

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 25 (1978)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Besprechungen

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Mann, Erwin: Idee und Wirklichkeit der Offenbarung. Methode und Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. Ehrlich (1810-1864). – Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1977. v–236 S. (Kleinoffsetdruck).

Vor knapp zehn Jahren war die allgemeine Ratlosigkeit der damals noch einseitig katholischen Fundamentaltheologie kaum zu verhehlen (vgl. dazu das Concilium-Heft «Fundamentaltheologie» 1969, H. 6/7). Seit Ebelings «Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie» (ZThK 67, 1970, 479–524) hat sich die Situation verändert. Neben zahlreichen Artikelbeiträgen erschienen: das Lehrbuch «Fundamentaltheologie» von W. Joest (vgl. FZPhTh 22, 1975, 375–383), die «Ökumenische Fundamentaltheologie» von P. Knauer und die «Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie» von J. B. Metz (vgl. dazu die nachfolgenden Besprechungen dieser beiden Werke). Das Ergebnis der wichtigsten neueren Nachforschung zur Geschichte der wissenschaftstheoretischen Termini «Enzyklopädie», «Apologetik» und «Fundamentaltheologie» ist im historischen Teil der erwähnten Untersuchung von Ebeling nachzulesen. Ebeling bespricht auch ausführlich die erste, in deutscher Sprache veröffentlichte «Fundamental-Theologie» von Johann Nepomuk Ehrlich. Es fällt auf, daß die ersten Lehrbücher, die den Titel «Fundamentaltheologie» tragen, nicht in Deutschland, sondern im alten Österreich erschienen sind (vgl. FZPhTh 24, 1977, 301, Anm. 43). Die vorliegende Schrift ist ein Beitrag zur historischen Erhellung dieses Faktums. Die Monographie wurde vom besten Kenner der «Wiener theologischen Schule» des 19. Jahrhunderts, dem inzwischen gestorbenen Wiener Fundamentaltheologen J. Pritz, angeregt. Überrascht ist man nicht, wenn mit der vorliegenden Studie auch eine «Rehabilitierung» des führenden «Wiener Philosophen» Anton Günthers, des Freundes und Förderers von Ehrlich, angestrebt und mit überzeugenden Argumenten nahegelegt wird (vgl. 79 ff. u. 116 f.).

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Teile. Aus dem Inhalt des I. Teiles, «Das Leben J. N. Ehrlichs» (1–46), sei folgendes vermerkt: Johann Nepomuk Ehrlich (geb. 21.2.1810 in Wien) wuchs in dürftigen Verhältnissen auf und

besuchte in einer Wiener Vorstadt die «Armenschule». Sein älterer Bruder ermöglichte ihm das Gymnasialstudium. Nach dem Eintritt in den Piaristenorden, Absolvierung des philosophisch-theologischen Grundkurses und Studium der Philosophie promovierte Ehrlich 1834 zum Dr. phil. an der Universität Wien. Zwei Jahre später folgte die Habilitierung für das philosophische Lehrfach. Anschließend dozierte Ehrlich während mehreren Jahren Logik, Metaphysik und Philosophiegeschichte am Piaristen Collegium in Krems (1836–48). 1848 stand sein Name «*primo loco*» auf der Liste der Kandidaten für den moraltheologischen Lehrstuhl in Wien, doch wurde er nicht ernannt. Zwei Jahre später erfolgte dann die Berufung auf denselben Lehrstuhl in Graz, wo Ehrlich auch Vorlesungen hielt über Apologetik. 1852 wechselte Ehrlich an die Universität in Prag, wo ihm 1856 der neugeschaffene Lehrstuhl für «Fundamentaltheologie» anvertraut wurde. Dieser Werdegang spiegelt den Wandel von Ehrlichs Hauptinteressengebieten wider: von der Philosophie zur Moraltheologie und von dieser zur theologischen Einleitungswissenschaft. Die entscheidende Wende brachte die Begegnung mit dem geistreichen und -sprühenden Privatgelehrten Günther – in Wiener Kreisen «katholischer Hegel» genannt –, der bald Ehrlichs bester Freund und geistlicher Berater wurde. Damit öffnete sich das Tor zur Welt, zu einer bedeutenden philosophisch-theologischen Erneuerungsbewegung weit über die Grenzen Österreichs hinaus. Ehrlich war nicht ein Winkeltheologe. Davon zeugen seine «Aphorismen», Tagebuchnotizen und Artikel in literarischen und kulturellen Zeitschriften. Sein Freund und Förderer in den letzten Lebensjahren war Kardinal Schwarzenberg in Prag. Als Ehrlich am 23.10.1864 starb, schrieb Schwarzenberg an seinen Salzburger Kollegen: «Der Tod des Professors Ehrlich fällt mir sehr hart ... und wie ihn halbwegs ersetzen? Als er beerdigt wurde, hörte man das amare dictum: Heute wird in Prag die Theologie begraben» (23). Erst 33 Jahre nach Ehrlichs Tod kam es zu einer Neubesetzung des Prager Lehrstuhls für Fundamentaltheologie. Die tragische Verurteilung des «Güntherianismus» (1852–57) schildert M. nach den drei Phasen: «Angriff», «Verteidigung», «Rückzug» (26–46). Der fromme, edle und sensible Günther blieb, trotz Schonung seiner Persönlichkeit von römischer Seite, bis ans Ende seines Lebens verbittert (die Ideen des italienischen Gesinnungsverwandten Günthers, A. Rosmini-Serbati, wurden erst *nach* dem Tode des Autors verurteilt).

Der II. Teil bietet einen «Überblick über die wichtigsten selbständigen Werke» Ehrlichs (47–73). Aus den Titulaturen der Veröffentlichungen seien folgende charakteristische Stichworte erwähnt: «rationale Ontologie» (Metaphysik), «rationale Teleologie» (Grundlegung der Ethik), «empirische Psychologie», «Das Christentum und die Religionen des Morgenlandes», «Grundzüge der christlichen Religionswissenschaft», «Über das christliche Prinzip der Gesellschaft» und – als Abschluß – die «Fundamental-Theologie» mit dem Untertitel «Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologischen Wissenschaften» (1859–62). C. Werner nennt Ehrlich den «Vater der Fundamentaltheologie». Nach Ehrlich handelt es sich dabei nicht um einen «neuen Namen» (68). Schon in einem 1849 erschienenen Programm-

Artikel «Die Reform der theologischen Studien in Österreich» erscheint die Disziplinbezeichnung «Fundamentaltheologie». Man versteht darunter die «Theorie», bzw. «Philosophie der Religion und Offenbarung» sowie die Darstellung der Frage nach dem «geschichtlichen Verlauf beider» (69). 1853 erhielt der Güntherianer M. Hörfarter den Auftrag, den Alumnus des Salzburger Seminars Vorlesungen über «Fundamentaltheologie» zu halten, mußte aber nach Indizierung der Güntherschen Philosophie den Unterricht wieder einstellen. So bleiben als wichtigste Daten für die Einführung der «Fundamentaltheologie» als Lehrdisziplin: 1856 Errichtung des ersten Universitätslehrstuhles für «Fundamentaltheologie» in Prag und 1859 Erscheinen der ersten deutschen «Fundamental-Theologie» (I. Teil) von Ehrlich, ebenfalls in Prag.

