologie“ sei nicht nur die Verteidigung des Sokrates, sondern zugleich ein Manifest, in dem Platon seine grundlegenden Anliegen und Ziele mitteile. Die zentrale Aussage, in der die gegensätzlichen Wertvorstellungen aufeinanderprallen, sieht R. in 30b2f.: „Nicht aus dem Reichtum entsteht die Tugend, sondern aus der Tugend der Reichtum.“ Wichtig ist der Nachweis, dass die „Politeia“ keine Wende vom sokratischen Platon zum Platon der Ideenlehre darstellt (Kap. 9: „The form of the good and the good: the *Republic* in conversation with other [pre-*Republic*] dialogues“). Vor den drei Gleichnissen für die Idee des Guten bemerkt Sokrates, „dass die meisten unter dem Guten die Lust verstehen, die feineren Köpfe dagegen die Einsicht“ (Resp. 505bf.). Wer sind die „feineren Köpfe“? R. zeigt, dass es sich um eine Anspielung auf die frühen platonischen (sokratischen) Dialoge handelt. „In fact the whole of 505b5-c11 is a kind of patchwork of elements from pre-*Republic* dialogues [...] This, I suggest, is the basis for Socrates' insistence that Adimantus has 'heard' what he is talking about often enough before“ (241). Die Dialoge vor der „Politeia“ haben also die ganze Zeit schon von der Idee des Guten gesprochen. „The intertextual references are there, I speculate, just in order to mark that continuity“ (243).

Platon und die Figur des Sokrates in den Dialogen sind, so R.s These, virtuell identisch („virtual identity“, 255). Wer spricht aber dann in den späten Dialogen, in denen nicht Sokrates, sondern eine andere Figur das Gespräch führt? Im Kap. über den „Timaios“ geht R. auf diese Frage ein. Der entscheidende Schritt ist die Interpretation von Tim. 29c4-d3 mit Hilfe von Resp. 504c1-d4. Beide Stellen sind verbunden durch die Wendungen *pera zêtein* (Tim. 29d3) und *peraiterô zêtein* (Resp. 504c4). Es geht darum, ob man sich mit einer vorläufigen Darstellung zufriedengeben und auf „darüber hinaus“ gehende Fragen, also auf eine genauere Untersuchung, verzichten soll. Timaios sei einer derer, von denen Sokrates in der „Politeia“ missbilligend sagt, dass sie sich mit dem Unvollständigen zufriedengeben, während Sokrates fordert, die Untersuchung müsse den „längeren Weg“ einschlagen.

Der „Sophistes“ und der „Politikos“, in denen nicht Sokrates, sondern der Fremde aus Elea das Gespräch führt, werden nicht behandelt. R. betont jedoch, dass zwischen der chronologisch spätesten Gruppe und den früheren Dialogen eine tiefe Kontinuität besteht. „The continuities between the last group of dialogues and the earlier ones run deep [...]. If my thesis holds for the earlier groups of dialogues, then it should in principle also hold for the latest group: Socrates, and what he represents, are as important in this new context as they were in the old“ (256f.). Dass nicht Sokrates das Gespräch führe, sei lediglich eine taktische Entscheidung. Das Thema der Dialoge verlange einen Sprecher, dem eine Autorität in der Sache zukomme, und für diese Rolle eigne sich Platons Sokrates nicht. – Aber worin, so meine kritische Frage, besteht die behauptete tiefe Kontinuität? Inwiefern sind Sokrates und sein Anliegen auch in diesen späten Dialogen präsent? Im „Phaidros“ unterscheidet Platon zwischen „bunten“ und „einfachen“ Seelen und „bunten“ und „einfachen“ Reden (277c2f.). R. wendet diese Unterscheidung auf Platons Dialoge an. Die „bunten“ seien die, in denen die Dinge, um die es gehe, auch aus anderen Perspektiven und nicht nur aus der von Sokrates/Platon gesehen würden; das seien die meisten Dialoge, und nur wenige seien einfach: „*Parmenides*, *Theaitetos*, *Sophist*, *Politicus*“ (270). Dass die genannten Dialoge nicht im Einzelnen interpretiert werden, wird so begründet: Eines der Hauptthemen von R.s Buch sei die Beziehung Platons zu seinem Publikum, und in diesem Zusammenhang seien Fachdiskussionen zwischen zwei Philosophen das am wenigsten Interessante (270, Anm. 17). Worin besteht dann jedoch die von R. behauptete tiefe Kontinuität und die Bedeutung des Sokrates auch für diese Dialoge? Charakteristisch für die Gestalt des Sokrates ist, dass er das alltägliche Wertverständnis mit seinem eigenen konfrontiert (Apol. 30b2f.), aber diese

Konfrontation findet in den „einfachen“ Dialogen nicht statt. § 6 der Präliminarien fragt nach der „substanzialen philosophischen Position“ (25) des Sokrates und fasst sie in die These: Wir Menschen wollen immer das, was in Wahrheit gut ist, und um es zu erreichen, brauchen wir eine besondere Art des angewandten Wissens: das praktische Wissen vom Guten. Diese These kommt in den „bunten“ Dialogen zum Tragen, wenn dort dem vermeintlichen das wahre Wissen vom Guten entgegengestellt wird. Im „Sophistes“ geht es um semantische und ontologische Fragen, die dann in der Kategorienschrift und in der „Metaphysik“ des Aristoteles weitergeführt werden; Gegenstand des „Politikos“ ist die Analyse der Verfassungsformen, die Aristoteles dann in der „Politik“ aufgreift. Worin besteht die tiefe Kontinuität dieser Untersuchungen mit den sokratischen Dialogen? Es geht, da es sich um „einfache“ Dialoge handelt, nicht um eine Konfrontation von Wertvorstellungen. Freilich haben auch Untersuchungen über den Seinsbegriff und die Verfassungsformen letztlich etwas mit der Frage nach dem Guten zu tun, aber eine solche These ist so allgemein, dass sie nichts mehr aussagt.

R. betont den Zusammenhang von rhetorisch-literarischer Form und philosophischem Gehalt; um die Argumentation der platonischen Dialoge zu verstehen, muss der Interpret nach dem epistemischen Wert der Prämissen fragen, von denen der jeweilige Gesprächspartner ausgeht, und er muss den von Platon intendierten Einfluss auf den Leser im Blick haben. R. versucht, die enge Beziehung der frühen Dialoge zur Lehre von der Idee des Guten in der „Politeia“ aufzuzeigen und so die These von der Wende des Sokratikers Platons zum ‚Platoniker‘ zu widerlegen. Offen bleibt die Frage, ob sich diese unitarische Sicht auch auf die späten Dialoge ausdehnen lässt. Hier weitet sich der Horizont von Platons Fragen deutlich über den Sokrates der „Apologie“ hinaus. Die späten Dialoge müssen im Licht der Arbeit und der Themen der Akademie gelesen werden, die dann zu den *Pragmatien* des Aristoteles führen. F. RICKEN S. J.

RÖBEL, MARC, *Staunen und Ehrfurcht*. Eine werkgeschichtliche Untersuchung zum philosophischen Denken Peter Wusts (Edition Peter Wust; 3). Berlin: LIT 2009. 499 S., ISBN 978-3-8258-0714-6.

„Die Rede von Staunen und Ehrfurcht durchzieht das Gesamtwerk des seinerzeit sehr geschätzten Denkers“ (15). Nach einer Sichtung der bisherigen Forschung, von den eher unkritischen ersten systematisierenden Arbeiten bis zur entschiedenen Kritik Karl Delahayes an der „Weltanschauungsphilosophie“ seines Lehrers, gliedert Röbel (= R.) seine Untersuchung in vier Teile: Wust (= W.) und die „Krisis des Menschen schlechthin“, Wiederentdeckung des „ganzen Menschen“, Staunen und Ehrfurcht in werkgeschichtlicher Perspektive (nach der „Negativfolie“ das Kernstück der Studie), Ausblick: Staunen und Ehrfrucht als „das Andere der Vernunft“.

I. Krisis. R. greift das „Manifest“ elf führender Neurowissenschaftler von 2004 auf und erinnert an den aristotelischen Hylemorphismus des Aquinaten (statt vom „Körper“ läse ich gerne konsequent nur „Leib“ und „Leiblichkeit“). W. hat sich mit der „neuen Flut naturalistischer Denkart“ (69) vor allem bzgl. der experimentellen Psychologie auseinandergesetzt, weitet die Wissenschaftskritik jedoch zur Kulturkritik angesichts der „Entzauberung“ der Welt. R. geht auf die Bezugsnamen ein: Dilthey, Simmel, Troeltsch, Husserl, Scheler, und schließt mit einem Wort von W. Schulz: Zu Recht werde „unser Zeitalter als verwissenschaftlichte Epoche bestimmt, und ebendies verwissenschaftlichte Leben wirkt dann auf den Forschungsvollzug der Wissenschaften zurück“ (145).

II. Der „ganze Mensch“. Ihn entdeckt vor allem die medizinische Anthropologie. R. stellt Frankl vor (151–161), theologisch Barth und (163–170) Guardini, philosophisch E. Stein (171–181) und Scheler (181–193). Das Schlusszitat bildet hier eine schöne Mendervariation W.s: „Wie erhebend ist doch die Philosophie, die ganz menschlich ist.“

III. Staunen und Ehrfurcht als Schlüsselthemen in W.s Denken. Gegen ein breites System-Verständnis (und Selbstverständnis) W.s setzt R. seine Entwicklungsthese. Die werkgeschichtliche Untersuchung ist ihrerseits dreigeteilt. A. Frühphase (*Auferstehung der Metaphysik* – 207–260), B. Geistmetaphysisch-anthropologische Phase (260–437), C. Existenzphilosophische Phase (437–465). – A. Im frühen Werk kommen die Begriffe noch nicht als Paar vor. Die „Auferstehung“ ist historisch wie systematisch gemeint; es

geht um die Überwindung des Neukantianismus, lebensphilosophisch wie phänomenologisch. Die beiden Kernbegriffe werden noch „vorkritisch“, unspezifisch und synonym gebraucht, in Entgegensetzung zum „Gift der herrschenden funktionalen Denkart“ (232). R. versteht die Schrift als Prolegomenon zu einer metaphysischen Anthropologie, in Abgrenzung zugleich nicht nur von der Neuscholastik, sondern auch von der traditionellen Metaphysik, jedenfalls der aristotelisch-thomanischen, stärker platonisch, wenngleich auch hier nicht problemlos. – B. Die geschichtliche Hauptthese gibt W. schon zwei Jahre später auf, insbesondere von Troeltschs Entwicklung schockiert, doch die wesentlichen Fragestellungen bleiben, in einem Perspektivenwechsel von der Historie zur Anthropologie, erweckt durch Kleists *Marionettentheater*, inspiriert besonders durch Schelers Religionsphilosophie (*Vom Ewigen im Menschen*). 1924 erscheint der Hochland-Aufsatz über den Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht. Sie werden metaphysisch gedeutet, wobei aus Ersterem der „mehr theoretische Wissensprozess“, aus Letzterem der „überwiegend praktisch gerichtete Glaubensprozess“ folgt (277). Entfallt wird das in den beiden Hauptwerken *Naivität und Pietät* und *Dialektik des Geistes*. Zum Beleg für die Originalität dieser Paarbildung setzt R. mit einer philosophiegeschichtlichen Vergewisserung ein: Staunen bei Platon, Aristoteles [das bei beiden aber nur am Anfang steht!]; Ehrfurcht in der Antike: *eusebeia* (Sokrates), *pietas* (Cicero), und dann [von Goethe ist selbstverständlich zuvor schon die Rede gewesen] im 20. Jhd. Schweitzer, Scheler, Hildebrandt. Als Affekte gehören beide zum „emotionalen Tiefengrund“, besonders aber liegt W. an der ontologischen Analyse, an beider Wirklichkeitsbezug, in bewusster Aktivität wie seins-grundsätzlich, also auch in vor- und unbewussten Stadien. Über die schelersche Intentionalität der Liebe schlägt er den Bogen „in die theologische Analyse hinein“ (309). Das Staunen ist „theoretischer Klarheitstrieb“ (343), der zur Geburt der Philosophie führt. Staunen und Zweifeln? Dankenswert wird Descartes gegen die üblichen katholischen Vorwürfe verteidigt; R. meint sogar zeigen zu können, dass W. ihn „nur bedingt als ‚Philosoph des Zweifels‘ betrachtet“ (374). Ehrfurcht ist „praktischer Liebestrieb“ (380). Zu deren Dimensionen kommt jetzt ausführlich Goethe zu Wort (er ergänzt die Erbsünde durch die Erbtugend Pietät (390). Im „Doppelphänomen Naivität und Pietät“ als Urhabitus seien Staunen und Ehrfurcht als Uraffekt „seinsgemäß verwurzelt“, war 383 zu lesen; 429 dann, dass „aus der metaphysischen Grundwurzel der religiösen Ehrfurcht alle Pietät überhaupt stammt“. Es geht halt um Gleichursprünglichkeit. R. sieht W.s Doppelaffect-Theorie wesentlich gegen Schelers Trennung von Wissen und Glauben gerichtet (436). – C. Existenzphilosophische Phase (*Der Mensch und die Philosophie; Ungewissenheit und Wagnis*). Augustinisch gefärbt, betont sie das Entscheidungsmoment. Im Hintergrund steht Rosenmöllers Religionsphilosophie. „Stillschweigend“ treten an die Stelle des Doppelaffects die Grundakte „reflexio“ und „devotio“ (453). Die Sinnfrage rückt ins Zentrum; Ehrfurcht gilt dem Geheimnischarakter des Seins. Der Zweifel erscheint in neuem Licht, haben doch „die kritischen Zweiflernaturen vom Stamme David Humes das philosophische Selbstprüfungsgeschäft im allgemeinen erfolgreicher betrieben“ als jene, die „Seinsfrömmigkeit vor solchen skeptischen Abenteuer des Geistes geschützt“ hat (461). Jedes Denkresultat ist grundsätzlich anfechtbar. „Sogar der Satz vom Widerspruch“ (464).

III. Ausblick. Unter dem Titel *Das Andere der Vernunft* befassen sich H. und G. Böhme mit der Ambivalenz neuzeitlichen Philosophierens bei Kant. W. hat vom „Wagnis der Weisheit“ gesprochen (471). Und bei aller Metaphysik-Skepsis verlangt auch D. Henrich, „erste und letzte Fragen zu stellen“ (472). So weist R. das Plädoyer O. Marquards für eine Diätetik der Sinnerwartung ab und votiert nach wie vor für das spannungsvolle Miteinander von Philosophie und Theologie.

W. ist keiner der „Großen“. „Vielleicht wird man Heinrich Fries darin zustimmen müssen, dass eine Ontologie der menschlichen Existenz noch mehr und Tieferes aussagen muss, als es bei Wust geschieht“ (468). Aber R. „kontextualisiert“ ihn erhellend, in den damaligen Kontext wie in unsere Situation. Hilfreich ist dazu das Sachregister, das auf das übliche Literaturverzeichnis und Namenregister folgt. Die Einführung war überschrieben: Der Mensch in der „entzauberten Welt“. Diesem M.-Weber-Wort antwortet das Schlusszitat (Motto bei R. Otto) aus Faust II über das Schaudern als der Menschheit bestes Teil: „Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.“

J. SPLETT

FIGAL, GÜNTER, *Zu Heidegger*. Antworten und Fragen (Heidegger-Forum; Band 1). Frankfurt am Main: Klostermann 2009. 248 S., ISBN 978-3-465-04076-7.

„Antworten und Fragen“: das kehrt die gewohnte Reihenfolge um. Gemeint ist: Zuerst sind da Heideggers (= H.s) Texte, und dann die Fragen, die sich dem Leser Figal (= F.) stellen. F. interpretiert H.s Texte, indem er diese selbst als Interpretationen liest, die nicht an den Texten hängen bleiben, sondern durch diese hindurch zur „Sache“ vorstoßen, die für ihn, H., und die gedeuteten Autoren irgendwie dieselbe ist. Als diese Sache erkennt F. „vor allem das Erstaunliche der Phänomenalität, also das Unbegründbare, Unableitbare des Sichzeigens“ (14). In dieser Perspektive ergaben sich gesammelte Aufsätze über H. Man kann sie zwei Typen zuordnen. Es gibt solche, die eher ein breiteres Publikum ansprechen, wie die Beiträge zu den H.-Porträts von Dix und Wimmer oder zum Atmosphärischen der Landschaft um Todtnauberg, in der H.s „Hütte“ steht, aber z. B. auch zum Verhältnis von H. und Husserl. Und es gibt andere, z. T. glänzende, die philosophisch dicht und anspruchsvoll sind. Von diesen sollen hier einige herausgegriffen und knapp vorgestellt werden.

„H. und die Phänomenologie“: H. geht aus von der Phänomenologie als einer bestimmten philosophischen Methode, entgrenzt sie aber zweifach: erstens, indem er sie fundiert sieht in der zum Leben selbst gehörenden Erschlossenheit, zweitens, indem er meint, im Grunde sei schon das Denken des Aristoteles phänomenologisch gewesen. Doch nimmt er später die These zurück, dieser habe die *aletheia* als Unverborgenheit erfasst; er sagt dann, die *aletheia* werde bei den frühen Griechen nur genannt, nicht gedacht. Als seine eigene Aufgabe sieht er die immer stärkere Konzentration auf die Phänomenologie des Urphänomens „Lichtung“. In diesem Sinne will auch F. der Phänomenologie ihre bleibende, relativ situationsunabhängige Aufgabe zuweisen. – Ein Problem, das F. in H.s Phänomenbegriff heraushebt, ist das dort herrschende Spannungsverhältnis zwischen dem „Von-(sich-)selbst(-her)“ des Zeigens und der Notwendigkeit, dieses Zeigen „herzustellen“, indem das Phänomen zum Sichzeigen gebracht wird; das zweite Element kann das erste gefährden. F. beurteilt H.s Versuch, das Von-sich-her des Zeigens durch das Von-selbst der *physis* zu deuten, zu Recht als nicht gelungen.

Ein zweiter Themenbereich betrifft das Verhältnis von H. zu den beiden antiken Klassikern. Zuerst zu Aristoteles! In seinen ersten Vorlesungen bemüht sich H., das geschichtliche Leben zu retten gegen die Übermacht des zeitlosen Seins und der Theorie sowie der von dieser abgeleiteten Kategorien, d. h. die Hauptlinie der europäischen Philosophie, die er von Aristoteles gestiftet sieht. 1922 beginnt dann eine explizite Befassung H.s mit Aristoteles, die sich bis zum Physis-Aufsatz 1939 hält. Es geht dabei darum, gegen den ausdrücklichen Primat der *theoria* nach Spuren einer Alternative zu suchen, die H. in der aristotelischen Konzeption der *phronesis* vermutet. H. konzentrierte sich damals auf die Weisen des *aletheuein* in Nik. Ethik VI. Erst später treten ontologische Begriffe wie *kinesis* und *physis* in sein Blickfeld. Folglich befasst sich H. keineswegs schon seit jeher mit der Seinsfrage. Vielmehr wird erst ab 1922 und unvermittelt das Leben durch das Sein ersetzt, wird H.s Philosophie dadurch zur Ontologie, dass die aristotelische Frage nach dem *on he on* aufgegriffen wird, wobei aber H. das *einai* als Erscheinen deutet. H. unterlegt der aristotelischen Unterscheidung von *phronesis* und *theoria* die husserlsche Unterscheidung von Lebenswelt (die H. auf die Selbstwelt zuspitzt) und der Welt der natürlichen Einstellung (m. a. W. der Vorhandenheit). Diese Ambivalenz werde im *Physis*-Aufsatz durch eine andere ersetzt, nämlich die zwischen der angeblich „ursprünglichen“ vorsokratischen *physis* als Aufgehen und der neuen Konzeption der *physis* als Gegenstück zum Seienden, das sein Sein der *techné* verdankt.

Platon wird bei H. weitgehend von Aristoteles her, dem Verfasser der reifsten = wirklich wissenschaftlichen Form antiker Philosophie, gesehen. (F. sieht in diesem Urteil einen Nachklang von Husserls „Philosophie als strenger Wissenschaft“). Entsprechend sieht H. die abendländische Philosophie einseitig als Folge des Aristotelismus, unter Ausklammerung Platons. Gegen die platonische Dialektik äußert sich H. oft kritisch. Warum? Der Einwand scheint unverständlich, wenn man beachtet, was H. in „Sein und Zeit“ selbst tut. Wenn Platon (im „Sophistes“) in sokratischer Manier aus dem Verfalls-

modus der Existenz (dem Sophisten) bzw. der Wahrheit (dem Schein) einen Begriff des Philosophen und der Wahrheit entwickelt, dann kritisiert ihn H. nicht; vielmehr imitiert er ihn in „Sein und Zeit“, wo die eigentliche Existenz aus der uneigentlichen, die als eine Fluchtbewegung vor jener entlarvt wird, herauspräpariert wird. Die Kritik an der Dialektik als philosophischer Methode hat also einen anderen Grund: Diese beruht auf einer unreflektierten Voraussetzung: Die Hoffnung, sich durch Rede und Gegenrede der Wahrheit anzunähern, setzt voraus, dass beide Partner im *nous* schon einen Sachbezug haben, wenn nicht alles nur Gerede bleiben soll. Man muss also hinter die Ebene der Aussagen auf die der Evidenz zurückgehen. Das ist umso schwieriger und wichtiger dann, wenn deren Struktur, als sittlich-praktische Evidenz, ganz anders gebaut ist als die der Aussage. So stellt sich für H. die Aufgabe einer dem Leben abgelauchten, mit dem Leben mitgehenden Auslegung. Auf diesem Weg stellt sich für H. freilich das Problem „der Sprache“. So sieht ihn F. schon in seinen Anfängen ‚unterwegs zur Sprache‘. Das scheint mir etwas übertrieben. Wohl plagte ihn von Anfang an das Problem des Ausdrucks; aber dass schon die Phänomene selbst sich sprachlich (genauer: nach Ülichkeiten der deutschen, der akademischen Sprache usw.) präsentieren, hat er, wie auch Husserl, lange übersehen. Hingegen möchte ich eine kritische Bemerkung Fs (176) unterstreichen, dass H.s Sprechen nicht so massiv an die Grenzen der Sagbarkeit geraten wäre, wenn er es mehr, der platonischen Tradition folgend, als Gespräch verstanden (und vollzogen) hätte.

Schließlich äußert sich F. zu den „Beiträgen“ H.s. Die „Beiträge“ sind das schwer verständliche Hauptwerk des „zweiten“ H.; am unverständlichsten ist ihr Zentrum, die Rede vom „Letzten Gott“. F. macht sich in einem ebenso gewichtigen wie dichten Beitrag (145–162) daran, Licht in dieses Dunkel zu bringen. Zunächst entfaltet er H.s Basisaussage über das menschliche Dasein, dass es in sich Möglichkeit sei und (kontingente) Möglichkeiten ausbilde (152. 181). Daraus folgt, dass seine Welt immer eine (bloß) gedeutete ist. Dass dies auch für die moderne Welt gilt, die sich in ihren Prinzipien als selbstverständlich und damit alternativlos aus gibt, wird freilich erst deutlich, wenn man sie kontrastiert mit der vormodernen, religiös gedeuteten. Ebendieser Kontrastierung aber entziehe sich das moderne Lebensgefühl, weil es keine Möglichkeiten enthielte, die „Flucht der Götter“ und den „Tod Gottes“, durch die es doch selbst in seiner transzendentalen Entwurfsfreiheit konstituiert sei, zu begreifen, ohne sich in einem *circulus vitiosus* zu verstricken. H. aber, so F., unternehme gerade dies. In der Erfahrung des „Verlusts“ der religiösen Welt liege die Chance, ebendiesen Verlust „zuzulassen“ und mit ihm die Offenheit des Daseins als Möglichkeit zu gewinnen, die korreliert ist mit einem bleibenden Bezug zum Entzogenen, zur Fraglichkeit des Seins selbst, das als „Möglichkeit“ allen Deutungen des Seienden zugrunde liegt. In diese Fraglichkeit hat sich für „uns“ alles Göttliche zurückgezogen, vorausgesetzt, „dass in der Götterflucht die Göttlichkeit gerade waltet (155). Diese darf, so H. nach F., nicht in einer neuen bzw. erneuten Gestalt erwartet werden. Eine solche sei vor allem auch der „letzte Gott“ nicht. Er ist vielmehr „der die offene Zeit ... Gebende“. Als sich wesenhaft entziehender, „steht er für die Unfassbarkeit des Zusammengehörens von einheitlicher Offenheit und zeitlicher Gliederung“ in Gewesenheit und Zukunft (158). „Erfahren wird ausschließlich die ‚Gründung‘ des Daseins als zeitlicher Offenheit, die zwischen der Selbststeigerung eines nur der eigenen Kraft vertrauenden Lebens und der Hinwendung zu einer jenseitigen ... Macht gleichsam die Mitte hält“ (158–159). Diese Epoche war m. E. schon in „Sein und Zeit“ geübt worden. Über sie hinaus gehen die „Beiträge“ nur insofern, als sie von einer wirklichen Präsenz von Göttlichem in der Vergangenheit ausgehen und dessen Abwesenheit in der Kultur der Moderne als Weise der Verweigerung verstehen, die doch wieder die Möglichkeit für eine neue Zukunft birgt. F. drückt Reserven gegenüber der Zukunftsorientierung H.s aus und möchte lieber, dass das „Gespräch zwischen Göttern und Menschen“ als eine bleibende Basis-Dimension aufgefasst würde, die dem Wandel von Religion und Religionslosigkeit und auch der Unterscheidung von Religion und Philosophie zugrunde liege. Es scheint ihm wichtig, auch H.s ohnehin vage „Winke“ in jener Schwebe zu halten, die mit der Möglichkeit als Daseinskonstitution gegeben ist.

G. HAEFFNER S. J.

WUCHERER-HULDENFELD, AUGUSTINUS KARL, *Befreiung und Gotteserkenntnis*. Herausgegeben von *Karl Baier*. Wien: Böhlau 2009. 276 S., ISBN 978-3-205-78454-8.

An den Anfang und ans Ende dieses Aufsatzbds. sind zwei Interviews mit Wucherer-Huldenfeld (= W.) gesetzt, die durch ihren biographischen Charakter den besten Zugang zum Ganzen geben. In der Familie, in der W. ab 1929 aufwuchs, gab es neben überzeugten und überzeugenden Vertretern des katholischen Glaubens auch einen dezidierten Kritiker des Gottesgedankens. So wurde der junge W. sehr früh auf seine eigene Urteilskraft und seine eigene Erfahrung verwiesen. Leitend dabei war für ihn die Erfassung der unabweisbaren Wahrheit: Mag es auch fraglich sein, ob es Gott gibt oder nicht, jedenfalls gibt es Sein: das Sein, das sich in der Erfahrung gibt und auf das hin ich wesentlich geöffnet lebe, und zugleich das Sein, das ich selbst zu sein habe, das ich sein darf. Sein gibt sich in der Erfahrung auf mannigfache Weise, mit der immer auch irgendwie eine Gabe und ein Anspruch verknüpft ist. Damit liegt in dieser Erfahrung eine anfängliche Erfahrung dessen, was ich selbst bin, nämlich, traditionell gesprochen, geistige Seele, die auf alles irgendwie Anwesende hin geöffnet ist, sich dem jeweils Anwesenden und darin auch ihren eigenen Möglichkeiten öffnen und verschließen kann. Diese Möglichkeiten kann man nur als gegebene hinnehmen; man setzt sie nicht selbst, obwohl sie offenbar auf Ratifizierung angelegt sind; sie erflehen aus einer unbekanntem Quelle, auf die der geheimnisvolle Ausdruck „Gott“ verweist. Das ist der Grundgedanke, den W. in den einzelnen Beiträgen seines Buches nach verschiedenen Seiten hin vertieft.

Seine Anthropologie entnimmt W. in erster Linie aus Heideggers „Sein und Zeit“, das er auf dem Hintergrund seiner breiten Kenntnis der klassischen Metaphysik liest. Grundlegend sind zwei Dinge: erstens die Tatsache der wechselseitigen „Anwesenheit“ der vielfältigen weltlichen Realität und des menschlichen (zugleich individuellen und sozialen) Da-seins; und zweitens dessen Wechsel zwischen einer (zunächst und zumeist dominanten) uneigentlichen wahrheits-flüchtigen und einer möglicherweise auch wahrheits-treuen, „eigentlichen“ Existenzweise. Mit Heidegger hält W. daran fest, dass dieses eigentliche Sein, das aus dem Prinzip der Freiheit und Verantwortung lebt, eine unzerstörbare Möglichkeit ist, die im Grunde jedes Menschen vorhanden ist. Um aber konkret werden zu können, ist diese Freiheit faktisch immer wieder auf Befreiung angewiesen, existenziell und therapeutisch für das Individuum wie sozial und politisch für die Gesellschaft. Wie aber können die Menschen zu dieser Freiheit gelangen, wie kann ihnen dabei geholfen werden, da Imperative dazu offenbar wenig beitragen? Von dieser Frage bewegt, hat sich W. früh für personalistische Schulen der Psychotherapie (I. Caruso, M. Boss usw.) interessiert und selbst engagiert. Einer der m. E. interessantesten Beiträge der Abteilung „Befreiung“ des vorliegenden Bds. besteht im Versuch, den Begriff der „Acedia“ aus den sog. Lasterkatalogen von Evagrius Ponticus und Johannes Cassianus in ein interpretatorisches Dreiecksverhältnis zum modernen Begriff der „maskierten Depression“ und zu den Ausfluchtbewegungen des uneigentlichen Existenzverhältnisses nach Heidegger zu bringen und so in einer Weise neu zu erschließen, die weder moralistisch noch naturalistisch ist.

„Gotteserkenntnis“ ist der Titel, unter dem der größere Teil der Beiträge steht. Deren Ausgangssituation ist die Tatsache der immer größeren Religionslosigkeit unserer modernen westlichen Gesellschaft, die W., der seit langem regelmäßig die sog. gegenstandslose Zen-Meditation übt, als Anstoß zur Reinigung und Vertiefung der christlichen Religion nimmt. Wie sich dadurch die Auffassung von Gott überzeugend erneuert, wird durch die drei Wege der „Grunderfahrung“ illustriert, auf die W. (165–169) hinweist. Diese Wege sind nicht angewiesen auf die Voraussetzung einer bestimmt gefassten Gläubigkeit; sie sind dem Menschen als solchem eigen, sodass sie im Prinzip jeder Mensch gehen kann. Sie sind auch nicht „auf überdurchschnittliche religiöse bzw. mystische Erfahrungen“ (165) angewiesen, auf die die heutigen Religionsphilosophien oft aufgebaut werden. Denn obwohl es zweifellos solche Erlebnisse gibt, werden sie doch nur wenigen Menschen, und diesen nur selten, zuteil. W. geht lieber Wege, deren Funktion es ist, Grunderfahrungen des gewöhnlichen Lebens zu erhellen. – Der erste dieser drei Wege geht von der Erfahrung aus, dass wir immer wieder in der Wahl stehen, dem Guten oder dem Bösen in unserem Denken und Handeln Raum zu geben. „Erkennen wir, dass wir

Sorge zu tragen haben füreinander und für unsere Umwelt, dann geht uns auf, dass uns im Guten zu sein ‚auf-geben‘ ist. Das heißt, sowohl die Auf-Gabe als auch das Vollbringen können der Auf-Gabe verdankt sich einem Geben. Dieses enthüllt uns die abgründige Tiefe unseres Daseins, die ... Gott genannt wird“ (166). – Den zweiten Weg können alle die gehen, denen es gegeben ist, als Eltern Leben zu schenken, d. h. „sich auf ein neues Menschenwesen hin zu überschreiten, das noch nie dagewesen ist, das einmalig und einzigartig ist und so aus eigener Anfangskraft existiert“ (166). Wer auf diese erstaunliche Ermächtigung aufmerksam ist, die unsere Herstellungskräfte übersteigt, macht eine Erfahrung der Teilnahme an der Schöpferkraft Gottes. In ähnlicher Weise ist sie Erziehern und Therapeuten möglich. – Der dritte und wohl noch am wenigsten gegangene Weg ergibt sich aus einer Meditation über das Nichts, in das wir im Tod eingehen und dessen Zukunft uns das ganze Leben lang begleitet. Was ist dieses Nichts? Es ist wie ein dunkler Raum, von dem wir nicht wissen, was er birgt. W. versucht es zusammenzusehen mit einem anderen Nichts, nämlich jenem, „aus dem es uns gegeben ist, zu sein“, sodass das Eingehen in das Nichts des Todes die Begegnung mit dem Grund sein kann, aus dem es uns gegeben war zu leben.

Man sieht, eine wie große Erschließungskraft hier der an Heidegger geschulten Phänomenologie zugetraut wird. Darin bezeugt sich auch W.s Fähigkeit, große Denker nicht nur auf „Meinungen“ und „Theorien“ hin zu lesen, sondern auf „Grunderfahrungen“ des Lebens. Dabei ist es „gleich, ob Denker in der Gegenwart leben oder vor 2000 Jahren gewirkt haben: Als Denkender tritt man mit ihnen in ein Gespräch ein, über ein und dieselbe Sache, über ein und dasselbe Ganze, das uns in Anspruch nimmt“ (13). Dabei kann es einem geschehen, dass man nicht nur klüger wird, sondern weise. Echte lebenserhellende Weisheit findet man im heutigen Betrieb der Philosophie nicht oft. W. ist einer ihrer – viel zu wenig bekannten – Meister.

G. HAEFFNER S. J.

SEITSCHECK, HANS OTTO (HG.), *Sein und Geschichte*. Grundfragen der Philosophie Max Müllers. Freiburg i. Br.: Alber 2009. 151 S., ISBN 978-3-495-48341-1.

Am 6. September 2006 wäre der Philosoph Max Müller (1906–1994) hundert Jahre alt geworden. Aus diesem Anlass fand, angeregt von Wilhelm Vossenkuhl und Rémi Brague, am 25. 11. 2006 in München ein Symposium von Schülern und Freunden statt, dessen Beiträge hier vorliegen. *Hans Maier* und *Hans Filbinger* † zeichnen ein Bild des Menschen und skizzieren den biographischen Hintergrund der Philosophie. Wie viele junge Katholiken litt Müller (= M.) darunter, dass der deutsche Katholizismus nach 1919 geistig an den Rand gedrängt war. So nahm er lebhaften Anteil an dem Aufbruch, der sich in der Philosophie Max Schelers, der liturgischen Bewegung um Romano Guardini, im Quickborn und im Bund Neudeutschland vollzog. Ein Studienaufenthalt in Paris, bei Etienne Gilson und Jacques Maritain, begründete die Nähe zum französischen Kulturkreis; M. war der Erste, der Merleau-Ponty, Gabriel Marcel und Jean Paul Sartre an eine deutsche Universität einlud. Mit Reinhold Schneider, Bernhard Welte, Hans Filbinger u. a. gehörte M. dem Freiburger Kreis um den Publizisten Karl Färber an. Heidegger ermunterte den jungen, von Martin Honecker promovierten Philosophen zur Habilitation (1937). Aus politisch-weltanschaulichen Gründen wurde M. jedoch die *Venia legendi* verweigert, wobei Heideggers Gutachten den Ausschlag gab. M. überlebte als Dozent in der Theologenausbildung im Collegium Borromaeum. Er hat den Frankfurterfeldzug mitgemacht. Weil er der Weißen Rose nahestand, wurde er verhaftet und verhört. Er war Mitbegründer der Badischen CDU und vier Jahre (1956–1960) Freiburger Stadtrat.

Eine Übersicht über das Werk (mit einer Auswahlbibliographie) gibt *Wilhelm Vossenkuhl*. Die drei miteinander verbundenen Schwerpunkte sind die an Thomas von Aquin angelehnte Ontologie, die an Heidegger orientierte Existenzphilosophie und die Metahistorik oder Geschichtsphilosophie. Die Habilitationsschrift „Sein und Geist“ sei „eine der besten, scharfsinnigsten und gleichzeitig eigenständigsten Einführungen in die Ontologie des Thomas von Aquin“ (14f.); sie vergleicht sie mit der Ontologie des Neukantianismus und der Phänomenologie. Es fehlt eine Auseinandersetzung mit Heideggers „Sein und Zeit“. M. versteht Sein als Geistsein; in der Existenzphilosophie treten an die

Stelle des Geistbegriffs die Begriffe Freiheit und Geschichte. Das Buch „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ (1949) will Heideggers Denken in den großen Zusammenhang der abendländischen Metaphysik stellen, was Heideggers Intention, die Metaphysik endgültig zu überwinden, zuwiderlief. Mit „Metahistorik“ bezeichnet M. seine Metaphysik der Geschichte. Die Bedeutung von ‚Sein‘, darin stimmt M. Heidegger zu, kann nicht universal und absolut bestimmt werden, sondern sie hat eine Geschichte. Das ist jedoch kein hinreichender Grund, die Metaphysik zu verabschieden. M. ist vielmehr überzeugt, dass auch die Metaphysik sich wandelt, und er sieht die Aufgabe der Philosophie darin, nach dem jeweiligen epochalen Seinsverständnis zu fragen.