Im III. Teil wird das «philosophisch-theologische System Ehrlichs» von den Grundlagen bis zur Ausfaltung in Anthropologie und Offenbarungslehre umrissen (74–129). Zunächst wird eingehend der «geistesgeschichtliche Hintergrund» präzisiert: «Das Erkenntnisproblem bei Chr. Wolff, J. Kant und F. H. Jacobi» und «Das philosophisch-theologische System A. Günthers». Ehrlich stimmt in wichtigen Punkten mit Jacobi überein, der einerseits von «Erfahrung» ausgeht und andererseits sich vom «Empirismus der Naturalisten» distanziert und – ähnlich wie Schleiermacher – «Gefühl» und «Gewissen» als Ausdruck höchster Vernunft versteht, die «das Gewisseste im menschlichen Geist» vermitteln (78). Noch wichtiger zum Verständnis von Ehrlich ist die Kenntnis des philosophisch-theologischen Systems seines Freundes A. Günther. Gegenüber dem Leibnizschen «Monadismus» und dem Hegelschen Gefälle zum «Monismus» betont Günther die fundamentale Differenz oder Alterität – unglücklicherweise «Dualismus» genannt – Gott und Welt, Geist und Natur, «erster» und «zweiter Adam». Die Erfahrung des Geistes, die der Erfahrung jeder anderen Realität vorausgeht und Erkenntnis im philosophischen Sinn erst ermöglicht, nennt Günther ein «Vordenken», philosophische Reflexion ein «Nachdenken», das immer nur «das Gegebene *deuten*, das Stehende *verstehen*» kann (81). Am Anfang des philosophisch-theologischen Denkens von Ehrlich steht die Unterscheidung «Idee und Wirklichkeit». Der Denk-, bzw. «Verständigungsprozeß» setzt nach Ehrlich «mit dem *Begriff* ein (so scheint es), vertieft sich zur *Idee* (so muß es sein) und findet seine Bestätigung an der *Realität* (so ist es auch tatsächlich).» «Das philosophische Denken erschöpft sich nicht in einem *circulus vitiosus*, es ist ein immer tiefer gehender Prozeß, der am ehesten mit dem Bild einer absteigenden *Spirale* verdeutlicht werden könnte (89 = Worte M.s). «Niemand wird hier von einem Drehen im Kreise reden wollen, der den Weg kennt, auf welchem, und die Bedingungen, unter welchen das menschliche Erkennen zur Wahrheit fortzuschreiten vermag» (89 = Worte Ehrlichs). Erfahrung – Begriff, Idee – Verifikation sind die Hauptmomente in Ehrlichs eigenständigem Entwurf einer wissenschaftlichen Methode. «Die auf solchem Boden stehenden apriorischen Konstruktionen werden die Probe bestehen, [indem sie] ein *Verständnis* des Wirklichen geben, [und] an dem Wirklichen ihre Bestätigung finden» (90 = Worte Ehrlichs). Daraus ergibt sich die not-

wendige Koppelung einer «rationalen» und einer «empirischen Psychologie», einer «philosophischen» und einer «positiven Religionswissenschaft». Nach der Klarstellung dieser erkenntnistheoretischen Grundlagen untersucht M. die philosophische Anthropologie und die Philosophie der Offenbarung von Ehrlich unter Einbeziehung der Differenzen und Korrekturen zu J. S. Drey und A. Günther. Ehrlichs «Fundamental-Theologie» ist nach M. «ihrem Ansatz nach ein Kompromiß zwischen Drey und Günther» (125). Dieser III. Teil ist zweifellos der gewichtigste des ganzen Buches. Er bietet anregende und sorgfältig belegte Informationen zur historischen Situierung des Autors der ersten deutschen Fundamentaltheologie oder «Einleitung in die theologischen Wissenschaften».

Im IV. Teil wird der «Aufbau der Fundamentaltheologie», des letzten, in Prag redigierten Werkes von Ehrlich analysiert (130–158). Ausgangspunkt ist das «religiöse Bewußtsein», das «religiöse Gefühl», das durch kritische Untersuchung der subjektiven, objektiven und geschichtlichen Momente zu einer «persönlichen Überzeugung» geführt werden soll. Im ersten Teil des «Leitfadens» werden die «*Idee* der Religion» und die «*Idee* der Offenbarung» anthropologisch und teleologisch reflektiert und mit der «*Wirklichkeit* des Menschen in seiner Beziehung zu Gott» konfrontiert; im zweiten Teil wird die «*Wirklichkeit* des Gott-Menschen» (= das Christus-Ereignis) fundamentaltheologisch (in Abgrenzung zur dogmatischen Christologie) im Kontext der Menschheits- und Heilsgeschichte situiert. Das Urteil von M. zum Spätwerk Ehrlichs: «Während der zweite Teil seines Hauptwerkes mit seiner positiven Beweisführung aus verständlichen Gründen heutigen Anforderungen nicht zu entsprechen vermag, können seine prinzipiellen Aussagen über Wesen und Zusammenhang von Religion, Offenbarung und Kirche (Schöpfung und Erlösung) durchaus das theologische Denken unserer Zeit befruchten. Ehrlichs Verdienst ist nicht so sehr inhaltlicher, als vielmehr formaler Art insofern, als uns in seinem Werk eine Methode der Vermittlung zwischen Mensch und Offenbarungsgeschehen begegnet, die auch heutigen Ansprüchen gerecht zu werden vermag» (158).