Thematisch mit dem Werk von M. befasst sich auch der Beitrag von *Gerd Haeffner* über den „kairotischen Imperativ“. Er ist ein moralischer Imperativ und lautet: „[T]ue das, was kein anderer tun kann und was Du in Deiner Gemeinschaft als gerade Deine jetzige alleinige Aufgabe übernehmen kannst“ (43). Mit ihm wendet M. sich gegen den Begriff des (moralischen) Imperativs in der antik-mittelalterlichen und der kantischen „Wesensethik“. Dem antik-mittelalterlichen Imperativ ‚Beachte die Rangordnung der Güter‘ und Kants kategorischem Imperativ ist in einer sich geschichtlich begreifenden Anthropologie der „historische Imperativ“ (45) entgegenzusetzen. M. begründet den kairotischen Imperativ einmal mit dem Gedanken der schöpferischen Freiheit und zum andern mit dem biblischen Begriff des Nächsten, den er als eine „geschichtliche Kategorie“ (48) interpretiert.

Die vier anderen Beiträge haben eine eher lockere Beziehung zu M.s Philosophie. *Hans Unterreitmeier* fragt nach dem Gemeinsamen des literarischen und des religiösen Totengedenkens. Das Lesen des Buches eines längst verstorbenen Autors ist „ein gleichsam liturgischer Akt des Toten-Gedächtnisses“ (27); Schreiben ist ein Akt der Totenerweckung und Lesen ein Akt der Teilnahme an dieser Totenerweckung. *Severin Müller* interpretiert auf dem Hintergrund der Mediengesellschaft Nietzsches Diktum, dass der Schein „die wirkliche und einzige Realität der Dinge“ sei (51). Thema des hermetischen Beitrags von *Jörg Splett* „Ontotheologie?“ ist die philosophische Theologie. Die Antwort von *Lorenz B. Puntel* auf die Frage „Seinsphilosophie heute?“ lautet: Die großen Intuitionen der früheren Seinsphilosophie, wie sie von Aristoteles, Thomas, Heidegger und Max Müller vertreten wird, können heute nur dann von Bedeutung sein, „wenn sie in völlig neuer methodischer und wissenschaftstheoretischer Weise artikuliert und weiterentwickelt werden“ (96). Um dieser Notwendigkeit zu entsprechen, skizziert Puntel einen „neuen Ansatz“. An die Stelle einer „Seinsphilosophie“ tritt eine „Seinstheorie“ als der umfassendste Teil einer „struktural-systematischen Philosophie“.

F. RICKEN S. J.

HELLER, MICHAŁ, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* [Die endgültigen Erklärungen des Universums]. Krakau: Universitas Verlag 2008. 246 S., ISBN 978-83-242-0913-2.

Die Physik galt lange Zeit als Leitwissenschaft. Als sie um die Kosmologie erweitert wurde, erwartete man von ihr die Lösung aller Probleme; denn ihre philosophische Komponente wurde offensichtlich. Einige Wissenschaftler äußerten sogar die Überzeugung, dass jetzt die Naturwissenschaft auch religiöse Fragen auf wissenschaftliche Weise zu untersuchen habe und dass die Religion durch die Physik zu ersetzen sei (P. Davies). In diesem Kontext erscheint es nun notwendig, die Verhältnisse zwischen Kosmologie, Philosophie und Theologie genauer zu überprüfen. Dieser Herausforderung hat sich der polnische Priester, Kosmologe und Philosoph Michael Heller (= H.), Preisträger der Templeton-Foundation 2008, in seinem neuesten Buch mit dem Titel *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* gestellt. H. hat zahlreiche Publikationen in den Bereichen der Kosmologie, Wissenschaftstheorie, Naturphilosophie und Theologie sowie über das Verhältnis von Wissenschaft und Religion veröffentlicht. Er ist Adjunct Scholar des Vatican Observatory und Professor für Philosophie an der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau.

Die Inspiration zum Schreiben dieses Buches resultierte aus einem internationalen Symposium über Wittgenstein (*Wissen und Glauben – Knowledge and Belief*), das 2003

in dem kleinen Dorf Kirchberg am Wechsel (Österreich) stattfand. H. hat dort zum Thema „Kann das Universum sich selbst erklären?“ ein Referat gehalten. Im Laufe der Vorbereitungszeit für das Referat ergaben sich viele neue Aspekte zur Thematik seines Vortrags; und so entwickelte sich dieser langsam zu einem Buch – wie der Autor einleitend erklärt.

In der Praxis der Kosmologen, bemerkt H., herrscht ein mehr oder weniger bewusst philosophisches Programm. Man sucht nach sogenannten „endgültigen Erklärungen“, nach letzten sicheren Gründen für unser Wissen über die Welt. Dabei ergibt sich die Tendenz, immer radikalere Fragen zu stellen und entsprechende Antworten zu suchen, die auf ein endgültiges und umfassendes Verstehen des Alls zielen. Es geht im Allgemeinen um die Rechtfertigung der Existenz des Universums – was auch immer Universum bedeutet –, seiner Gesetze und seines Funktionierens (149).

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil (25–98) gibt H. eine Übersicht und eine kritische Analyse der verschiedenen, manchmal ganz überraschenden Ideen der Kosmologen, was die Gestalt des Universums anbetrifft. H. verweist dabei nur auf jene Aspekte der verschiedenen kosmologischen Modelle, welche das Hauptthema seiner Erwägungen betreffen: die Suche nach „endgültigen Erklärungen“ in der Kosmologie. Diese Suche konzentriert sich in der aktuellen Kosmologie auf die Eliminierung des Beginns des Universums (Urknall). Der Autor stellt fest, dass die Physiker Lösungen vorgehen, in denen der Urknall nicht mehr vorkommt. H. thematisiert statische Modelle, zyklische Modelle, Modelle mit geschlossener Zeit und Modelle des stationären Zustands. Dabei zeigt H. die grundlegenden Probleme aller dieser Vorschläge auf. Besonders interessant scheint das Modell von Hartle und Hawking zu sein. Dieses Modell hat deutlich gezeigt, wie die Kosmologie letztlich gezwungen ist, eine Gratwanderung zwischen Wissenschaft und Metaphysik vorzunehmen. An diesem Punkt ist es nicht mehr eindeutig, wie man Methoden und Konzepte der Physik und der Metaphysik voneinander unterscheiden soll. Die Wissenschaftler sind hier vor Grenzfragen der wissenschaftlichen Methode gestellt. Auch sind die Voraussetzungen der Methoden erklärungsbedürftig. Andererseits zeigt H., dass die Kosmologie nicht nur auf die alten philosophischen Fragen ein neues Licht wirft, sondern auch, dass diese wissenschaftliche Fragen selbst eine philosophische Schwere mit sich bringen.

Die Versuche, das Weltall mit dem Weltall zu erklären, haben sich mit der Zeit zu Spekulationen über anthropische Prinzipien und den unendlichen Raum von Multiversen erweitert. Anthropische Prinzipien und ihre Nachwirkungen werden im zweiten Teil (101–145) besprochen. Immer wieder unterscheidet H. wissenschaftliche und philosophische Seiten der Probleme und reflektiert über verschiedene Interpretationen dieser Prinzipien. In diesem Kontext bespricht er die Idee der Multiversen. Sein besonderes Interesse gilt den Konzepten von Lee Smolin und Tegmark. Nach H. zeigen diese Ideen, wie sorglos viele Autoren mit den philosophischen Aspekten der wissenschaftlichen Probleme umgehen. Was die konzeptionellen und methodologischen Dimensionen betrifft, so herrscht bei den Multiversen eine große Verwirrung. H. versucht also, einige Konzepte zu klären (insbesondere Wahrscheinlichkeit). Auch die Frage nach Metagesetzen, die in Multiversen regieren, muss man stellen. Die Erkenntnisse über diese Metagesetze sind reine Spekulation, eine Meta-Physik. Mehr noch: Die Existenz selbst der Multiversen ist erklärungsbedürftig. Dieses Konzept kann eigentlich nur eine heuristische Rolle spielen. Viele Autoren nehmen die Idee von Multiversen als eine Alternative zum Konzept von einem Gott. H. unterstreicht, dass dies eine falsche Alternative ist. Die Existenz von unendlich vielen Universen eliminiert nicht die Frage nach Gott; sie erweitert allenfalls den Raum des Nachdenkens über Gott (133–134). Aus diesen Überlegungen zieht H. eine wichtige Schlussfolgerung: Auf der Suche nach Antworten auf die endgültigen Fragen können wir nicht von der Unendlichkeit ausgehen. Man muss die Unendlichkeit Gottes annehmen, wie H. im dritten Teil seines Buches zeigt.

Nach H. deckt die für die wissenschaftliche Methode spezifische Rationalität nicht die ganze Rationalität. Deshalb ist der dritte Teil (149–235) philosophisch und theologisch gedacht. H. interessiert sich grundsätzlich für die philosophischen Aspekte der Schöpfungsideen, und er rekurriert dabei nur auf jene, die einen Bezug zu den Wissenschaften erlauben. H. analysiert das Buch Genesis, die griechischen Ideen von der Er-

schaffung der Welt und die christliche Schöpfungstheologie, die von Origenes und Augustinus erarbeitet wurde. Etwas mehr Raum gibt er dem Werk Thomas' von Aquin. Insbesondere analysiert er die Schrift *De aeternitate mundi*, wo Thomas eine wichtige Unterscheidung zwischen Konzepten der Schöpfung und Konzepten von einem Beginn vorgeschlagen hat: Das Weltall könnte demnach geschaffen sein und gleichzeitig keinen Beginn haben. Ausgehend von diesem Kontext und von diesen Ideen suggeriert H., dass man Theologie und Wissenschaft in einen gegenseitigen und fruchtbaren Bezug stellen kann. So kann die Suche nach „endgültigen Erklärungen“ zwar immer noch rational, dabei aber tiefgehend betrieben werden.

H. ist sich bewusst, dass seine Übersicht verschiedener Theorien, Modelle und Spekulationen nicht vollständig ist. Seine Intention bestand denn auch nach eigener Aussage darin, eine repräsentative Probe zu geben, um auf dieser Basis einige Schlussfolgerungen vorzuschlagen (149–154).

So ist Heller erstens davon überzeugt, dass es viele Wege gibt, auf denen die Philosophie – ohne bemerkt zu werden – in die wissenschaftliche Forschung eindringen kann und tatsächlich eingedrungen ist. Das kann klar herausgestellt werden, wenn man die Entwicklungen der Kosmologie verfolgt. Kosmologen waren und sind immer wieder von stillschweigend angenommenen, philosophischen Ideen inspiriert und motiviert. Mehr noch: H. hegt den Verdacht, dass sich viele Wissenschaftler gar nicht bewusst sind, dass sie die methodologischen und die ontologischen Ordnungen unterscheiden müssen. Sie verstehen oft die methodologischen Regeln wie ontologische Prinzipien (15).

Zweitens bemerkt H. bei verschiedenen Richtungen der heutigen Physik eine Orientierung „nach innen“ (Quantenkosmologie) und eine Ausrichtung auf das Ganze (Multiversen). In der Kosmologie vereinen sich diese beiden Richtungen und fallen sogar in eins. Das ist ein neues methodologisches Phänomen.

Drittens scheint es sehr wahrscheinlich, dass endgültige Erklärungen tiefe konzeptuelle Revolutionen erfordern. Wir sollen uns auf solche Revolutionen gefasst machen. Dabei sind die Chancen für solche Revolutionen allerdings viel größer, wenn sie aus den Problemen der Hauptströmungen der Wissenschaft ausgehen (76).

Viertens führt uns nach H. die Suche nach dem Verstehen zur Idee eines Verstehens, das auf mathematischen Strukturen beruht. Man muss aber fragen, woher der mathematische Formalismus kommt. Und warum ist er fähig, die Welt zu modellieren? Warum gibt es Naturgesetze und nicht das reine Nichts ohne jede Rationalität? Daher hat die mathematisch-empirische Methode ein sehr wichtiges philosophisches Gewicht. Sie zeigt, dass die Welt eine Menge von besonderen Eigenschaften hat, die mit dieser Methode zu forschen erlauben. H. hat schon früher diese Eigenschaften „Weltmathematik“ genannt und eingehend analysiert. Alle unsere Bemühungen, die Welt zu verstehen, setzen diese Eigenschaften voraus. Weil aber das Verlangen nach Verstehen eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Rationalität ist, muss man über die mathematisch-empirische Methode hinausgehen (154).

H.s Buch spiegelt nicht nur seine breit gefächerte Erfahrung und seine tiefe Kenntnis der Physik und Philosophie wider; es beweist auch ein erfrischendes Maß an intellektueller Bescheidenheit und Demut. Heller meidet nicht die Vorstellungen von sehr avancierten Ideen aus der Physik und Mathematik; er geht auch auf spezielle Konzepte und Ideen ein. In den Fußnoten kann man viele Referenzen auf Fachartikel und wissenschaftliche Literatur finden. Dennoch legt der Autor seine Vorstellungen immer in einer gut verstehbaren Weise dar. Das Buch ist am besten geeignet für Philosophielehrer und -lehrerinnen mit Vorkenntnissen in Physik und Mathematik. Aber auch andere Interessierte können sicher davon profitieren.

J. POZNAŃSKI S. J.

ANGEL, HANS-FERDINAND, *Religiosität*. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 212 S., ISBN 978-3-17-019326-0.

Wie stark sich die Beschäftigung mit dem Gegenstand Religion bzw. Religiosität in der wissenschaftlichen Diskussion verändert hat, lässt sich an der Position von Jürgen Habermas ablesen. Im Kontext der anthropologischen Verortung der Religion wird Haber-

mas – im Beitrag von *Martin Rothgangel* und mit Bezugnahme auf Wolfhart Pannenberg – als prominenter Vertreter einer Position vorgestellt, wonach Religion sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte verflüchtigen werde. Doch auch wenn Habermas noch in seinem Hauptwerk, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, im Anschluss an die soziologischen Analysen von Max Weber eine vollständige Versprachlichung des Sakralen angenommen hatte, so vertritt er spätestens seit Ende der 1980er Jahre bezüglich der Rolle und des Fortbestands der Religion unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens eine wesentlich bedächtiger Position. Mit seiner erstmals in der Friedenspreisrede von 2001 artikulierten Zeitdiagnose der „postsäkularen Gesellschaft“ geht Habermas nun sogar davon aus, dass Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit der modernen Gesellschaft weiterhin eine bedeutende Rolle spielt. Seine prognostischen und normativen Ausführungen, wonach sich die postsäkulare Gesellschaft auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in säkularisierter Umgebung einzustellen habe, ist eine Inspirationsquelle für die sozialwissenschaftlichen, philosophischen und auch theologischen Diskurse und befruchtet das interdisziplinäre Gespräch. Die Autorin und die Autoren der vorliegenden Gemeinschaftspublikation gehen nun davon aus, dass nicht nur Religion, sondern auch Religiosität Gegenstand des interdisziplinär strukturierten Forschungsinteresses sein sollte. Die bisherigen und gegenwärtigen Diskussionen fokussierten sich zu sehr auf den Begriff der Religion und vernachlässigten den Begriff der Religiosität. Durch die Beschäftigung mit diesem Begriff könne aber ein relevanter Beitrag zur wissenschaftlichen Theoriebildung erbracht werden. Auch wenn der Begriff der Religiosität nicht vollständig von dem der Religion abgelöst werden könne, so habe er dennoch einen besonderen Reiz: „[Z]um einen ermöglicht er eine Diskussion auf der Ebene der Anthropologie. Zum zweiten ist er besonders geeignet, individualisierte und pluralistische Formen von religiöser Orientierung phänomenal zu erfassen [...]. Schließlich erlaubt er in grundlegend konzeptioneller Weise, Nähe und Distanz zu institutionalisierter „Religion“ in den Blick zu nehmen“ (9). Gerade religionspädagogische Veröffentlichungen – und in dieser Disziplin verorten sich auch die Autorin und Autoren des Sammelbds. – würden zur semantischen Verwirrung beitragen, weil sie die Begriffsarbeit letztlich scheuten und „sich oszillierend zwischen „Religion“, „Religiosität“ und „religiös“ hin und her winden“ (9–10). Dieser Vorwurf fällt allerdings auf die ersten Abschnitte der Einleitung zurück. Überhaupt wird mit Blick auf die versammelten Artikel eingestanden (vgl. 13), dass es auch in diesem Sammelbd. keine die wissenschaftlichen Disziplinen übergreifende und in diesem Sinne verbindliche Definition von Religiosität gibt.

Alle Beiträge im Sammelbd. beschäftigen sich aus jeweils unterschiedlichen Blickwinkeln mit der Frage, inwieweit der Begriff der Religiosität anthropologisch, theologisch und sozialwissenschaftlich fruchtbar gemacht werden kann. Aufgrund der begrifflichen Unschärfen ist es deshalb folgerichtig, an den Anfang des Sammelbds. ein Beitrag zu stellen, der sich mit der Begriffsgeschichte der Religiosität auseinandersetzt. Das Ergebnis der Anmerkungen von *Martin Bröking-Bortfeldt* (16–29) zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Religiositätsbegriffs ist allerdings ernüchternd, denn auch dieser konstatiert letztlich nur die „Vielfalt der Definitionen und Positionen, die z. T. aufeinander aufbauen bzw. sich ergänzen oder aber im Widerspruch zueinander stehen“ (27).

Einige Bemerkungen zum Aufbau des Sammelbds. bzw. zur Anordnung der Beiträge: An die Einleitung von *Hans-Ferdinand Angel* und den ersten Beitrag *Martin Bröking-Bortfeldt* wäre sicherlich besser der Artikel von Martin Rothgangel (173–198) gestellt worden, da dieser sich mit der Verwendung des Begriffs der Religiosität im engeren Feld der systematischen evangelisch-theologischen Entwürfe (Schleiermacher, Barth, Tillich, Pannenberg) beschäftigt. Auch der informierte und informierende Artikel von *Ulrich Hemel* zur „Religionsphilosophie und Philosophie der Religiosität“ (92–115) wäre besser an den Anfang des Sammelbds. gestellt worden; denn hier wird versucht, den Gegenstand der Religiosität begrifflich einzugrenzen und zugleich eine Typologie religiöser Lebensformen zu erstellen. Ähnliches versucht der Beitrag von *Manfred L. Pirner* zu leisten, der seinen Blick auf die „Religiosität als Gegenstand empirischer Forschung“ (30–52) richtet. Pirner liefert ein konkretes Arbeitsprogramm; denn er fordert für eine

Konzeptionalisierung von Religiosität „eine Kultur- und Gesellschaftstheorie, welche eine möglichst umfassende Bandbreite und Vielfalt von „Religion“ in den Blick zu nehmen erlaubt“ (34), und er fordert eine „Theorie des Subjekts, welche Fragen der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Kultur (im Sinne der Entkulturation, Sozialisation, Erziehung und Bildung) mit umfasst“ (36). Auch die religionssoziologischen Perspektiven in *Monika Jacobs'* Beitrag „Religiosität als biografische Verarbeitung von Religion“ (116–132) stellt eine begriffliche Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität dar und hätte deshalb an den Anfang des Sammelbds. gestellt werden müssen. Dagegen sind die Beiträge von *Hans-Ferdinand Angel* zum Verhältnis von Neurowissenschaft und Religiosität (53–68), sein anthropologischer Entwurf von Religiosität im Kontext der Neurowissenschaft (69–91), seine psychologischen Perspektiven auf die Entwicklung von Religiosität (133–159) und der von *Joachim Kunstmann* beleuchtete Zusammenhang zwischen „Religiosität und Bildung“ (160–174) spezialisierte Diskurse, die sich weniger dem Allgemeinen, sondern dem Besonderen zuwenden.

Sucht man nach einer Übereinstimmung oder dem kleinsten gemeinsamen Nenner in der begrifflichen Eingrenzung der Religiosität zwischen allen Beitragenden des Sammelbds., so ist die explizite Unterscheidung zwischen Religion als soziologisches Phänomen und Religiosität als dessen anthropologisches Korrelat oder als anthropologische Größe zu nennen. Allerdings weicht *Ulrich Hemel* von diesem stillschweigenden Konsens insofern ab, als er als anthropologische Voraussetzung von Religion *und* Religiosität den menschlichen Zwang zur Weltdeutung sieht. Dieses „Existenzial der Weltdeutung“ (97), der „anthropologisch nicht hintergehbare Weltdeutungszwang“ (99) verweist auf die anthropologischen Kategorien der „Weltoffenheit“ und „exzentrischen Positionalität“, die Max Scheler und Helmuth Plessner erarbeitet und systematisch vertieft haben.

A. BOHMEYER

SPAEMANN, ROBERT, *Schritte über uns hinaus*. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart: Klett-Cotta 2010. 376 S., ISBN 978-3-608-94248-4.

Nach dem Sammelbd. „Grenzen“ von 2001 (siehe ThPh 76 [2001] 478–480) hat der Verlag eine weitere Sammlung von Wortmeldungen des unbestechlichen Lehrers (= S.) angeregt. Dieser findet eingangs den Wunsch nach Selbstdarstellung problematisch: „Uns selbst gehören nur unsere Irrtümer. Philosophie will ‚Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist‘ (Hegel). Als Philosoph möchte man sich über das Selbstverständliche klar werden“ (8). In der Tat macht eben das Bestehen auf dem Selbstverständlichen in hohem Maße den Charme dieser Einsprüche aus: die „Rehabilitierung des gesunden Menschenverstandes“ gegenüber den Sophisten (Philosophische Essays [erw. Ausg.], Stuttgart 1994, 86). Aber nicht bloß unsere Irrtümer gehören uns, sondern auch die uns geschenkte Perspektive auf die Dinge. Ist Wahrheit doch nicht schlicht die Wirklichkeit, sondern diese, insofern sie sich zeigt – nicht einfachhin, vielmehr stets jemandem. Darum setzt sich auch S. von Platons Gedanken der Entindividualisierung ab. Der Versuch, das Ganze zu denken, kann immer nur Sache einzelner sein (11). Umso schöner, wenn die Leser danach selbst sehen, was sie vorher nicht gesehen haben (wie wir z. B. – dank den Impressionisten – die Farben der Schatten). – Die Texte sind, nach der Einleitung, die S. mit leichten Ergänzungen aus der Reclam-Sammlung übernommen hat, in drei Gruppen gegliedert.

I. Philosophie. – Den Anfang macht passend ein Beitrag von 1973 über Philosophie als institutionalisierte Naivität, naiv, solange sie für *freedom and dignity* eintritt. – Dem folgen Gedanken zum Streit der Philosophen, die „argumentieren, ohne einander zu überzeugen“ (36 [1978]), wobei der *ars longa die vita brevis* gegenübersteht. Zur Rationalität als Tugend gehören a) das Bewusstsein der Naturwüchsigkeit des eigenen Ausgangspunkts, b) Wohlwollen (*principle of charity*), c) die Bereitschaft, auch Positionen, die man tatsächlich nicht zu diskutieren vermag, zu Wort kommen zu lassen (bis hin zur Besetzungspolitik). – Daher ist/bleibt Philosophie ihrer Natur nach kontrovers (1981 – und will man sie als Instrument auffassen, dann nicht wie PCs, sondern wie Hand und Fuß). – Die Textgruppe beschließt ein reizvoller Bericht, Paris 1957, über die Philosophie „im heutigen Deutschland“.

II. Philosophen. – Platons Philosophenkönige (1997). Es geht um die Gerechtigkeit, am „Persönlichkeitsprofil des vollkommen gerechten Mannes“ (123). Dessen Weisheit ist in Wahrheit göttlich, während tatsächlich die Hirten derselben Art angehören wie ihre Herde. Der wahrhaft Weise hat kein Motiv mehr, gegen das Gute zu handeln; ihm begegnet aber das Misstrauen der Menge, wie die Schlange Misstrauen gegen Gottes Gebot suggeriert. – Das Sum in Descartes' *Cogito* (1987). Darauf gehe ich näher ein, weil ich glaube, ihn (= D.) als einen der am schlechtesten behandelten Denker auch hier verteidigen zu sollen. S. mag ihn nicht, weil in seinem Dualismus Natur und Leben entfallen. Das ist wirklich betrüblich; es verunmöglicht die metaphysisch-analoge Auffassung des *Cogito Sum* nach Aristoteles und Thomas, wo *vivere viventibus est esse* und *intelligere* als die bessere Hälfte des Lebens gelten. So muss Dialektik die Analogie ersetzen, und zwar in S.s Augen wesentlich die zwischen Naturalismus und Transzendentalismus, über deren Anhalten persönliche Vorliebe entscheide. D.s Ausweg: Theologisierung der Ontologie, in einer Dialektik von endlichem und unendlichem Bewusstsein. (Der Name *Theologie* ist äquivok, so auch der Vorwurf; hätte Philosophie [heideggerisch oder schlicht zeitgeistig] gottlos zu sein?) Dabei ist selbstverständlich das *Cogito* nicht als logischer Eigenname zu lesen. Schon die Zeitgenossen meinten leider, „dass D. ihnen etwas aus seinem Leben erzählen wollte, und kamen gar nicht auf die Idee, sich selbst mit dem Ich der Meditationen zu identifizieren ...“ (R. Lauth). Dasselbe Missverständnis zeigt sich in der seit Lichtenberg/Nietzsche immer wieder vorgeschlagenen Präzisierung „es denkt“, natürlich nicht „ohne [und nicht bloß] semantischen Verlust“ (P. Ricoeur). Bei Fichte aber vertritt das nicht der Autor, sondern der Geist im zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen*. Wie jedoch, wenn D. weniger rationalistisch „dächte“ (in der ganzen von ihm gemeinten Breite des Wortes), als S. ihn auslegt? Wenn es statt um Objektivierung um die Erfahrung unbedingten Angesprochenenseins ginge? Und war der täuschende Genius seine Erfindung, nicht der Gedanke nominalistischer Theologen, der ihn zur Antwort nötigte? In der Tat muss die Idee Gottes „als gleichursprünglich mit dem *Cogito* gesehen werden“: Getroffen vom Anruf der Wahrheit, finde ich mich im Licht, das ich nicht bin, sondern bezeuge. Dieses Nicht-Andere aber verweist mich auf den/die Anderen. – Die Folge-Aufsätze gelten Leibniz' möglichen Welten (1987) und Whiteheads Kosmologie (1983). – Es gibt Laudationes auf den Hegelpreisträger Luhmann (1989) und auf Hans Jonas zum Friedenspreis (1987); eine Gedenkrede über K. Jaspers' Idee eines philosophischen Glaubens (2008 – theologisch hier die Anfrage, ob wirklich der Vater gedacht werden sollte als „sich dem Logos als Gabe übereignend, nämlich als den Heiligen Geist“ [221]). – Philosophiegeschichte nach Heidegger (1989): „Heidegger hat uns vor allem gelehrt, alle diese Dinge auf neue Weise nicht zu verstehen“ (240). – Zuletzt eine Rezension zu Habermas (2002) bzgl. der Menschen-Natur (der den Umgang mit Ungeborenen dem mit Toten parallelisiert). Wenn wirklich der Schritt von einer als vernünftig anerkannten Regel zu deren Befolgung „nach dem Wegfall des Glaubens an Gott nicht mehr rational plausibel gemacht werden kann, so ist vielleicht eher plausibel zu machen, die Argumente zugunsten der Existenz Gottes erneut zu prüfen“ (248 f.).

III. Kultur. – Opfer (1995). Im Deutschen kaum noch verständlich, womit allerdings die Erinnyen zurückkehren. – *Ars longa – vita brevis* (1977 – bzw. Expertenwissen und Gewissen): Wissenschaftliche Pädagogik mag Versuche machen, für das Kind ist seine Schulzeit einmalige Lebenszeit. – Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation (1977). „Der Fremdkörper schlechthin“ (295) für eine solche ist der Begriff des Heiligen. – Wahrheit und Freiheit (2009). Der Text richtet sich wohl am deutlichsten gegen das bei S. oft zu lesende Hume-Wort, auf das der Titel des Bds. anspielt: „We never advance one step beyond ourselves“. Freiheit besagt über sich hinaus auf die Wirklichkeit, auf den anderen zugehen zu können; und beides an sich bildet den Maßstab der Wahrheit meiner Meinung über jene und diesen. (Gleichwohl nötigt m. E. die Kontrovers-Situation nicht dazu, Wahrheit auf die [Hegel] „ausgeprägte Münze“ purer Richtigkeit, des bloßen „objektiven Tatbestands“ (327) zu reduzieren.) – Aufhalter und letztes Gefecht (1995). Am Ende jedes Kampfes gegen die Ananke steht die Kapitulation. Christliche Geschichtssicht hingegen erwartet einen endgültigen Sieg, freilich nicht unseren, und auch nicht gegen das „hyletisch-träge“ Chaos, sondern über eine aktiv dämonische Macht. Und sie

hofft auf ein Ende vor Eintritt des Verrats [des Zusammenbruchs unter dem einen Strohalm zu viel]. – Ritual und Ethos (2002). „Rituell nenne ich die Seite unseres Handels und Unterlassens, durch die unsere Verantwortung und unsere Zweckrationalität eingeschränkt werden“ (365). Das Ethos kann sich davon ausdifferenzieren, weil das Rituelle doppelt auftritt, in der rituellen Strukturierung des Alltags und in der sakralen Vergegenwärtigung des Heiligen, darf sich aber nicht ganz davon lösen. Verbunden und verbindlich aufgehoben ist beides in der sittlichen Schönheit. – Aus der Spitze des Füllhorns erhält zum Schluss der Leser gut drei Seiten zur Frage, was eine gute Religion sei (2007). Vielleicht jene, von der wir wünschen, sie wäre wahr. Sie würde lehren, dass die absolute Macht in ihrem Wesen Liebe ist, dass wir die Einheit von Gut- und Glücklichen erhoffen dürfen: Sie versprache Verzeihung und Versöhnung. Und sie gäbe dafür gute Gründe: Bretter, um auf ihnen durch das Lebensmeer zu fahren (Sokrates), solange uns kein göttliches Wort trägt. Die Fahrt auf dessen Schiff wäre die beste Religion.

J. SPLETT

MACINTYRE, ALASDAIR, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham/Md.: Sheed and Ward Book/Rowman & Littlefield Publishers 2009. VI/193 S., ISBN 978-0-7425-4429-1.

Ob „Gott“ ein Thema der Philosophie sein sollte, mag umstritten sein, doch kann es wohl niemanden, der sich ein wenig mit Philosophiegeschichte oder auch systematischer Philosophie beschäftigt hat, ernsthaft erstaunen, dass es de facto so ist. Anders mag sich dies mit dem Thema „Universität“ verhalten, zumal wenn es – wie bei Alasdair MacIntyres (= M.s) neuestem Buch *God, philosophy, universities: A selective history of the Catholic philosophical tradition* – in eine Reihung mit den Themen „Gott“ und „Philosophie“ gebracht wird.

Die Grundthese des Buches ist nun, dass die Geschichte einer katholischen philosophischen Tradition vom Spannungsverhältnis dieser drei Themen her erzählt und verstanden werden kann. Entsprechend gut liest sich dieser Entwurf als ein historisches Narrativ, das durch die Vorstellung von einzelnen Denkern und ihrer sozialen Kontexte über die Jhdte. hinweg ein philosophisches Suchen nachzeichnen will, das von der Gottesfrage ausgeht und sich in einer bestimmten Form von Universität institutionalisiert hat.

Bevor M. mit seiner Erzählung beginnt, liefert er in einem knappen und sehr dichten ersten Teil (5–18) Definitionen dessen, was er unter „Gott“ und „Philosophie“ versteht, legt dar, wie sich Theologie und Philosophie seiner Ansicht nach zueinander verhalten und warum diese Verhältnisbestimmung nur in einer bestimmten Art von Universität adäquat realisiert werden kann.

M.s Argumentation skizziert sich wie folgt in diesem Teil: An drei klassischen Problemen des Theismus (Die Existenz des Bösen und die Annahme der Gutheit Gottes; Die Unabhängigkeit bzw. Freiheit endlicher Wesen und die Annahme eines allmächtigen und allwissenden Gottes; Das Sprechen mit einer begrenzten Sprache über Gott als den Unbegrenzten), von denen er behauptet, dass sie jeder Form des Theismus inhärent sind, demonstriert er, dass sich ein theistischer Gottesglaube philosophisch in Frage stellen kann, ohne dadurch indifferent werden zu müssen gegenüber bestimmten religiösen Prämissen und Überzeugungen, von denen dieser Glaube ausgeht und über die er sich definiert (z. B. Aussagen über die Existenz und die Gutheit Gottes). Mit anderen Worten: Dem Theismus wohnt eine doppelte und auf den ersten Blick inkompatible Spannung inne. Zum einen erfordert er die gläubige und gehorsame Bejahung bestimmter Überzeugungen als wahr, zum anderen sind diese Überzeugungen in sich oder in der Beziehung zu anderen Überzeugungen in einer Weise problematisch, dass sie eine philosophische Infragestellung erfordern. Da es für M. Aufgabe der „Philosophie“ ist, die Wahrheitsansprüche von Überzeugungen systematisch zu prüfen und zu bewerten, die jeweils rivalisierende Antworten geben auf die existenziellen Fragen des Menschen in einer bestimmten Kultur, ist so etwas wie eine „theistische Philosophie“ kein Widerspruch. Anders formuliert: Offenbarte Wahrheiten – etwa die Existenz oder das Wesen Gottes betreffend –, von denen, laut M., jeder Theismus ausgehen muss, stehen nicht mit

einer philosophischen Haltung, die alles in Frage stellt, im Widerspruch, da die Erfassung des Wahrheitsgehalts der Offenbarung mit den Mitteln der Vernunft selbst durch den Inhalt und die Art der Offenbarung Gottes geboten ist. Die Wahrheit der Offenbarung wird im Theismus insofern gläubig angenommen, indem sie philosophisch problematisiert wird (14). Nachdem M. das Verhältnis von „Gott“ und „Philosophie“ auf diese Weise charakterisiert hat, kommt das Stichwort „Universitäten“ ins Spiel. Das von M. skizzierte theistische Verständnis von Philosophie erfordert, dass Philosophie und die anderen akademischen bzw. säkularen Disziplinen in einem systematischen Bezug zur Theologie stehen und sich dies im institutionalisierten Curriculum einer Universität widerspiegelt. M. geht hier schon klar von einem augustinischen Ordo-Gedanken aus, d. h. der Idee, dass sich in der Ordnung des Kosmos der Wille des göttlichen Heilsplanes erkennen lässt; dieser wird aber erst voll im Laufe des Buches entfaltet. Der Kompartimentierung der verschiedenen akademischen Disziplinen im Curriculum der modernen Universität, wo jede Disziplin hoch spezialisiert und autonom für sich forscht, stellt M. einen interdiziplinären und integrativen Lehrplan entgegen, in dem die einzelnen Fächer durch den gemeinsamen Hintergrund eines einheitlichen und teleologischen Ordo-Gedankens von Natur und Kosmos verbunden sind. Die Spannung, die der theistischen Philosophie bzw. dem Gottesglauben selbst inhärent ist, institutionalisiert sich in einer solchen Universität in der Weise, dass die Theologie die Schlüsseldisziplin ist, um die Ordnung des Kosmos und seine Hinordnung auf Gott zu verstehen, und es Aufgabe der Philosophie ist, die Ergebnisse der theologischen Forschung in Verbindung zu bringen mit den Teilergebnissen der anderen, säkularen Disziplinen (16–17). Epistemischer Fortschritt in den jeweiligen Einzeldisziplinen erfolgt insofern dann, wenn damit eine größere ontologische Konvergenz der Gesamtwirklichkeit intelligibel wird. Dieser Begriff rationalen Fortschritts liegt zwar schon dem Beginn von M.s Spätwerk mit „Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science“, *The Monist* 60, no. 4 (1977) 453–472, zugrunde; es bietet sich aber von dem vorliegenden Buch her eine interessante Relecture dieses Artikels an, insbesondere durch den hier dargestellten Bezug auf den Ordo-Gedanken. Um diesen Teil aber abschließend zusammenzufassen: Die Fragmentation der Forschung in verschiedene autonome Teildisziplinen – die laut M. typisch für die moderne Universität ist – geht mit einer Fragmentierung des Wissens einher, die keinen institutionalisierten Raum bietet für die philosophische Frage nach Gott und ihrerseits deshalb hinterfragt werden muss von einer theistischen Philosophie (18).

Nach diesem Einleitungsteil entwickelt M. seine historische Erzählung, die als Protagonisten die „katholische philosophische Tradition“ hat, also jene Form von theistischer Philosophie, die M. im Einleitungsteil beschrieben hat. Das historische Narrativ hat einen Prolog, in dem unter anderem Augustinus, Boethius, Pseudo-Dionysius, Anselm von Canterbury, Maimonides und Averroes und ihr Beitrag zur Genese katholischen Denkens diskutiert werden. Seine Klimax findet die Erzählung dann im Mittelteil über den Aquinaten, wo die theistische Philosophie auch in ihrer institutionalisierten Form der mittelalterlichen *universitas* ihre Vollendung erreicht. In knappen Zügen wird im anschließenden Teil der Übergang zur modernen Philosophie dargestellt. Die Abkehr von der thomistischen Synthese augustinischen und aristotelischen Denkens und besonders seines Ordo-Gedankens sieht M. schon durch Scotus und Ockham vorbereitet und dann weiter begünstigt durch eine unkreative und erstarrte – und deshalb im Grunde unthomistische – Scholastik. Die Geburtsstunde der modernen Philosophie mit Descartes, Pascal und Arnauld hat ihre Ursache – gemäß dem von M. vorgestellten Narrativ – insofern in der spätmittelalterlichen Krise der mittelalterlichen Universität und der dort gelehrten Philosophie, die nicht mehr in der Lage war, rationalen Fortschritt zu erzielen und so skeptischen Einwänden eine immer größere Angriffsfläche bot (114). Die Erzählung wird mit dem gleichnamigen Teil der „Moderne“ fortgesetzt, die für M. durch eine lange Abwesenheit originären katholischen Denkens und eine fehlende Auseinandersetzung mit den philosophischen Debatten der Zeit gekennzeichnet ist. Zwar deutet sich schon einzelnen Denkern wie Nicolas de Malebranche und Antonio Rosmini-Serbati eine Neuformulierung der katholischen philosophischen Tradition an, doch bleibt es in den Augen M.s der Person und dem Denken John Henry Newmans

vorbehalten, mit der Konzeptionierung der neugründeten katholischen Universität in Dublin eine adäquate Antwort auf die intellektuellen und philosophischen Herausforderungen der Zeit zu geben. Auch wenn dieses Projekt als solches früh scheiterte, so hatte Newmans Konzept einer katholischen Universität für das 19. Jhd. als institutionalisiertem Ausdruck katholischer Philosophie – formuliert in den *Dublin lectures* von 1852 – doch einen entscheidenden Einfluss auf die Erneuerung katholischen Denkens (139). Insbesondere in Newmans Entwicklung einer natürlichen Theologie bzw. Gotteserkenntnis durch das angemessen gebildete menschliche Gewissen sieht M. den entscheidenden Beitrag für eine neue fruchtbare Spannung zwischen Offenbarung und Vernunft bzw. Theologie und Philosophie. Im und durch das Gewissen können wir Gottes Stimme erkennen und so unterscheiden, wie die Welt nach seinem Willen geordnet werden soll und wie nicht. Kann die göttliche Ordnung der Welt insofern mit natürlichen Mitteln – mit den Mitteln der Vernunft, die allen Menschen als Menschen zur Verfügung stehen – erkannt werden, so ist dennoch die Offenbarung notwendig, weil sich nur durch sie und den in ihr geoffenbarten Gottesbegriff die Täuschungen des menschlichen Gewissens aufdecken und korrigieren lassen können (142). „Glaube“ bzw. Theologie ist in diesem Sinne „Ideologiekritik“ und soll der Vernunft bzw. Philosophie helfen, die ihr eigene kritische Funktion ausüben zu können. Hatte Newman die Aufgabe der Philosophie und ihr Verhältnis zur Theologie neu definiert und eine entsprechende Vision einer katholischen Universität entworfen, so konnte er allerdings nicht mehr die philosophischen Ressourcen für die Durchführung dieser Aufgabe identifizieren. Diese Identifizierung gelang dann – in der Darstellung M.s – Papst Leo XIII. mit der Enzyklika *Aeterni Patris*, der mit ihr einer Wiederentdeckung und Erneuerung thomistischer Philosophie Auftrieb gab, die wiederum Denkern wie Joseph Maréchal und Jacques Maritain zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie Gelegenheit gab, etwa im Versuch, die transzendente Methode Kants mit einer thomistischen Metaphysik in Einklang zu bringen (154). Überblicksartig skizziert M. in der Folge, wie sich katholische Philosophen im Einklang oder auch in bewusster Absetzung zum Thomismus mit den philosophischen Strömungen des 20. Jhdts. auseinandersetzen. Genannt werden hier etwa Jacques Chevaliers Bergsonrezeption, Emmanuel Mouniers Personalismus und Gabriel Marcel's Existenzialismus (157). In Edith Stein erblickt M. dann eine Philosophin, die versucht, Edmund Husserls Phänomenologie mit thomistischem Gedankengut ins Gespräch zu bringen – ähnlich wie Jean-Luc Marion dann nach ihr (157; 160). Auf G. E. M. Anscombe, Peter Geach und Michael Dummet nimmt M. in der Folge Bezug, um darzustellen, inwieweit sich katholische Denker mit Wittgenstein und der analytischen Philosophie bis in unser Jahrtausend hinein beschäftigt haben. Wie dieser Einfluss verschiedener philosophischer Strömungen aber deutlich macht, brauchte es eine Neudefinition der katholischen philosophischen Tradition, da katholische Philosophie wohl nicht mehr mit thomistischer Philosophie einfachhin gleichgesetzt werden konnte, wie dies Leo XIII. noch annahm. Diese Neudefinition hat – laut M. – Papst Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Fides et Ratio* geleistet. M. findet in ihr eine gelungene Neuformulierung der Interdependenz von Philosophie und Theologie mit Hilfe eines thomistischen Wahrheitsbegriffs, laut dem der Mensch durch und in der Wahrheitssuche für Gottes Offenbarung offen wird (167f.). Die Verurteilung bestimmter philosophischer Positionen – etwa des Relativismus oder Positivismus – hat ihre Begründung insofern darin, dass sie das Unternehmen einer katholischen Philosophie, das darin besteht, jene Dinge immer mehr zu verstehen, nach denen wir existenziell fragen, als solches gefährden und damit den Menschen jener Offenheit und jenes philosophischen Strebens nach Wahrheit berauben, welche für die Vollendung seines Menschseins erforderlich sind und letztlich in der Anerkennung von Gottes Selbstoffenbarung gipfeln (170f.).

M.s historische Erzählung einer katholischen philosophischen Tradition, die mit Augustinus begonnen hat, endet folgerichtig mit einem Blick auf die aktuelle Situation, der die drei großen Themen dieses Buches in umgekehrter Reihenfolge abhandelt: „Universitäten“, „Philosophie“, „Gott“. Die heutige (amerikanische) Universität ist für M. eher eine „Multiversität“, in der die verschiedenen Disziplinen zusammenhanglos und ohne eine gemeinsame Vorstellung der Welt nebeneinander forschen (174). Geforscht wird

nach dem, was politische und ökonomische Interessen mittels ihres *funding* vorgeben (173). An einer solchen fragmentierten „Multiversität“ können „Philosophie“ – jedenfalls so, wie sie M. konzipiert – und Theologie nicht ihre Aufgabe erfüllen und „Gott“ nicht zum Thema der Wahrheitssuche machen. M. schließt mit der Formulierung eines eigenen katholischen philosophischen Ansatzes, der seiner Ansicht nach in Kontinuität zu der von ihm skizzierten Geschichte der Tradition katholischer Philosophie steht. Die heutige Aufgabe eines solchen Ansatzes sieht er in einer Auseinandersetzung mit jenen philosophischen Positionen gegeben, die seiner Ansicht nach mit dem katholischen Glauben inkompatibel sind. Er nennt hier explizit den Naturalismus, eine anti-essentialistische Ablehnung von Ontologie, pragmatische Wahrheitsdefinitionen bzw. eine postmoderne Ablehnung von Wahrheit und den Neokantianismus (178).

Fazit: Seine in diesem Buch entfaltete These zum Verhältnis von Glaube, Philosophie und einem institutionalisierten Universitätscurriculum, dem ein Ordo-Gedanke zu Grunde liegt, verdient Widerspruch: einen Widerspruch, der der intellektuellen Gründlichkeit, mit der M. hier argumentiert, nicht nachstehen darf. Mag umstritten sein, ob die Darstellung einzelner Denker adäquat ist, unumstritten ist, dass M. in diesem Buch wieder einmal zeigt, wie eine systematische These mit einer historischen Erzählung argumentativ begründet werden kann. Geboten wird insofern nicht nur ein Einblick in die Philosophie(geschichte), sondern ein faszinierendes Lehrstück über die Kunst des Philosophierens – als Katholik.

P. ZOLL S. J.

KETTL, SILVIA, *Ist Gott wahrnehmbar?* William P. Alstons Epistemologie religiöser Erfahrung in „Perceiving God“ und ihre Rezeption im religionsphilosophischen Diskurs (Pontes; 34). Berlin: LIT 2006. X/122 S., ISBN 3-8258-9501-7.

Der 2009 verstorbene US-amerikanische Philosoph William P. Alston (= A.) ist einer der wichtigsten Autoren der gegenwärtigen analytischen Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie. Besonders seine Arbeiten zu religiösen Erfahrungen haben den Status von Klassikern erlangt. In der vorliegenden Arbeit stellt Silvia Kettl (= K.) A.s Epistemologie religiöser Erfahrung dar und unterzieht sie einer kritischen Würdigung. Nach einem einleitenden Kap. zum „Streit um den epistemischen Stellenwert religiöser Erfahrung“ stellt K. die wichtigsten Thesen und Argumente aus A.s religionsphilosophischem Hauptwerk „Perceiving God“ (= PG) vor. Grundlage von A.s Epistemologie der religiösen Erfahrung ist dessen Interpretation religiöser Erfahrungen der (angeblichen) direkten Gegenwart Gottes als (nichtsinnliche) Wahrnehmungen (6–12). Die nächsten drei Kap. behandeln A.s Modell doxastischer Praktiken und deren epistemischer Rechtfertigung (13–32). „Rechtfertigung“ ist bei A. ein evaluativer Begriff: Eine Überzeugung von einer Proposition ist epistemisch gerechtfertigt, wenn ein objektiv adäquater Grund vorliegt, der die Wahrheit der Proposition mindestens wahrscheinlich macht. Wahrnehmungsüberzeugungen können aufgrund der (angeblichen) direkten Wahrnehmung Gottes genauso wie Überzeugungen direkt gerechtfertigt sein. Epistemische Rechtfertigung geschieht immer innerhalb doxastischer Praktiken. Eine doxastische Praxis ist eine Konstellation von Mechanismen, die aus spezifischen Inputs (im Falle der doxastischen Praxis der Sinneswahrnehmung sinnliche Erfahrung) entsprechende Überzeugungen (Wahrnehmungsüberzeugungen) bilden. Unter anderem mit Hilfe der Ähnlichkeiten und Unterschiede der Inputs und Verarbeitungsmechanismen lassen sich verschiedene autonome doxastische Praktiken mit unterschiedlichen Rechtfertigungskriterien voneinander unterscheiden. Die Zuverlässigkeit doxastischer Praktiken lässt sich zwar nicht theoretisch rechtfertigen, aber die Teilnahme an einer sozial etablierten doxastischen Praxis kann praktisch rational sein. Das Paradebeispiel einer praktisch rationalen doxastischen Praxis ist die Praxis der Sinneswahrnehmung. A. versucht zu zeigen, dass sich die Praxis der christlichen mystischen Wahrnehmung (= CMP) ebenfalls als eine etablierte doxastische Praxis verstehen lässt, an der man in praktisch rationaler Weise teilnehmen kann. Am Ende ihres darstellenden Teils formuliert K. eine doppelte Kritik an A.s Entwurf: Erstens: Die Interpretation mystischer Erfahrungen als Wahrnehmungen ist nicht solide begründet. Zweitens: Zweifel an der Zuverlässigkeit von CMP auf Grund der religiösen Vielfalt kann A. nicht ausräumen (51). Diese beiden Anfragen werden von

K. im zweiten Teil aufgegriffen, der sich mit der Rezeption und kritischen Diskussion von PG beschäftigt. Im ersten Kap. thematisiert sie A.s grundsätzliche epistemologische Position eines „gemäßigt ‚fundamentalistischen‘ Externalismus“ und kommt zu dem Ergebnis, dass diese auf jeden Fall die Diskussion um die Rechtfertigung von Überzeugungen befruchtet hat (63). Ihre Darstellung der Auseinandersetzungen um A.s grundlegende These der praktischen Rationalität der Teilnahme an CMP leitet über zum Problem der religiösen Pluralität, das A. nicht befriedigend lösen kann. K. schließt sich Phil Quinns These an, dass die Vielfalt der Religionen und entsprechend der religiösen Erfahrungen A. dazu zwingt, seine streng realistische Theorie religiöser Erfahrung aufzugeben (83). Als Fazit des letzten Kap.s, in dem u. a. Evan Fales naturalistische Kritik an A.s theistischer Subsumtion mystischer Erfahrung unter die Wahrnehmungskategorie referiert wird, kommt K. zu dem Ergebnis, dass die Möglichkeit einer rein naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen nicht abschließend geklärt werden kann. „Beide Interpretationen kann man rationalerweise vertreten – für welche man sich entscheidet, wird in der Regel von nichtkognitiven Faktoren bestimmt“ (98). Die Arbeit schließt mit einer zusammenfassenden Würdigung von PG und einer knappen Stellungnahme K.s zur epistemischen Rechtfertigung religiösen Glaubens und dessen funktionaler Relevanz, die in den Schlusssatz mündet: „Für die Zeit unseres irdischen Lebens ist ein lebensfördernder Glaube, der nicht falsifiziert werden kann, jedenfalls rational, weil dann gilt: ‚Dein Glaube hat dir geholfen‘“ (115).

K. ist eine hervorragende Arbeit gelungen, die einen zwar knappen, aber zuverlässigen Überblick über Alstons Theorie der Wahrnehmung Gottes auf dem Stand von PG gibt. Ich teile allerdings weder K.s Pessimismus bezüglich der Möglichkeit einer epistemischen (im Gegensatz zu einer praktischen) Rechtfertigung theistischer Überzeugungen noch ihren Eindruck, dass die Entscheidung für oder gegen eine rein naturalistische Erklärung religiöser Erfahrungen in der Regel nicht aufgrund von rationalen Gründen, sondern von nichtkognitiven Faktoren, wie subjektiven Vorlieben, Wünschen etc., entschieden wird. K. kommt zu dieser Folgerung aufgrund der Tatsache, dass sich beide Positionen rational vertreten lassen und keine Position ein deutliches argumentatives Übergewicht besitzt. Daraus folgt aber noch nicht, dass vor allem nichtkognitive Faktoren die Entscheidung bestimmen, sondern es gibt auch „rationale“ Erklärungen einer solchen Situation, z. B. dass (wie in vielen anderen philosophischen Fragen) eine informale Argumentation und ein rationales Abwägen der verschiedenen Argumente entscheidend sind, die zwar eine geschulte Urteilskraft verlangen, sich aber selten in rein formal-quantifizierbarer Weise beurteilen lassen und deswegen rationale Meinungsverschiedenheiten begünstigen. Dies gilt umso mehr bei Fragen wie der nach der naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen, die Teilfragen einer umfassenden Auseinandersetzung über die angemessene Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen sind. Die unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach der Möglichkeit rein naturalistischer Erklärungen religiöser Erfahrungen lassen sich auch durch unterschiedliches Hintergrundwissen und unterschiedliche Beurteilung der Ausgangswahrscheinlichkeit und Erklärungskraft der theistischen bzw. naturalistischen Hypothese rein kognitiv erklären.

O. J. WIERTZ

LERCH, MAGNUS, *All-Einheit und Freiheit*. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Bonner dogmatische Studien; Band 47). Würzburg: Echter 2009. 213 S., ISBN 978-3-429-03180-0.

Die Kontroverse, bislang vor allem bzgl. ihrer theologischen Konsequenzen diskutiert, untersucht Lerch (= L.) in seiner Diplomarbeit philosophisch auf ihre subjekttheoretischen Prämissen hin. Müller (= M.) stützt sich vor allem auf Dieter Henrich (= H.); hinter Striet (= S.) (und Thomas Pröpper [= P.]) steht Hermann Krings (= K.). Denkt M. auf einen monistisch all-einen ‚Innengrund‘ hin, „der sich im Subjekt vergegenwärtigt“, so schließt S. „jede monistische Denkform in der Instanz des Subjekts aus“ (13).

Demgemäß stellt Kap. I in sechs Schritten H.s nicht-egologische Bewusstseinstheorie dar: 1. Es handelt sich um eine „nachkantische Synthese von Existenzphilosophie und transzendentaler Logik“ (24). – 2. Dabei gilt es, der Reflexionsfalle zu entgehen. Die Re-

flexionstheorie denkt das Ich als „Ich denke“ und Selbstbewusstsein als Selbstbeziehung. Damit aber scheitert sie an ihrer Zirkularität. Statt als Reflexion ist das Selbstbewusstsein als Einheit vierer Momente zu erkennen: Aktivität. Wissen seiner Existenz, Wissen um der Einheit beider, Wirklichkeitsgewissheit: Das Ich weiß „von sich als von einer Einheit von Aktivität und Wissen, die wirklich ist“ (37). Fichte sah die Lösung in einem reinen, absoluten präreflexiven Ich, ohne jedoch (so H.) die Zirkularität im Selbstbezug vermeiden zu können. – 3. H. konzipiert deshalb das Bewusstsein als Ichlos: „implizite Vertrautheit“, die nicht „als gewusste Relation zu sich verstanden werden kann“ (51). Aktives Organisations-Prinzip in diesem Bewusstseinsfeld ist das Ich, dessen Aktivität die Reflexionstheorie kurzschlüssig als Selbstkonstitution auffasst. – 4. Wichtig wird auch Hölderlins Fichte-Kritik. Er fasst Ich und Selbstbewusstsein als Subjekt-Objekt-Beziehung, womit es sich verbietet, die ursprüngliche Einheit „Ich“ zu nennen; denn das Ich(bewusstsein) ist komplex und kontingent. – 5. Hölderlin geht darum statt vom Ich vom Seyn aus. Dessen „Urtheilung“ oder „Trennung“ erbringt das Selbst(bewusstsein). Während für ihn dabei das Seyn, „verloren“ geht und „vergeht“, denkt H. es als bleibenden „internen Grund der Subjektidentität“ (80). Ein Grund, gleichzeitig immanent und entzogen, insofern als „Prinzip der All-Einheit“ zu bestimmen (81). – 6. Als solches trägt er die Einheit in Differenz des autonomen Einzelsubjekts wie der Subjekte-Gemeinschaft. Einheit und Vielheit sind so auf dem Hintergrund einer „Nichtdifferenz“ zu verstehen, der zugleich Differenz-Kapazität eignet (87f.). Dabei geht der Willensfreiheit der Subjekte deren eigentliche Freiheit der Selbstwahl voraus, die wir freilich (anders als beim Selbstbewusstsein) nur voraussetzen können.

II. Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. M.s Ansatz. – 1. M. weist die Irreduzibilität des Selbstbewusstseins sprachphilosophisch auf, analytisch reformuliert. Sowohl die indizierende Rede von Einzelnem wie abstrakte Aussagen über Allgemeines verweisen auf das Selbst, und zwar sein „dort“ oder „dies“ auf seine eigene Raum-Zeit-Stelle (als Person, in der Welt), sein „Es scheint mir“ auf seine „Meinungsgeschichte“ (101 – als Subjekt, der Welt gegenüber), wobei dem Subjekt, in der Irrtumsgemeinschaft seiner Selbstbeschreibung, der Primat zukommt. Das Selbst besitzt also eine „Binnenstruktur“ (106), was nach deren Woher fragen lässt. Dies kann nicht eine „Instanz der gleichen Art wie das selbstbewusste Subjekt“ sein (108). – 2. Die unhintergehbare Subjektivität verweist (freilich nicht deduktiv metaphysisch) auf einen unverfügbaren „Innengrund“ (111), einen „weiselosen Ur-Grund“ (112 – Im Blick auf die *maior dissimilitudo* kommt so auch den nicht-theistischen Religionen „philosophische Dignität“ zu). Diesen hypothetischen Gedanken bezieht M. gleichwohl mit H. auf das ontologische Argument, holistisch im Sinne der All-Einheit, wobei das „All“ das in der Einheit einbeschlossene Viele anspricht. Dabei überwiegt in den westlichen Monotheismen die Personperspektive, im östlichen Monismus die des Subjekts.

III. Dem gegenüber steht nun die egologische Freiheitsanalytik nach K. und P. – 1. Transzendental-reduktiv fragt sie vom faktisch Gegebenen nach dessen nicht gegebener Möglichkeitsbedingung, die „nicht wie reale Bedingungen erkannt werden kann“, sondern „gedacht werden muss“ (134). 2. Gegeben ist für K. das Erkennen in seiner Relationsstruktur von Erkennendem (Fundament), Erkanntem (Terminus), deren „Band“ (formaler Transzendenz) und dem Eins dieser Trias (in sich zurückgewendete Transzendenz: Retroszendenz). – 3. Von hier aus ist nun der freiheitsanalytische „Begriff vom transzendentalen Ich zu gewinnen“: als „ursprüngliche Selbsteinheit“ „durch sich selbst“ (141f.), in der „Tathandlung“ der „Selbstsetzung“. Diese, beim frühen Fichte unklar geblieben, wird von K. als reiner Hervorgang der Retroszendenz entfaltet, „welche als spontanes Sich-Öffnen für Wirklichkeit jedem konkreten Akt der Reflexion [...] schon vorausliegt und daher ‚präreflexiv‘ und ‚prätemporal‘ genannt werden kann“ (148). Diese Transzendentalität verbürgt zugleich das Moment der formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit als Selbstursprünglichkeit (keine Ich-Eigenschaft, sondern „irreduzible[r] Ermöglichungsgrund realer, personaler Identität“ [151]). Gefüllt wird die „leere Figur der formalen Freiheit“ (155) durch andere „Freiheit als das Woraufhin des Sich-Öffnens“.

IV. Kritische Diskussion. – 1. Schon methodisch differieren K.s rein transzendente Argumentation und H.s sprachanalytisches und „introspektiv phänomenologisches“,

eher „geistmetaphysisches“ Verfahren. Tiefer greifen die inhaltlichen Differenzen. – 2. Ich-Innengrund: Ich-loses Sein oder transzendentes Ich, formal unbedingte Freiheit? L. fragt „ungeschützt“, ob die monistische Denkform „nicht metaphysische Implikationen habe, die sich subjekttheoretisch schwer begründen lassen“ (166). – 3. Transzendente Freiheit und monistische All-Einheit. a) Wie löst H. die These ein, ein Ich könne einem Ich-losen Grund entstammen? Worin besteht der „Theorievorteil“ (171), wenn H. zum Problem der Einheit des Ich nicht mehr weiß als der frühe Fichte? b) Läge dann nicht eine naturalistische Deutung des Ich-losen Grundes näher? So insistiert L. „auf das Ich als Schlüsselkategorie einer Subjekttheorie“ (178), so sehr H.s „Problematisierung des reflexionstheoretischen Zirkels jede subjektphilosophische Bemühung zu leiten hat“.

V. Ausblicke und Problemüberhänge – 1. Vermittlungsversuche zwischen H. und K. Skizzenhaft stellt L. drei Ansätze vor: S. fasst, in nicht ganz geklärter Spannung, „einerseits das präreflexive Ich als Gehalt der freien Retroszendenz, andererseits die Freiheit des Anderen als Gehalt des transzendentalen Ich“ (185). Bernhard Nietzsche sieht an K.s Retroszendenz „Lösungspotenziale“, indem er die Phänomenologie unseres Leib- wie Kontingenzbewusstseins in die transzendente Reduktion hineinnimmt. Schließlich wird bei Saskia Wendel die Leiblichkeit bestimmend. Der Leib ist untrennbar vom mit sich vertrauten Ich, fungiert als Möglichkeitsbedingung des Weltbezugs, ist zugleich irreduzibel je meiner, als mein [Real-]Symbol und Möglichkeitsbedingung von Du-Beziehung. L. fragt nun, ob die präreflexive Sich-Struktur sich nicht genauer als Retroszendenz beschreiben ließe, wobei er sich dafür auf eine Wortmeldung P.s beziehen kann. Dann wäre das reine Ich nicht mehr so lebensfremd abstrakt. – 2. Offen bleibt hier die Klärung des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem im Hinblick darauf, dass Differenz logisch ein vorgängiges Identitätsmoment fordert und S. seine Differenzthese nur „offenbarungs- bzw. gnadentheologisch, nicht aber philosophisch gewonnen“ hat (196).

Damit tritt tatsächlich am Ende der eindrucksvollen Arbeit wieder der alte Streit um das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf, aber wohl auch die Frage nach einem gemäßen Verständnis von Freiheit. Selbstverständlich stellt sich hier nicht „das Problem einer möglichen ‚Begrenzung‘“ ihrer. Wie aber, wenn sie ursprünglich als Frei-gebigkeit zu denken wäre? *Libertas: liberalitas* (W. Kern, MySal II, 497), oder kürzer (vgl. jetzt F. v. Heereman zum „letzten Fichte“: Selbst und Bild): als Güte. J. SPLETT

GASSER, GEORG / QUITTERER, JOSEF (HGG.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs*. Interdisziplinäre Zugänge. Paderborn: Schöningh 2010. 362 S., ISBN 978-3-506-76905-3.

Dem Begriff der Seele kommt in der abendländischen Philosophie und Theologie eine zentrale Rolle zu. In ihm verdichten sich maßgebliche Antworten auf die Frage, was der Mensch im Grunde ist und was seine Sonderstellung in der Welt begründet. Gleichzeitig lässt sich nicht übersehen, dass das traditionelle Konzept der Seele im aktuellen Wissenschaftsdiskurs nur ein randständiges Dasein fristet. Der vorliegende Sammelbd. stellt sich dieser Herausforderung. Er verdankt sich einer in Innsbruck veranstalteten interdisziplinären Kolloquienreihe zum Thema: „Der traditionelle Begriff der Seele und die Neue Naturalistische Herausforderung“. In ihren Beiträgen widmen sich die Autoren der Frage, inwieweit sich der traditionelle Seelenbegriff weiterentwickeln und zu einem vertieften Verständnis des Menschen als psychophysischer Einheit heranziehen lässt. Der Aktualität des Seelenbegriffs wird dabei unter fünf verschiedenen Rücksichten nachgegangen: der Philosophie der Physik, der Philosophie der Biologie, der Philosophie der Neurowissenschaften, des Hylemorphismus und schließlich der Theologie.

Brigitte Falkenburg (= F.) geht der Frage nach, ob sich unser subjektiv-mentales Zeiterleben auf ein objektiv-physikalisches Konzept von Zeit reduzieren lässt. Schwierigkeiten bezüglich der Naturalisierung bereitet insbesondere der Zeitpfeil. Seine gängige physikalische Erklärung, die auf dem thermodynamischen Zeitpfeil beruht, setzt den subjektiv erlebten Unterschied von „früher“ und „später“ bereits voraus, erklärt ihn aber nicht. F. zufolge münden alle Naturalisierungsversuche in ein Dilemma: Nimmt man ein irreversibles neuronales Geschehen als Erklärung für unser Zeiterleben an, kann dieses nicht im strengen Sinne deterministisch sein, weil deterministische Gesetze rever-

sibel sind. Geht man dagegen davon aus, dass unser Zeiterleben auf reversiblen neuronalen Prozessen beruht, dann besitzt dasjenige, was die Qualität unseres Zeiterlebens ausmacht, nämlich der irreversible Unterschied zwischen Vergangenen und Zukünftigem, keine physikalistisch erklärbare Basis. Vor dem Hintergrund dieses Dilemmas plädiert F. für eine komplementäre Verhältnisbestimmung von physikalischer Zeit und subjektivem Zeiterleben.

Klaus von Stosch (= St.) diskutiert in seinem Beitrag, ob sich die Rede von einem besonderen und unmittelbaren Wirken Gottes in der Welt mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbaren lässt. Er erörtert die Stärken und Schwächen von Erklärungsmodellen, die sich auf quantentheoretische Indeterminiertheiten, auf die Chaostheorie oder auch auf das Konzept einer *Top-down*-Kausalität stützen. St. hebt hervor, dass der methodische Zugriff der Naturwissenschaften ihre Erklärungskompetenz auf quantifizierbare und reproduzierbare Aspekte der Wirklichkeit beschränkt. Die physikalische Wirklichkeit ist demzufolge deutungs offen: Nimmt man den deskriptiven, induktiven und statistischen Charakter der Naturgesetze ernst, dann lässt sich im Falle eines vereinzelt göttlichen Eingreifens kaum mehr sinnvoll zwischen einer Durchbrechung der Naturgesetze und einem von ihnen zugelassenen Ausnahmefall unterscheiden.

Uwe Meixner (= M.) argumentiert für eine dualistische Konzeption mentaler Verursachung. Er zeigt zunächst auf, dass die Annahme einer Verursachung durch ein nichtphysisches Subjekt nicht in Gegensatz zu Gesetzen der Physik, insbesondere zu den Energieerhaltungssätzen, gerät, wie oftmals behauptet wird. In einem zweiten Schritt schlägt M. vor, das Gehirn als Instrument für die Auffindung makroskopischer Indetermination in der Umgebung des Organismus zu begreifen. Es selektiere die gewonnenen Informationen über die Umgebung, um sie zum (Überlebens-)Vorteil des Organismus zu nutzen. Im Sinn eines Schlusses auf die beste Erklärung argumentiert M., dass sich Gehirne, mit deren Hilfe sich rationale Entscheidungen treffen lassen, wohl niemals entwickelt hätten, wenn in der Makrowelt deterministische Gesetze herrschen würden.

Franz Mechsner fragt nach dem Ort der freien und verantwortlichen Person im System der Wissenschaften. Dabei geht er davon aus, dass materiellen Prozessen, zielgerichteten Aktionen und willensfreien Handlungen drei verschiedene Kausalitätsmodelle zugrunde liegen, denen drei nicht aufeinander zurückführbare Ontologien entsprechen: Die Ontologie materieller Prozesse kennt im Unterschied zur telefunktionalen Ontologie biologischer Systeme keine finale Kausalität. Die Annahme einer vorwärtsgerichteten Kausalität erweist sich jedoch als heuristisch fruchtbar, wenn zur Beschreibung des Verhaltens biologischer Systeme Begriffe wie „zielgerichtete Funktionalität“ oder „Information“ herangezogen werden. Die personale Ontologie baut auf der telefunktionalen auf, geht aber über deren konzeptionellen Rahmen hinaus. Personen besitzen Willensfreiheit. Sie können Handlungszwecke setzen oder verwerfen, weil sie dafür Gründe haben. Die materielle, telefunktionale und personale Ontologie bauen aufeinander auf und stehen zueinander im Verhältnis „evolutionärer Emergenz“. Sie fundieren die wissenschaftstheoretische Differenzierung von Material-, Lebens- und Humanwissenschaften.

Johannes Seidel (= S.) wirft die Frage auf, was ein Lebewesen von bloßem biogenem Material unterscheidet. Im Hinblick auf die Individuationsproblematik hält er den Rekurs auf das Genom für ungenügend. Das Genom lege lediglich fest, welche RNA bzw. Aminosäuren ein Organismus synthetisieren kann. S. favorisiert hinsichtlich der Individuationsproblematik das aristotelisch-thomistische Konzept der *materia quantitate signata*. Damit ein biologisches Individuum vorliegt, bedarf es einer funktional organisierten Materie, die über eine geschlossene Außenschicht verfügt.

Martin Kurthen (= K.) expliziert die Möglichkeiten und Grenzen der neurowissenschaftlichen Forschung in Bezug auf das menschliche Selbst. In den Kognitions- und Neurowissenschaften werde das, was wir gewöhnlich mit „dem Selbst“ assoziieren, in verschiedene Teilleistungen zerlegt. Die Teilleistungen werden operationalisiert, indem sie einem experimentellen Setting zugänglich gemacht werden. Anhand zweier Fallbeispiele aus der neurowissenschaftlichen Forschung macht K. deutlich, dass die Neuro-

wissenschaft – im Unterschied zu populärwissenschaftlichen und spekulativen Publikationen – keine ontologischen Schlussfolgerungen ziehen kann und will.

Olaf Breidbach widmet sich der Geschichte der neuzeitlichen Hirnforschung. Er untersucht die Rezeption von illustrativen Bildern und heuristischen Modellen in den Neurowissenschaften und gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass die herangezogenen Erklärungsmuster regelmäßig an philosophische Diskussionen andocken – auch wenn dies meist nicht reflektiert werde: ein Umstand, der ihn dafür plädieren lässt, die Aussagen der Hirnforschung nochmals gründlich zu überdenken.

Dieter Sturma wirbt angesichts der Aporien, in die sowohl naturalistisch-reduktionistische als auch substanzdualistische Deutungen des Leib-Seele-Problems geraten, für einen integrativen Naturalismus. Ausdrücke für psychische und physische Zustände referieren demzufolge auf dieselbe Wirklichkeit, stellen aber irreduzible Perspektiven auf diese dar. Der integrative Naturalismus löse das Leib-Seele-Problem auf theoretischer Ebene zwar nicht. Er mache es aber praktisch handhabbar, indem er einen epistemischen Pluralismus mit einem ontologischen Monismus verbindet.

Marianne Scharke (= Sch.) ordnet die Untersuchung der Frage, was Lebewesen im Grunde sind, dem Zuständigkeitsbereich der Philosophie der Biologie, letztlich der Metaphysik, zu. Im Anschluss an Aristoteles definiert sie Lebewesen als persistierende dreidimensionale Objekte (Kontinuanten), die sich gegenüber anderen Körpern dadurch auszeichnen, dass sie „am Leben sind“. Für Lebewesen bedeute zu persistieren und zu leben letztlich dasselbe. Zu persistieren bzw. zu leben wiederum sei gleichbedeutend mit der Fähigkeit, die körpereigene Struktur durch entsprechende Stoffwechsellvollzüge regenerieren zu können. Sch. diskutiert in weiterer Folge die Frage, ob es sich bei der Fähigkeit zum Stoffwechsel um eine passive Disposition handelt, aufgrund des inneren Aufbaus bestimmte Veränderungen durchzumachen, oder um ein aktives Vermögen, bestimmte Vollzüge selbstverursacht zu vollziehen. Da ein aktives Vermögen zum Stoffwechsel nicht allen Lebewesen zuzukommen scheint, kommt sie zum Schluss, dass „die Differenz zwischen Wesen, die ihre Tätigkeiten aktiv vollziehen, und jenen, auf die dies nicht zutrifft, in die Kategorie der Lebewesen“ fällt (251).

Tobias Kläden versucht, die *Anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin in der gegenwärtigen *Mind-body*-Debatte zu situieren. In seiner Sicht eröffnet der thomastische Hylemorphismus eine kohärente Alternative zur cartesischen Dichotomie, der sowohl substanzdualistische als auch physikalistische Positionen verhaftet bleiben, insofern sie Mentales und Materielles verdinglichen und einander gegenüberstellen. Begreift man Seele und Körper mit Thomas jedoch als Konstitutionsprinzipien, die zueinander im Verhältnis von Form und Materie stehen, dann lässt sich die Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz zwischen Mentalem und Materiellem wahren: Der Bereich des Mentalen ist von physischen Bedingungen abhängig, insofern mentale Eigenschaften physisch realisiert sind (gegen den Dualismus). Zugleich reicht der Bereich des Mentalen als Prinzip der Verwirklichung physischer Eigenschaften über den physischen Bereich hinaus (gegen den Physikalismus).

Josef Quitterer (= Q.) erläutert das Erklärungspotenzial des aristotelischen Seelenbegriffs. Der Rekurs auf den Seelenbegriff ist nach Q. nicht durch Hypothesen der modernen Kognitions- und Neurowissenschaften ersetzbar, da diese das Verhalten von Lebewesen lediglich kausal erklären wollen, indem sie es auf seine Antezedensbedingungen zurückführen. Das aristotelische Konzept der Seele stellt demgegenüber eine funktional-integrative Erklärung dar. Mit seiner Hilfe lässt sich erläutern, wodurch die vielfältigen Prozesse, denen ein Lebewesen unterliegt, in einem funktionalen Zusammenhang stehen und ein strukturiertes Ganzes bilden. Das aristotelische Konzept der Seele stellt eine *Top-down*-Erklärung dar. Als solche liegt sie auf einer anderen Ebene als einzelwissenschaftliche Erklärungsmethoden und -modelle. Ihr Erklärungspotenzial besteht darin, einzelwissenschaftliche Zugänge in einen Verweisungszusammenhang zu stellen und so eine Alternative zu naturalistischen Reduktionsprogrammen zu eröffnen.