Im V. und letzten Teil des Buches versucht M., die «anthropologische Wende» bei Günther und Ehrlich mit der Immanenzapologetik von M. Blondel, der existentiellen Interpretation von R. Bultmann, der Imago-Lehre von E. Brunner, der Methode der Korrelation von P. Tillich und mit den fundamentaltheologischen Ansätzen bei H. Bouillard, K. Rahner und B. Welte in Verbindung zu bringen (159–178). Es fragt sich aber, wieweit solche «Überblicke» nützlich sind. Wichtiger wäre wohl gewesen, klar herauszustellen, daß Ehrlichs Konzept «Fundamentaltheologie» sich deutlich abhebt von dem seines erfolgreicherer und «orthodoxeren» Kollegen Johann Baptist Schwetz (seit 1842 Prof. in Wien), der an der Verurteilung von Günther mitbeteiligt war, seine «*Theologia fundamentalis*» als apologetisches Bollwerk in den Dienst der katholischen restaurativen Theologie stellte und damit jene Entwicklung inaugurierte, welche Gestalt und Funktion der neuen katholischen Lehrdisziplin bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägen sollte.

M. berücksichtigt kaum die evangelische Literatur zur fundamentaltheologischen Problematik (zum Teil ist dies durch den Abschluß des Manuskriptes 1975 verständlich). Die Studie von Ebeling wird nur ein einziges Mal zitiert, und dies, um die «Beeinflussung» Ehrlichs von evangelischen Theologen als «unwahrscheinlich» hinzustellen (68). Damit übersieht M. eine wichtige Etappe in der Konstituierung der Fundamentaltheologie als theologische Einleitungswissenschaft: die Bemühungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts um eine wissenschaftstheoretische Fundierung der theologischen Forschung. Diese Bemühungen wurden von eminenten evangelischen Theologen, vorab vom großen Schleiermacher, geführt und bestimmten das geistige Klima, in dem sich Günther und Ehrlich für eine methodologisch begründete Erneuerung der katholischen Theologie einsetzten. Bekannt ist in diesem Kontext der Vorstoß Schleiermachers für eine vertiefte Konzeption von Hermeneutik. So überrascht es nicht, daß auch bei Günther und besonders bei Ehrlich manche Äußerungen zu finden sind, welche in dieselbe Richtung weisen und das Bewußtsein der Differenz zwischen «Erkenntnis», bzw. «Wissen» und «Verstehen», zwischen «Begriff» und Erfahrung geschichtlicher «Wirklichkeit» zum Ausdruck bringen. Dieser Zusammenhang in der Sache scheint uns im Blick auf eine zu erarbeitende ökumenische Fundamentaltheologie viel bedeutsamer zu sein als der Verweis auf die ohnehin schon etwas veraltete, allein im katholischen Raum geführte Diskussion um «objektive» oder «subjektive», bzw. «integrale Apologetik». Doch berühren diese kritischen Bemerkungen mehr die Peripherie, nicht das Zentrum der Arbeit von M. Sein Verdienst wird es bleiben, uns im Augenblick, wo sich bezüglich Name, Begriff und Funktion der Fundamentaltheologie ein ökumenischer Konsens zu bilden scheint, eine qualifizierte Monographie geschenkt zu haben, die neues Licht wirft auf die historischen Anfänge dieser Disziplin und dem bescheidenen, fast vergessenen Autor der ersten deutschen Fundamentaltheologie – einer beachtenswerten und originellen Leistung – einen Platz in der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts zu sichern verspricht. Kein geringes Verdienst ist es auch, in Erinnerung gerufen zu haben, daß in der bewegten Geschichte dieses Jahrhunderts neben Tübingen auch Wien und Prag zu den Zentren gehörten, wo man sich (mit Johann Nepomuk) «ehrlich» und (mit Anton Günther) redlich um eine aufgeschlossene, zeitgemäße Theologie bemühte.

HEINRICH STIRNIMANN

Hładowski, Władysław: Das Problem der Verifizierung des christlichen Zeugnisses. – Magdeburg, Berlin (Katholische Präsenzbibliothek), Lublin (Universitätsbibliothek KUL) 1973. Manuskript. VIII–63 S. (Begegnung in Theologie. Hrsg. unter dem Protektorat von Bischof Johannes BRAUN, Magdeburg).

Die vorliegende deutsche Veröffentlichung ist eine überarbeitete und (um ein Kapitel) erweiterte Version der in polnischer Sprache redigierten Habilitationsschrift des Verf.: *Zagadnienie sprawdzania chrześcijańskiego*

świadectwa, die als Artikelfolge in den *Studia Theologica Varsaviensia* erschienen ist. Der Titel des ersten Aufsatzes lautet in deutscher Übertragung: Die historische Entwicklung des Problems der empirischen Verifizierbarkeit in der Apologetik, SThV 11 (1973) H. 1, 43–82 (= Kap. I der deutschen Edition); der Titel des zweiten Aufsatzes: Die Verifizierung des christlichen Zeugnisses in der Apologetik, SThV 11 (1973) H. 2 (= Kap. III der deutschen Edition). Kap. II der vorliegenden Schrift, «Methodologische Situation der Apologetik», ist eine Ergänzung zur polnischen Fassung. Das Buch ist als «Manuskript» gedruckt und trägt den Vermerk «Arbeitspapier für den innerkirchlichen Gebrauch». Zwei Arten von Ausstellungen wären also fehl am Platz: Hinweise auf etwaige Lücken in der Verwertung westlicher Fachliteratur zum Thema und Nörgeleien bez. der Terminologie, da es sich ja um eine Übersetzung (nicht nur in eine andere Sprache, sondern auch in ein anderes kulturelles Milieu) handelt. Die Untersuchung dokumentiert die starke logische und wissenschaftstheoretische Tradition Polens und die Lebendigkeit der in dieser Tradition stehenden und mit dieser sich zugleich kritisch konfrontierenden gegenwärtigen polnischen Theologie. Den Herausgebern und Übersetzern der vorliegenden Abhandlung kann man nur dankbar sein, diesen eindrucksvollen und scharfsinnigen Beitrag zur noch lange nicht abgeschlossenen Diskussion über die epistemologische Ortung und Bestimmung von Fundamentalthologie und Apologetik dem deutschsprachigen Leserkreis zugänglich gemacht zu haben. Mit besonderer Dankbarkeit nimmt man die ausführlichen bibliographischen Hinweise auf die reiche philosophische polnische Literatur zu den Themen «Erfahrung» und «Verifizierung» entgegen.