Ulrich Lükes (= L.s) Überlegungen widmen sich dem interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Biologie. In phylogenetischer Hinsicht bezeichne Beseelung denjenigen Entwicklungsschritt im Zuge der Hominisation, mit dem ein Transzendenzbezug gegeben sei, der sprachlich und symbolisch zum Ausdruck gebracht werden könne.

Die theologische Rede von der Seele bzw. Beseelung begreift L. letztlich als Chiffre, die auf ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen zwischen Beseelendem (Gott) und Beseeltem (Mensch) verweist. In ontogenetischer Hinsicht bringe die Rede von der Beseelung zum Ausdruck, dass der Mensch von Anfang an unter dem An-Spruch Gottes stehe. Das Theologumenon von der Seele bzw. Beseelung halte die empirische Unauslotbarkeit des Menschen fest und verweise auf seine von Gott geschenkte Würde.

Peter Marinkovic untersucht anhand von ägyptischen, griechischen und biblischen Quellentexten, ob das Konzept der Seele in der Antike eher dualistisch oder monistisch verstanden wurde. Betont dualistische Seelenvorstellungen, die die Seele als eigenständige Entität auffassen, tauchen Marinkovic zufolge erst im Spätellenismus auf, seien aber von den Autoren des Neuen Testaments nicht rezipiert worden.

Theo K. Heckel (= H.) spürt der Entwicklung des Seelenbegriffs im hellenistischen Judentum und frühen Christentum bis hin zur christlichen Gnosis nach. Einschneidend wirkte dabei die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische: Die Septuaginta gibt *néfesch* mit *psyché* wieder und lässt damit dualistische Deutungen der Seele zu. Am Beispiel des Philo von Alexandrien zeigt H., dass alexandrinische Diasporagelehrte in der Folge einen weitgehenden Dualismus von Leib und Seele formulieren. Im Rahmen einer damals verbreiteten Seelenallegorese deuten sie die Ereignisse der biblischen Überlieferung als Ausdruck des individuellen Seelenlebens. Auch Paulus stelle den geistigen Kern des Menschen mitunter seinem Leib kontrastierend gegenüber (vgl. z. B. 2 Kor 4, 16). Er habe dabei aber keinen Leib-Seele-Dualismus im Sinn, sondern beschreibe das Wirken Gottes innerhalb einer noch unerlösten Welt.

Rudolf Ch. Hennings thematisiert die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele aus Sicht der protestantischen Theologie. Für die Entwicklung der sog. Ganztodtheorie, die zum vorherrschenden Modell in der jüngeren protestantischen Theologie avancierte, war der Ansatz Schleiermachers maßgeblich. Schleiermacher kommt in seiner Auferstehungslehre ohne den Begriff einer unsterblichen Seele aus, weil er diesen durch die Hoffnung auf eine den Tod überdauernden Gemeinschaft mit Gott ersetzt. An diesem Modell bleibe allerdings klärungsbedürftig, wie eine Beziehung zu Gott über den Tod hinaus fortbestehen kann, wenn es keinen menschlichen Beziehungsträger mehr gibt. H. schlägt deshalb vor, den Begriff der Seele wieder einzuführen – und zwar als Grenzbezug, dem in der ganzheitlichen Transformation des Menschen im Tod die Funktion des Kontinuitätsmoments zukommt.

Der vorliegende Sammelbd. liefert einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Naturalismusdebatte. Zugleich vermittelt er einen guten Einblick in die neueren Arbeiten deutschsprachiger Philosophen und Theologen, die sich am Seelenbegriff abarbeiten. Hervorzuheben ist, dass etliche Autoren zusätzlich zu ihrer philosophischen bzw. theologischen Expertise eine naturwissenschaftliche Qualifikation aufweisen. Dies prädestiniert sie für die interdisziplinäre Thematik des Sammelbds. Ihre Beiträge sensibilisieren für die heuristische Leistungsfähigkeit des Seelenbegriffs, die vor allem darin bestehen dürfte, naturalistische Engführungen in der philosophischen Anthropologie bereits im Ansatz zu vermeiden. Erschwerend wirkt dabei freilich, dass sich unter dem Begriff der Seele eine breite Palette von durchaus nicht einheitlichen Konzeptionen versammelt: Sie reicht von verschiedenen Spielarten des Hylemorphismus über Emergenztheorien bis hin zu unterschiedlichen Versionen des Substanzdualismus. Die Frage, wie mit der Pluralität dieser Seelenkonzeptionen im Hinblick auf die Naturalismusdebatte umzugehen ist, bedürfte erst noch weiterer Diskussion. Alles in allem enthalten die vorgelegten Beiträge jedoch bedenkenswerte Einsichten und Anregungen. Sie können jedem, dem es um eine kritische Vergewisserung des christlichen Menschenbildes und seiner Grundlagen zu tun ist, zur Lektüre nur empfohlen werden. D. KRASCHL OFM

BRIESKORN, NORBERT, *Sozialphilosophie*. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens (Grundkurs Philosophie; 19). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 319 S., ISBN 978-3-17-020521-5.

Norbert Brieskorn (= B.), Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, hat in der Kohlhammer-Reihe „Grundkurs Philo-

sophie“ sein systematisches Werk zur Sozialphilosophie vorgelegt, das als eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens untertitelt wird, um dadurch das Interesse des Lesers auf den Begriff der Gesellschaft zu fokussieren. Da aber der Begriff der Gesellschaft als komplex erscheint, versucht B., zuerst eine Antwort darauf zu geben, welche Zugänge sich für eine sozialphilosophische Auseinandersetzung mit dieser Kategorie in Betracht ziehen lassen. B.s Annäherung an die Problemstellung ist existenziell ausgerichtet, indem sich dem Leser gleich in Teil A eine am Text schwebende, aber nicht formulierte Frage stellt: Kann die Gesellschaft für den Menschen eine letzte Wirklichkeit darstellen? Lässt sich behaupten, der Mensch werde einer gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeliefert, die ihn in seiner Freiheit permanent bedroht? B. zeichnet am biographisch-literarischen Beispiel von Schauspieler Heinz Rühmann auf eine sehr originelle Weise die umfassende Komplexität der anthropologischen Dimensionen der Gesellschaft voraus. Rühmann spielt den „Hauptmann von Köpenick“, das gleichnamige berühmte Stück von Carl Zuckmayer, und wiederholt darin die Worte aus dem Märchen von den Bremer Stadtmusikanten: „Etwas besseres als den Tod findest Du überall! ... So wie Rühmann die Worte in diesem Satz betont, werden wir vom Gegenteil überzeugt, dass nämlich der Tod dem vorzuziehen ist, was die Gesellschaft den Menschen anbietet“ (12). Dadurch wird ein paradigmatisches Bild des in den gesellschaftlichen Strukturen lebenden Menschen zum Ausdruck gebracht: Es zeigt den handelnden Menschen, seine Freiheit und Verantwortung, seine Bindung an die oft determinierte Gesellschaft, letztlich seine Tragik, indem der Mensch gleichzeitig als Täter und Opfer in Erscheinung tritt. Denn was bietet eigentlich die Gesellschaft dem Menschen an? Ist sie nur ein Ort, wo „menschliches Handeln menschliches Leiden verursacht“ (14)? B.s Antwort ist realistisch und steht mit der philosophischen Tradition in Einklang: Im Menschen sind sowohl die aufbauenden als auch die zerstörerischen Tendenzen am Werk; sie können zur Entstehung einer Gesellschaft verhelfen, aber auch zu ihrem Untergang verführen (15).

In Teil B diskutiert B. die Frage nach den Zugängen zur Gesellschaft. Die leitende Frage ist eine erkenntnistheoretische: Wie wird die Gesellschaft verstanden bzw. wie wird die Wahrheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit erkannt? Das Verhältnis zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand der Erkenntnis soll nach B. von drei Prinzipien geleitet sein: Erstens wird eine richtige Haltung dem Gegenstand, d. h. der Gesellschaft gegenüber, vorausgesetzt; zweitens soll die Gesellschaft im menschlichen Gedächtnis vergegenwärtigt sein; drittens kann eine Gesellschaft letztlich nicht vollständig zum Gegenstand gemacht werden. Das letztere erkenntnistheoretische Moment begründet die These, wonach die Gesellschaft nicht bloß auf eine empirische Gegebenheit reduziert werden darf. B. stellt erstens die These auf, dass ein Verstehen von etwas „eine wohlwollende Einstellung ihm gegenüber“ verlangt (16). Weiter ist in diesem Zusammenhang eine Haltung der richtigen Distanz zum Gegenstand geboten, die „das ‚Zunah‘ und das ‚Zu-fern‘ vermeidet“ (17). Ein zweites Erkenntnismoment ist dadurch charakterisiert, dass zum einen der Mensch von der Gesellschaft geprägt ist und sich zum anderen von ihr auch lösen kann: Es wird „in jedem Erkennen von Gesellschaft etwas über den Menschen und in jedem Erkennen des Menschen auch etwas über die Gesellschaft mitausgesagt“ (20). Eine Erkenntnis erfolgt immer von innen und nicht von außen her, betont B. zu Recht, d. h., die Gesellschaft beschreibt sich selbst. Obwohl der Mensch und die Gesellschaft aufeinander bezogen und voneinander abhängig sind, erteilt B. der These einer „totalen“ Eingebundenheit des Menschen in Gesellschaft“ eine klare Absage. Die Kollektivität kann nicht die letzte Wirklichkeit des Menschen sein. B. argumentiert anthropologisch: Der Mensch ist zwar an seinen Körper gebunden, aber in seinem Geist kann er von dieser Gebundenheit gelöst und die Selbstreflexivität hergestellt werden. „Damit lässt sich mit Blick auf den Geist von einem gesellschaftlich unbeherrschbaren Ort sprechen“ (22). Da dieser Ansatz in der zeitgenössischen sozialphilosophischen Diskussion nicht ohne Einwände angenommen, sondern sogar abgelehnt wird, ist B.s Position umso wichtiger und wertvoller. Zum einen ist nämlich der heutige Mensch mit praktischen Vorgehensweisen konfrontiert, die ihn total an die Kollektivität zu binden und zu kontrollieren versuchen; zum anderen stellen die einzelnen philosophischen Richtungen den freien Willen des Menschen in Frage, zweifeln über seine Freiheit und befürworten aufgrund der neurowissenschaftlichen Untersuchungen einen an-

thropologischen Determinismus, was unvorhersehbare Auswirkungen auf die Philosophie des gesellschaftlichen Lebens haben wird. Das dritte Erkenntnismoment ist von grundlegender Bedeutung: Spricht der Mensch von der Gesellschaft, so kann sie nicht vollständig begriffen werden. B. führt drei Argumente für seine These an: Erstens, der Mensch, der über Gesellschaft spricht, „trägt auch immer sich selbst vor“ (34), gleichzeitig kann er sich selbst aber nicht völlig kennen; zweitens, die Gesellschaft verändert sich ständig, und drittens, der menschliche Geist lässt sich nicht an eine Form binden: „So sehr der Mensch sich seines Geistes bedienen kann, er ist doch nicht sein Herr“ (35). Dadurch wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch in seinem Sprechen über die Gesellschaft mit den Grenzen konfrontiert wird, die paradoxerweise durch seine eigene Existenz bedingt sind. Anschließend widmet B. einem zusätzlichen Erkenntnismodell kurze Aufmerksamkeit, das als „kombinatorischer Ansatz“ bezeichnet wird und „Evidenz, Diskurs und Achten auf Minderheiten“ umfasst (36). Diese Erkenntnisform beruht auf einem präreflexiven Wissen, das nach B. von der Erfahrung abgeleitet wird. Das Modell besagt nun, dass ein Konvergieren der erwähnten Elemente einen Prozess einleiten kann, der zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit führt.

B. erweitert und entfaltet in Teil C seine Annäherung an die Gesellschaft. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen die einzelnen Wissenschaften der Gesellschaft, beispielsweise die Soziologie, die Soziobiologie, die Sozialethik und nicht zuletzt die Sozialphilosophie. B.s Abgrenzung einzelner Wissenschaften stellt die Weichen für die darauf folgenden begrifflichen Ausführungen: „Wer ... nach allgemeinen empirisch überprüfbareren Gesetzen des zwischenmenschlichen Handelns fragt, arbeitet als Sozialwissenschaftler. Die Sozialphilosophie wiederum beschäftigt sich mit den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft überhaupt, ihren Bewegungen und Zwecken, und ‚was sie ist‘“ (39). Aufgrund dieser Unterscheidung liefert B. das wesentliche Kriterium, das für die methodische Vorgehensweise und inhaltliche Bewertung einzelner Wissenschaften von entscheidender Bedeutung ist. Als erste Sozialwissenschaft wird die Soziologie unter die Lupe genommen. Dabei konzentriert sich B. auf die Frage, ob sich eine Gesellschaft nach streng wissenschaftlichen Prinzipien bestimmen lässt. In einer abwägenden Gegenüberstellung von Argumenten werden sowohl Einwände darauf als auch Antworten auf sie diskutiert. Von den drei Gegenüberstellungen sei die erste zitiert. Zuerst der Einwand: „Da Wertfragen in sie (d. h. „wissenschaftliche Gesellschaftslehre“) eingehen, enthalte sie außerwissenschaftliche Bestandteile“ (40). Die Antwort auf den Einwand lässt sich immer als dessen Relativierung lesen: „Selbstverständlich ist jede sozialwissenschaftliche Betätigung und Theoriebildung Teil der Kultur und der Politik eines Landes. [...] Daher sind zwei Fragen getrennt zu stellen: Welche Werte bestimmen die Gesellschaft und auch den Wissenschaftsbetrieb? Und: Welche Werte soll die Gesellschaft und die Wissenschaft vertreten und wie begründet sie diese Werte“ (41)? In der weiteren begrifflichen Klärung der einzelnen Wissenschaften erläutert B. sein Verständnis der Sozialphilosophie: „Sie gehört zur theoretischen, nicht zur praktischen Philosophie“, lautet sein Paradigma (54). Diese Behauptung überrascht im ersten Augenblick den Leser, ist aber in ihrer Ausführung logisch, kohärent und konsequent. Denn B. will keine „Theorie des Handelns“, sondern die theoretischen Bedingungen für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorlegen. Diese subtile Auffassung der Sozialphilosophie erklärt im nächsten Schritt auch die Differenz zwischen einer „Philosophie des gesellschaftlichen Lebens“ und einer „Philosophie des Sozialen“ (54). Indem die beiden eigentlich ähnlichen Kategorien entgegengesetzt werden, lässt sich das „Soziale“ als nicht ausreichende Kategorie bestimmen, um die ganze Wirklichkeit des Menschen aufzufassen. Diese Wirklichkeit wird erst als „gesellschaftliches Leben“ adäquat wiedergegeben, indem die Verflechtung von menschlichen Beziehungen und geschichtlicher Erfahrung berücksichtigt wird.

Teil D ist dem Begriff der „Gesellschaft“ gewidmet. B.s Anliegen richtet sich darauf, diesen Begriff aus den unterschiedlichen Blickrichtungen zu beleuchten. Etymologisch lässt sich „Gesellschaft“ vom Wort „Geselle“ bzw. „sell“ ableiten, das „kein bloßes Nebeneinander von Menschen, sondern eine gemeinsame Unternehmung, ein Aufeinander-Einwirken von Menschen auf Menschen“ bezeichnet (56). Geschichtlich betrachtet

hat aber „Gesellschaft“ paradoxerweise erst in der Neuzeit ihre begriffliche Entwicklung genommen. Der Grund dafür liegt im antiken und mittelalterlichen Verständnis des gesellschaftlichen Lebens, wo zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“ nicht unterschieden wurde. Wenn wir nun auf die Worte wie „koinonía, pólis, civitas, res publica, societas“ stoßen, so drücken sie die differenzierte Sichtweise einer Gemeinschaft aus, lassen sich aber mit „Gesellschaft“ nicht gleichsetzen. Letztlich waren die Menschen durch eine äußerliche Ordnung zu „Freien“ und „Unfreien“ vorausbestimmt. Warum ist es nun erst ab dem 18. Jhd. zur Ausdifferenzierung zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“ gekommen, und welche Gründe haben zur Trennung geführt? B. verweist in seiner detaillierten Analyse auf die einzelnen Theoretiker, von A. Ferguson über I. Kant und G. W. F. Hegel bis K. Marx und F. Engels, die zu begrifflichen Differenzierungen beigetragen haben. Die Gründe könnte man in vier Stufen einordnen: 1) soziologische Gründe, d. h. soziale und politische Umstrukturierung durch die Machtübernahme des Bürgertums und Konstituierung der Nationen; 2) rechtlich-moralische Gründe; 3) ökonomische Gründe; 4) geistesgeschichtliche Gründe, indem in der philosophisch-theologischen Reflexion das Individuum stärker ins Bewusstsein rückt (61–67).

Um eine Definition von Gesellschaft zu liefern, weist B. zuerst auf die Schwierigkeiten hin, die mit dieser Aufgabe verbunden sind: Was sollte nämlich „im Fall der Gesellschaft genus sein?“ (67). B. diskutiert anhand von vier bzw. fünf Autoren (H. Schmidt/G. Schischkoff, O. von Nell-Breuning, U. Tietz und M. Forschner) die unterschiedlichen Definitionen (69–77). Jede für sich hebt ein charakteristisches Merkmal hervor. Wenn beispielsweise von Nell-Breuning die „Verbundenheit der Menschen“ und die „Verwirklichung eines gemeinsamen Ziels oder Wertes“ zum Kriterium der Gesellschaft macht, so bezweifelt B. diesen Ansatz und stellt dadurch indirekt eine Zeitdiagnose auf: Die Menschen sind in der Verfolgung gemeinsamer Ziele nicht miteinander verbunden. Ohne diese These weiterzuentwickeln und die Konsequenzen in Betracht zu ziehen, lässt B. durchblicken, dass sich eine Gesellschaft aufgrund von „Werten“ und „gemeinsamen Zielen“ nicht mehr definieren lässt. „Die Mitglieder bejahen in ihrer übergroßen Mehrheit die Verfassung und große Teile der Rechtsordnung; nicht viel mehr“ (70)!

Welche ist nun B.s spezifische Definition der Gesellschaft? Im Gegensatz zu den oben erwähnten Autoren unterscheidet B. zum einen im Einklang mit der aristotelischen und scholastischen Tradition zwischen der „Gesellschaft als Apriori“ und der „Gesellschaft als Aposteriori“. Das heißt, sie besteht bereits „von Natur aus“, wird aber auch durch die Aktivität der Menschen geformt (77f.). Zum anderen umfasst B.s Definitionsvorschlag Elemente, die inhaltlich neu bestimmt und als eine Einheit aufgefasst werden. Nach B. ist die Gesellschaft 1) „eine Mehrzahl von Menschen in einem abgegrenzten Raum“, d. h., eine bestimmte Zahl von Menschen muss existieren, damit die Voraussetzung für ein gemeinsames Handeln, Verstehen und Erinnern vorhanden ist; 2) „mit Wechselwirkungen zwischen ihnen“, d. h., erst durch die Kommunikation zwischen den Menschen sind Handeln, Verstehen und Erinnern sinnvoll; 3) getragen von „Wirkbewusstsein“, womit gemeint ist eine „lebendige Verknüpfung von Erfahrungen“ und nicht ein ontologischer Substanzbegriff; 4) „in Hierarchien geordnet“, d. h., eine Gesellschaft muss ihr Zusammenleben organisieren, wobei die Gerechtigkeit im Sinne von „jedem das Seine“ das leitende Prinzip ist; 5) „mit Erinnerungsvermögen“, d. h. sich mittels des Gedächtnisses an das Vergangene zu erinnern. Dieses Element weist darauf hin, dass die Sozial- und Geschichtsphilosophie miteinander verknüpft sind. Denn der „Memoria“-Begriff ist auch ein wesentlicher Bestandteil der Geschichtsphilosophie und hängt mit dem Konzept der „Tradition“ zusammen, obwohl der „Traditionsbegriff“ von B. nicht thematisiert wird. Dennoch kann die Anwendung des „Memoria“-Konzepts in der Sozialphilosophie neue Horizonte eröffnen, weil die gesellschaftliche Wirklichkeit in einem Prozess des „Erinnerns“ von dem, was geschehen ist, erst richtig erkannt wird; 6) „in Spannungen“, d. h., ein Zusammenleben wird nicht „harmonisch“ gestaltet, sondern ist von Konflikten gekennzeichnet; 7) „in Überforderungen“, d. h. dass vom Menschen etwas gefordert wird, was man nicht immer erfüllen kann, sei es unter dem moralischen oder politischen Gesichtspunkt; 8) „um das Andere ihrer selbst wissend“, d. h., die Gesellschaft darf nicht als eine Totalität konzipiert werden, sondern soll um ihre Grenzen wissen, sie soll „Räume und Zeiten festlegen, in denen sie sich verbietet, tätig

zu werden“ (78–91). Der letztere Gedanke B.s könnte in Bezug auf die zeitgenössischen Entwicklungen nicht aktueller und treffender sein; denn wenn eine Gesellschaft alle ihre Gestaltungsmöglichkeiten anwendet bzw. umsetzt, beispielsweise bezüglich der „Sicherheit der Bürger“, dann wird eine Gemeinschaft der Freien in eine Sicherheitsgemeinschaft transformiert, was stufenweise zur Aufhebung der konstitutiven Elemente der Gesellschaft und letztlich zu ihrem Untergang führen muss.

Betrachtet man den im Vergleich zu den anderen Teilen umfangreichsten Teil E, so lässt sich hier B.s Anliegen entdecken: die systematische und ausführliche Darstellung der unterschiedlichen, im Laufe der Geschichte entstandenen Gesellschaftstheorien. Im methodischen Vorgehen und in inhaltlicher Auseinandersetzung werden im ersten Schritt jeweils charakteristische Schwerpunkte einer bestimmten Theorie analysiert; im zweiten Schritt werden die konstitutiven Elemente von B.s Definition der Gesellschaft („Wechselwirkung, Wir-Bewusstsein, Erinnerung, Hierarchien, Spannungen, Überforderungen“) angewendet und mit jeweiligen theoretischen Ergebnissen verglichen. Die diskutierten Modelle lassen sich in vier methodisch-inhaltliche Klassen einordnen: 1) klassisch-philosophische Konzepte (Platon, Aristoteles und T. Hobbes), 2) sozial-empirische, auf der Idee der Entwicklung aufbauende Modelle (K. Marx, F. Engels und H. Spencer), 3) soziologische Konzepte (A. Comte, F. Tönnies, E. Durkheim, G. Simmel und M. Weber) und 4) system-kommunikative Konzepte (N. Luhmann und J. Habermas) (111–277). Stellvertretend für alle Modelle soll an dieser Stelle aus dem klassisch-philosophischen Konzept die Theorie Aristoteles, erwähnt werden (126–136). Zwei Merkmale zeichnen nach B. das von Aristoteles noch einheitlich gedachte „Staat-Gesellschaft“-Modell aus: die Anthropologie und die Teleologie. Die anthropologische Dimension besagt, dass zum einen ein Verlangen des Menschen nach Fortpflanzung besteht, obwohl er erst durch die Sprache (d. h. die „Kommunikationsfähigkeit“) und die Fähigkeit, Gesetzen zu gehorchen (d. h. die „Gerechtigkeitsvermögen“), zum „Menschen“ wird. Zum anderen gibt es Unterschiede zwischen den Menschen, sei es zwischen Mann und Frau bzw. Eltern und Kindern, sei es zwischen Freien und Sklaven, aufgrund derer auch die drei Herrschaftsarten abgeleitet werden. Die teleologische Sichtweise bringt ein anderes wesentliches Moment zum Ausdruck, nämlich das zielgerichtete Streben des Menschen, indem er nach einem Gut, nach dem Glück strebt. Dies kann aber nicht individuell, sondern nur in einer Gemeinschaft verwirklicht werden. Diese Gemeinschaft kann weder eine Familie noch ein Dorf, sondern nur eine öffentlich-politische Gemeinschaft, d. h. die Polis, sein. Vergleicht man nun das aristotelische Gesellschaftskonzept mit B.s Definition, so stellt man den subtilen Unterschied und den anderen Ansatz B.s fest: Für Aristoteles ist „die Polisgemeinschaft ‚zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des vollkommenen Lebens willen‘ (Pol. I 2, 1252b, 28f.).“ Dagegen behauptet B., „dass die Gesellschaft ‚von Natur aus‘ immer schon das vollkommene Leben will“ (135).

In einem abschließenden Teil F fasst B. prägnant die zentralen Aussagen der einzelnen Kap. unter dem Motto „Was festzuhalten ist“ zusammen. B.s philosophische Thematisierung der Gesellschaft wird durch die zahlreichen Beispiele aus der Literatur auf einmalige Weise erweitert. Indem auf die Klassiker der Weltliteratur Bezug genommen wird, können die narrativen, die menschliche Existenz kennzeichnenden und im Prinzip zeitlosen Dimensionen im Gedächtnis vergegenwärtigt werden, die auf den Leser inspirierend wirken und zum Reflektieren über die gesellschaftliche Wirklichkeit anregen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass B. mit seiner *Sozialphilosophie* ein gelungenes Werk präsentiert, das neue und originelle Ansätze bzw. Thesen zur Philosophie des gesellschaftlichen Lebens aufstellt und in seiner analytischen Präzision gleichzeitig als eine Diagnose des Menschen gelesen werden kann. Dieses Buch ist nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken. Band III. Selbstbeziehung und Gottesfrage*. Münster: Aschendorff 2010. 785 S., ISBN 978-3-402-00422-7.

Das Vorwort zu diesem dritten Bd. der Lehrbuch-Trilogie von Klaus Müller (= M.) definiert dessen Zugang und Darstellung der „christlichen Philosophie“ von der einfüh-

renden Bachelor- bis hin zur Spezialisierungsebene im Master- oder Doktorstudium unter dem „Vorzeichen des [...] zentralen Gedankens der Subjektivität“ (XXV). Bd. III knüpft dabei, wie die angefügte Synopse aufzeigt (785), nahtlos an Bd. II an und ergänzt jene drei der zehn im ersten Bd. angerissenen Themen, welche das Vorgängervolumen noch nicht bearbeitet hat, nämlich *Anthropologie* (1–264), *Religionsphilosophie* (265–520) und *Gotteslehre* (521–771). Auch dieser Bd. enthält ein Personenregister (773–784).

Die bereits die ersten beiden Bde. einleitende erkenntnistheoretische Ausgangsfrage nach der schwierigen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie begegnet auch am Beginn dieses dritten Bds. (3–6), wird aber umgehend im Sinne des ersten Teils anthropologisch zugespitzt. Dabei wird zunächst einerseits jenen Ansätzen nachgegangen, die oft fälschlicherweise als Anthropologie ausgegeben werden; sodann werden Ansätze präsentiert, welche die Anthropologie direkt verunmöglichen (7–31). Für M. widerlegt die Unhintergebarkeit von Subjektivität die heideggerische Unmöglichkeit von Anthropologie. Heidegger formuliert damit den prinzipiellen Einwand, dass Selbstbeschreibung im Letzten notwendigerweise sich selbst verfehlt. Doch M. wendet das Argument gegen sich selbst, denn dieser Ansatz kann nicht die Tatsache des Selbstbewusstseins erklären: Dieses ist nicht reflexiv aufweisbar, sondern setzt „Präreflexivität“ voraus – womit M. den Ausgangspunkt der Anthropologie definiert (18–21). Nachdem der Begriff bereits im 16. Jhd. konstatiert werden kann, bildet sich die Disziplin jedoch nicht vor dem 18. Jhd. heraus. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kann als Initialzündung gelten (33). Weiterhin sind es die für die moderne Fortschrittsidee ernüchternden Ereignisse des Terrors nach der Französischen Revolution und im Ersten Weltkrieg, welche zur Weiterbildung der anthropologischen Frage führen. Nach dieser Hinführung leuchtet M. die Anthropologie mit den Positionen Schelers (auch im Verhältnis zu Rahner), Plessner und Gehlen aus (35–48), um dann an Marquard, Gehlen selbst und Gadamer sofort und unmissverständlich die Frage zu stellen, ob „aber Anthropologien konsistent sind, die außer Acht lassen, dass es dem Menschen trotz hartnäckigster diesbezüglicher Versuche nicht gelingt, alles, was er über sich zu sagen vermag, ausschließlich in der Sprache auszudrücken, mit der er über Objekte spricht?“ (51). Damit müsse eine Anthropologie „systematisch gesehen Kant und Hegel nahe“ stehen (52).

Doch diese gilt es, zunächst in ein dreifaches, stets mit Heidegger seinen Ausgang nehmendes „Kontrastprogramm[“] einzuordnen, nämlich den Existenzialismus Jaspers' und Sartres, die naturphilosophische Metaphysik Jonas' und „bestimmte Formen katholischen Philosophierens“ (52f.; 55–95). Gerade Letzteren, deren Vertreter „beinahe ausnahmslos [...] in Gestalt von Rede- und Schreibverboten, Versetzungen und angebotenen Exkommunikationen lehramtlich unter Druck“ kamen (78; 536) und deren Erlungenschaften vor allem durch die deutschsprachige Maréchal-Schule in die „anthropologische[“] Wende der Theologie“ einfließen (87), ging es um die Vermittlung von Tradition und Moderne, vom Denken des Thomas und den nachkantischen Entwicklungen, insbesondere von Sein und Erkenntnis in der heideggerischen „Gelichtetheit“ (88). Während aber Guardini, Pieper und von Balthasar schließlich an der sich zur Postmoderne fortentwickelnden Moderne resignieren und in eine reaktionäre Haltung zurückfallen, findet M. bei Rahner den entscheidenden Hinweis, dass die Theologie die Auseinandersetzung mit der Moderne nachholen müsse und nicht den Fehler begehen dürfe, in der Postmoderne eine fatale Allianz gegen die nie geliebte Moderne zu finden (92–95). Eben diese Perspektive sucht M. in den folgenden Kap. *Subjektivität: Vorbereitungen und avantgardistischer Durchbruch* (97–135) und *Subjektivität systematisch* (137–172) anzuzeigen.

Die Sicht der christlichen Philosophie auf die Anthropologie vermag dabei – mit Kobusch, auf den M. explizit als Gewährsmann rekurriert – darzulegen, dass bereits seit den Kirchenvätern eine „Metaphysik [...] des ‚inneren Menschen‘“ (Kobusch, zit. 97) ausgearbeitet worden ist, die sich, wie M. hinzufügt, vor allem in der Mystik konkretisiert. Neben Eckhart, Seuse und Tauler wird dabei der Strang der „Frauenmystik“ als „ein wichtiger Durchbruch der Dimension der Subjektivität“ interpretiert (97–109). Dieser mystischen Linie stellt M. die zweite, alternative Tradition der „Deutschen Mystik“ an die Seite, die eben weniger als „Mystik“ bezeichnet werden sollte denn vielmehr

als „Avantgarde einer philosophischen Denkform, die das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, von Gott und Mensch neu auf den Begriff zu bringen sucht“, und damit zugleich als „dialektisch“ oder „spekulativ“ definiert wird (110). So deckt M. im Intellektbegriff Dietrichs von Freiberg „eine ausgesprochen moderne, nachgerade kantische Drift“ auf (112) und bestätigt dessen – dabei keinesfalls bereits als ‚systematisch‘ zu bezeichnende – „Modernität“ (119, 113) in weiteren Zeugnissen seiner Zeit, insbesondere bei Meister Eckhart (114–120). Dieser Intellektbegriff Dietrichs wird dann bei Eckhart verschärft (120–135), wobei M. die flasche These, Gott werde hier durch das Ich ersetzt, umkehrt: Die eckhartsche Gottunmittelbarkeit lege eher das Gegenteil nahe – eine These, die auf Nikolaus von Kues und Johann Gottlieb Fichte erweitert wird (134f.). Diese subjektivitätstheoretischen Wurzeln werden dann im folgenden Kap. mit Hegel systematisch reflektiert. Dabei werden die Termini „Subjekt“ und „Person“ zunächst begriffsanalytisch und begriffsgeschichtlich dargelegt (137–149). Dies führt auf die Problematik der „Ichperspektive der menschlichen Selbstbeschreibung“, die das herkömmliche „begriffliche Instrumentar“ sprengt und gerade in der „schöpferischste[n] Epoche der okzidentalen Philosophie“ – neben der sokratischen – die idealistischen Konzeptionen von Selbstbewusstsein hervorgebracht hat (147; 372): allen voran die Überwindung der Bildmetapher zur Erfassung von Selbstbewusstsein durch den Gedanken eines Aktes, „der von Wesen und von vornherein sich selbst gelichtet ist, nicht erst gelichtet *wird*, sondern sich selbst durchsichtig ist“ (148). Für die begriffliche Relation zwischen „Subjekt“ und „Person“ schlägt M. daraufhin vor: „Sofern sich der Mensch in der Ichperspektive beschreibt, ist er Subjekt; sofern er sich in der Beobachterperspektive beschreibt, ist er Person“ (149). Mit dieser Sprachregelung ist Müller bei Dieter Henrich angelangt, mit dem er dessen Begriff „selbstbewusster Subjektivität“ nachgeht (150–163). Diese öffnet sich gerade über den in der Neuzeit deformierten Teil beschließenden Kap. *Körperlichkeit* (173–210), *Geschichte und Natur* (211–240) und natürlich *Das Leib-Seele Problem* (241–264). Diese Themen werden dabei nicht nur in ihren systematischen und historischen Dimensionen entfaltet, sondern auch anhand aktueller Herausforderungen dekliniert. Im Leibkap. finden sich beispielsweise Überlegungen zur „Cyberattacke auf den Leib“ (197–210): So sei in der Cyberszene der Aufstehungsgedanke im Gegensatz zum Inkarnationsgedanken kein Problem, sofern dessen Theoretiker „die von ihnen beschriebenen Phänomene betont mit dem Index des Immateriellen auszeichnen und dazu Begriffe wie ‚Erlösung‘ oder ‚Reinheit‘ konnotieren“ (202). So thematisiert M. vor allem die aus der medialen und von „Verhübschungsästhetik“ geprägten Spätmoderne erwachsenden Herausforderungen an die Inkarnationsbotschaft des Christentums (206f.), auf die nicht zuletzt die Auftritte des von Krankheit gezeichneten Papstes Johannes Paul II. „authentisch“ und „würdig“ die entsprechende Antwort gegeben haben. Gleichzeitig betont M. die Wichtigkeit, die Inkarnation auch auf die notwendige entsprechende Gegendynamik des „Fleisch wird Wort [des Verkündigten]“ zu öffnen (209).

Auch das Kap. *Geschichte und Natur* präsentiert die Darstellungskunst M.s, historische und systematische Themenanalyse, aktuelle Relevanz und virtuosens Gesamtüberblick in eine gefällig zu lesende Einheit zu bringen. Historie wird hier mit dem Fortschrittsbegriff zusammengebracht: In dieser Perspektive werden die verschiedenen Geschichtsmodelle präsentiert (211–214). Dabei gelingt es dem Autor etwa, im Begriff der „poetischen Imagination“ Lessing und den zeitgenössischen Historiographen Hayden White zusammenzubringen (216f.): Geschichte als das Ergebnis „bestimmter Formgebungsakte“ (Lessing, zit. 216) bzw. „poetisch-ästhetischen“ Umgangs mit der Vergangenheit (218). Im Zusammenhang des Anthropologiearguments fällt ein besonderes Augenmerk auf Schelling, der die Natur als die bewusste Voraussetzung für alles Bewusstwerden thematisiert, die aber durchaus selbstbezüglich und mithin Subjekt ist (226f.). Dies zieht natürlich den Pantheismusvorwurf auf Schelling, den M. allerdings als ungerechtfertigt herausstellt (229). Während aber Odo Marquard Schopenhauer in Schelling hineinliest und bei beiden bereits die Tendenz des freudischen Todestriebes herausstellt, ruft M. einen anderen Zeugen auf, nämlich den zum Katholizismus konvertierten Juden Alfred Döblin (235–239), demzufolge die Einzeldinge in einem holisti-

schen System stehen und beseelt sind, weswegen auch das Ganze Geist und Sinn sein muss. Diese Konzeption findet sich weiterhin bei Thomas Nagel (240) und verweist von selbst, um gänzlich durchdacht werden zu können, auf das *Leib-Seele-Problem*. Dieses wird von seiner gnostischen Herausforderung an das Christentum und dessen mit dem Datum der Bibel durchaus in Kontrast stehenden platonisierenden Antwort geprägt (243–245). Der Dualismus kehrt bei Descartes wieder und liegt dessen Interaktionismus bzw. auch den entsprechenden nachcartesianischen Systemen zugrunde: Ein roter Faden zieht sich damit von der cartesianischen Zirbeldrüse zur Mikrolokalisierungshypothese Eccles' (246–251). Jenseits der dualistischen Systeme analysiert M. die drei Alternativen: vermittelte Einheit, Reduktion auf Geist und Reduktion auf Leib (251–259). Schließlich werden verschiedene Dimensionen der „Rückkehr des Mentalen“ erörtert, wobei das Panpsychismus-Element wieder aufgenommen wird (260–264). Konzeptionen solcher Art würden dabei heute gerade von theologischer Warte aus vertreten werden können, wobei dies – wie M. ehrlicher Weise sofort bemerkt – „nur um den Preis ihrerseits radikaler Revisionen in der theologischen Theorie- und Begriffsbildung möglich ist“ (264), was aber unmittelbar zum religionsphilosophischen Teil des Buches überleitet.