H. geht von der klassischen Formulierung des Topos «Glaubensbegründung» aus und gibt dem alten, gegenwärtig wiederum in Aufwertung begriffenen Ausdruck «Apologetik» den Vorzug. «Der Terminus Fundamentalthologie» sei «nicht genügend eindeutig», wird gesagt. «Soweit er ohne nähere Charakterisierung ... verwendet wird, ist er im wesentlichen synonym mit Apologetik.» Vorausgesetzt wird, «daß es sich in der Fundamentalthologie wie in der Apologetik um irgendeine Konfrontation des Glaubens mit der *Empirie* handelt» (2, Anm. 3). Durch diese Problemumschreibung kündigt sich schon eine bedeutsame Akzentverschiebung gegenüber der Fragestellung in der konventionellen Apologetik an: nicht «fides» und «ratio» bilden die Angelpunkte, sondern «Glaube» und «Erfahrung», bzw. «glauben» und «erfahren». Die Aufgabe, welche die «reale Situation» heute der Rechenschaft über den christlichen Glauben zuweist: «zu klären, auf welche Weise die Wahrheit von der erlösenden Offenbarung Gottes dem *kritischen Verstand* des modernen Menschen, der eine *empirische Prüfbarkeit* jeglicher Behauptung über die Wirklichkeit verlangt, zugänglich gemacht werden kann» (1). «Kritischer *Verstand*», nicht «spekulative Vernunft», ist die Instanz der Rechenschaft über den christlichen Glauben. Was «empirisch geprüft» werden soll, ist nicht eine Theorie, sondern das historische *Zeugnis* über Jesus. Im folgenden seien die wichtigsten Gedankengänge der vorliegenden Untersuchung kurz skizziert.

Kap. I: «Zur historischen Entwicklung der Fragestellung» (3–23). «Die Idee der empirischen Prüfbarkeit der Offenbarung» ist «in der Natur des

Christentums selbst als historischer, offenkundiger Religion» begründet. «Zum ersten Mal realisiert» hat sich diese Idee in «der *ältesten Apologie*», der «ursprünglichen Reflexion des Christentums, in ihrer vierfachen Version [den vier kanonischen Evangelien] als *Apologie Jesu*». Diese «weist einerseits auf seine [Jesu] ungewöhnlichen religiösen Ansprüche und andererseits auf die historischen Daten seines Lebens hin. Dabei hat die Berufung auf Angaben der Empirie ihre tiefsten *ontologischen* Grundlagen in den Selbstaussagen Jesu». Der Verweis auf geschichtliche Erfahrung ist auch in der darauf folgenden Zeit «methodologisches Prinzip in der systematisierten Begründung der Glaubwürdigkeit des Christentums» (3–5). Doch sind im Laufe der Geschichte zahlreiche «Verschiebungen» eingetreten (5). Besonders kritisch wird die Entwicklung der Apologetik seit der Auseinandersetzung mit Aufklärung und Deismus bedacht: «Zum philosophisch-historischen *System* der *traditionellen Apologetik* bzw. Fundamentaltheologie» (7–10). Die «integrierenden Tendenzen in der *neueren Apologetik* bzw. Fundamentaltheologie» werden anhand der Theorien von A. Gardeil, K. Rahner, W. Kwiatkowski («totale Apologetik»), E. Masure, A. Brunner, J. Guitton, A. Dulles illustriert (11–23). Doch bleibt der Autor unbefriedigt von den neueren Versuchen, eine «epistemologische Integration der Gesamtheit des Vorgehens» anzustreben: «Die integrierenden Tendenzen, seien sie theologischen oder historischen Typs, wurden nicht durch die Erarbeitung einer adäquaten Theorie über die epistemologisch überzeugende Verwendung von empirischen Daten aus den historischen Quellen des Christentums gekrönt» (23).

Kap. II: «Methodologische Situation der heutigen Apologetik» (23–37). Die Glaubensverantwortung hat vom geschichtlichen Problembewußtsein auszugehen. In der heutigen Situation sind vor allem «drei Faktoren» zu berücksichtigen: 1. der «aktuelle Stand der wissenschaftlichen *Kritik* der neutestamentlichen Schriften», 2. «die Entwicklung des *Verständnisses* von Offenbarung», 3. «die Ergebnisse der *Sprachforschung*» (24). Die ntl. Schriften sind «Dokumente der urchristlichen Verkündigung». Sie verfolgen «kerygmatische», «kultische», «apostolische» und «missionarische» Interessen (24). «Man tut gut daran, die Berichte nicht daraufhin abzusuchen, inwieweit sich Fakten historisch-kritisch verifizieren lassen ..., was sicher bis zu einem gewissen Grad mit Erfolg möglich ist. Vielmehr erscheint es wichtiger, den *Zeugnischarakter* der Berichte als solchen historisch-kritisch auszuwerten. Das erfordert eine eigene Methode und führt zu neuen in der Apologetik verwertbaren Ergebnissen» (25). Offenbarung darf nicht bloß als «Summe von Aussagen über Glaubensgeheimnisse» verstanden werden. Im Vordergrund hat die «*Tatsache*» der Offenbarung zu stehen, «in der das Wort Fleisch geworden ist durch Worte und Taten Gottes in menschlicher Gestalt. Dadurch wird zugleich die einzigartige Verbindung zwischen 'Worten und Taten' Jesu sichtbar als dem *sakramentalen* Charakter der Wirklichkeit der Offenbarung» (26). Die Wunderberichte sind weniger als «argumenta» oder «motiva credibilitatis» auszuwerten, sondern als «*signa*» und «*testimonia*» auszulegen. Jesus selber in eigener Person ist «das entscheidende Erkenntniskriterium» (27). Die sprachlichen Probleme werden unter logischen, syntaktischen, semantischen und geschichtlich-hermeneutischen Gesichtspunkten

aufgeworfen (27–30). Als wichtigste Kategorien gelten «*Erzählung*» (Midrasch) und «*Bericht*» (29). Gestützt auf diese Zeugnisse ist höchstens eine «*indirekte Verifizierung*» der Tatsache der Offenbarung möglich (30–37). «Die in Erscheinung tretenden Elemente der Ereignisse, die im Erleben der Zeugen als Zeichen verstanden wurden, waren für die Zeugen selbst nicht das, was die empirische Prämisse für das methodische Denken ist» (33). Die Zeugnisse erlauben keinen direkten Schluß auf die Ereignisse. Sie sind zunächst Ausdruck religiöser Erfahrung, verbunden mit bestimmten, historisch bedingten Interpretamenten. Doch sind sie nicht rein subjektive Phänomene. Einerseits sind «historisch-kritische Untersuchungen über die Anfänge des Christentums» unersetzbar. «Transzendental-anthropologische Analysen» erhalten «erst dann ihren vollen Wert, wenn ihnen die historisch-kritische Analyse des Faktums Jesu Christi vorausgeht» (35). Andererseits sind die historisch-kritischen Untersuchungen «durch Überlegungen über das Verhältnis des Inhalts der Offenbarung zu dem religiösen Apriori des Menschen und den Strukturen seines persönlichen und historischen Seins zu ergänzen» (37). Die «indirekte Methode entspricht einer *qualifizierten Kritik*, so daß die Frage der Verifizierung des christlichen Zeugnisses auf diesem Weg mit größerer Sorgfalt [als bei direkten Rückschlüssen oder Rekonstruktionsversuchen der 'objektiven' Ereignisse] angegangen scheint» (37).

Kap. III: «Das Prüfen des christlichen Zeugnisses in der Apologetik» (38–48). Nach H. kann auf einen spekulativen Vorbau im Sinne des Traktates «*De religione*», in dem man «die Existenz Gottes und die Möglichkeit eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte zu beweisen suchte», verzichtet werden. Ein «anderer Weg» wird vorgeschlagen: «Man versucht nachzuweisen, daß der Mensch auf das Transzendente hin angelegt ist, es deshalb also *sinnvoll* erscheint, mit der Möglichkeit einer transzendenten *Interpretation* von Ereignissen zu rechnen» (38). Dieser Nachweis hat geschichtlich zu geschehen, anhand konkreten historischen Quellenmaterials. Indessen ist überall, «wo die Kategorie der Transzendenz ins Spiel kommt, mit äußerster Sorgfalt» zu arbeiten. In der Beurteilung des christlichen Glaubenszeugnisses ist nur dann die Kategorie der Transzendenz einzuführen, «wenn sich für eine weltimmanente Erklärung keine sinnvolle Möglichkeit mehr ergibt. Nur unter der Voraussetzung eines solchen *Sich-Bescheidens* ... wird es auch gelingen, die beiden Ebenen des religiösen Glaubens und des wissenschaftlichen Erkennens methodologisch sorgfältig zu unterscheiden» (42). Doch die Überlegungen zur Möglichkeit, bzw. Nicht-Unmöglichkeit oder Nicht-Sinnlosigkeit der Kategorie Transzendenz bilden nur einen vorbereitenden oder zur eigentlichen Sache hinführenden Schritt des apologetischen Diskurses. Das entscheidende Geschäft, der neuralgische Punkt, ist die kritische Prüfung des Offenbarungsanspruches des christlichen Glaubenszeugnisses. Um die positiven Quellen, vornehmlich die ntl. Schriften, «als historisch glaubwürdig anzuerkennen, genügt es nicht festzustellen, daß die ersten Zeugen wahrhaftig waren» (44). «Beim Prüfen des Zeugnisses muß man, indem man sich auf die psychologisch-soziologischen und philologischen Gesetzmäßigkeiten des Entstehens einer Fabelerzählung beruft, die Möglichkeit des Entstehens einer Fabel oder der Umgestaltung

des Zeugnisses in eine Fabel ausschließen oder wenigstens einschränken» (45). Eine «wichtige Etappe der kritischen Untersuchung ist das Ausschließen konkurrierender Hypothesen ...» (47). «Das entscheidende Kriterium der historischen Wahrheit des in der Tradition des Urchristentums überlieferten Bildes Jesu Christi ist das Moment, daß einerseits Jesus Christus den Intuitionen und Erwartungen des Menschen entspricht, und daß er sie andererseits überschreitet ...» (48). Der Jesus des christlichen Glaubenszeugnisses ist «kein Gott nach menschlichem Maß», «keine der Gottheiten menschlicher Projektionen», als Mensch hat er «nichts von der Kategorie des Übermenschen an sich» (48). Die «Ursache des Glaubens der ersten Christen» mußte «eine neue Erfahrung im Zusammenhang mit der Person Jesu» sein, «ebenso stark wie das Erlebnis seines Todes ...» (47). Diese Fragmente mögen genügen, um das Spektrum der behandelten Fragen anzudeuten. Im folgenden seien die Position des Autors etwas näher präzisiert und seine Bemühungen um ein epistemologisches Gesamtkonzept von «Apologetik» gewürdigt.

In zwei Punkten sind die Gedankengänge H.s in der älteren Apologetik verwurzelt, jedoch nicht traditionalistisch, sondern so, daß zugleich auch Wege zur Überwindung gegenwärtig verhärteter methodologischer Positionen angegeben werden. Erstens teilt H. die bei vielen neueren Autoren feststellbare, fast ans Traumatische grenzende Angst vor den Termini «Objekt», «objektiv», «objektivierbar» usw. nicht. «Angesichts der Kompliziertheit des Problems müssen einige Aspekte übergangen werden oder sind nur am Rande zu behandeln. So sind der Streit 'objektive' oder 'subjektive Apologetik', *der schon der Geschichte angehört*, das Problem der moralischen Dispositionen und der sog. subjektiven Motive der Glaubwürdigkeit gänzlich übergangen. Die unten folgenden Überlegungen verlaufen ausschließlich auf der *epistemologischen* und *methodologischen Ebene*.» Insofern «stellt die Arbeit eine *begrenzte Konzeption* der Untersuchungen in unserer Disziplin dar» (VII). Der Verf. will «die unersetzliche Rolle der kritischen Untersuchungen über die historischen Anfänge des Christentums» hervorheben. «Das entspricht auch dem Standpunkt des Kreises der *Warschauer Apologetiker*, der unter der Leitung *W. Kwiatkowskis*, des Urhebers der 'Totalen Apologetik', entstanden ist. Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung, der zwar in einigen Punkten der Totalen Apologetik nicht folgt, hält die kritische Untersuchung über die historischen Anfänge des Christentums für die wesentliche und unersetzliche Aufgabe unserer Disziplin» (VIII). – Zweitens setzen die Gedankengänge H.s die in der katholischen Theologie geläufige Unterscheidung (nicht Trennung!) zwischen innerem Glaubensakt und äußerer Glaubwürdigkeit voraus. Die Apologetik hat weder den Glaubensakt zu prüfen noch die Wahrheit von Glaubensaussagen mit Argumenten zu stützen oder gar zu beweisen, sondern Rechenschaft zu geben über die *Glaubwürdigkeit* des Glaubenszeugnisses, falsche Einwände zu widerlegen und dadurch die Übernahme von *Verantwortung* für den Glauben zu fördern, die Freiheit und den gnadenhaften Charakter der Glaubensentscheidung sicherzustellen und zu schützen. Apologetik als rational transparentes, mit wissenschaftlicher Methode geführtes Unternehmen ist ein «komplizierter Prozeß». Die Resultate dürfen nicht über-, aber auch nicht unterschätzt werden. Das