Der zweite Teil mit dem Titel *Religionsphilosophie* konstatiert in der Hinführung die neue Aktualität dieses Themas und nimmt wichtige systematische Begriffsklärungen und epistemologische Abgrenzungen vor (267–279). Wie bereits im Anthropologie-Kap., so steht auch hier ein kantisches Werk am Beginn: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1790. Zwei Jahre später begegnet der Begriff bei einem aufgeklärten Jesuiten, allerdings in apologetischer Absicht (281). Und in diesem geistesgeschichtlichen Klima stellt sich dann auch die Ausgangsfrage, ob die aufklärerische Anthropozentrik überhaupt noch Platz für Religion lässt (285). Mit Rahner wird dabei der dialektische Weg aus dem Dilemma zwischen Deismus und Pantheismus gewiesen (284f.). Doch setzt eine ausgewogene Antwort zunächst eine ausführliche Auseinandersetzung mit den sechs die Aufklärung und Neuzeit auslösenden Momenten, mit den grundlegenden Motiven sowie mit den Folgen für den Religionsbegriff voraus (287–300). In diesem Zusammenhang fällt der Blick auf ein weiteres Exempel der typisch müllerschen Dekonstruktion einer falschen Moderne-Lektüre: Die Ringparabel Lessings analysierend, weist der Autor nach, dass es keineswegs deren Intention sei, „Religion auf Vernunft zu reduzieren“ (294). Im Gegenteil seien bei Lessing augustini-sche Motive am Werk; weiterhin unterstreicht er den „Potentialis“, mit dem Lessing seine These formuliert, der Mensch „könnte aus sich haben, was ihm nur geschwinder und leichter die Offenbarung schenkt“ (296). Damit schließe dieser jedoch eine „faktische Notwendigkeit von Offenbarung“ nicht aus. Insgesamt könne Lessings *Nathan* „als klassisches Zeugnis dafür gelten, wie sich Gottergebenheit und eine auf Verstehen verpflichtete Vernunft ineinander verfügen“ (299). Ebenso wird Kant weniger in seinem skeptischen Gottesbegriff vorgestellt als vielmehr mit seiner treffenden Atheismuskritik: Er habe „der einzigen atheistischen These, die wirklich stichhaltig sein könnte, nämlich dass die Gottesidee als solche widersprüchlich sei, [...] gerade durch seine Gottesbeweiskritik den Boden entzogen“ (305). Und mit seiner Gotteslehre in Gestalt einer „(philosophischen) Moraltheologie“ lege er den Grundstein dafür, dass – dem neuzeitlichen Anspruch zufolge – religiöse Lehre „subjektive Religion“ werde (307). Überhaupt könne festgehalten werden, dass die „binnenreligiösen, vor allem die innerbiblischen Aufklärungsformen [...] den griechischen an Intensität in nichts nach[stehen]“: So stehe einerseits das Alte Testament „unter aufklärerischen Vorzeichen“ und das Neue Testament, andererseits, bringe zum Ausdruck, dass „Religion irreduzibel mehr ist als nur Moral“ (411).

Diese These wird im folgenden Kap. *Religionskritische Avantgarde* (311–346) vertieft. Detailliert werden religionskritische Aufklärungsbewegungen im antiken Griechenland, im Judentum, im Neuen Testament und im Islam untersucht, wobei bezüglich des Neuen Testaments vor allem die Radikalisierung von Transzendenz und Immanenz, die Verinwendung des Religiösen und der „mystische[] Überschuss über das Moralisch-Sittliche“ (342) herausgestellt werden. Letztere These ist dabei dem biserschen Standpunkt sehr nahe, ohne ihn eigens zu erwähnen; wohl wird aber der gemeinsame Gewährsmann Robert Musil genannt. Der *Pantheismussstreit* (347–410) wird sodann

sehr ausführlich und detailliert in seiner historischen, systematischen, kontextuellen und aktualisierenden Perspektive abgehandelt. Dabei besticht vor allem die monistische Kant-Interpretation: „Kant denkt aus intrinsischen [...] Gründen die Vollendung seiner Metaphysik monistisch [...]. Freiheit und Monismus sind kein Widerspruch. Vielmehr ist der Monismus das Geheimnis jedes Theismus, der einen wirklichen Weltbezug impliziert“ (395). Insofern der Pantheismusstreit bereits anlässlich der Rezension des ersten M.-Bds. besprochen wurde, sei hier nur auf die spezifischen Argumente des dritten Bds. verwiesen: Heine wird als Einzelexistenz dargestellt, in der sich die Konfrontation zwischen All-Einheit und biblischem Theismus biographisch austrägt (398–401). Des Weiteren sei das rahnersche Motiv des proportionalen Anwachsens von Gottes Selbstmitteilung und Eigenstand der Geschöpfe nur monistisch erklärbar; zudem neige Rahner insbesondere in den Momenten von „Sorge, Not und Tod“ (405) zum Monismus hin (402–405). Da auch das Thema Religionskritik bereits im ersten Bd. grundlegend dargelegt wurde, nutzt M. die Gelegenheit der Spezialisierung im dritten Bd., um näher auf Locke und Hume einzugehen (415–430). Er wundert sich zudem über die Hartnäckigkeit materialistischer Widerlegungen von Religion, die seit Newton, Planck, Einstein und von Heisenberg eigentlich keinen Rückhalt mehr finden dürften (Mill, Spencer; 431–435).

Die Darstellung des jacobischen Religionsbegriffs (438–442) führt hernach zur Reflexion über Religion „aus dem Kontrast zu Vernunft und Moral“, die sich natürlich auf Schleiermacher gründet (443–448). Wenn Schleiermacher dabei auf der Individualität von Religion als Position zwischen dem Ganzen und dem Teil, dem Universum und dem Endlichen beharrt, wird darin wiederum die Selbstbewusstseinsthematik offenbar: „Gott ist kein Gegenstand des Wissens, aber im Selbstentzogene[n] des Subjekts präsent“ (447). Daraus ergeben sich neue, spezifisch moderne Transformationen im Religionsbegriff, die Müller an der fiktiven Debatte Schleiermachers mit Rosmini aufzeigt (449–457). Letzterer, ein „im deutschen Sprachraum zu Unrecht unbekannt Gebliebene[r]“ (449), sei kein Geringerer als „das katholische Pendant zu den großen deutschen Idealisten“ (454). Durch sein philosophisches Grundkonzept der *idea dell'essere* gelinge es ihm, gleichzeitig Einheit zu denken, ohne dem Pantheismus zu verfallen. So sieht M. auch bei Rosmini jenen „Zug auf All-Einheit“ vorliegen – All-Einheit, die er bereits bei Schleiermacher ausgemacht hat. Gerade in der Gegenüberstellung von Rosmini und Hegel wird schließlich die fehlende systematische Pertinenz des in jener Zeit abundant erhobenen Pantheismusvorwurfs deutlich: „Es nimmt sich ja fast aus wie ein Treppenwitz des Geistes: Was der Roveretaner [Rosmini] Hegel am meisten ankreidete, musste er selbst sich von Gegnern bis hin zur posthumen Indizierung gefallen lassen. Und Hegel wiederum hatte sich zuvor bereits gegen eben diesen Anwurf [...] zu wehren“ (457; 460f.). Hierbei wird wiederum deutlich, dass die klassische Denkform, die dem Subjekt-Objekt-Gegensatz verhaftet bleibt, gerade die grundlegenden Elemente des Selbst- und Weltverhältnisses nicht ausleuchten kann. Dies führt M. zu dem bereits im zweiten Bd. eingeführten Begriff der „selbstbezügliche[n] Andersheit“ (458).

Der Autor präsentiert im Anschluss und kontrastierend zu den vorhergehenden Ansätzen Rudolf Otto, Husserl, Scheler und schließlich Kierkegaard, die „Religion als Apriori“ bzw. „als Intentionalität“ behandeln, dabei aber den religionsphilosophisch-kritischen Standpunkt unterlaufen (462–477). Indem sie aber „zum Denken der Moderne kein Verhältnis fanden bzw. gar nicht finden wollten und wollen“ (476), tragen sie eigentlich nicht zur Religionsphilosophie bei, sondern weisen eher auf die *Verzweigungen gegenwärtiger Religionsphilosophie* in den derzeitigen religionsphilosophischen Ansätzen hin (479–509): Diesen schickt M. die Feststellung voraus, dass die „Motive in der reflexiven Auseinandersetzung mit Religion [...] über alle Epochen im Wesentlichen die gleichen geblieben [sind] – bis heute“ (479). Das wird vor allem an den Aspekten der Verinwendigung, der Aufklärungen, der Verdachtshermeneutiken und der Rettenden Relecture deutlich (479f.). Auch die Darstellung der gegenwärtigen Ansätze verweist auf Abhandlungen in den vorhergehenden Bdn. und beschränkt sich daher hier auf zwei Typen: den transzendentalen Ansatz (482–501) und die Religionsphänomenologie (502–509). Überlegungen zur *Selbstdeutung im Konflikt* (511–520) beschließen diesen zweiten Teil, indem sie nochmals die subjekttheoretische Basis der Religionsphilosophie

deutlich machen. Als aktuelle Referenz beinhaltet dieses Kap. eine religionsphilosophische Reflexion über jene Weltreligion, die dem Christentum zeitlich folgte und als „Korrektur zu weitgehender Bemühung pluralontologisch orientierter Religion um Integration ihrer monismus-ontologischen Alternative, um die sie als Form der Selbstverständigung bewussten Lebens unausweichlich weiß, zu verstehen“ sei (517). Damit sei der Islam der „Stachel“ im untergründigen Monismus des Christentums, jenes „Provokanteste seiner eigenen Wahrheit [i. e. des Christentums]“ (518f.).

Der dritte Teil des vorliegenden Bds. und mithin das abschließende Argument der Lehrbuch-Trilogie ist die *Gotteslehre*. Dabei sei zu beachten, dass „Gott im Denken“ natürlich keine jüdisch-christliche ‚Erfindung‘ sei; selbst der Atheismus sei keine Widerlegung (523f.). Dennoch präsentiert M. einen geschichtlichen Abriss des „Krisenbewusstseins“ des Gottesgedankens (526–530). Das erste Kap. handelt sodann vom *Status philosophischer Theologie* (531–544), worin es zunächst um die Grundfrage der „Theologia naturalis“ und ihrer problematischen antihegelschen Stoßrichtung geht. Dabei wird kontrastierend insbesondere die Lebensphilosophie Bergsons dargelegt (533–536), in welcher der *élan vital* zur „Ausdrucksform der Liebe Gottes“ werde, jener Kraft, die hinter diesem ein monistisches Einswerden mit Gott besage (534f.). Auch hier gelingt es der Methode M.s, die „positivismus- und empirismuskritische[]“ Aussage-Intention Bergsons gegen ein vorschnelles Abtun dessen Ansatzes als „romantisch“, „schwärmereich“, „ekstatisch“ oder „mystisch“ – kurzum: ‚modernistisch‘ – positiv und mithin konstruktiv herauszustellen (535). Andererseits war es der Antimodernismus, der die natürliche Theologie als „lehramtlich eingeforderten Vernunftoptimismus“ definierte (536). Demgegenüber sprach allerdings Karl Barth ein „theologisches Verdikt“ aus (538). Doch auch von philosophischer Seite wurde ein solches Verdikt geäußert: im Gefolge Kants und insbesondere dann durch Heidegger und Nietzsche (539–544). Wie sich die theologische Kritik Barths gegen die lehramtliche Definition natürlicher Theologie wendet, so der philosophische Einwand Kants, Heideggers und Nietzsches gegen das metaphysische Paradigma von „Aristoteles bis Schelling“ (544), das auf den verbleibenden, gut 200 Seiten thematisiert wird (545–771). Man hätte allerdings die müllersche Methode schlecht verstanden – bzw. die Lektüre der Lehrbuch-Trilogie wäre gänzlich umsonst gewesen –, erwartete man in diesem Schlussteil eine klassisch-zurückhaltende Aufbereitung des Themas. Im Gegenteil, gerade wie M. dieses Finale gestaltet, ist einmal mehr Bestätigung seiner Methode und Herangehensweise, die bezüglich der Gottesfrage in der folgenden Aussage zusammengefasst erscheint: „Gerade wer Metaphysik für möglich hält und also (unter anderem) ein metaphysisches Kausalitätsprinzip anerkennt, wird auf jene Konzeptionen der klassischen Moderne verwiesen, die selbst aus der konsequenten Fortschreibung der neuzeitlichen Kritik der alten Metaphysik durch Kant hervorgegangen sind“ (559). Die müllersche Methode artikuliert sich im Schlussteil in den folgenden Schritten: Grundlegung des aristotelischen Gottesbegriffs (545–558) – moderne Fernwirkungen bei Kant, Fichte und Andeutung der nachkantischen Konsequenzen (558f.) – Bereitstellung der notwendigen Basis der „herkömmlichen Metaphysik“, insbesondere in der doppelten theologischen Variante zwischen Neoplatonismus und Christentum (559–595) – vernunftkritische Auseinandersetzungen im Mittelalter (597–631) – Überleitungen des Spätmittelalters und der Renaissance bis Descartes und Pascal (633–662) – kantische Kritik, inklusive deren monistische Intuitionen (663–695) – die Linie Spinoza-Hegel (697–714) – aktuelle Debatte und Relevanz, hier Prozessphilosophie und gegenwärtige wissenschaftliche Bedeutung der klassischen Gottesfrage (715–771). Gerade im letzteren Aspekt verleiht M. klassischen Autoren wie Cusanus und Eckhart eine neue und ungeahnte Aktualität, spiegelt sie an vergessenen oder beiseite geschobenen Denkern wie Krause, Tyrrell oder von Hügel, und bettet das Argument in einen bislang als tabu geltenden Denkstrom, den des Panentheismus, ein. Als Gewährsmänner dieser Synthese dienen etwa Lessing, Jacobi, Schelling und Hegel, aber vor allem die Vertreter des nachidealistischen „Spekulativen Theismus“ (750) I. H. Fichte und Weißer, wobei von katholischer Seite auf einige „begrenzte[]“ Pendanten hingewiesen wird: Thanner, Drey, Kuhn, Staudenmaier und Günther (752). Doch stellen diese nur die Vordenker für ein aktuell diskutiertes Programm dar, das im Folgenden – nicht ohne Rekurs auf Thomas von Aquin (756) – dis-

kutiert wird (756–771). Dieses panentheistische Modell habe dabei den doppelten Argumentationswert, einerseits „den Gedanken der Entwicklung und Geschichtlichkeit angemessen in Formen der Welt- und Selbstbeschreibung“ einbeziehen zu können, andererseits aber auch den philosophisch-theologischen Diskurs für die existenzphilosophischen Momente menschlicher Erfahrung wie Leid und Liebe zu öffnen (761–763). Die spannenden aktuellen Analysen gerade des Erfahrungsbegriffs in der panentheistischen Perspektive werden anhand von Timothy Sprigge nachvollzogen (763–767), wobei bezeichnenderweise gerade die bereits seit Längerem thematisierten Schwächen des klassischen Begriffs des Absoluten aufgewiesen werden: Schöpfertum, höchste moralische Vollkommenheit und schließlich Allwissenheit bzw. Allkontrolle (767 f.). Dieses Ergebnis wird jedoch keineswegs in die Ablehnung des Untersuchungsansatzes Sprigges überführt, sondern produktiv dahingehend interpretiert, dass sich gerade die drei Merkmale in der Theodizeefrage verdichten: „Die Probe darauf, ob die Überlegungen eines solchen absoluten Idealismus, wie Sprigge sie bietet, eine christlich imprägnierte Religionsphilosophie zustimmungsfähig erachten kann, ist natürlich das Problem des Bösen“ (768). M. jedenfalls erkennt hierin positive „Anschlüsse [...], die sich als Liebe offenbarende ‚Vernunft des Weltalls‘, von der Joseph Ratzinger zu sprechen pflegt, zu denken“ (770). Dazu müssten die Ergebnisse dieser Analyse Sprigges freilich christologisch erweitert und weitergedacht werden. Jedenfalls stelle sich dessen Ansatz nicht der „Dimension des Personalen“ entgegen und müsse daher als „markante[r] Motivations-schub“ gewürdigt werden, „das Projekt einer Panentheo-Logie in Angriff zu nehmen, die nach den Standards heutiger Moderne-Forschung die Gottesfrage aus einer Neubestimmung auf das Verhältnis von Idealismus und Christentum reformuliert und zu beantworten vermag“ (770 f.).

Dieses Schlussresümee ist allerdings eher das eines hochspezialisierten Fachbuchs und nicht eines herkömmlichen Handbuchs. Da jedoch während unserer Besprechungen der Lehrbuch-Trilogie immer wieder auf die hohe didaktische Kompetenz und die kompetente Vermittlung des indispensable Grundwissens verwiesen wurde, kann dieses Resümee nur positiv gedeutet werden: Neben allen erfüllten Kriterien eines Handbuchs bietet M. gleichzeitig einen Einblick in die aktuelle Forschung, legt seinen eigenen Beitrag dar und formuliert konkret neue Forschungsperspektiven. Damit macht er deutlich, dass Studium und Lehre nicht reines Faktenvermitteln bedeutet, sondern einen lebendigen Einblick in die Forschung, die aktuellen Diskussionen und auch die Darlegung vorhandener Desiderate beinhalten sollte.

Was M. mit seinen drei Bdn. darüber hinaus – nicht nur auf das Studium und die Lehre, sondern auch auf die Forschung ausgerichtet – vermitteln will, ist die Notwendigkeit der folgenden Einsicht: „Was die Aufklärung und die Sattelzeit umtrieb, hart nach wie vor angemessener Antwort. Nur dass die Glaubwürdigkeit einer solchen Antwort mittlerweile gegen das Gewicht einer Jahrhunderte langen Verweigerung erkämpft werden muss“ (413). Das Problem der heutigen Theologie und christlichen Philosophie bestehe also darin, dass durch die Diskussionsverweigerung mit der Moderne die wichtigsten religionsphilosophischen Motive, wie sie im Christentum selbst angelegt sind, in der Neuzeit aus ihrem ursprünglichen „Verbund“ herausgelöst wurden und somit „begannen, als Kristallisationskerne selbstständiger religions- oder kulturkritischer Denksysteme eine Art Eigenleben zu führen“ (414). Dies habe im Laufe der Zeit zu einer „kritische[n] Masse“ geführt, welche heute die Theologie nicht mehr kontrollieren kann und die ihr somit gefährlich wird. Daher empfiehlt M. die Auseinandersetzung mit der Moderne der heutigen Theologie dringend an. Wiewohl dies keine leichte Aufgabe ist, bietet seine Lehrbuch-Trilogie eine systematisch aufbereitete Übersicht über das gesamte Themenfeld und stellt daher auch für die aktuelle theologisch-philosophische Diskussion ein indispensables Hilfsmittel dar.

Mit diesen Eindrücken schließt sich eine 2055-seitige Lese-Erfahrung, die in keinem Moment Anzeichen dafür zeigte, langweilig werden zu können. Dies verdankt sich insbesondere den vielen Querweisen, der Herstellung von historischen und systematischen Verknüpfungen innerhalb der abendländischen Philosophie und Theologie sowie dem steten Bezug auf Gegenwartsprobleme. Darüber hinaus lockert der hin und wieder saloppe Stil, welcher aber niemals ableitet, sondern das sprachlich hohe Niveau stets

hält, die Abhandlung in willkommener Weise auf. Inhaltlich wie methodisch gelingt M. damit die Meisterleistung, die Leser auf über 2000 Seiten über eine doch sehr spezifische und fachlich anspruchsvolle Thematik zu fesseln. Dass dabei der Autor seine eigene Position deutlich zum Ausdruck bringt, sie aber stets klar abgrenzt und getrennt vom Lehrinhalt darstellt sowie sie darüber hinaus frei zur Diskussion stellt, sind weitere Merkmale der intellektuellen wie fachlichen Qualität dieser Lehrbuch-Trilogie.

M. KRIENKE

2. Historische Theologie

FIEDROWICZ, MICHAEL, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2007. 448 S., ISBN 3-451-29293-9.

Der Trierer Kirchenhistoriker Michael Fiedrowicz (= F.) stellt in seinem Buch die Frage nach nichts Geringerem als dem Wesen(tlichen) in den Schriften der Vätern, nach ihrem Verständnis von Theologie, „den Grundlagen und Methoden ihrer Glaubensreflexion“ (14). Dieser systematische Ansatz unterscheidet die Arbeit von einer reinen Theologiegeschichte; F. fragt nach der Wahrheitsfrage der Kirchenväter als dem *consensus patrum*, der Harmonie innerhalb der patristischen Theologien (14f.). Der Ort für diese Überlegungen der Väter ist die Kirche als „die einzig adäquate Hermeneutik, der eigentliche Ort des Verstehens jener Texte“; daher stellt F. seiner Untersuchung voran, ob eine Distanzierung von den Vätern innerhalb der theologischen Fächern nicht auch als Relativierung der Wahrheitsfrage gesehen werden könne (16).

Die Legitimität einer Theologie als Glaubensreflexion war dabei am Beginn der Väterzeit selbstverständlich: Zu groß schien bereits Paulus die Gefahr einer Spaltung und zu stark die Vorbehalte etwa eines Irenäus von Lyon gegen die gnostischen Tendenzen einer „soteriologisch qualifizierten Suche“ (21f.). Innerhalb des Raums der Kirche jedoch, so derselbe Irenäus auf der anderen Seite, sei das theologische Forschen legitim, da das Prinzip der Rationalität in die Welt als Schöpfung Gottes eingeschrieben sei: Ziel dieser Suche „war der reflektierte Glaube“ (26f.). Die „Legitimität einer Glaubensreflexion“ (18–43) begann dann aber über die Auseinandersetzung mit der Gnosis und führte bis hin zu den Anfängen einer „wissenschaftlichen Theologie“ (30) bei Origenes. Der Ausgangspunkt dieser „Theologie“ waren die kirchlichen Bekenntnissätze (32), ihr Anliegen von der Ausprägung bei Hilarius von Poitiers bis hin zu Augustinus, den Glaubensakt als Tätigkeit des Intellekts/der „natürlichen Vernunft“ darzustellen (36). So erweist sich für F. der Versuch der Durchdringung des Glaubens bei Augustinus als wegweisend für das „Programm einer fides quaerens intellectum“ der Frühscholastik (38). In ihrer „Orientierung am Ursprung: das Prinzip der Überlieferung“ (44–96), und am Vorbild Paulus hatte die Glaubensreflexion das Ziel der „Sicherung des einmal erangenen Offenbarungswortes“ (48), also den stetigen Aufweis einer geschichtlichen Kontinuität der Überlieferung in der Kirche im Sinne einer „kontinuierliche[n] Rückbindung an den verpflichtenden Anfang“ (56). Trotz der Notwendigkeit der Reflexion besaß die Wahrung des überlieferten Glaubensgutes in Schrift und Tradition Vorrang (92–96; 72–80) – ein Punkt, auf den F. auch in späteren Großkap. immer wieder ausführlich zurückkommen wird, etwa in der Diskussion des schriftfremden *homousios* („Glaubensregel und Glaubensbekenntnis: Norm und Ausdruck theologischer Reflexion“: 188–236, besonders 221–230). Diese „Richtschnur der Schrift“ (97–187) stellte sich in der Theologie der Väter als ein „innerer“ Zugang zur Schrift dar, als ein „zutiefst geistliches Geschehen“ (101) sowie zugleich als der Versuch, die „Intention der göttlichen Offenbarung im Schriftwort“ mit Hilfe einer „mehrdimensionalen Schriftauslegung“ zu erfassen (128–131). Dabei verschweigt F. weder zeitgenössische Kritik an einer Maßlosigkeit der Methode (139–141) noch unterlässt er einen Hinweis auf das Fragliche des Konzepts von einer Selbstinterpretation der Schrift (vgl. 180, Anm. 218). Zugleich widmet er der Allegorese einen großen Abschnitt seiner Untersuchung (143–171): Vertikale Allegorese und eine Allegorese als rhetorische Form münden nicht nur in ein

symbolisches Verständnis (146), sondern auch in die Feststellung einer „Verborgenheit“ der Schrift. F. leitet harmonisch zur Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Schrift über sowie zum Kap., dessen zentrales Thema die *regula fidei* ist. Von besonderer Bedeutung angesichts eines aktuellen Mangels an entsprechenden systematischen Reflexionen ist auch das Kap. „Lex orandi – lex credendi“ (237–254), das das Selbstverständnis der Vätertheologie als reflektiertes Gebet und reflektierte Liturgie zeigt – wie auch das Gebet selbst Argument der Tradition sein konnte (z. B. 241–242).

Die Kap. „Das Väterargument“ (255–290), „Die Konzilien“ (291–322) und „Lehrentfaltung“ (323–364) beschreiben die weitergehende Reflexion der an Normativität gewinnenden Väterzeit, also die synchrone und diachrone theologische Übereinstimmung der universalen Kirche bis hin zu den Anfängen einer Theorie der Dogmenentwicklung. Die Gegenbegriffe von Häresie und Heterodoxie (vgl. 368 f.) bis hin zu rationalistischen Tendenzen sind Gegenstand des letzten Kap.s („Orthodoxie und Häresie“: 365–437), ebenso wie der sich laut F. erst im 4. Jhd. langsam entwickelnde Begriff der Orthodoxie (375), der im theologischen Verständnis der Kirche jedoch der der Häresie vorausliegende sein musste – unabhängig von der „regional bedingte[n] Vielfalt und Ungleichzeitigkeit christlicher Glaubensauffassungen“ (388). Von einer das göttliche Mysterium respektierenden Orthodoxie schlagen F.s letzte Sätze den Bogen zurück zu Gebet und Liturgie (435–437).

Die inhaltliche Anfragen an F.s Buch fallen nur marginal aus. So wird etwa die Frage nach der Übersetzungsproblematik der Schrift nur äußerst knapp gestreift (109), sonst stellt der Autor die Einzelproblematiken kenntnisreich und in ihrem hermeneutischen Gesamtzusammenhang einleuchtend dar. Auffallend fehlen Werke mit einer anderen Argumentationslogik als die der „Kirchenväter“: So wäre vielleicht im Kap. zum Verhältnis von Orthodoxie und Häresie apokryphe Literatur auf der einen sowie Heiligenlegenden auf der anderen Seite ein spannender Kontrast gewesen. Auch die noch wenig erforschte Rolle von Frauen, unter denen die *Aelia Eudokia* noch die bekannteste sein dürfte, untersucht F. in seiner Gesamtschau nicht. Formal wäre hingegen für die Benutzung dieses aufschlussreichen Werkes neben einer durchgängigen Angabe der verwendeten Editionen ein ausführliches Register wünschenswert gewesen: Im Text vorkommende wichtige Begriffe wie „Bild/imago“ und „Schatten/umbra“ wurden gar nicht erst aufgenommen, und die Stellen, an denen F. den Begriff der „veritas“ anführt, finden sich nicht unter dem deutschen Stichwort „Wahrheit“ wieder. Insgesamt aber stellt F.s Arbeit nicht nur ein Kompendium mit umfangreichen Quellennachweisen dar, sondern zugleich eine gelungene Zusammenschau vor allem der Homogenität patristischer Theologie unter Einbezug der Zusammenhänge zwischen apostolischer, spätantiker und patristischer Zeit. Ohne vorschnell eine Aktualisierung seiner Ergebnisse fordern zu wollen, dürften F.s Ausführungen etwa zu Liturgie und Gebet auch für die zeitgenössische systematische Theologie von großem Interesse sein.

A. MATENA

HEITHER, THERESIA, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Mose*. Münster: Aschendorff 2010. 326 S., ISBN 978-3-402-12852-7.

Der vorliegende Bd. ist nun schon der vierte der neuen Reihe „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern“. Mit ihm wird sogar der Zweijahresrhythmus von Neuerscheinungen übertroffen; denn der erste, Abraham gewidmete Bd. erschien 2005, der zweite, der Adam zum Gegenstand hatte, 2007 (vgl. unsere Besprechung in ThPh 83 [2008] 282–283) und der dritte, der sich mit Samuel beschäftigt, 2009. Vom ersten Bd. erschien unterdessen auch schon eine zweite Auflage. Das Vorwort erinnert an das Ziel der Reihe, nämlich „die Art und Weise, wie die großen Theologen der frühen Christenheit die Bibel lasen, vorzustellen und so zu einer geistlichen Schriftauslegung in unserer Zeit Anregungen zu geben“ (6). Das für die „Gestalt“ des Mose zu bewältigende Problem bestand erstens darin, eine überzeugende Auswahl unter der großen Zahl von Texten zu treffen, die sich auf die eine oder andere Weise in den patristischen Quellen auf Mose beziehen. Denn nach Auskunft des „Thesaurus Linguae Graecae“ gibt es etwa 6 700 Stellen, an denen der Name des Mose vorkommt. Die Verf.in löst das Problem, indem sie vor allem die früheren Väter eindeutig den späteren vorzieht, die ja meistens nur die frü-

heren wiederholen. Die speziellen Kommentarwerke zum Pentateuch (Origenes, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus, Procopius von Gaza, Augustinus und Isidor von Sevilla) haben nach Auskunft des Vorwortes außer Origenes „keinen befriedigenden Ertrag geliefert“ (14). Fündig wurde die Autorin natürlich vor allem bei Gregor von Nyssa mit seiner *Vita Moysis*, aber, wie das Register zeigt, auch bei zahlreichen anderen Kirchenvätern, die zwar kein spezielles Werk wie der genannte Kappadokier über Mose verfasst haben, aber in ihren verschiedenen Werken immer wieder auf Mose zu sprechen kommen, so Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Hieronymus, Quodvultdeus besonders häufig, aber auch immer wieder Athanasius, Basilius, Clemens von Alexandrien, Didymus der Blinde, Eusebius von Cäsarea, Irenäus, Justinus, Tertullian usw. – Das zweite Problem bestand darin, für die ausgewählten einschlägigen Texte eine überzeugende Anordnung zu finden. Die Verf.in entschied sich für folgende Einteilung und damit auch Gliederung ihres Werkes: Das erste Kap. ist den Stellen gewidmet, an denen die Kirchenväter im Zusammenhang ihrer Aussagen über Mose außerbiblische Quellen anführen, das zweite dem Anfang des Mose-Lebens mit Jugend und Berufung, das dritte seiner Sendung, untergliedert in Gottesbeziehung, Offenbarung, Beziehung zum Volk und Vermittlung, das vierte dem Ende des Mose mit Tod, Grab und Nachfolger. Das fünfte geht unter den Stichwörtern „Größe und Schwachheit“ einerseits auf die verschiedenen von den Kirchenvätern Mose gegebenen Titel (Freund Gottes, Mystagoge oder Hierophant, Priester, Prophet, Gott, Lehrer und Erzieher), auf seine Tugenden, nämlich Sanftmut und Weisheit, und auf sein Versagen ein. Das sechste und siebte Kap. versammelt die Belegtexte, die sich unter den Stichwörtern „Mose als Typos Christi“ und „Christus, der neue Mose“ einordnen lassen. Dabei ist das sechste Kap. untergliedert in Kampf mit dem Pharao, Taufe im Schilfmeer, Zug durch die Wüste, Gesetzgeber, Verhältnis Mose – Josua, das siebte in Christus wird von Mose bezeugt und wird durch ihn gefunden, Christus im Gegensatz zu Mose, Christus größer als Mose und von ihm verheißen, Christus verherrlicht Mose. Der Schluss gibt unter der Überschrift „Keiner war wie Mose“ eine gut lesbare Zusammenfassung des gesamten Werkes.

Die beiden Register (Bibel- und Kirchenväterstellen) machen den Bd. zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument. Freilich wäre die Benutzung für den Auskunft Suchenden noch bequemer geworden, wenn die aufgeführten Schriftstellen unmittelbar auf die entsprechenden Väterstellen verweisen würden und er nicht zunächst in den betreffenden Seiten des Bds. nachsuchen müsste. Hinzuweisen ist schließlich auf ein bedauerliches Missgeschick bei der Drucklegung. Während sonst verdienstvollerweise zu den deutschen Übersetzungen der Kirchenvätertexte auch die Originalsprache in den jeweils besten Editionen in einer Anmerkung zitiert wird, ist auf S. 86, Anm. 199 leider eine Art Transkription des griechischen Textes stehen geblieben. Der Bd. belegt, wie schon die drei vorausgegangenen, welche Energien Begeisterung für die Kirchenväter freisetzt.

H.-J. SIEBEN S. J.

CONCILIORUM OECUMENICORUM GENERALIUMQUE DECRETA: EDITIO CRITICA; III. The oecumenical Councils of the Roman Catholic Church: from Trent to Vatican II (1545–1965). Curantibus Klaus Ganzer, Giuseppe Alberigo †, Alberto Melloni (Corpus Christianorum Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta). Turnhout: Brepols Publishers 2010. XI/739 S., ISBN 978-2-503-52528-0.

Zwar ist nach Erscheinen des ersten Bds. dieser neuen Ausgabe des COD eine ausführliche Rechtfertigung des von einigen Rezensenten kritisierten veränderten Titels erschienen (Concili, ecumenicità e storia. Note di discussione, in: Cristianesimo nella storia 28 [2007] 509–542), doch ihr Autor, Alberto Melloni, hat auf die einfache und klare Frage, warum die Herausgeber den früheren Titel *Conciliorum oecumenicorum decreta* in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* abgeändert haben, keine ebenso einfache und klare Antwort gegeben. Er konnte oder wollte nicht deutlich machen, dass mit *concilia generalia* keine von den *concilia oecumenica* verschiedene Kategorie von Konzilien gemeint ist. Das Vorwort des vorliegenden Bds. versichert zwar: „This volume, as the ones which will follow it, do [sic] not intend to replace neither the opinion of the churches about their conciliar history nor the history of the other ones: rather the

series aims is [sic] to provide a substantial contribution to the knowledge of the complexity and range of the conciliarity of churches“ (V), und der Titel des vorliegenden Bds. ist entgegen der Ankündigung des Verlagsprospekts „The general councils of the Roman Catholic Church“ abgeändert worden in „The oecumenical councils of the Roman Catholic Church“, aber die Frage steht nach wie vor im Raum: welchen Sinn die genannte Unterscheidung und Gegenüberstellung zweier Sorten von Konzilien in einer Sammlung hat, die bisher als Zusammenstellung der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche galt und verwendet wurde. Doch wir brauchen hier auf diese, milde gesagt, Unklarheit des Titels und seine Rechtfertigung nicht zurückzukommen. Wir haben zu dieser Problematik in unserer Rez. des ersten Bds. (vgl. in dieser Zeitschrift 82 [2007] 284–287) kurz und dann ausführlicher in unserem Artikel „Die Liste ökumenischer Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung“ (vgl. in dieser Zeitschrift 82 [2007] 525–556) Stellung genommen. Hier geht es nun darum, den an zweiter Stelle erschienenen dritten Bd. vorzustellen.

Zum Vergleich bietet sich natürlich die letzte Ausgabe der COD von 1973 an, in der auch schon die Texte des Zweiten Vatikanums aufgenommen waren. Und hier ist dann ohne Einschränkung festzustellen, dass die Neuauflage unter verschiedener Rücksicht einen großen Fortschritt darstellt. Schon die äußere Präsentation der Texte (Papierqualität, Übersichtlichkeit des Druckbildes usw.) ist ein Plus. Doch schauen wir uns die drei in Frage kommenden Konzilien im Einzelnen an! Das Konzil von Trient wird von dem bekannten Spezialisten Klaus Ganzer verantwortet. Fünf Seiten Einleitung, bei der auch auf die für die Rezeption des Konzils sehr wichtige Geschichte der Kirchenversammlung von Paolo Sarpi und Pietro Pallavicino relativ ausführlich eingegangen wird, und eine konzise Bibliographie gehen den Texten voraus. Was den Textteil selbst angeht, so gibt es, wenn wir recht sehen, nur zwei kleine Neuerungen. Erstens sind die Anmerkungen im Text durch Zeilenverweise im Apparat ersetzt. Zweitens sind die Anmerkungen auf drei Apparate verteilt. Der erste enthält ausschließlich Schriftverweise, der zweite alle sonstigen Anmerkungen der alten Ausgabe inklusive Literaturverweisen, die man vielleicht durch neuere hätte ersetzen können (vgl. 14, 103/17), der dritte bringt die Binnenverweise zur neuen Ausgabe.