Ergebnis wird von H. wie folgt umschrieben: «Die Anwendung der verschiedenen Mittel der Analyse wird nie die ganze historische Wahrheit erheben können. Unerklärte Elemente werden neben erklärten stehen bleiben. Selbst die besten erreichbaren Ergebnisse werden nicht den Rang einer im formalen Sinne absoluten Gewißheit erlangen, sondern nur die einer wahrscheinlichen, die aber eine ausreichende Grundlage für eine *verantwortbare* rationale Glaubensentscheidung darstellt» (49). Schließlich ist zu beachten, «daß das Ergebniss der historisch-kritischen Untersuchungen keine wissenschaftliche *Feststellung* des übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Geschichte Jesu erreicht. Denn Gegenstand der Untersuchung ist das christliche *Zeugnis* in seiner historischen Bedeutung. Das Faktum Jesu aber in seinen transzendenten Ausmaßen geht in die Untersuchung nur ein als in der *Sprache des Glaubens* beschriebene und bezeugte Grundlage der Erlebnisse und der auf die Erlebnisse gestützten Zeugnisse. Im Resultat kann man nur die Anerkennung der *Glaubwürdigkeit* des im Christentum bezeugten Faktum Jesu Christi erreichen» (49).

Trotz der Verwurzelung in der älteren apologetischen Tradition will aber H. nicht im geringsten der Rückkehr zu einer neuscholastischen, unkritischen und pseudorationalen Apologetik das Wort reden. «Die Überzeugung, auf die sich das Vorgehen in der traditionellen Apologetik stützte – die biblischen Zeugnisse schafften die reale Möglichkeit für die Rekonstruktion ‘der reinen historischen Wahrheit’ – wird nicht mehr geteilt. Heute sind wir nicht mehr in der Lage, mit kritischer Sicherheit eine ausreichende Anzahl historischer Elemente festzulegen, deren ‘philosophische’ Analyse einfach ihre transzendente und göttliche Verursachung aufzeigen würde» (9/10). «Die nicht beobachtbare Wirklichkeit des übernatürlichen Handelns steht außerhalb des Gefüges der Ursache – Folge – Welt der menschlichen Erfahrung» (41). Der weiland Übergewichtige spekulative Teil der Apologetik wird auf ein schlichtes Aufzeigen der Nicht-Unmöglichkeit, bzw. Nicht-Sinnlosigkeit einer «transzendenten *Interpretation* von Ereignissen» reduziert (40–43). Wenn vom «Faktum Jesus» gesprochen wird, so geschieht dies in differenzierter Weise. Zwischen «historischem» und «historiographischem Faktum» wird unterschieden und letzteres, gestützt auf die von namhaften Theoretikern der historischen Methode wie C. Bobińska, M. Moczczewska und J. Topolski entwickelten Kategorien näher bestimmt (41). Insbesondere wird auf die Bedeutung und Funktion von «*Denkmal*» hingewiesen. «Die heutige Geschichtswissenschaft hat Methoden erarbeitet zur Benützung von Quellen, die nicht einfach historische Feststellungen über das untersuchte Faktum enthalten, sondern Quellen in der Art des ‘*Überrestes*’ (‘Denkmal’) sind. Es ist bemerkenswert, daß heute in der Geschichtsschreibung ein Anwachsen des Interesses an dieser Art Quellen zu verzeichnen ist» (44). Dank der «besonderen Position der christlichen Quellen im allgemein menschlichen Maßstab sowie dank der Existenz einer damit befaßten umfangreichen Literatur gibt es zahlreiche Möglichkeiten der Beobachtung des christlichen Zeugnisses als eines historisch bedingten ‘Restbestandes’ oder Denkmals» (47). «Das Postulat nach historischer Objektivität regt vor allem dazu an, die Spezifik der Quellen zu beachten und die konkreten Bedingungen, unter

denen sie entstanden, zu berücksichtigen» (9). Die grundlegenden Prinzipien einer wissenschaftlichen Apologetik sind nach H.: «der *historisch* kritische Charakter der Untersuchungen und die *indirekte* Begründung des Faktums der göttlichen Offenbarung» (VII, vgl. 50). «Begründung» oder «Verifikation» ist ein offener geschichtlicher Prozeß und impliziert stets das Moment der «*Interpretation*» des historischen Zeugnisses über Jesus. Glaubenszeugnis, Monument, – und nicht literarisches Dokument – ist Ausgangspunkt der Überlegungen. Kritischer Verstand und *Empirie*, als geschichtlich verfaßte Geschichtserfahrung, sind Träger und Aktoren der Rechenschaft über die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruches der christlichen Glaubenserfahrung.