Das Erste Vatikanum war dem leider zu früh verstorbenen Gesamtherausgeber Giuseppe Alberigo anvertraut. Hier nehmen Einleitung plus Quellen und Literatur nicht mehr als zehn Seiten in Anspruch. Die Einleitung gibt einen nüchternen Überblick über die Ereignisse; sie ist unterfüttert mit ausgezeichneten weiterführenden Literaturhinweisen. Leider ist in den betreffenden Anmerkungen eine Reihe von Schreibfehlern stehen geblieben, die man in einer Neuauflage beseitigen sollte (S. 184, Anm. 18: Konziljournalismus statt Konzilsjournalismus; der Punkt hinter Konzilsjournalismus ist zu tilgen; bei Lord Acton muss das kleine l durch eine großes ersetzt werden. Seite 185 sollte man die italienischen Städtenamen Ratisbona und Magonza durch deutsche bzw. englische Namen ersetzen). Der Textteil selbst ist, wenn wir recht sehen, mit dem der Ausgabe von 1973 identisch. Was die Anmerkungen angeht, so verfährt man auf die gleiche Weise wie für das Konzil von Trient. Da man die Anmerkungen als authentischen Teil der Konzilsdokumente betrachtet, sind die Quellen in der Regel nicht mit Verweisen auf neuere Ausgaben, sondern auf die vom Konzil selbst benutzten (vgl. S. 208, 467/469) versehen. Eine Ausnahme stellt der Denzinger dar, hier wird auf den DH verwiesen (vgl. 210, 546).

Das Zweite Vatikanum wurde von Alberto Melloni bearbeitet. Es ist mit einer vergleichsweise ausführlichen Einleitung von 38 Seiten versehen, unterteilt in 1. Ereignis und Geschichte (215–240), 2. Publikation der Entscheidungen (240–247), 3. Quellen und Verweise (247–253). Der erste Teil beschränkt sich nicht auf die Mitteilung der zum Verständnis der Konzilstexte notwendigen Fakten, sondern es finden immer wieder Wertungen von Personen und Ereignissen statt, wie man sie in der Einleitung einer Textsammlung nicht erwartet. Dabei vermisst man nicht selten die sprachliche und sachliche Nüchternheit des Historikers, so, wenn es z. B. auf S. 227 von Johannes XXIII. im Blick auf das Konzil heißt: „who had colored it with the luminous and delicate shades of an event of grace“, oder wenn auf S. 229 die Entstehung einer Mehrheit auf dem Konzil als

eine „manifestation of the workings of grace in the Council“ und als „sign of the vitality of the Spirit“ bezeichnet wird, oder wenn auf S. 240 von einer „new obedience of the Gospel in the discernment of the signs of the time, in the light of faith“ die Rede ist. – Wie schon in den Fußnoten zum Ersten Vatikanum ist auch hier auf den Seiten 215, 216, 233, 239 leider eine Reihe von Druckfehlern stehen geblieben.

Sehr zu begrüßen ist der zweite Teil der Einleitung, die Informationen über die verschiedenen im Laufe des Konzils und danach veröffentlichten Texte. Wir erfahren hier auch, dass die vorliegende Ausgabe im Unterschied zur Ausgabe von 1973 auf der Edition der *Acta Apostolicae Sedis* basiert und nicht mehr wie diese auf der *Editio typica*. Sehr hilfreich sind auch die reichen Literaturangaben des dritten Teils der Einleitung, wenn man auch den Eindruck hat, dass die nichtitalienische Literatur etwas zu kurz kommt. – Vergleicht man nun die Präsentation der Konzilstexte selbst mit derjenigen der Ausgabe von 1973, so ist eine ganze Reihe von Veränderungen festzustellen. So sind die Sitzungsbezeichnungen in den Überschriften der Dokumente restlos gestrichen worden. Neu eingeführt sind die Einleitungs- und Schlussformeln zu den einzelnen Dokumenten, z. B. für die Liturgiekonstitution „Paulus episcopus servus servorum Dei, una cum Sacrosancti Concilii Patribus ad perpetuam rei memoriam“ und „In nomine Sanctissimae Trinitatis ... Ego Paulus Catholicae ecclesiae Episcopus“. Sehr zu begrüßen ist die im Kopf der Dokumente eingeführte genaue Angabe der Herkunft der Quellentexte samt dem Hinweis nicht nur auf das Datum der Approbation durch das Konzil, sondern auch auf das Stimmenverhältnis der betreffenden Abstimmungen. An Texten völlig neu hinzugefügt im Vergleich zu der Ausgabe von 1973 sind die Botschaft an die Welt, die am 20. Oktober 1962 von der Versammlung approbiert wurde (257–259), die hinter *Presbyterorum ordinis* eingefügte Erklärung Pauls VI. und des Konstantinopler Patriarchen Athenagoras über die wechselseitige Aufhebung der Exkommunikation, welche am 7. Dez. 1965 vor dem Konzil vorgelesen und von den Konzilsvätern akklamiert wurde (550–552), die nach *Gaudium et spes* eingefügten *Schlussbotschaften* des Konzils an die Regierungen, Wissenschaftler, Künstler, Frauen, Arbeiter, Armen und die Jugend (628–636) und schließlich der Apostolische Brief Pauls VI. über die Beendigung des Konzils (637–638). Die berühmt-berüchtigte *Nota explicativa praevia* wurde von ihrer Stelle hinter *Lumen gentium* in der Ausgabe von 1973 ganz an den Schluss der Konzilsdokumente versetzt (639–642). – Was die drei Apparate angeht, so bringt der zweite bisweilen interessante Hinweise auf die Textgeschichte, z. B. auf die Neueinführung der Schlussformel der Dokumente (vgl. 295, 274–279), auf Varianten in anderen Ausgaben (vgl. 287, 1000–1007; 445, 188; 477, 83; 614, 2225), sogar auf einschlägige Diskussionen der betreffenden Stelle (vgl. 270, 369; 441, 86). Hier kann es auch schon einmal vorkommen, dass der Herausgeber auf die Unkenntnis der Konzilsväter und seine eigenen Forschungen hinweist (vgl. 577, 881).

Die *Indices* des vorliegenden Bds. sind nicht nur im Vergleich zur Ausgabe von 1973, sondern auch im Vergleich zum ersten Bd. der Neuausgabe deutlich verschieden angelegt. Unterschied die Ausgabe von 1973 einfach zwischen *Loci S. Scripturae*, *Loci conciliorum*, *Loci ex magisterio Romanorum pontificum* usw., so differenzieren Bd. I und Bd. III zunächst zwischen *Index locorum S. Scripturae* und *Index fontium*, die dann ihrerseits untergliedert sind in *Concilia*, *Patres*, *Corpora iuris* (Bd. I) bzw. *Concilia*, *Concilia particularia*, *Loci ex Magisterio Romanorum pontificum*, *Ecclesiae antiquae et patrum*, *Loci Corporis et Codicis Iuris Canonici*, *Congregationes Romanae Curiae*, *Loci ex libris liturgicis* (Bd. III). Dass jetzt deutlich zwischen Heiliger Schrift und allen anderen Quellen unterschieden wird, hängt wahrscheinlich mit der Anlage der Apparate zusammen; dass die Konzilien in *Concilia* und *Concilia particularia* aufgeteilt werden, ist logisch jedoch wenig befriedigend. Alles andere als praktisch ist aber auch die Auflöschung einer eigenen Rubrik *Loci ex Magisterio Romanorum pontificum* der Auflage von 1973 in die Kategorie *Patres* (Bd. I) bzw. *Loci ex Magisterio Romanorum Pontificum, Ecclesiae Antiquae et Patrum* (Bd. III). Die Beseitigung einer eigenen Kategorie von Verweisen auf die Päpste mag dabei der Neukonzeption des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil, die für die Neuausgabe grundlegend zu sein scheint, ‚theologisch‘ geschuldet sein; sie macht jedoch die Benutzung des Registers erheblich unpraktischer. Sie hat nicht nur zur Folge, dass man z. B. Briefe Leos des Gr. in einem 33-seitigen Verzeichnis mitten in der

Menge der mittelalterlichen Theologen, Kirchenväter und sogar Namen wie Adolf von Harnack, Frank Xaver Funk und Pio Paschini zu suchen hat, sondern vor allem auch, dass man die Namen der Kirchenväter aus nicht enden wollenden Verweisen auf päpstliche Dokumente herausfiltern muss. So gibt es allein für Pius XII. über sechs Seiten im vorliegenden Register. Mit einem Wort, die ‚theologischen‘ Prämissen dieses Registers erfordern einen hohen Preis, was die praktische Nutzung angeht. – Im Übrigen ist es wahrscheinlich kein Zufall, dass der dritte vor dem zweiten Bd. erscheint, denn dessen Herausgabe dürfte mit noch größeren Problemen verbunden sein als die des ersten und dritten, Probleme, die man sich hätte ersparen können, wenn man bei der ursprünglichen Konzeption und beim ursprünglichen Titel der COD verblieben wäre.

H.-J. SIEBEN S. J.

HUGO DE SANCTO VICTORE [HUGO VON SANKT VIKTOR], *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*. Übersetzung von Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ (Corpus Victorinum. Schriften; Band 1). Münster: Aschendorff 2010. 697 S., ISBN 978-3-402-10425-5.

Das Hugo von Sankt Viktor-Institut für Quellenkunde des Mittelalters an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main hat sich durch Editionen, Tagungen und sorgfältig redigierte Sammelbde. sowohl zum Werk Hugos als auch zum Regularkanonikerstift Sankt Viktor in Paris in kurzer Zeit große Verdienste erworben. Mit der vorliegenden Übersetzung (im Folgenden Ü.) gibt es nun eine willkommene Ergänzung der 2008 publizierten kritischen Edition (= E.) von Hugos Hauptwerk (= Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, cura et studio Rainer Berndt SJ [Corpus Victorinum, Textus Historici; Band 1]. Münster 2008).

In seiner Einleitung zur Ü. (17–28) weist Rainer Berndt auf die Schriftexegese als Zentrum und Ziel von Hugos gesamter wissenschaftlicher Arbeit hin; entsprechend ist auch *De sacramentis* ein exegetisches Werk, wobei die Exegese sich nicht nur auf die Heilige Schrift bezieht, sondern auch auf Texte der kirchlichen Tradition – Texte, die freilich nicht fortlaufend kommentiert, sondern diskursiv abgehandelt werden. Insofern haben wir, worauf schon R. W. Southern hingewiesen hat, nach Form und Inhalt eine theologische Summe vor uns, die sich von den klassisch gewordenen Summen des 13. Jhdts. allerdings dadurch unterscheidet, dass sie nicht auf schulmäßig erarbeiteten *quaestiones* gründet. Das spezifische gelehrte Profil Hugos von St. Viktor ergab sich vielmehr aus dem engen und methodisch leitenden Bezug seines Denkens auf die Exegese, bei aufmerksamer Beobachtung der neuen intellektuellen Tendenzen der Zeit, gleichsam am Vorabend der Auflösung seiner eigenen, eher traditionellen Position durch die Konsequenzen der Aristotelesrezeption. In dieser krisenhaften und durch Kontroversen geprägten Übergangsphase formulierte Hugo noch einmal die fundamentale Bedeutung des allegorischen Sinns und seiner methodischen Erschließung als Bedingung der Möglichkeit eines christologisch ausgerichteten Studiums der heiligen jüdischen Schriften, das diese erst zum „Alten Testament“ der Christen gemacht hat; darüber hinaus wollte er mittels der Allegorese den christlichen Glauben als ein Ganzes erfassen und beschreiben. Dieser Beschreibung gab er schon im Prolog zum 1. Buch durch die Begriffe *opera conditionis* (in E. erstmals 24.23; in Ü. erstmals 34.27, als „Werke der Urgründung“) und *opera restaurationis* (E.: 25.8; Ü.: 35.25, als „Werke der Wiederherstellung“) eine klare Struktur, indem er das Schöpfungswerk und mit ihm die natürliche Beschaffenheit der Welt dem Ereignis der Inkarnation des Wortes mit allen ihm vorausgehenden und bis zum Ende der Welt noch folgenden Heilszeichen gegenüberstellte. In dieser Perspektive ist die Heilige Schrift eine fortlaufend erzählbare Weltgeschichte, als solche (*historia*) allegorisch und tropologisch auszulegen, ebenso wie das zwischen dem Ende des biblischen Berichts und der jeweiligen Gegenwart ausgespannte Stück Geschichte als Spur des Wirkens Gottes in der Welt der methodisch stringenten Exegese offensteht. Diese setzt voraus, dass ein bestimmtes Ereignis (keineswegs jedes) auf ein anderes in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft verweisen kann, will mit Hilfe möglichst umfassender Sachkenntnis die Träger solcher signifikativen Qualitäten herausfinden und die Bedeutung der damit gegebenen Relationen ermitteln, wobei der

theologische Rang von Befund und Interpretation darin besteht, dass der Mensch an diesen Knotenpunkten Gott begegnen kann, der *reparando inde sacramentis suis medicinam preparavit* (1,8; E.: 204.13), „sogleich zur Wiederherstellung in seinen Heiltüchern eine Medizin vorbereitet hat“ (Ü.: 232.16). Heilsgeschichte wird damit zum zentralen Ereignis christlicher Existenzerhellung, individuell wie universal; sie entfaltet diese Qualität allerdings nur bei konzentrierter und beständiger, für einen Sachkommentar hinreichend gelehrt und gleichsam investigativer Lektüre der Bibel.

Nach eigenem Zeugnis wurde Hugo von nicht genannten Personen zum Schreiben des Buches angeregt, dessen Inhalt er schon mehrfach in Vorlesungen mitgeteilt hatte. Er unterschied als literarisch sensibler Autor zwischen dem geschriebenen Wort und der „Farbigkeit der Vorlesung“ (*color dictaminis*), deren letzte vor dem Ausarbeiten der endgültigen Fassung als *Sententiae de divinitate* durch Laurentius von Durham in Form einer von Hugo autorisierten *reportatio* protokolliert worden ist (siehe dazu: B. Bischoff, *Aus der Schule Hugos von St. Viktor*, in: Ders., *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Band 2. Stuttgart 1967, 182–187. Richard W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. 2 Bände. Oxford 1995/2001; hier 1, 170ff.; und 2, 60ff.).

Seine eigenen Aufzeichnungen für den mündlichen Vortrag hatte Hugo immer wieder systematisch überarbeitet, so dass wir mit einem längeren Entstehungs- und Reifeprozess zu rechnen haben, aus dem die überlieferte Fassung von Buch 1 (von der Erschaffung der Welt bis zur Geburt Christi) und 2 (von der Geburt Christi bis zum Ende der Welt) erwachsen ist. Wir haben auch Zeugnisse für die unmittelbare Wirkung des Werkes; so ist im dritten philosophischen Exkurs (über das *bonum*) in Ottos von Freising *Gesta Friderici* (Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, ed. G. Waitz/B. von Simson [MGH SSrerGerm; Band 46]. Hannover 1912; hier 1, 65, 91–93) der Einfluss von *De sacramentis* (1,4; E.: 106–109) klar erkennbar. Otto war allerdings stärker von der Logik bestimmt und strebte eine präzise Systematik des Problems bis hin zu dessen tabellarischer Darstellung an. Im Übrigen konnte aber bislang nicht geklärt werden, ob er nur von Hugos entsprechenden Vorlesungen gezehrt hat, die schon in den Jahren vor 1130 gehalten worden sind, oder ob er darüber hinaus *De sacramentis* kannte.

Das Werk entfaltet seinen Stoff im ersten Buch von der Schöpfung an auch über systematische Fragen (Möglichkeit einer ursprünglichen Erkenntnis Gottes als des dreifaltigen, Wesensbestimmung des Glaubens) zum zweiten Teil mit einleitenden Reflexionen über die Inkarnation und zur Ekklesiologie. Die Sakramentallehre im engeren Sinne behandelt geistliche Gewalt, liturgische Gewänder, Kirchweihe, Taufe, Firmung, Eucharistie, heilsvermehrnde Praktiken (liturgischer Gebrauch von Weihwasser, Salz und Palmzweigen, gesegnete Osterkerzen und -lämmer, Glocken, Paramente, Bekreuzigung, Beugen der Knie, Messgesang, Ausstattung des Kirchenraumes), Simonie, Ehe, Gelübde, Laster und Tugenden, Buße und Krankensalbung. Den Abschluss bilden drei Teile über das Ende der Menschheit, die Zeit der Ankunft Christi und die Erneuerung der Welt.

Die Übersetzung ist, sobald man sich mit ihrem Duktus vertraut gemacht hat, klar und eingängig, was angesichts der schwierigen Materie als bedeutende Leistung gelten darf. Leicht drängt sich ja schon beim Paraphrasieren wissenschaftlicher Texte des Mittelalters die schlichte Lösung auf, lateinische Schlüsselbegriffe einfach zu übernehmen, um terminologisch kohärente Voraussetzungen für scheinbar eindeutiges Verstehen zu erreichen. Dieser Schwäche ist der Übersetzer niemals erlegen, sondern er hat sich stattdessen bemüht, immer wieder vorkommende lateinische Wörter durch stets dieselben deutschen wiederzugeben. Natürlich lässt sich das nicht strikt durchhalten, weil kontextuell bedingte Bedeutungsnuancen gleichsam tektonische Sinnverschiebungen zur Folge haben, die in beiden Sprachen je verschieden ausfallen können. Grundsätzlich aber sollte nach der Absicht des Übersetzers möglichst präzise, verständliche Wiedergabe dessen, was der Autor sagt, Priorität haben gegenüber literarischer Gefälligkeit der deutschen Fassung. Auf diese Weise ist schnelle Information über Inhalt und besondere Schwerpunkte eines umfangreichen Textes möglich; darüber hinaus aber bietet die Übersetzung jedem, der sich an philosophisch-theologischen oder gesellschaftspolitischen Diskussionen beteiligt, eine hoffentlich genutzte Chance zur historischen Fundie-

rung seiner Position, findet er doch im Werk eines bedeutenden und repräsentativen Autors authentische Zeugnisse hochmittelalterlichen Denkens über Anthropologie, zur Gnadenlehre, über Klerus, Ehe und die Kirche in der Welt.

Gleichwohl sind Ungereimtheiten anzumerken. Es ist beispielsweise nicht einzusehen, warum der Satz *Responsorium itali tradiderunt, quod operationem significat* (E.: 417.19f.) über die Vorlage hinaus erweitert als „Das Responsorium haben die Italiener überliefert, welches das Wirken und aktive Leben durch die Rauigkeit des Gesangs bezeichnet“ (Ü.: 461.12f.), und es bleiben Zweifel, ob „Heiltümer“ wirklich die adäquate Übersetzung von *sacramenta* sein kann. Natürlich ist die treffende Wiedergabe schon deshalb schwierig, weil der heutige Sprachgebrauch darunter die „sieben Sakramente“ versteht, was Hugo natürlich nicht meinte; angesichts einer langen Geschichte des Begriffs und seiner Bedeutung, die vom Äquivalent *sacramentum*/μυστήριον zu Augustins Erklärung geführt hatte, dass *in eis aliud videtur, aliud intelligitur* und demgemäß das Sakrament Zeichen einer heiligen Sache sei, definierte er vielmehr: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam* (De sacr 1,9; E.: 209.22–210.2); in K.s Übersetzung (239): „... ein körperliches oder stoffliches Element, draußen sinnhaft vorgelegt, irgendeine unsichtbare und geistliche Gnade aufgrund der Ähnlichkeit repräsentierend und aufgrund der Einsetzung bedeutend und aufgrund der Heiligung enthaltend“. Warum also nicht von „Heilszeichen“ sprechen, zumal da erst Petrus Lombardus *sacramentum* als ein *signum gratiae* sah, das *causa gratiae* existiert (IV,1,1.4)? Außerdem ist der Begriff „Heiltum“ seit Jahrhunderten anderweitig besetzt, konkret als Bezeichnung für die Reliquie und weiter durch die populären „Heilumsweisungen“, bei denen im Sinne der spätmittelalterlichen Schauderdevotion großen Menschenmengen an der Nürnberger Sebaldskirche die Reichskleinodien gezeigt wurden oder anlässlich der im Siebenjahresrhythmus stattfindenden Aachenfahrt die Reliquien des Marienstifts. Ganze „Heilumsbücher“ wurden dafür verfasst – als Werbeträger mit lokalen Reliquienverzeichnissen und Wunderberichten.

Die äußere Einrichtung der Ausgabe weist dem Leser alle von Hugo ausdrücklich auf Vorlagen bezogenen Stellen nach und übersetzt Zitate aus seiner Fassung. Es gibt keinen Sachkommentar, aber Verzeichnisse der Quellen und der Literatur sowie Register der Bibelstellen, der Autoren und Werke. Das für die Übersetzung speziell angelegte lateinisch-deutsche Vokabular wird im Internet bereitgestellt. Ein Verweisen auf Stellen und wörtliches Zitieren wären wesentlich leichter, wenn man die durch besondere Überschriften als solche gekennzeichneten und von Hugo in der Inhaltsübersicht als *capitula* bezeichneten Abschnitte der einzelnen Bücher durchnummeriert hätte. J. EHLERS

RAIMUNDUS LULLUS. An Introduction to his Life, Works and Thought = Raimundi Lulli Opera Latina. Supplementum Lullianum 2 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 214). Edited by Alexander Fidora/Josep E. Rubio. Turnhout: Brepols 2008. XIV/564 S./Ill., ISBN 978-2-503-52610-2.

Ramon Llull's Œuvre von etwa 280 katalanisch bzw. lateinisch geschriebenen Werken ist ein wahrer ‚Puig de Randa‘ an Gelehrsamkeit des 13. und 14. Jhdts.: Wie das bekannte Felsmassiv auf der Baleareninsel Mallorca ragt es an Quantität wie Qualität aus den kaum flachen Niederungen seiner Zeit empor. Wer es besteigen oder gar seinen Gipfel erreichen will, um weiter Ausschau zu halten, bedarf eines langen Atems (eines Forscherlebens) und eines zuverlässigen Bergführers, der bislang fehlte: einer modernen Einführung zu Leben, Werk und Denken des Ramon Llull. Mit dem hier anzuzeigenden mächtigen Bd. liegt dieser Leitfaden nun vor. Es setzt sich aus Beiträgen der spanischen Wissenschaftler Óscar de la Cruz [Palma], Fernando Domínguez [Reboiras], Jordi Gayà [Estelrich], Marta M. M. Romano und Josep Enric Rubio [Albarracín] zusammen, die Robert D. Hughes, Anna A. Akasoy und Magnus Ryan ins Englische übersetzt haben. Alexander Fidora (Barcelona) und Josep Enric Rubio [Albarracín] (València) haben die Herausgeberschaft des Bds. übernommen, der den gegenwärtigen Stand der zwei Jahre nach Gründung des Freiburger Raimundus-Lullus-Instituts (1957) einsetzenden kriti-

schen Edition der lateinischen Werke sowie die vor allem darauf basierende internationale Lullus-Forschung zusammenfasst.

Das Leben des Ramon Llull haben *Fernando Domínguez Reboiras*, der langjährige wissenschaftliche Mitarbeiter und Koordinator der Freiburger Lullus-Ausgabe, und *Jordi Gayà Estelrich*, unter den international profilierten Lullus-Forschern einer der vorerst letzten Biographen des Ramon Llull, neu geschrieben, und zwar auf der Grundlage der autobiographischen *Vida coetanea* vom Sommer 1311, dann seiner Werke und ihrer autobiographischen Angaben, zu denen seit 1294 zudem jeweils Datum und Ort der Vollendung der Niederschrift treten, sowie weiterer zeitgenössischer Zeugnisse zu Llull und des kurz nach dem Tod von seinem Schüler Thomas Le Myésier veröffentlichten reich bebilderten biographischen Berichts, des *Breviculum* bzw. *Electorium parvum* (3–124). Die Autoren schildern Lullus bewegtes und bewegliches Leben vor allem nach seiner religiösen Konversion (1263/1265) im räumlichen, politischen und kulturellen Rahmen seiner Zeit, um die Besonderheiten seines philosophisch-theologischen Denkens und Schreibens bestmöglich zu erklären. Dieses entfaltet sich zwar in häufig wechselnden Erfahrungs- und Wirkungsräumen (13–15), kreist aber immer wieder um die drei untrennbar miteinander verbundenen Ziele ‚Mission der Ungläubigen‘, ‚Verfassen des besten Buches der Welt‘ und ‚Einrichten von Sprachschulen‘. So lebt Llull sein Leben für die Werke im Dienst dieser Ziele, weshalb Leben, Denken und Schreiben bei ihm eins werden. Dieses Kap. will die älteren Werkbiographien von E. W. Platzek (Raimund Llull. Sein Leben – seine Werke – die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre) 1–2 (Bibliotheca Franciscana, 5–6), Düsseldorf 1962–1964) und A. Bonner/L. Badia (Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària (Les Naus d’Empúries. Pal major; 2), Barcelona 1988 [21991]; spanische Fassung: Ramón Llull. Vida, pensamiento y obra literaria [Biblioteca general; 14], Barcelona 1993) nicht ersetzen, ergänzt und aktualisiert sie aber in vielen Punkten. Gleichwohl scheint das letzte Wort zur rechten Einschätzung gerade des immer wieder ausgewerteten autorisierten Selbstberichts, eines Tatenberichts, noch nicht gesprochen zu sein. Übersehen ist bei der Diskussion der Titelfrage (S. 5 mit Anm. 2), was der Heidelberger Mittellateiner W. Berschin (Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter; 5 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 15], Stuttgart 2004, 28) zu den konzeptionellen und inhaltlichen Konsequenzen dieses Genres („gesta“) gesagt hat, nämlich welche Nachrichten von diesem Text zu erwarten sind und welche nicht. Noch nicht voll erfasst erscheinen zudem der historische Hintergrund für die Niederschrift des Textes (5–8) sowie seine zahlreichen historischen und hagiographischen Anspielungen. So werden die Gründe für die zahlreichen Lücken und chronologischen Irrtümer in der Darstellung ebenso wenig erklärt (6) wie die Zielgruppe der apologetischen und hagiographischen Tendenzen angesprochen (7). Offenkundig bedurfte das dramatische Legitimationsdefizit des Laien und Individuums Llull, der einen dritten methodischen und praktischen Weg der Mission zwischen den etablierten Institutionen des Dominikaner- und Franziskanerordens zu entwickeln versuchte (vgl. sein Hin- und Hergerissen-Sein zwischen den beiden Ordensgemeinschaften in Genua 1293: 75–77), des besonderen Ausgleichs, zumal etwa zur selben Zeit mit dem Dominikaner und ehemaligen Generalmagister Ramon de Penyafort und dem Mercedarier und Bischof von Jaén Pedro Pascual zwei weitere Typen von ‚Missionaren‘ biographisch und literarisch entworfen wurden. Insbesondere die Geschichte der Konversion des Llull zu einem Laienmissionar (37–46) ist nur recht vor der Folie der zeitgenössischen Franziskus-Biographik (vgl. Jordi Gayà [Estelrich]: „De conversione sua ad poenitentiam“. Reflexiones ante la edición crítica de ‚Vita Coetanea“, in: Estudios Lulianos 24 (1980), 87–91, hier 88) und in bewusster Absetzung von den (wenig erfolgreichen) Missionsmethoden der Dominikaner zu verstehen (vgl. A. Bonner: „Ramon Llull and the Dominicans“, in: Catalan Review 4 [1990], 377–392 gegenüber Fernando Domínguez Reboiras: „Raimundo Lullio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias“, in: Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata [IP; 26], herausgegeben von F. Domínguez [u. a.], Steenbrugge 1995, 377–413). Zentral ist hier die deutliche göttliche Legitimierung des erst später so genannten „doctor illuminatus“ (126): Warum erscheint bis zur endgültigen Konversion Christus dem Llull gleich fünfmal (37), dem

Franz aber nur ein- bzw. zwei- bzw. dreimal (Thomas von Celano, *Vita* [I] *S. Francisci*, § 5; Thomas von Celano, *Vita* [II] *S. Francisci*, § 6 und 10; Bonaventura, *Legenda maior S. Francisci* I 3, I 5 und II 1)? Und warum erfolgt die zweite eigentliche Konversion ausgerechnet infolge einer Predigt zur endgültigen Bekehrung des Franz von Assisi, die ein Bischof an dessen Festtag im Franziskanerkonvent von Palma de Mallorca hält (40f.)? Auch sind die Facetten einer gewissen Rivalität gegenüber zwei führenden Köpfen der Dominikaner unübersehbar: Hat Ramon de Penyafort (43f. mit Anm. 97) das in Paris angestrebte Universitätsstudium des Ramon Llull vielleicht deshalb verhindert, weil er rasch das kritische Potenzial des Mallorquiners erkannt hatte? Denn Llull hatte schon 1265 auf dem Generalkapitel von Montpellier Kritik an den Misserfolgen der dominikanischen Mission (*Blaquerna* c. 90) geäußert, was hier gar nicht angesprochen wird, und sich methodisch in Konkurrenz zu Ramon Martí, einem Schüler des Ramon de Penyafort, gesetzt, was hier kaum betont wird (68); und dies, obwohl Llulls Kritik an der 1269 in Tunis gescheiterten Glaubensdisputation des Dominikaners mit Abū Abdallah Muḥammad I. al-Mustansir von Tunis sich wie ein roter Faden durch seine Werke zieht; vgl. neben dem S. 494 Anm. 67 genannten *Liber de fine* I 5 noch *Blaquerna* c. 43 und c. 84; *Felix o el Llibre de meravelles* I 7; *Disputatio quinque hominum sapientium* Prologus; *Disputatio fidei et intellectus* I 1; *Liber de convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto* III; *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* III 1; hierzu die nicht in der Bibliographie erwähnten Studien von J. Chorão Lavajo: „Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí e Raimundo Lulo“, in: *Revista de história das ideias* 3 (1981), 315–340; auch separat: *Publicações do Universidade de Évora. Estudos árabes*; 2, Évora 1983; englische Fassung: „The apologetical method of Ramón Martí, according to the problematic of Ramón Lull“, in: *Islamochristiana* 11 (1985), 155–176; E. Colomer: „Ramón Llull y Ramón Martí“, in: *EstLul* 28 (1988), 1–37. Dem sich spätestens 1259 abzeichnenden Scheitern des dominikanischen „studium Arabicum“ auf afrikanischem Boden (Tunis), dem der verzweifelte Versuch einer Neuetablierung in den 60er-Jahren auf aragonesischem Boden folgt, setzt Llull mit seiner Missionsschule auf Mallorca (Miramar) seine eigene Institution entgegen (49). Sie ist die markanteste Folge einer sich in den 60er-Jahren regenden Bewegung innerhalb des Franziskanerordens, die in der Gestalt des Roger Bacon die fehlenden Bildungsstrukturen der eigenen Gemeinschaft sowie das Versagen der Dominikaner kritisiert (vgl. M. M. Tischler: *Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte*, in: *ZMRW* 93 (2009), 58–75, hier 72–74). Dies zeigt, dass man bei den Kontakten des Laien Llull zu ‚den‘ Franziskanern (67f.) noch mehr auf die einzelnen Fraktionen und deren führende Köpfe innerhalb des Ordens achten muss. 1276 errichtet Llull seine Missionsschule als einen Konvent von Brüdern, welche die spirituelle Lebensform der Franziskaner mit der wissenschaftlichen Idee der „studia orientalia“ der Dominikaner zu verbinden verstehen. Und im Gegensatz zu den Dominikanern im 13. Jhd. ist Llull der erste Autor, der wieder und dann gleich in massiver Weise verschiedene Konzepte von ‚Religionsdialogen‘ zur didaktischen Einübung seines Überzeugungsprojekts einsetzt (siehe R. Friedlein: *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie* [ZRP.B 318], Tübingen 2004). Insofern sollte man die berühmte ‚Disputation von Mallorca‘, die 1286 zwischen einem Genueser Kaufmann namens Inghetto Contardo und verschiedenen Juden stattgefunden haben soll, mehr als Ergebnis der Forderungen des Llull nach einem Laienengagement im interreligiösen Gespräch denn als Orientierungspunkt herausarbeiten (46f. mit Anm. 106; 495 mit Anm. 70).

Aber in Llulls Selbstbild könnte noch mehr stecken: Seine Erleuchtung wohl auf dem Puig de Randa und die dort anschließend erlebte Eingebung des besten Buches der Welt (45f.) erscheint wie ein Gegenentwurf zur Erleuchtung Muḥammads und der Herabsendung des Koran auf den Stifter des Islam auf dem Berg Hira’.

Die chronologische Liste der Werke (125–242) stammt wiederum von *F. Domínguez Reboiras*. Hier werden auf der Grundlage der Freiburger Edition der lateinischen Werke des Ramon Llull (Raimundi Lulli Opera Latina = ROL) Titel, Entstehungsort und -zeit genannt, kurz Inhalt und Zweck beschrieben, die wichtigsten (kritischen) Editionen und

modernen Übersetzungen aufgelistet sowie die Werk-Nummern aus den Inventaren von E. W. Platzeck (Raimund Lull ... 2, 3*–84*) und A. Bonner (Selected works of Ramon Lull (1232–1316); 2, Princeton (N.J.) 1985, 1257–1304; katalanische Fassung: Obres selectes de Ramon Llull (1232–1316); 2, Palma de Mallorca 1989, 539–589) genannt. Für ein Repertorium, das die Einführung zu diesem Abschnitt sein möchte, werden nicht konsequent zu jedem Werk Angaben zur Handschriftenüberlieferung (bzw. abkürzend: zur Literatur, die diese behandelt), etwa im Stil der Neuauflage des ‚Pott-hast‘ (Repertorium fontium historiae medii aevi; 2–11, Roma 1967–2007), gemacht. Diese Informationen sind aber sehr wichtig, um tatsächliche Wirkung und Rezeptionschancen der einzelnen Werke gegeneinander abwägen und somit das Profil der Lull-Rezeption in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vollständig aufdecken zu können, das bislang etwa durch die Studien von M. Batllori („El lulisme en Italia [ensayo de síntesis]“, in: RF(M) 5 [1944], 253–313; ebenda 6–7 [1945], 479–537 [überarbeitete katalanische Fassung: „El lul·lisme a Itàlia. Esbòs de síntesi“; in: Ders.: Ramon Llull i el lul·lisme {Obra completa; 2}, Valencia 1993, 221–335; italienische Fassung: Il lul·lisme in Italia. Tentativo di sintesi, Roma 2004], J. N. Hillgarth (Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France [OWS], Oxford 1971; überarbeitete katalanische Fassung: Ramon Llull i el naixement del lul·lisme [TE CCat; 61], Barcelona 1998; Readers and books in Majorca. 1229–1550; 1–2 [Documents, études et répertoires publiés par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes [44]], Paris 1991) und Jordi Rubió i Balaguer (Ramon Llull i el lul·lisme [Biblioteca ‚Abat Oliba‘; 37], Montserrat 1985) nur partiell rekonstruiert worden ist und das sich auch nicht dem unlängst erschienenen Diccionari d’escriptors lul·listes (Blaquerna; 6), Palma de Mallorca 2009, von S. Trias Mercant (1933–2008) entnehmen lässt.

Im Zentrum des lebenslangen Denkens und Schreibens Lulls steht das so genannte *Arz*-Projekt, ein von ihm unablässig revidiertes, erweitertes, weiterentwickeltes und modifiziertes philosophisch-theologisches Denk- und Erklärungsmodell („Kunst der Künste“), das auf Entwürfen aller drei monotheistischer Religionen zu seiner Zeit aufbaut und Muslime (und Juden) mittels rationaler Argumentation von der Wahrheit der christlichen Glaubensmysterien überzeugen möchte. Die Geschichte des *Arz*-Projekts schildert in diesem Band *J. E. Rubio [Albarracín]* (243–310), der für diese Aufgabe bereits durch zahlreiche Studien ausgewiesen ist (vgl. Auswahlbibliographie: 531). Es folgen eine Darlegung der praktischen Anwendung des lul·lischen Gedankengebäudes im Bereich der Naturphilosophie („Natural realm“) von demselben Autor (311–362), anschließend in der Anthropologie sowie in der Gesellschaft und in der Geschichte („Human realm“) von *M. M. M. Romano* und *Ó. de la Cruz* [Palma] (363–459) sowie in der Theologie, vor allem in der Gotteslehre wie im Trinitäts- und Inkarnationsverständnis („Divine realm“), von *Jordi Gayà [Estelrich]* (461–515). Die Autoren dieser Abschnitte bürgen für eine qualitätvolle, die Forschungsleistungen der Vergangenheit abwägende Darstellung, die aber etwas zu sehr der Philosophie- und Theologiegeschichte verpflichtet ist und Lulls innovative, konzeptionellen Beiträge zu den drängenden Fragen seiner Zeit einerseits innerchristlich in seiner Auseinandersetzung mit den Orden und der Kurie (Institutionalisierung eines Studiums orientalischer Sprachen und einer ‚Mission‘ gerade durch Laien, Wiedereroberung des 1291 endgültig verloren gegangenen Heiligen Landes, Reform des Ritterordenswesens usw.), andererseits außerchristlich in seiner Auseinandersetzung mit den Muslimen und Juden etwas zu wenig beleuchtet. An diesen Fragen interessierte Leser müssen immer wieder auf die Lebensbeschreibung im ersten Abschnitt zurückgreifen, wo auf diese Aspekte freilich nur sporadisch eingegangen wird, sowie auf die diesbezüglichen Darlegungen von *Ó. de la Cruz* [Palma] (425–432 und 436–459). Vielleicht erklärt sich dieser Befund mit dem Fehlen einer modernen Arbeit, die Lull kirchen-, religions- und missionsgeschichtlich wieder ‚erdet‘ und dennoch gleichzeitig als singuläre Wendemarke zwischen Hoch- und Spätmittelalter zu charakterisieren versteht.

Den Bd. beschließen eine recht schmale Auswahlbibliographie (517–535), Angaben zu Speziallexika und Internetseiten zu Ramon Llull (536 und 536f.), ein Generalindex (539–556) sowie das Inhaltsverzeichnis (557–564). Für die künftige Forschung würde eine Neuauflage des Handbuchs einen echten Service erbringen, wenn den einzelnen

Werken jeweils eine Auswahlbibliographie an maßgeblicher hinführender Sekundärliteratur beigegeben würde. In der Publikation sind etliche Spezialstudien verstreut zitiert, die man sich über die Namen der Gelehrten im Generalindex zusammensuchen muss. Auch fehlt bislang ein struktureller Überblick über Anteil und Stellenwert der verschiedenen Textsorten am und im Gesamtœuvre, wofür R. Friedlein vor einigen Jahren mit seiner Berliner Dissertation zu den Glaubensgesprächen einen ersten vorbildlichen Baustein geliefert hat (s. o.).

Abschließend muss noch die Frage gestellt werden, ob das Mischgenre der Einführung (mit Repertorium) wie im vorliegenden Fall nicht angesichts der ständig wachsenden Flut an Forschungsergebnissen künftig nur noch als ständig aktualisierbare elektronische Ressource zur Verfügung gestellt werden sollte, zumal auf die bereits existierende Lull-Datenbank der Universidad de Barcelona hingewiesen wird (135 Anm. 40 und 517 Anm. 1). Die bald anstehenden Feierlichkeiten zum 700. Todesjahr des Ramon Lull im Jahre 2016 könnten Anlass sein, die konkurrierenden Unternehmungen zusammenzuführen.

M. M. TISCHLER

SCHOLZ, SEBASTIAN, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit (Historische Forschungen; Band 26). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006. 512 S./Ill., ISBN 978-3-515-08933-3.

In seiner Mainzer Habilitationsschrift bearbeitet Sebastian Scholz (= Sch.) Kontinuitäten und Veränderungen in Selbstverständnis und Selbstdarstellung der Päpste der karolingischen und ottonischen Zeit (Gregor III. bis Leo IX.). Den nicht unproblematische Begriff „Selbstverständnis“ bezieht er dabei auf „unterschiedene Arten von Öffentlichkeit“, zum einen eine „situationsgebundene“, zum anderen eine „nach außen wirkende Selbstdarstellung“ (16f.). Die Länge der Darstellungen variiert gegenstandsgemäß stark (Überlieferung), da Sch. seine Studie vor allem auf der Epigraphik (unter Einbezug zahlreicher erhaltener und nur schriftlich überlieferter Epitaphien) aufbaut – ohne dabei andere Bereiche (Ikonographie, Zeremoniell) zu vernachlässigen, auch wenn diese nicht durchgängig intensiv einbezogen wurden.

Der selbst gestellten Aufgabe entspricht die Gliederung der Studie, die mit einem Kap. zum „Papsttum und den Karolingern“ beginnt (24–266). Die vollzogene Loslösung des päpstlichen Roms von Byzanz unter Gregor II. und III. führte zu einer intensiven Suche nach neuen Formen, die eigene Orthodoxie darzustellen wie auch das Verhältnis zu den Frankenkönigen rituell abzubilden. In diese Transformationsprozesse sieht Sch. etwa den Bau neuer Oratorien wie auch der Reliquientranslationen in jene Bauten eingebunden, ebenso die sich verändernden byzantinischen Positionen zu den Bildern sowie die päpstlichen und fränkischen Reaktionen darauf. Erfolgreich gefundene rituelle Formen (Salbung Pippins: 78; 89f.) wurden übernommen und weitergeführt. Aus päpstlicher Sicht, so kann Sch. überzeugend darstellen, war der Schutz der Päpste als Sukzessoren Petri ein konstitutives Element für den Erfolg der Franken über die gemeinsamen Feinde von Franken und Kirche. So setzte bereits Hadrian I., vor allem aber Leo III., stark auf eine bildliche Darstellung eines päpstlichen (Lehr-)Primats (bes. 114–126); doch gerade in seinem Pontifikat wurde jene päpstliche Position zugleich von fränkischer Seite her massiv angefragt. So ergibt sich für Sch. folgerichtig für die Zeit nach 754 eher „das Bild einer Interessensabgrenzung als eines gemeinsamen Handelns“ (146), die sich auch in den folgenden Jahrzehnten fortsetzen sollte. Beherrschend blieben dabei Versuche, Beziehungen zu verrechtlichen (Treueidpflicht des Papstes auf den Kaiser vor der Weihe) wie die eigene Position weiterführend zu interpretieren (Paschalis I.): Dass hiervon jeweils unterschiedliche Zielgruppen angesprochen wurden, hätte Sch. (wie etwa in der Einleitung geschehen) deutlicher herausstellen können – der Begriff „Selbstverständnis“ legt hier die innere Formierung einer homogenen „päpstlichen“ Gruppe nahe: Der nicht selten als Quelle herangezogene *Liber Pontificalis* würde sich für eine solche, sehr differenziert zu führende Diskussion evtl. anbieten. Mit der schwindenden kaiserlichen Autorität kann sich das Papsttum als Konfliktlöser etablieren (172), dem – mit Gregor IV. – die Pflicht zur Einhaltung der *ordinatio imperii* obliegt (167) und das zugleich eine Trennung von Person und Amt, einer Position fränkischer

Bischöfe, entschieden zurückwies, ohne neue Argumente zwar, aber in einer vorher nicht gesehene Intensivierung der bekannten (210).

Das zweite Großkap. zur ottonischen Zeit setzt mit den grundsätzlich veränderten Bedingungen päpstlicher Selbstdarstellung seit der Kaiserkrönung Ottos I. ein (267–423), die vor allem auf eine erneute kaiserliche Initiative zurückgeführt werden. Beginnend mit Johannes XIV. (Petrus von Pavia), einem Vertrauten des Kaisers (eine Neuerung, die sich erstmals im Epitaph des Papstes ablesen lässt: 308–311), findet diese Phase ihren Höhepunkt in den Pontifikaten Gregors V. (332–364), der der kaiserliche *capella* entstammte, und Silvester II. (365–395). Vor allem die gegenseitigen Interventionen in Kaiser- und Papsturkunden sprechen hier deutlich für ein intensives und enges Verhältnis (337; 367f.), so dass Sch. sogar konzise bemerken kann: „Die Maßnahmen des Papstes waren auf die Anforderungen der kaiserlichen Politik abgestellt“ (342). Für das Selbstverständnis der Päpste hatte diese Sicherheit letztlich zur Folge, dass sie wieder ihre gesamtkirchliche Verantwortung betonten – das von Sergius IV. gestiftete und öffentlich zugängliche Epitaph Silvesters II. legt davon beredtes Zeugnis ab (390–395) und zeigt zugleich eine erneut veränderte Situation an: die Rückkehr des stadtrömischen Adels (396–415). Mit einem Ausblick auf die Pontifikate Clemens II. und Leos IX. (424–444) als Ergebnis der Synode von Sutri beendet Sch. seine Studie mit der Feststellung einer nochmals verstärkten Betonung des von Christus eingesetzten päpstlichen Primats.

Eine konzise Schlussbetrachtung führt die detailreiche Untersuchung noch einmal zusammen (445–455), die man als gelungenen Versuch einer umfassenden Interpretation durch Einbezug möglichst vieler Quellengruppen beschreiben muss; gerade wegen ihres Detailreichtums fällt bei der intensiven *relecture* bekannter Quellen umso mehr die nur knappe Besprechung des Epitaphs Hadrian I. auf; schwerer allerdings fällt das Fehlen einer grundlegenden theoretischen Auseinandersetzung mit den Fragen von „Selbst“-Verständnis und -darstellung ins Gewicht, auch wenn Sch. einen Baustein zu einer solchen gelegt haben dürfte. Trotz dieser Anfragen hat Sch. aber eine faszinierende und intensive Studie vorgelegt, die sich wohl unter die Standardwerke der Papstgeschichte des frühen Mittelalters einreihen wird.

A. MATENA

BELLARMIN, ROBERT, *Katechismus – Glaubensbekenntnis – Vater Unser*. Übersetzt und herausgegeben von *Andreas Wollbold*. Würzburg: Echter 2008. 304 S., ISBN 978-3-429-03046-9.

Roberto Bellarmino SJ (1542–1621) erlangte über die Publikation seiner kontrovers-theologisch angelegten Löwener Vorlesungen (*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*) seinerzeit den Ruf, der gelehrteste Theologe der Gesellschaft Jesu zu sein. Von protestantischer Seite wurden gar Lehrstühle eingerichtet, um dieses Werk und seinen Verfasser zu widerlegen. Der Zeitgenosse der gelehrten Gruppe um Filippo Neri, des Tomaso de Vio Cajetan und des Franz von Sales war zudem in zahlreiche theologische Projekte seiner Zeit verwickelt, so u. a. in den Streit um das Verhältnis von Gnade und Willensfreiheit, in die Entstehung der *Vulgata* (Sixtus V., Clemens VIII.) und ebenfalls in den Galilei-Prozess. Spät und durchaus nicht ohne Widerspruch wurde er selig- (1923) und heiliggesprochen (1930), dann aber bereits 1931 zum Kirchenlehrer erhoben. Seine *Christianae doctrinae explicatio* von 1603 erlebte 400 Auflagen und wurde in 60 Sprachen übersetzt.

Umso überraschender ist angesichts seiner Bedeutung zu Lebzeiten und innerhalb der Theologiegeschichte das Fehlen neuerer Editionen und Übersetzungen seiner Werke. Die beiden Katechismen sowie die Auslegungen zum Glaubensbekenntnis und zum Vaterunser legt Andreas Wollbold (= W.), Professor für Pastoraltheologie an der LMU München, vor; den Übersetzungen vorangestellt sind zwei kurze Artikel, zuerst der W.s zu den herausgegebenen Schriften (11–24). In diesem zeichnet W. knapp die Entstehung sowie die Rezeptionsgeschichte der bellarminischen Katechismen und Auslegungen bis in die Zeit Pius X. nach. Als Betrachtungsmaßstab legt er hierbei das katechetische Profil Bellarmins zugrunde, nämlich das einer didaktischen Reduktion im Hinblick auf den je Lernenden (20); Bellarmin unterscheidet daher zwischen „heilsnotwendigem“ und „nützlichem“ Wissen (18). Dementsprechend komme in ihnen auch weniger der Kont-

roverstheologie als vielmehr der „Kirchenlehrer“ (20) zur Sprache, dessen „Katechismen eine der überzeugendsten Früchte römisch-katholischer Katechetik“ bilden (24). W. sieht in den von ihm herausgegebenen Schriften aber ebenso ein „Musterbeispiel an zunehmender Vereinfachung“ (24). Im zweiten Artikel behandelt Rita Haub (= H.), Leiterin des „Referats Geschichte & Medien“ der Deutschen Provinz der Jesuiten, Bellarmin und seinen Katechismus nach dem Tridentinum (25–35). H. legt in diesem eine leicht zu lesende, kurze Einleitung in das Leben des Jesuiten (25–32) und eine Darstellung der generellen Bedeutung der Katechismen für die Kirche bis in die heutige Zeit vor (32–35), die wohl besser dem fachspezifischer ausgerichteten Artikel W.s vorangestellt worden wäre.

Die z. T. leicht gekürzten Übersetzungen (vgl. 63, Anm. 2) der jeweiligen Werke Bellarmins sind in leicht verständlicher Sprache wiedergegeben, gelegentlich auch zweisprachig unter Einschluss des lateinischen Originals (etwa 38). Dem großen Katechismus (65–161) sind zudem ein Anmerkungsapparat (161–204) und allgemeine Anmerkungen (205f.) nachgestellt. Während der Anmerkungsapparat im Wesentlichen die bellarminischen Bezugsstellen aus den Kirchenvätern mit Fundstelle zweisprachig wiedergibt, geben die allgemeinen Anmerkungen Hinweise zur Kontinuität der kirchlichen Lehre auf der Basis von KKK, CIC und Dokumenten des II. Vaticanum. Ähnliche Bemerkungen weisen auch die Erläuterung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (209–272) und die Auslegung des Vaterunser (273–304) auf – mit dem Unterschied, dass lediglich Fundstellen von Zitaten ohne nochmalige Zitation genannt werden.

Mit der Herausgabe der Katechismen, des Glaubensbekenntnisses und der Vaterunser-Erklärung Roberto Bellarminos in verständlicher Sprache ist es W. gelungen, die bleibende Bedeutung dieser katechetischen Schriften des Kirchenlehrers aufzuzeigen, auch wenn die Zielgruppe dieser Übersetzung sicherlich eher im nichtuniversitären Bereich zu suchen ist. Wünschenswert wäre daher auch eine zugänglichere, kritische Edition (und Übersetzung) der katechetischen und weiteren Schriften des Roberto Bellarmino, nicht zuletzt im Hinblick auf die bleibende theologiegeschichtliche Bedeutung des 16.–19. Jhdts. für die heutige theologische Forschung.

A. MATENA

FERGUSSON, DAVID (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology* (Blackwell Companions to Religion). Oxford [u. a.]: Blackwell-Wiley 2010. 534 S., ISBN 978-0-631-21718-3.

In theologiegeschichtlicher Perspektive war das 19. Jhd. eine überaus spannende Zeit. Bedingt durch die Aufklärung und den damit einhergehenden Untergang der Barockscholastik auf katholischer, der altprotestantischen Orthodoxie auf evangelischer Seite, kam es zu einer grundlegenden Neuorientierung. Durch Kant schien die überkommene Metaphysik obsolet, und das sich herausbildende ‚historische Bewusstsein‘ erschütterte das bisherige Verständnis von Bibel und Dogma. Auf diesen immensen Problemstand reagierten die verschiedenen Theologien höchst unterschiedlich. Wie plural die Debatte damals war, welche positionelle Vielfalt existierte, erschließt der anzuzeigende handbuchartige Sammelbd., herausgegeben von David Fergusson (= F.), Professor an der Universität Edingburgh.

Die Beiträge sind in zwei Teile gruppiert: Werden in einem ersten zentrale Denker vorgestellt und ihr Einfluss rekonstruiert, näherhin Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Samuel Taylor Coleridge, Søren Kierkegaard und John Henry Newman, erfährt der Leser im zweiten von den Tendenzen und Strömungen innerhalb der damaligen Theologie. Bereits dieser Aufbau überzeugt nur bedingt. So wird Schleiermacher eigens gewürdigt (31–57), ebenso die sich auf sein Denken stützende Vermittlungstheologie (301–318). Warum diese in einem Kap. abgehandelt wird, die Hegel (58–75) folgende spekulative Theologie hingegen nicht, bleibt rätselhaft. Angesichts der positionellen Vielfalt, wie sie für die Theologie des 19. Jhdts. kennzeichnend ist, kann natürlich schwerlich alles abgedeckt werden. Es müsste jedoch deutlich gemacht werden, aufgrund welcher Kriterien eine Richtung gesondert dargestellt wird, soll nicht der Eindruck der Beliebigkeit entstehen. Überhaupt stellen sich Rückfragen konzeptioneller Art. Während es nicht an passablen Einführungen in Kants Denken

mangelt, wäre es wichtiger, dessen theologische Rezeption darzustellen. Vom Supernaturalismus eines Gottlob Christian Storr ist im Beitrag zu Kant (3–30) aber ebenso wenig zu erfahren wie zur frühen katholischen Auseinandersetzung mit dem Autor der *Kritik der reinen Vernunft*, obwohl Studien dazu vorliegen. Daran schließt sich eine weitere Rückfrage an. Weil auf einen problemgeschichtlichen Zugang verzichtet wird, werden mitunter lediglich Biogramme aneinandergereiht oder Ereignisse geschildert, wobei sozial- und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven, wie sie in den letzten Jahren Verbreitung gefunden haben, praktisch unberücksichtigt bleiben. Zu nennen wären v. a. die Studien von Thomas Albert Howard und Johannes Wischmeyer, die eine 2006 erschienen, die andere zwei Jahre darauf. Unverständlich ist außerdem, weshalb die zentrale Bedeutung der deutschen Universitäts-theologie nicht deutlicher herausgestellt wurde. Ihre Ausstrahlung auf Großbritannien und die USA wird wohl vermerkt, aber zu wenig reflektiert (345 f., 455–467). Ein problemgeschichtlicher Zugang hätte in dieser Hinsicht Vorteile gehabt, ließe sich so doch verdeutlichen, wie die in Deutschland entwickelten Konzepte sowohl Probleme verursachten als auch Lösungen eröffneten. Gary Dorrien hat, um nur ein Beispiel zu nennen, in immerhin drei Bdn. die Genese der amerikanischen liberalen Theologie aufgearbeitet und dabei differenziert aufgezeigt, wie diese Impulse aus Deutschland aufnahm, sie aber eigenständig weiterentwickelte. Erstaunlicherweise wird Dorriens weithin diskutiertes Werk weder in dem Beitrag zur Liberalen Theologie in Deutschland noch in dem Überblick zu entsprechenden Tendenzen in den USA erwähnt (468–485 bzw. 339–357). Es scheint eher zufällig, was der Leser erfährt und was nicht.

Zu berücksichtigen ist freilich die schwierige Vorgeschichte des Handbuchs. Eigentlich sollte es sehr viel früher erscheinen; aber bedingt durch den plötzlichen Tod des ursprünglichen Herausgebers Colin Gunton im Jahr 2003 kam es zu massiven Verzögerungen. Einige der Artikel lagen damals bereits vor, andere wurden später geschrieben (XIII). Dieser Umstand dürfte zudem erklären, warum die angegebene Literatur vielfach nicht den aktuellen Forschungsstand abbildet. Zumeist werden ausschließlich englischsprachige Titel aufgeführt, die zum Teil noch älteren Datums sind, obwohl in Deutschland, Frankreich und Italien zu vielen der behandelten Themen rege geforscht wird. Eklatant ist dies bei den drei Beiträgen, die sich ausdrücklich der katholischen Theologie widmen, nämlich der Tübinger Fakultät (187–213), der Neuscholastik (375–394) sowie dem Modernismus zu Anfang des 20. Jhdts. (486–508). Da die Neuscholastik vorrangig von amerikanischen Autoren historisch erschlossen worden ist, lässt sich vielleicht noch verstehen, weshalb der entsprechende, im Übrigen lesenswerte Beitrag weder die Mainzer Schule noch die frankophonen Dominikaner näher berücksichtigt. Nicht nachvollziehbar ist hingegen, dass ein ziemlich eindimensionales Bild des Modernismus gezeichnet wird. Hinter dem Forschungsstand, den Claus Arnold in ThRv 99 (2003) 91–104 skizziert, bleibt der Beitrag weit zurück, ganz abgesehen davon, dass seither erschienene Forschungen nicht rezipiert werden. Vergleichbare Kritik ließe sich hinsichtlich der Darstellung der Tübinger Fakultät anbringen, wobei zudem die zahlreichen orthographischen Fehler verwundern.

Dies sollte aber nicht vergessen lassen, dass es auch ausgesprochen gelungene Beiträge gibt. Hervorzuheben sind etwa diejenigen zu den beiden berühmten Querdenkern des viktorianischen England, Coleridge (76–96) und Newman (119–138). Höchst informativ sind ferner die Beiträge zu den neokonfessionellen Theologien in den USA (319–338), der prononciert reformierten Theologie in Schottland und den Niederlanden (358–374) sowie zur Religionsgeschichtlichen Schule (434–454). Angesichts des wachsenden Einflusses, den die evangelikale Bewegung sowohl politisch als auch kirchlich hat, liest sich der entsprechende Beitrag ebenfalls mit großem Gewinn (235–250). Positiv zu vermerken ist des Weiteren die ökumenische Ausrichtung des Handbuchs. So werden Entwicklungen in der katholischen, lutherischen, reformierten, anglikanischen und sogar in der russisch-orthodoxen Theologie berücksichtigt.

Insgesamt bleibt trotzdem ein zwiespältiger Eindruck zurück. Einerseits erschließt sich weder die Konzeption des Handbuchs noch wird der aktuelle Forschungsstand abgebildet. Ein Handbuch zu einem derart wichtigen Thema wie der Theologie im 19. Jhd. müsste Letzteres eigentlich leisten, zumal es wohl für viele Jahre wenigstens im anglo-

amerikanischen Raum ein Referenzwerk sein wird. Andererseits können Studierende und Forscher zu vielen Themenfeldern einen ersten, mitunter sogar einen hervorragenden Überblick gewinnen. Damit wird eine wichtige Lücke geschlossen, weil trotz vieler Einzelstudien bislang ein Werk fehlte, das dies ermöglichte. Die Theologiegeschichte des 19. Jhdts. von Grund auf zu erschließen, bleibt jedoch ein Desiderat. B. DAHLKE

3. Systematische Theologie

SCHEELE, PAUL-WERNER, *Als Journalist beim Konzil*. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session. Würzburg: Echter 2010. 175 S., ISBN 978-3-429-03263-0.

Seit geraumer Zeit publizieren Bischöfe und Theologen, die auf dem Zweiten Konzil waren, ihre Erinnerungen, Aufzeichnungen oder Tagebücher. Der emeritierte Bischof von Würzburg, Paul-Werner Scheele, war bei der bedeutenden 3. Session des II. Vatikanischen Konzils als theologischer Experte der Wochenzeitung „Echo der Zeit“ zugegen und besprach für das deutsche Publikum die Ereignisse rund um das Konzil. Bischof Scheele, lange Zeit in der Deutschen Bischofskonferenz für die Ökumene zuständig, wollte mit seinen Berichten und Analysen den Hintergrund der einzelnen wichtigen Debatten während dieser 3. Session aufzeigen und reflektieren. Diese nachträgliche Publikation von Zeitungsberichten zum damaligen Geschehen und zum Konzil geschieht „in der Hoffnung, als einer der immer weniger werdenden Zeitzeugen vermitteln zu können, was alles beim Konzil geschehen ist, was es bewirkt und was es weiterhin bewirken kann und soll“ (10). Mit dieser hermeneutischen Prämisse gewinnen die vorliegenden Aufzeichnungen im derzeitigen Konflikt um die Deutungen des Konzils an Aktualität. Mit Interesse liest man diese Aufzeichnungen, die zwar Jahrzehnte zurückliegen, die aber die damaligen Diskussionen in der Konzilsaula wiedergeben. Diese Aufzeichnungen sind umso interessanter, als in der 3. Session die wichtigsten Dokumente des Konzils ihren Abschluss und eine Endredaktion fanden. Es kommen die grundsätzliche ökumenische Ausrichtung des Konzils, das theologische Ringen um das Wesen der Kirche, die Religionsfreiheit, die Vorstudien zu „Gaudium et Spes“ (Schema 13!), die Kollegialität der Bischöfe, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und zum Islam, die Theologie der Laien u. a. m. zur Sprache. Die damals artikulierten Vorbehalte zu den einzelnen Entwürfen zeigen ein Zweifaches: Einerseits wird der Kontext der damaligen römischen Schultheologie wie der Einfluss der frankophonen und deutschsprachigen Theologie deutlich, andererseits zeigt der Rückblick, welche Schritte die Kirche in einzelnen Fragen auf dem Konzil machte, die heute als selbstverständliche gelten (z. B. Kollegialität, Fragen des Verhältnisses zum Judentum). Den wieder aufgenommenen Berichten aus der Wochenzeitung „Echo der Zeit“ ist im Anhang eine Betrachtung von Karl Hillenbrand „Das Konzil und seine Folgen. Rückschau und Ausblick“ beigegeben, die die Rezeption der Konzilsdokumente in der nachkonziliaren Phase reflektiert.

Im aktuellen Rückblick auf das Konzil erfüllt dieser kleine Bd. einen wichtigen Beitrag zur Theologie- und Kirchengeschichte des 20. Jhdts., erlebte doch die katholische Kirche mit diesem Konzil eine „jähre Beschleunigung der Kirchengeschichte“ (B. Lambert), die gerade durch die Arbeiten und Diskussionen der 3. Session deutlich wurde.

W. W. MÜLLER

KOSLOWSKI, JUTTA (HG.), *Ökumene – wozu?* Antworten auf eine Frage, die noch keiner gestellt hat. Moers: Brendow-Verlag 2010. 192 S., ISBN 978-3-86506-290-1.

Ökumene heute – das ist eine Wirklichkeit, die sich in vielen Schichten, eine Bewegung, die sich in vielen Formen entfaltet. Das Bild, das sich zeigt, weist viele Facetten auf. Zwischen ihnen waltet bisweilen Harmonie, nicht selten aber auch Kontrast. Das Buch, das J. Koslowski herausgegeben hat, bietet einen Reflex dieses Bildes. In kurzen, klug ange-

setzen, von kompetenten Autoren verfassten Texten kommt zur Sprache, in welchen vielgestaltigen Erfahrungen und Erwartungen die Ökumene heute lebt.

Das Buch setzt mit einem Rückblick auf die hinter uns liegenden 100 Jahre der Geschichte der ökumenischen Bewegung ein. *Annemarie C. Mayer* hat ihn verfasst und in verlässlicher Weise dargelegt, in welchen Institutionen und an welchen Stationen das ökumenische Bemühen zum Zuge kam. Es folgt sodann – zusammengefasst im ersten großen Kap. – eine Reihe von Texten, in denen zunächst die besonderen konfessionellen und dann die besonderen regionalen Perspektiven der ökumenischen Bewegung dargestellt werden. So sehr alle diese Texte eine persönliche Handschrift erkennen lassen, geht es in ihnen doch vorrangig um die Information über das, was der Fall ist. *Michael Weirich* skizziert das evangelische Ökumenekonzept, Kardinal *Walter Kasper* das katholische, *Athanasios Vletsis* das orthodoxe und *Kim Strübing* das freikirchliche. Dazu kommt noch ein Text, in dem *Dieter Beckmann* aus einer kirchendistanzierten Sicht das Ökumenetreiben der Kirchen beschreibt. Und dann folgen fünf Texte, die die Ökumenezene einiger nichtdeutscher Länder zum Thema haben. *Frère Alois* schreibt über Frankreich, *Florian Schuppe* über Russland, *Josef Freitag* über die USA, *Solfredo Dalferth* über Brasilien und *Gudrun Löwner* über Indien. Das erste Kap. vermittelt durch seine exemplarischen Lichtwürfe einen Eindruck von der Breite des Spektrums der Ökumeneverständnisse und der Ökumeneaktivitäten, die es in der gegenwärtigen Weltchristenheit gibt.

Und dann folgt das zweite Kapitel, in dem wiederum eine Reihe von Texten zusammengestellt sind. Sie kommen darin überein, dass sie ökumenische Erfahrungsberichte sind. Sie stammen sämtlich aus der Feder von Christinnen und Christen, die sich persönlich und in konkreten familiären oder gemeindlichen Situationen entschieden ökumenisch engagieren. Was sie zu berichten haben oder wagen, bewegt sich im Rahmen der verfassten Kirchen und ihrer konfessionellen Theologien und stößt doch immer wieder auch an die damit gezogenen Grenzen und überschreitet sie bisweilen. Auch *Gotthold Hasenbüttel* hat hier das Wort erteilt bekommen. Er liefert, wie nicht anders zu erwarten, ein energisches Plädoyer für die immer wieder gewünschten und geforderten Grenzöffnungen im Bereich der Tauf- und Abendmahlstheologie und -praxis. Dass es sie bislang nicht gab und gibt, lastet er vor allem den katholischen Hierarchen an, was freilich eine Verkürzung des Problems auf seine autoritative Dimension bedeutet. Nicht ohne Bewegtheit und Betroffenheit liest man die beiden Berichte, die *Gabriele Schenk* und *Jutta Koslowski* über die ökumenische Lebenspraxis in ihren eigenen Ehen und Familien gegeben haben. Wer sie mit den Augen (und dem Herzen) eines Theologen, der sich den Entscheidungen und Erfahrungen ja nicht weniger persönlich betroffener Christen und Christinnen einerseits und den Regelungen seiner Kirche andererseits gleichzeitig verbunden wissen möchte, liest, wird den Zwiespalt zwischen hier und da schmerzlich empfinden, der unsere derzeitige Situation kennzeichnet und der, wie man weiß, nicht leicht aufgelöst werden kann. Der Theologe wird in seiner spezifischen Verantwortung dazu beizutragen haben, dass die Spannung zwischen den verbindlichen Daten der Theologie und den Bewegungen „an der Basis“ nicht in unguter Weise aufgelöst wird. Doch was heißt das konkret? Die sechs sodann folgenden Texte enthalten Berichte über das ökumenische Zusammengehen und -arbeiten. *Gabriele Storz* stellt die Zusammenarbeit zwischen einer evangelischen und einer katholischen Gemeinde in Württemberg dar. Dasselbe tut *Silke Kallweit* im Hinblick auf zwei Gemeinden am Niederrhein. Was die Autorinnen mitzuteilen haben, könnte wohl auch als Anstoß für entsprechende Aktivitäten andernorts verstanden werden. *Joachim Feldes*, *Thies Hagge* und *Michael Ulrich* beschreiben, wie sich die konkrete Ökumenearbeit unter verschiedenen Bedingungen entfaltet hat. Schließlich blickt *Dorothea Sattler* noch einmal auf den I. Ökumenischen Kirchentag (Berlin 2003) zurück und auf den II. Ökumenischen Kirchentag (München 2010) voraus.

Das Buch endet mit einem „himmlischen Interview“, das *Norbert Roth* mit dem Evangelisten Johannes führt, in dessen Evangelium das Anliegen der Einheit unter denen, die zu Jesus Christus gehören, so deutlich zur Sprache kommt.

Kurz: Das Buch bietet viele Anregungen für jeden, dem die gelebte Ökumene zwischen den Christen und den Kirchen ein Anliegen ist. Wer nicht alles, was ihm hier

vorgelegt wird, einfachhin gutheißen kann, wird sich zumindest zum ernsthaften Nachdenken darüber, wie es in der Ökumene denn weitergehen könnte, herausgefordert erleben.

W. LÖSER S. J.

MANEMANN, JÜRGEN/WACKER, BERND (HGG.), *Politische Theologie – gegengelesen* (Jahrbuch Politische Theologie; Band 5). Berlin: LIT 2008. 304 S., ISBN 978-3-8258-9096-4.

Der fünfte Bd. des interdisziplinär angelegten Jahrbuchs Politische Theologie diskutiert das fundamentaltheologische Programm einer „neuen Politischen Theologie“ mithilfe grundsätzlich angelegter Beiträge verschiedener Autoren aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen. Der dramaturgische Bogen der Publikation wird dabei – nach einem einführenden Text der beiden Herausgeber (III–VIII) – an einer systematisch angelegten „theologisch-biographischen Auskunft“ von *Johann Baptist Metz* aufgespannt (1–10), der in fast allen folgenden Beiträgen als Spiritus Rector der neuen Politischen Theologie ausgewiesen wird. Metz bestimmt die neue Politische Theologie als eine Theologie, die im Anschluss an die von Karl Rahner initiierte anthropologische Wende „mit dem Gesicht zur Welt“ betrieben werden muss, die die zeitliche Signatur des Menschen bedenkt und seine Eingebundenheit in die Geschichte und in die gesellschaftlichen Strukturen zum Ausgangspunkt theologischer Erwägungen macht. Zudem wird deutlich, dass Metz die neue Politische Theologie immer auch als eine „Theologie nach Auschwitz“ verstanden wissen will und dass ein solcher Zugang theologische und anthropologische Problemhorizonte unverbrüchlich miteinander verknüpft. Denn angesichts des Holocausts stellt sich nicht nur in neuer Form die Frage nach dem Dasein Gottes, auch der Mensch wurde durch diese Katastrophe grundsätzlich infrage gestellt: „Auschwitz hat die metaphysische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt“ (4).

An diesen biografischen Auftakt des Fundamentaltheologen Metz schließt sich ein „Forum“ (11–25) an, in dem die Frage verhandelt wird, wer eigentlich einen Nutzen von der Politischen Theologie hat bzw. wer diese benötigt. Die breit gefächerten theologischen Stellungnahmen beziehen sich auf unterschiedliche religionspolitische Fragestellungen (*Rolf Schieder*), sie fragen nach der Aktualität einer „Theologie der Befreiung“ (*Karoline Mayer*), thematisieren die religionspädagogischen Implikationen einer neuen Politischen Theologie (*Benno Hahnhorst*) und erwägen aus bibelwissenschaftlicher Perspektive den Zusammenhang zwischen politischer Theologie und biblischer Apokalypstik (*Klaus Berger*).

Aus dem „thematischen“ Teil des Jahrbuchs (27–241) ragen insbesondere der Beitrag der Herausgeber *Bernd Wacker* und *Jürgen Manemann* („Politische Theologie“. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs, 28–65) sowie der Beitrag von *Jürgen Manemann* (Das Politische in der Neuen Politischen Theologie, 94–119) heraus. Diese beiden Artikel bieten einen guten einführenden Einblick in das Programm einer neuen Politischen Theologie. Es zeigt sich, dass der Begriff der Politischen Theologie in der Geschichte vielfältig benutzt und verstanden wurde. Dennoch verfestigt sich trotz aller Bemühungen der Eindruck, dass die neue Politische Theologie an einer Unterbestimmung des Begriffs der Politik bzw. des Politischen krankt. Auch der Artikel von Manemann löst nicht ein, was er verspricht. Manemann erhebt die berechtigte Forderung, „dass die neue Politische Theologie ihren Begriff des Politischen differenzierter fassen muss, als sie es bislang getan hat“ (104). Doch auch wenn Manemann die Begriffe durchaus sachgemäß definiert (104 f.), so bleiben angesichts seiner strikten Entgegensetzung zwischen Religion und dem Politischen (113) doch Zweifel, ob die Begriffs- und Verhältnisbestimmung wirklich gelungen ist.

Da in einigen Beiträgen (insbesondere in dem von *Tiemo Rainer Peters*: „Theologie und Politik in den Widersprüchen der Säkularisierung“) deutlich wird, dass das Programm der neuen Politischen Theologie eng mit dem Begriff der Säkularisierung verknüpft ist, setzt sich im Debattenteil des fünften Bds. des Jahrbuchs Politische Theologie das Drama um die neue Politische Theologie mit der kritischen Diskussion des von Jürgen Habermas ins Spiel gebrachten Begriffs der Postsäkularität bzw. der postsäkularen Gesellschaft fort. Denn dieser Begriff wirft angesichts der Katastrophe von Ausch-

witz – zumindest implizit – die Frage auf, ob die Moderne nicht bereits entgleist ist. Inwieweit der Begriff der „Postsäkularität“ tatsächlich für eine kritische Gegenwartsdiagnose taugt, diskutieren der Kölner Systematiker *Hans-Joachim Höhn*, der Bochumer Religionswissenschaftler *Volkerhard Krech* und der Wiener Fundamentaltheologe *Johann Reikerstorfer* im Anschluss an den „Standpunkt“ des Frankfurter Religionsphilosophen *Thomas M. Schmidt*. Diese vier Beiträge zeigen zum einen, dass der Begriff der Postsäkularität weiterhin auf eine präzise Bestimmung wartet; zum anderen wird anhand dieses Begriffs deutlich, welche große Bedeutung Jürgen Habermas für die wissenschaftliche Debattenkultur hat und welche hohe Produktivität – auch vermittelt – von ihm ausgeht.