An verschiedenen Stellen plädiert H. für eine «klare methodologische Trennung» von Apologetik und Theologie, warnt vor einer zu raschen Integration der Apologetik in die Theologie und lokalisiert die apologetische Reflexion in einem Zwischenbereich «zwischen *Profanwissenschaften* und *Theologie*» (2, 16, 17, 52). Dieser Punkt verlangte weitere Präzisionen, ist es doch klar, daß selbst die Dogmatik im heutigen Kontext nicht auf den Dialog mit den «Profanwissenschaften» verzichten kann und insofern eine «Konfrontation zwischen Glauben und Empirie» impliziert. Eindeutig zu bejahen ist die vom Autor gemachte Unterscheidung zwischen *Glaubenssprache* und *Sprache der Theologie*: Die Theologie artikuliert sich in «einer gewissen *formalen Distanz* im Verhältnis zu Offenbarung und Glauben. Ihre Sprache ist im Verhältnis zur autoritativen Sprache der offenbarten Religion formal verschieden» (14, vgl. VII, 5, 23, 27 ff.). Doch wäre zu fragen, inwiefern es auch angebracht sei oder sogar notwendig ist, zwischen der Sprache der Theologie und der Sprache der Apologetik oder Fundamentaltheologie – als Metasprache zur Theologie – zu unterscheiden, bzw. im Bereich der Theologie drei Sprachebenen zu differenzieren; 1. die Glaubenssprache (= primäre Sprache), 2. die Sprache der Theologie (= erste Metasprache), 3. die Sprache der Metatheologie (= zweite Metasprache). Die Unterscheidung einer dreifachen Sprachstruktur ließe sich mühelos in die Gedankengänge H.s einfügen. Die Tatsache, daß nur von zwei – und nicht von drei – Sprachebenen gesprochen wird, könnte indessen ein Hinweis darauf sein, daß H. doch etwas zu undifferenziert «Apologetik» mit «Fundamentaltheologie» gleichsetzt. Doch sind der Strukturierung der Sprache im Bereich der Theologie gewisse Grenzen gesetzt. Es liegt auf der Hand, daß sich die Metasprachen zur Glaubenssprache (dem Gegenstand der Theologie), soll der Bezug zur «Sache der Theologie» gewahrt bleiben, nicht beliebig multiplizieren lassen. Aufs ganze gesehen, ist zu betonen, daß die Arbeit von H. einen beachtenswerten, stimulierenden Text darstellt. Nicht nur, weil sie den heute so dringend notwendigen interkulturellen Dialog zu fördern vermag, sondern – und nicht zuletzt – auch deshalb, weil sie Fragen zur apologetischen und fundamentaltheologischen Problematik artikuliert, die in den westlichen Diskussionen oft vernachlässigt oder gar übergangen zu werden pflegen.

HEINRICH STIRNIMANN

Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. – Graz-Wien-Köln: Styria 1978. 336 S.

Die vorliegende Fundamentaltheologie versteht sich als hermeneutische Fundamentaltheologie: Die bisher in der katholischen Theologie weithin übliche zweimalige Verhandlung der Glaubenthematik – einmal im eigentlichen «fundamentaltheologischen» Traktat, der den Glauben der kritischen Prüfung durch die Vernunft unterzog; dann im dogmatischen Traktat über die *virtutes infusae*, der die Fragen der *analysis fidei* stellte – wird aufgegeben. Die Fragen nach der rationalen Verantwortbarkeit und nach dem Wesen des Glaubens sind nämlich nicht trennbar. Gehört die Thematik der *analysis fidei* aber selbst in die Fundamentaltheologie, dann wird sie methodisch wohl auch am besten vorangestellt (vgl. 245 f.). Für Knauers Arbeit ergibt sich der folgende Dreischritt:

Der erste Hauptteil behandelt den «Inhalt der christlichen Botschaft» (Die Bedeutung des Wortes «Gott»; Die Bedeutung von «Wort Gottes»; Der auf das «Wort Gottes» gerichtete «Glaube») und erarbeitet die grundlegende Korrelation von Gott – Wort – Glaube. – Der zweite Hauptteil reflektiert eigens die selbstverständlich schon im ersten Teil implizierten «Strukturen der Weitergabe der christlichen Botschaft» (Die Begegnungsweise des «Wortes Gottes»; Die Normen für die Begegnung mit dem «Wort Gottes»: Die «Heilige Schrift», Die «Überlieferung», Das «lebendige Lehramt»). – Der dritte Hauptteil endlich skizziert «Die Verantwortbarkeit der Glaubenzustimmung zu sachgemäßer christlicher Verkündigung» (Die Voraussetzungen des Glaubens; Die Glaubwürdigkeit der Glaubensverkündigung; Das Verhältnis der Glaubenzustimmung zu anderen Lebensvollzügen). Hier führt die Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft zu einem gewichtigen wissenschaftstheoretischen und fundamentalethischen Entwurf.

Der systematische Ansatz von Knauer sei hier mit zwei Hauptcharakteristika gekennzeichnet. Knauer will, zum ersten, stärker als üblich die Worthaftigkeit der Offenbarung zur Geltung bringen (vgl. das Vorwort, 9). Denn: «Daß in dem menschlichen Wort der christlichen Verkündigung wirklich Gott selbst zu uns spricht, ist das umfassendste Glaubensgeheimnis. Die einzelnen Aussagen der christlichen Verkündigung: Dreifaltigkeit Gottes, Menschwerdung des Sohnes, Gegenwart des Heiligen Geistes in der kirchlichen Gemeinschaft, entfalten immer nur dieses Grundgeheimnis unseres wirklichen Angesprochenwerdens durch Gott in menschlichem Wort und damit unserer Gemeinschaft mit Gott» (248). Das so (im eigentlichen Sinn) verstandene Wort Gottes ist die Selbstmitteilung Gottes (60). Dabei ist es etwas spezifisch Christliches, daß in der Offenbarung Inhalt und Geschehen in eins fallen (248), d. h. daß das, wovon die Botschaft spricht, in ihr, weil sie selber es mit sich bringt, auch geschieht: Gottes Liebe zu den Menschen (vgl. S. 60 den Verweis auf G. Ebelings Verständnis von «Wortgeschehen»; und vgl. bes. 102, 142, 163–173).

Von Gottes sich offenbarender Liebe kann nun, zum zweiten, nur trinitarisch gesprochen werden. Dabei versteht Knauer – ausgehend von einem theologischen Verständnis der Person als dem «Selbstbesitz einer Wirklich-

keit», als dem «Bezogensein einer Wirklichkeit auf sich selbst» – die Dreifaltigkeit als «drei untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen göttlichen Wirklichkeit auf sich selbst» (83; für den Autor liegt, vgl. 84 f., der traditionellen Trinitätstheologie, die von vier innertrinitarischen Relationen spricht, ein «abgeleiteter, uneigentlicher» Relationsbegriff zu Grunde, weil Verhältnisse der eigentlichen Relationen nochmals als «Relationen» bezeichnet würden). Jedes nichttrinitarische christliche Reden von Gott ist also sinnlos (76 f., 86): «Ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott und damit Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist nur aussagbar als Hineingenommenwerden des Menschen in eine Relation Gottes auf Gott, des Vaters zum Sohn. Diese Relation der Liebe zwischen Vater und Sohn ist der Heilige Geist» (102, vgl. 82). Christlicher Glaube geschieht also als ein «Hineingenommensein in ein innergöttliches Verhältnis» (89, Anm. 119), als «Anteilgabe am Gottesverhältnis Jesu» (105). Ein prinzipiell trinitarisches Sprechen von Gott ist nun nach Knauer deswegen erfordert, weil die christliche Verkündigung zwar eine reale Beziehung Gottes zur Welt mit sich bringt, die Welt jedoch für Gottes Liebe auch jetzt nicht in diese Relation konstituierender Terminus sein kann. Denn Gott kann doch am Menschen als an etwas Geschaffenem «kein Maß haben», wiederholt Knauer refrainartig. Und dies gilt auch vom Menschsein Jesu. Ist Jesus als Mensch aber kein konstitutiver Terminus einer göttlichen Relation, bleibt die geschöpfliche Wirklichkeit des Menschen Jesus in ihrem geschöpflichen Eigenbestand «ganz und gar unverändert». Und dies bedeutet weiterhin: Die Relation der göttlichen Wirklichkeit auf den Menschen Jesus kann an Jesu Menschsein als solchem auch nicht «abgelesen» werden (92 f.; von einer «Nichtablesbarkeit» des Göttlichen am Geschöpflichen ist ebenfalls passim die Rede).