Es ist keineswegs selbstverständlich, theologisches Denken – im Anschluss an die Reflexionen des Zweiten Vatikanischen Konzils – mit Metz weiterhin als „Theologie der Welt“ zu betreiben und sich damit gegen „die Gefahr einer ekklesiologischen Verschlüsselung der Rede von Gott“ (1) zu stemmen. Der Streit um das „rechte“ Verständnis der Liturgie macht deutlich, dass diese Gefahr der Abwendung von der Welt weiterhin droht – in diesem Falle im Sinne einer liturgischen Verschlüsselung der Rede von Gott. Insofern ist es konsequent, das Jahrbuch mit einer ausführlichen Rezension von *Clemens Leonhard* zu beschließen, der sich mit den Ausführungen des Schriftstellers Martin Mosebach zur Liturgiereform auseinandersetzt (276–288). Auch diese Buchbesprechung kann insofern als ein Beitrag der neuen Politischen Theologie verstanden werden, als man die begriffliche und auch programmatische Unschärfe so akzeptiert, dass eine neue Politische Theologie im Wesentlichen die gesellschaftliche Bedeutung der Theologie betont und somit „Theologie mit dem Gesicht zur Welt“ (Metz) ist.

Da es den Herausgebern nicht nur um eine Bestandsaufnahme der neuen Politischen Theologie geht, sondern auch eine „Problemverschärfung“ gewünscht ist, ist die Kritik an den Aufsätzen und Abhandlungen eigentlich schon in diesen selbst angelegt. Bereits in der Einleitung arbeiten die Herausgeber Desiderate heraus, denen im vorliegenden Bd. *nicht* entsprochen werden konnte (VII). Außerdem weisen die unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit dem *Terminus technicus* bzw. der Programmatik der neuen Politischen Theologie stets eine starke Abhängigkeit vom philosophisch-theologischen Stichwortgeber Johann Baptist Metz (und eine vehemente Abgrenzung von Carl Schmitt) auf. Im Sinne einer gewünschten Erweiterung der neuen Politischen Theologie ist diese stete Referenz für eine kritische Auseinandersetzung sicherlich nicht förderlich. Ausschließlich der Beitrag von *Matthias Möhring-Hesse* („Aber jenseits der Berge ... Theologische Sozialethik im Spiegel der Politischen Theologie“, 132–155) setzt sich – im Vergleich zu den anderen Artikeln – ausgesprochen kritisch mit der neuen Politischen Theologie und ihrer Abgrenzung von der Disziplin der christlichen Sozialethik auseinander – allerdings ohne die verengende Bezugnahme auf Metz aufzubrechen. Nicht nur in diesem Beitrag zeigt sich, wie stark die neue Politische Theologie von ihrem Vordenker Metz abhängt.

Nach der Lektüre der Beiträge des Jahrbuchs zur Aktualität der (neuen) Politischen Theologie, die die Problemkonstellationen und Schwierigkeiten offen diskutieren, sollen abschließend nochmals die Herausgeber des Bds. zu Wort kommen, denn sie fassen die Auseinandersetzung prägnant zusammen: „Der Begriff der ‚politischen Theologie‘ ist alles andere als eindeutig“ (28). Und dieser Eindruck verfestigt sich auch nach der Beschäftigung mit dem fünften Bd. des Jahrbuchs Politische Theologie. Für die Dramatik des Jahrbuches und für die Produktivität der Diskussion wäre es unter Umständen vorteilhafter gewesen, sich einer größeren Anzahl von Autorinnen und Autoren zu bedienen, die im Gegensatz zu den hier versammelten in einer kritischeren Distanz zur neuen Politischen Theologie stehen.

A. BOHMEYER

ANSORGE, DIRK, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 639 S., ISBN 978-3-451-32252-5.

Es geht um eine doppelte Spannung, grundlegend um die im Haupttitel angesprochene, sodann um die zwischen deren biblisch traditioneller und der modernen Sicht. War frü-

her ein doppelter Ausgang beim Jüngsten Gericht selbstverständlich (bei Tertullian und Cyprian vermehrt die Strafe der Verdammten die Freude der Seligen – 27), so erwartet heutiges Denken eine Allversöhnung. Innerhalb dieser Erwartung aber erscheint nun eine dritte Spannung: zwischen Gottes gnädigem Vergeben und der Berücksichtigung der zu versöhnenden Opfer. – Der Untertitel erklärt den Umfang der Münsteraner Habilitationsschrift, ihren Anspruch wie ihre Grenzen (45–48) – und die Grenzen dieser ihrer Rezension. Auf die Einleitung mit Explikation und Verortung der Fragestellung folgen drei historische Teile: zur biblischen Theologie (49–201 – Religionen des Alten Orients, AT, NT, frühes Judentum), zur Theologiegeschichte (202–401 – 2. und 3. Jhdt., Augustinus, Anselm, Abaelard, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Duns Scotus, Luther) und zur neuzeitlichen Philosophie (402–527 – Leibniz, Kant, Cohen, Levinas, Derrida, Ricœur). Es versteht sich, dass diese Fülle hier nicht nochmals referiert werden kann.

Ist „angesichts der menschlichen Schuldgeschichte auf die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes und seine Vergebungsbereitschaft zu hoffen, oder findet Gottes Barmherzigkeit ihr Maß an der Gerechtigkeit?“ (5). Im geschichtlichen Rückblick fragt der Verf. (= A.), welchen Stellenwert jeweils die freie Subjektivität der Opfer erhält, um schließlich eine eschatologische Versöhnungshoffnung zu skizzieren, „die sich der biblischen und theologischen Tradition ebenso verpflichtet weiß wie dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein“.

Jeder der historischen Teile bietet abschließend einen zusammenfassenden Befund (wie auch zumeist die Unterkap.). Biblisch „werden Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zur ‚rettenden Gerechtigkeit‘“ (199), in seiner Zuwendung zu den Opfern der Geschichte statt wie in den altorientalischen Religionen zu den Siegern. Die Sünde wird in aller Schärfe offenbar, doch ist durch Tod und Auferstehung Jesu ihre Macht grundsätzlich gebrochen. (Die Aussagebreite der unterschiedlichsten Bibel-Texte sollte – anders als beim Talmud – vielleicht doch, statt [51] widersprüchlich, eher unvereinbar heißen.) „In rabbinischer Perspektive wird sowohl den Opfern als auch den Tätern zugemutet, in das Geschehen der Versöhnung einzustimmen: sei es in der Reue und Bitte um Vergebung, sei es im Verzeihen“ (201). – Im zweiten Teil ergibt sich, dass die frühe Kirche gegen Marcion Gott sowohl gerecht wie barmherzig nennt, ohne dies näher begrifflich zu klären (398). Augustinus dann setzt gegen Origenes eine doppelte Prädestination an. Für Anselm zeigt sich, unter der Leitidee der *rectitudo* des Willens, die Barmherzigkeit Gottes gerade in der Erfüllung der Gerechtigkeit durch den Tod des Menschgewordenen. (Man mag seine Staurozentrik bedauern, doch ob man seinen Beitrag – 399 – abstrakt nennen muss? Und ist die Barmherzigkeit bei ihm weniger bestimmend als bei Abaelard?) Für Thomas gehört die Gerechtigkeit zum Wesen Gottes, die Barmherzigkeit nur zum Schöpfungsbezug, behandelt in Christologie und Gnadenlehre; Bonaventura sieht in der Heilsgeschichte die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit im Gericht. Bei Duns Scotus offenbart sich Gott als Freiheit und Liebe, so dass selbst die Inkarnation nicht als Barmherzigkeitsantwort auf die Sünde erscheint. Luther schließlich setzt ganz auf die Barmherzigkeit des im Zorn auf die Sünde den Sünder gerecht machenden Gottes. Der Einzelne steht im Blick, zugleich aber wird ihm die Freiheit gegenüber Gott bestritten. So wendet A. sich im dritten Teil vor allem Autoren zu, „die auf der freien Subjektivität des Menschen beharren“ (401); denn er sucht nach einem Begriff eschatologischer Versöhnung, der „vor dem Forum humaner Vernunft verantwortet“ werden kann (524). – Die Basis liefert Leibniz mit seinem univoken Begriff der *iustitia universalis* als *caritas sapientis*. Kant gibt, in Konzentration auf das Formalprinzip der Universalisierbarkeit, diese Gehaltlichkeit preis. Inhaltlich fasst er Gerechtigkeit als unabdingbares Sanktionieren. Barmherzigkeit, Gnade kommen ins Spiel, insofern Gott die Gesinnung stellvertretend für die Tat gelten lässt. Das Individuum rückt bei Cohen in den Blick: in der Übernahme von Schuld und in Hoffnung auf Vergebung. Den hier übergangenen Bezug zum Mitmenschen stellt Levinas ins Zentrum, und zwar derart, dass für den Gedanken gerechten Ausgleichs „kaum Platz bleibt“ (526). Noch deutlicher als bei ihm wird bei Derrida der gewaltsame Charakter von Gerechtigkeit thematisiert. Gegen Jankélévitch plädiert er für die „unmögliche Möglichkeit“ eines *pardon pur* im „Verzeihen des Unverzeihlichen“. Ricœur erblickt hierin die Gnade Gottes. „Im Horizont neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins scheint [indes solche] Verge-

bung nicht denkbar zu sein, ohne alle Beteiligten als freie, selbstbestimmte Subjekte anzuerkennen“ (527).

Vor diesem Hintergrund steht nun Teil 5: „Konstruktive Zusammenführung und systematischer Ausblick“ (528–583). Er beginnt mit einem erneuten Rückblick auf den zurückgelegten Weg. Der mündet – mit Ricoeur – in die Frage „nach einem guten und gerechten Gott, der willens und imstande ist, die Täter zu Einsicht, Reue und Umkehr zu bewegen, und der die Opfer dazu befähigt, Verzeihung zu gewähren und so Versöhnung zu ermöglichen“ (544). Eine Zwischenreflexion erinnert an den Disput zwischen Benjamin und Horkheimer bzgl. der Rettung der Opfer (die Benjamin dem Erzähler zumutet/zutraut). Wie also am Ende Gerechtigkeit für die Opfer ohne Unversöhnlichkeit gegenüber den Tätern? Wie Barmherzigkeit für diese ohne Ungerechtigkeit den Opfern gegenüber? – Zunächst geht es um die Frage von Ewigkeit, Endgültigkeit und das *non posse peccare*. Zum Letzten schreibt A. sehr schön, es könne keine Naturnotwendigkeit sein, sondern nur freier Selbstvollzug der Freiheit (570). In der Tat: Wer ganzen Herzens Ja sagt, kann nicht zugleich Nein (oder „Jein“) sagen. Die Ewigkeit des *Nunc stans* Gottes aber kann nie univok die unsere sein – aus dem schlichten Grund schon, weil wir Vergangenheit haben. Auch die Endgültigkeit von Ja und Nein kann nicht einfach die gleiche sein (ein Ja zum Ja lebt sich anders als der Selbstwiderspruch eines Ja zum Nein zum ursprünglich [im Seins-Erwachen gesprochenen] Ja). Anstatt von postmortaler (Wahl-)Freiheit würde ich freilich lieber mit K. Rahner von ihr *im* [gestreckten] Tod(esgeschehen) sprechen. Und nicht nachvollziehen kann ich den möglichen Abweis einer Verpflichtung, zu verzeihen (574–579). – Ich vermute dahinter die neuzeitliche Verirrung, Pflichten auf Rechte zurückzuführen (besonders auffällig im Fall der „ehelichen Pflicht“); denn natürlich hat niemand ein Recht auf Vergebung seiner Schuld. Sempel christlich: Jeden Christen verpflichtet das eine große Doppelgebot. Und bei Kant AA V 83 lese ich das Gegenteil von Anm. 95: Bei klarer Abwehr „pathologischer“ Liebe zu Gott wie zu Menschen wird doch ebenso klar die Liebe geboten (wie dann auch bei Levinas); und „Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *gerne* tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflichten gegen ihn *gerne* ausüben (Hervorhebungen von Kant).“ Aber daraus folgt selbstverständlich keinerlei Anspruch darauf, dass jemand mich liebt wie sich selbst. Nochmals simpel: Wer nicht verzeiht, kommt nicht in den Himmel. Und ebenso gilt: Nicht Gott verdammt zu ewiger Strafe, sondern – im hoffentlich nicht eintretenden – schlimmsten Falle werden die Tore der Hölle (C. S. Lewis) von innen zugehalten. (Und angesichts dessen „verliert“ dann nicht etwa die Liebe, die gewinnt immer, entweder indem sie bekehrt oder indem sie „blutenden Herzens“ dem Nein-Sager Leben und Kraft zu seinem Nein (und dessen finsterer Lust) gibt, statt ihn auszulöschen, weil sie bedingungslos, unbedingte liebt.

Zu hoffen ist also darauf, dass (581) Opfern wie Tätern zugleich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit widerfährt. Den Opfern wird Gerechtigkeit, indem sie als mitgestaltende Subjekte in das Gottesreich berufen werden, was sie als Barmherzigkeit erfahren. Die Täter werden gerechterweise mit ihrer Schuld – und ihren Opfern – konfrontiert, wobei sie dies im Ruf zu Reue und Vergebungsbitte als Barmherzigkeit erfahren. Und wohl zu Recht verweist A. auf die Zumutung, die dies Begegnen für die Opfer bedeutet, auf den verzeihenden Gekreuzigten, dem der Erstmärtyrer nachfolgt. (Unzufrieden bin ich mit dem Schlussbild, dem so genannten „Gnadenstuhl“, in dem das Bilderverbot bzgl. des unsichtbaren Vaters verletzt wird, mit schlimmen Folgen nicht zuletzt für unser Verhältnis zum Hl. Geist, aber auch für das zum Vater – auch wenn es nicht bei jedem so extrem wird wie beim jugendlichen C. G. Jung).

Ein Letztes sei angesprochen: Mit dankbarer Zustimmung lese ich (555–556): „Zweifellos neigen die Überlegungen von Krings dazu, die Freiheit des Anderen als bloße Funktion der Selbstvermittlung von Subjektivität zu betrachten. Erreicht Kant den Begriff intersubjektiver Anerkennung anderer Freiheit nicht, droht bei Krings die Gefahr, die sittliche Beanspruchung von Seiten begehrender Freiheit als Moment im Konstitutionsgeschehen sittlicher Subjektivität zu vereinnahmen. Allerdings: Wie sich das transzendente Ich von einer ihm begegnenden Freiheit soll beanspruchen lassen können, ohne über deren Gehalt zuvor bereits entschieden zu haben, stellt zweifellos eine der zentralen begrifflichen Herausforderungen gegenwärtiger Philosophie und Theologie

dar“ (555–556). Nur begrifflich? Kann für christliche Theologen – mit ihren Koordinaten Schöpfung, Fall, Erlösung – das neuzeitliche Autonomie-Denken nicht bloß ernsthafter Partner, sondern fragloser Maßstab ihres Selbstverständnisses sein, ohne seinerseits zur Bekehrung gerufen zu werden? In einem Text zum Bittgebet habe ich mit Blick auf die Pröpper-Schule G. Haeffner zitiert, der zu Kants Kritik am Beten von „einem sehr tief verwurzelten Interesse“ schreibt, das „jedem für Untertöne empfänglichen Leser auff[alle]. „Man hat dort den Eindruck einer gewissen Angst vor der Bedrohung dieser Autonomie durch einen geistigen Anderen“.

Doch wäre das ein eigenes Thema. Man sieht: Hier war nicht bloß ein umfangreiches Buch anzuzeigen (hat darum der Verlag [?] auf ein Namenregister verzichtet?), sondern vor allem ein gedankenreiches und -tiefes. Voller Informationen (die jetzt zu kurz gekommen sind, in Nennung wie Diskussion von A.s Charakterisierung der behandelten Autoren), voller Anstöße und Anregungen, und keineswegs zu einem bloß akademischen Thema. J. SPLETT

4. Praktische Theologie

SCHMÄLZLE, UDO FRIEDRICH, in Zusammenarbeit mit *Stefan Schürmeyer, Torsten Gunnemann, Markus Therre und Ana Honnacker, Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen*. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum (Diakonie; Band 6). Münster: LIT. 2., erweiterte Auflage 2009 (1. Auflage 2008). 558 S., ISBN 978-3-8258-1530-1.

Im vorliegenden Buch geht es um die Analyse von karitativen Projekten (Nachbarschaftsinitiativen, Treffpunkte, Orientierungskurse, Integration, Beratungen, Netzwerke, Kleiderkammern ...), in denen die Betroffenen selbst, Ehren- und Hauptamtliche der Kirchengemeinden und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Caritasverbandes zusammenarbeiten. Von 353 Lebensraumprojekten wurde eine begrenzte Zahl von 22 ausgewählt. Diese stellen sehr unterschiedliche Projekte aus allen Teilen Deutschlands dar und sind von einem Team um Professor Udo Fr. Schmälzle, Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, qualitativ befragt worden. Der Forschungsauftrag berührt nicht nur „den Aspekt der Vernetzung zwischen den jeweiligen Projekten und der Anbindung an die örtliche Pfarrgemeinde“, sondern auch „den Aspekt in der ökumenischen Zusammenarbeit“ (44). 19 von 22 Projekten gingen auf die Initiative von Hauptamtlichen aus Pastoral oder Caritas zurück, zwei Projekte wurden von ehrenamtlich tätigen Experten gegründet, und ein Projekt ging aus einer Bürgerinitiative hervor.

Die Beschreibung der 22 Projekte erfolgt in mehreren Schritten. Jedes Projekt wird zuerst in seinem Lebensraum dargestellt, dann werden der Hintergrund der Projekteinrichtung erklärt und die Einrichtung beschrieben. Anschließend analysieren die Autoren die jeweilige Auswirkung des Projekts, die auftretenden Krisen und Konflikte sowie die Wahrnehmung des Projekts im Umfeld. Abschließend werden die Einbeziehung der Pfarrgemeinde in das Projekt sowie die Effizienz und Nachhaltigkeit des jeweiligen Projektes beleuchtet.

Insgesamt zeigt sich, dass die Projekte meistens eine kontinuierliche Verbesserung der Situation des Lebensraumes und seiner Bewohnerinnen und Bewohner erzielten. Überwiegend entwickelten die Kooperationspartner eine effektive Vernetzung. Nicht selten wurde mit Widerständen aus Gremien der Pfarrgemeinden und des sozialen Umfelds konstruktiv umgegangen. Manches Team wuchs an den Aufgaben und mit den auftretenden Krisen. Durch die enge Kooperation zwischen Pfarrgemeinde und Caritasverband kam es – wie zum Beispiel in Frankfurt – zu Synergieeffekten. Viele Projekte erreichten eine hohe Wahrnehmung im sozialen Umfeld (bei Behörden, anderen Gemeinden und Institutionen). Dass die Caritas stark in den Pfarrgemeinden verankert war, förderte klar die Nachhaltigkeit vieler Projekte. In Garbsen kam es zu einer deutlich erkennbaren gelebten Ökumene, „die ökumenische Kooperation im Nachbar-

schaftsladen hatte sogar Auswirkungen für die ökumenische Zusammenarbeit in den anderen Bereichen der beiden Kirchengemeinden“ (143). Gegenüber anderen Trägern der Wohlfahrtspflege kam es durch die enge Kooperation des Caritasverbandes mit den örtlichen Pfarrgemeinden zu einer effektiveren Nutzung ihrer Ressourcen, besonders des ehrenamtlichen Engagements. Der Caritasverband wurde bei seiner Arbeit klar gemeindeorientiert ausgerichtet. Oft waren die Zielsetzungen der Projekte nicht starr, so dass sie sich an die Veränderungen im jeweiligen Lebensraum anpassen konnten. Manches Projekt leistete durch seine Beratungs- und Gruppenangebote Hilfe und stellte eine Vermittlungs- und Kommunikationsstruktur zur Verfügung. Die Arbeit im Team wurde bestimmt vom gemeinsamen Vorgehen von Bewohnerinnen und Bewohnern, von Freiwilligen und Hauptamtlichen, die sich unter der Devise des wechselseitigen Gebens und Nehmens gegenseitig unterstützten (vgl. 246). Manches Projekt – wie der Kinder- und Jugendtreff in Geldern – zeichnete sich durch ein differenziertes, qualifiziertes und konzeptionell abgesichertes Arbeiten unter besonderer Berücksichtigung der Interessen und Bedürfnisse der Menschen aus. Durch Öffentlichkeitsarbeit wurden Projekte hinlänglich bekannt und von einer breiten Öffentlichkeit unterstützt.

Selbstverständlich konnten nicht alle Ziele erreicht werden, wie die Mieterselbstverwaltung in Wuppertal, da das Konzept als zu verwaltungstechnisch und als nicht praktikabel angesehen wurde (vgl. 89). In Bitterfeld führte ein Misserfolg in der angebotsorientierten Arbeit der ersten Projektphase und ein Einschlafen der Gemeinwesenarbeit in der Folgezeit zu einem Neustart der Tätigkeit unter anderen Rahmenbedingungen. Problematisch und defizitär blieb beim Projekt „Kinder- und Jugendtreff“ in Sigmaringen die Elternarbeit. Das Projekt „Jugend engagiert“ in Greifswald hat einerseits die positive Wahrnehmung der Caritas bei den Beteiligten verstärkt; doch eine Verbindung der Arbeit mit Kirche fand andererseits nicht statt. Die Wechselwirkungen mit der Kirchengemeinde waren marginal. Das Projekt „Frauenfrühstück“ in Altenberg zeigt exemplarisch die besondere schwierige Situation zwischen den Caritasverbänden und Pfarrgemeinden in den neuen Bundesländern auf. Die Teilnehmerinnenzahl war relativ klein und fluktuierend, so dass sich anfangs kein fester Stamm an teilnehmenden Frauen herausbildete. Zudem war die Zusammenarbeit zwischen Caritasverband und Pfarrgemeinde noch ausbaufähig. Hier bedurfte es noch eines längeren Wandlungsprozesses (391). Unabhängig von der Höhe des Etats war die Finanzierung „sehr häufig ein Hintergrund für Konflikte. Mit der Gewährung der Finanzen wurden bestimmte Ergebnisse erwartet, die bei nachhaltiger Verfehlung kritische Nachfragen und die drohende Möglichkeit von Etatkürzungen bewirkten. Dies war besonders zu beobachten bei Pastoralprojekten mit ausschließlicher Finanzierung durch die Pfarrgemeinde“ (430).

Doch im Großen und Ganzen weist das Forschungsprojekt eine Fülle von Erkenntnissen für das pastorale Handeln der Kirche auf, zu dem auch die Diakonie und die Caritas in ihren verschiedenen Formen gehören. Es belegt deutlich die effektive Möglichkeit, wie stark sich ein Miteinander von Ehrenamtlichen, Betroffenen und Hauptamtlichen in der karitativen Pastoral nachhaltig auswirken kann. Indem Pfarrgemeinde und Caritas näher zusammenrücken, kann sich eine effektive Gemeindeentwicklung im Lebensraum vollziehen. Wer dieses Buch in die Hand nimmt, der lernt schnell, wie Gemeinde, Betroffene und Caritas zusammenwachsen, wie Menschen ihren Sozial- und Lebensraum selbst gestalten können und zu Akteuren werden. „Wenn wir Gemeinde sein wollen, in der Nachfolge Jesu leben wollen, dann muss das Konsequenzen haben“, sagte ein betroffener Experte. Und ich meine, dass die vorgestellten Projekte davon Zeugnis geben.

H.-J. WAGENER

ESSENER GESPRÄCHE ZUM THEMA STAAT UND KIRCHE; BAND 44: Kirche im Wandel – Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen. Herausgegeben von *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thömmes*. Münster: Aschendorff 2010. 234 S., ISBN 978-3-402-10562-7.

Die „Essener Gespräche“ (= EssGespr.) erscheinen jetzt zum 44. Mal. Da mag es sich lohnen, einen kurzen Rückblick vorzunehmen; dies zumal, weil bei den EssGespr. jetzt

ein Generationenwechsel stattfindet bzw. schon stattgefunden hat. Im März eines jeden Jahres lädt der Bischof von Essen zu den Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche ein. Ebenfalls alljährlich erscheint ein Bd. der gleichnamigen Schriftenreihe, in dem Referate und Diskussionsbeiträge des jeweiligen Gesprächs abgedruckt sind. Begründet wurden die EssGespr. von Kardinal Franz Hengsbach (dem ersten Bischof von Essen), Joseph Krautschaidt, Heiner Marré und dem bayrischen Kultusminister Hans Maier. Leiter der EssGespr. waren Ulrich Scheuner (1966–1980), Ernst Friesenhahn (1981–1983) und Alexander Hollerbach (1984–1998). Diesem folgte 1999 Christian Starck. Organisator der EssGespr. war von 1966 bis 1994 Heiner Marré und ist seit 1995 Burkhard Kämper. Die EssGespr. haben sich in 44 Jahren zu einem europaweit anerkannten Fachkongress entwickelt, auf dem (überkonfessionell und interdisziplinär) wichtige Fragen aus dem Verhältnis von Staat und Kirche erörtert werden.

Das 44. EssGespr. am 9. und 10. März 2009 stand unter der Überschrift „Kirche im Wandel – Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen“ und hatte vier Referate. Den Einführungsvortrag hielt der (am 30. März 2010 verstorbene) ehemalige Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* unter dem Titel „Theologische Erwägungen angesichts der Schaffung größerer Pfarrgemeinden“ (9–27). Bischof Homeyer wies zunächst auf den sakramentalen Charakter der Kirche und von daher auf die Eigenart der ihr dienenden Institutionen und Strukturen hin. Dabei müsse sich die Kirche (wie das Evangelium) in den jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhängen bewähren. Zur Begründung größerer Pfarreien ging Homeyer von der These aus, dass Kirche häufig nicht mehr dort sei, wo die Menschen sind, und folglich größere pastorale Räume benötige. Dies habe einen Zugewinn an personalen Ressourcen und Begabungen zur Folge, die eine größere Vielfalt religiös-kirchlicher Sozialformen wie auch unterschiedlicher Formen von Gottesdiensten möglich mache.

Den zweiten Vortrag hielt *Hermann Barth* („Von falschen Alternativen, Risikovermeidung und anderen Gefahren für eine Kirche im Wandel“; 29–39). Barth ergänzte von evangelischer Seite her die Überlegungen von Bischof Homeyer. Nach Barth befindet sich die kirchliche Landschaft in Deutschland derzeit im Wandel. Dieser Wandel hat vielfältige Gründe und Gestalten. Die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft hat begonnen, sich zu verändern; die Mitgliederzahl (und entsprechend die finanzielle Leistungsfähigkeit) gehen zurück; der geistliche „Grundwasserspiegel“ ist gesunken. Den Anzeichen äußeren Rückgangs entspricht vielfach innerlich eine Stimmung der Mutlosigkeit und der Resignation. Die EKD kann den Wandel nicht so gestalten, dass sie einen Masterplan für Reformen entwirft und auf der Ebene ihrer 22 Gliedkirchen durchsetzt. Die EKD muss den mühsamen und langsamen Weg eines „government by discussion“ gehen; sie muss auf Überzeugung und nicht auf Kommando setzen. Dass es auf diesem Weg des Wandels Risiken gibt, ist offensichtlich. Diese lassen sich aber nicht vermeiden. Wer Risiken vermeiden will, tendiert dazu, gar nichts zu tun – in der irrigen Einschätzung, wer nichts tue, könne auch keine Fehler machen. Aber, so ist zu fragen: Gilt dann nicht auch hier der inzwischen allgemein bekannte Grundsatz Michail Gorbatschows: Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben?

Nach den beiden theologischen Vorträgen folgten nun kirchen- und staatskirchenrechtliche Erwägungen. Zunächst sprach der künftige Leiter des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands in Bonn, *Ansgar Hense*. Hense („Stabilität und Flexibilität – Strukturveränderungen in den Diözesen im Fokus des Kirchen- und Staatskirchenrechts“; 57–132) ging zunächst auf die Entwicklungsgeschichte der Pfarrei ein. Zwischen dem 11. und 13. Jhd. hat sich eine „konsolidierte“ Pfarreiorganisation herausgebildet, die im Einzelnen bis ins 20. Jhd. Bestand hatte. Gegenwärtig ist die Pfarrstruktur allerdings in eine Krise geraten. Gründe für diese Krise sind Industrialisierung, Urbanisierung, Mobilität, Priestermangel, Finanzprobleme, Gläubigenmangel u. a. m. Dies führt zu neuen Herausforderungen und zu Reformen. Überblickt man die Vielfalt der unterschiedlichen diözesanen Reformansätze, so lassen sich drei künftige Grundtypen erkennen: Pfarreienverbund, Pfarreiengemeinschaft, Zusammenlegung (Fusion) von Pfarreien. Diese neuen Organisationstypen bzw. Großpfarreien sind mit nicht unerheblichen Problemen verbunden, die vor allem die Leitungsstruktur betreffen. Dennoch sieht Hense in den Änderungen auch Chancen und vermerkt als Fazit: „Kirchenrecht

und Staatskirchenrecht ermöglichen den Kirchen nicht nur weitgehend einen Rückbau, sondern auch die Chance, gemäß dem eigenen Sendungsprofil umzubauen oder sogar neu zu bauen und somit einen Aufbruch zu wagen“ (132).

Abgeschlossen wurde die Tagung durch einen Vortrag des ehemaligen Oberkirchenrats und Leiters des Rechtsreferats der Badischen Landeskirche in Karlsruhe, *Jörg Winter*, zum Thema „Strukturreformen in der evangelischen Kirche – Stärken, Schwächen, Chancen und Risiken“ (157–184). Nach Winter rechnet die EKD bis zum Jahr 2030 mit einem Schwund der Zahl ihrer Mitglieder um ein Drittel (auf dann noch 17 Millionen) und einer Halbierung ihrer finanziellen Leistungsfähigkeit. Dies fordere Reformen. Solche Reformen beträfen zum einen die Organisation der EKD als Ganzer, aber auch die Frage nach der Zukunftsfähigkeit ihrer Gliedkirchen in ihrem heutigen territorialen Zuschnitt. Die Debatte über die Strukturreform hat einen erheblichen Impuls durch das von der EKD vorgelegte Papier „Kirche der Freiheit – Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“ erhalten. In diesem Papier hat das meiste Aufsehen der Vorschlag ausgelöst, dass es im Jahr 2030 anstatt der bisher 22 nur noch zwischen acht und zwölf Landeskirchen geben sollte, die sich an den Grenzen der großen Bundesländer orientierten und jeweils nicht weniger als 1 Million Kirchenmitglieder haben sollten. Ein schwieriges Problem ist dabei die Frage, ob und inwieweit die Bindungen der Landeskirchen an ein bestimmtes Bekenntnis ein für die äußere Organisation heute noch maßgeblicher Faktor sein kann. In dieser Hinsicht bestehen bleibende Unterschiede in der Akzentuierung zwischen der in den lutherischen Kirchen vertretenen Position und der reformierten Sichtweise.

Überblickt man die vier Referate und die Diskussionen über die Vorträge, so darf die Tagung als sehr gelungen angesehen werden. Wie immer bei den EssGespr. werden schwierige Probleme auf hohem Niveau behandelt. Da und dort (in den Referaten mehr als in der jeweils anschließenden Aussprache) erlag man vielleicht der Versuchung, „aus der existentiellen Not eine theologische Tugend“ (206) zu machen. War diese Versuchung bei den katholischen Teilnehmern besonders groß? Den wirklich drängenden Problemen (Zulassungsbedingungen zum Priestertum, *virī probati*, Ordination der Frau usw.) geht man aber auf diese Weise aus dem Wege.

R. SEBOTT S. J.

PROFESSOR DR. HORST SEIDL (ROM)
Klarstellung zu einer Rezension:

Einige Kritikpunkte der Rezension von Matthias Vonarburg zu meiner Abhandlung „Evolution und Naturfinalität“ (Hildesheim 2008) in „Theologie und Philosophie“ 85 (2010), 113–114, beruhen auf Missverständnissen, die ich nach Rücksprache mit dem Hauptschriftleiter, Herrn Professor Dr. Werner Löser SJ, und dem Rezensenten, Herrn Matthias Vonarburg, im Folgenden klarstellen darf:

1) Der fünfte Gottesbeweis des Thomas von Aquin will nicht darlegen, dass es in der Natur Zweckursachen gibt, sondern setzt sie voraus, um von ihnen auf eine transzendente Zweckursache – Gott – zu schließen, wobei die Beweiskraft darin liegt, dass die den Naturdingen immanenten Zweckursachen „sine ratione“ das Zweckvolle wirken, das unsere Ratio erkennt. Dies erfordert dann den Rückschluss auf eine transzendente Zweckursache, die göttliche Ratio.

2) Es geht mir nicht um die Vereinbarkeit von Philosophie und christlichem Glauben überhaupt, sondern nur um die Vereinbarkeit der Evolutionstheorie mit der Schöpfungstheologie. Jene befasst sich mit Entstehungsprozessen (aus vorher bestehender Materie), diese hingegen mit Schöpfung, die metaphysisch gesehen ein entstehungsloses Ins-Sein-Treten der Dinge ist (einschließlich der Materie selbst). Die wichtige Unterscheidung ist schon bei Aristoteles vorbereitet.

3) Hinsichtlich der Stelle in Aristoteles, *De anima*, III 5, vom Fortleben der Seele nach dem Tode, interpretiere ich diese nicht als individuell-personale Seele, sondern nur als numerisch-individuelle. Die Person umfasst in der thomistischen Tradition Leib und Seele, so dass der abgetrennten Seele kein personales Sein zukommt, wohl aber das numerisch-individuelle.

4) Die aristotelisch-thomistische Theorie der Sukzessivbeseelung lehrt, dass von der Empfängnis an eine von menschlichen Eltern kommende Seele vorliegt, die vor dem Eintritt des Intellekts (von außen) als menschliche vegetative und sinnliche Seele vorliegt. Daher gibt es nach dieser Lehre keinen Präembryo, sondern von Anfang an einen menschlichen Embryo. Die Annahme, dass der Embryo im Anfangsstadium noch keine Seele habe, lehne ich ab, gegen Steinvorth, dessen Argument, dass ohne Organismus noch keine Seele vorliege, mir nicht einleuchtet; denn der Organismus ist nicht Voraussetzung der Seele, sondern ihre Wirkung.

Schließlich möchte ich klarstellen, dass die Intention des Buches nicht die ist, die Tradition zu retten (als ein Gedankensystem, dessen Voraussetzungen heute nicht mehr gelten würden), sondern lediglich die, zur Kontroverse zwischen naturwissenschaftlicher Evolutionstheorie und christlicher Schöpfungstheologie eine naturphilosophische und metaphysische Vermittlung anzubieten. Es geht nicht bloß um Gedanken, sondern um Reales. Die hier zutage tretende Aktualität der Tradition spricht für sich durch ihren Realismus, so dass eine Rettung von meiner Seite nicht nötig ist.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

- ANTHROPOLOGIE UND CHRISTLICHE SOZIALETHIK. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge. Herausgegeben von *Werner Veith, Axel Bohmeyer, Alexander Filipović, Christoph Krauss* (Forum Sozialethik; Band 8). Münster: Aschendorff 2010. 222 S., ISBN 978-3-402-10634-1.
- BSTEH, ANDREAS/MAHMOOD, TAHIR (HGG.), Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz (Vienna International Christian-Islamic Round Table; Band 4). Mödling: Verlag St. Gabriel 2007. 224 S., ISBN 978-3-85264-616-9.
- BUNGE, GABRIEL, „In Geist und Wahrheit“. Studien zu den 153 Kapiteln *Über das Gebet* des Evagrius Pontikos (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte; 27). Bonn: Borengässer 2010. IX/387 S., ISBN 978-3-923946-81-5.
- DALFERTH, INGOLF U., Radikale Theologie (Forum Theologische Literaturzeitung; 23). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 282 S., ISBN 978-3-374-02786-6.
- EDEL, GOTTFRIED, Trinität. Grundbau der Weltwirklichkeit. Zur Revision des christlichen Gottesbildes. Mainz: Edition Areopag 2010. 162 S., ISBN 978-3-931456-03-0.
- EHLEN, PETER/HAEFFNER, GERD/RICKEN, FRIEDO, Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie; 10). 3. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer 2010. 463 S., ISBN 978-3-17-020780-6.
- HADewIJCH, Buch der Briefe. Übersetzt und erläutert von *Gerald Hofmann*. St. Ottilien: EOS 2010. 266 S., ISBN 978-3-8306-7435-1.
- HOFF, GREGOR MARIA, Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (Salzburger Theologische Studien; Band 40). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia-Verlag 2010. 443 S., ISBN 978-3-7022-3106-4.
- MCGINNIS, JON, Avicenna. Oxford: Oxford University Press 2010. XIV/300 S., ISBN 978-0-19-533148-6.
- MAINE DE BIRAN, PIERRE, Die innere Offenbarung des „geistigen Ich“. Drei Kommentare zum Johannes-Evangelium. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von *Rolf Kühn*. Würzburg: Echter 2010. 120 S., ISBN 978-3-429-03311-8.
- NEUMANN, BURKHARD, „Gott Alles in Allem“ (1 Kor 15,28). Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers (Münsterische Beiträge zur Theologie; Band 68). Münster: Aschendorff 2010. 351 S., ISBN 978-3-402-11367-7.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenbach
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

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

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

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

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

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

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

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