Knauers bedeutsame relationale Ontologie führt in seiner Trinitätstheologie also zu einer Ontologie des Paradoxes, wie man sie bei R. Bultmann findet (vgl. in unserem Zusammenhang z. B. S. 94, Anm. 128, wo der Autor erklärt, Bultmanns Begriff der «paradoxen Identität» von göttlicher und irdischer Wirklichkeit entspreche dem chaledonensischen «unvermischt» und «ungetrennt»). Welches sind die gnoseologischen Konsequenzen aus solch einer Ontologie, muß man sich nach Jahrzehnten diesbezüglicher Diskussion mit R. Bultmann wohl fragen.

Was «Gott» heißt, ist aus der Geschöpflichkeit der Welt zu bestimmen, die ihrerseits philosophisch (29, vgl. 38) aus der Widerspruchsproblematik der Welt (Sein und Nichtsein, Identität und Nichtidentität, Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit) aufgewiesen werden kann (17–56). Geschöpflichkeit bzw. «aus dem Nichts geschaffen sein» besagt ein «restloses Bezogensein auf.../ in restloser Verschiedenheit von ...» (21 f.). Den Terminus ad quem dieser Beziehung, der (völlig anders als die Tradition es haben wollte, vgl. 22 f., Anm. 18) in der Schöpfungsordnung (!) die Relation als solche konstituiert, nennen wir «Gott». Die Restlosigkeit des Bezuges jedoch bedeutet eine einseitige Bezogenheit der Welt auf Gott (26; die Begründung scheint diesbezüglich jedoch nicht erbracht zu sein; die Diskussion mit W. Kern, 26, Anm. 24, der für eine reale Beziehung Gottes auf die Welt plädiert, wäre weiterzuführen). Jede Ähnlichkeit Gottes der Welt gegenüber ist zu ver-

neinen. Gott ist nicht ein Teil eines übergreifenden Denksystems. In den analogen Erkenntnisweisen der «Bejahung», der «Verneinung» und des «Überstiegs» kann von Gott, dem Unbegreiflichen, denn auch nur hinweisend gesprochen werden: symbolisch, im Gleichnis, in logischen Endbegriffen, aus denen sich keine weiteren Folgerungen ziehen lassen (43–48). So ist es beispielsweise sinnlos, von einem «besonderen Eingreifen» Gottes in die Welt zu sprechen (50). Auch das Theodizeeproblem erweist sich als falsche Fragestellung (54–56).

Der Glaube nun kommt vom Hören auf das Wort Gottes. Er muß einem im *verbum externum* von der Verkündigung zugesagt werden. Deshalb ist er keine Illusion (156–159). Auch Jesu Glaube, auf den unser Glaube zurückgeht (160), war deswegen nicht «seine eigene Erfindung», weil «Jesus selbst sein Verhältnis zum Vater als wirklich gerade auf Grund des Verhaltens anderer Menschen zu ihm» erfuhr (161). «Der Glaube kommt erst in seiner bezeugenden Weitergabe zu seiner vollen Gewißheit» (162).

Das Kriterium des Glaubens sind Schrift, Überlieferung und Lehramt in ihrer inneren (nicht additiv mißzuverstehenden) Zusammengehörigkeit (173–241). Wort Gottes als Wort Gottes legitimiert sich indessen aus sich selbst. D. h.: «Als christliche Glaubensaussagen kommen nur solche Aussagen in Frage, die in ihrer Wahrheit nur geglaubt werden können und keiner anderen Erkenntnis als der des Glaubens allein zugänglich sind» (242). Glaubensaussagen sind «nur als 'aus sich' wahr verstehbar» (243). Sonst wäre die Glaubensverkündigung «erledigt» (250). Ihre im Glauben positive Zugänglichkeit läßt sich wiederum nur glauben (ihr entspricht also nochmals eine Glaubensaussage), derweilen eine nicht glaubensgemäße Beurteilung der Glaubensverkündigung ethisch willkürlich ist (249) und als solche in der konkreten Konfrontation mit der Verkündigung vernunftgemäß – also ohne Rekurs auf den Glauben, auf dem der Vernunft eigenen Felde – aufgewiesen werden kann (249, 251–253), ja jedermann gegenüber auch aufgewiesen werden muß (249, 282 f.; vgl. 284 f. den Hinweis auf ein entsprechendes Verhalten Jesu). Es wäre jedoch ein Trugschluß, allein aus der Einsicht in die Willkür der Ablehnung des Glaubens zu folgern, eine Glaubenszustimmung sei ihrerseits nicht willkürlich oder etwa gar sittlich geboten. «Im voraus zur Glaubenszustimmung entzieht sich die Glaubensverkündigung legitimer Beurteilung», bleibt dabei aber nicht schlechterdings unverständlich, was eine Entscheidung zwischen Glauben oder Unglauben ermöglicht (260, vgl. 281). Man kann «im voraus zur eigentlichen Glaubenszustimmung von der Verkündigung immer nur soviel verstehen, daß man erkennt, bei diesem Verständnis stehenzubleiben hieße, es in ein Mißverständnis zu verkehren» (261).

Knauers Überlegungen sind von einer bestechenden Klarheit und einer seltenen logischen Stringenz. Doch, zu einem kleinen Teil glückt dies u. E. auf Kosten einiger überspielter Fragen, vor allem solcher, die man mit dem Stichwort «natürliche Theologie» zusammenfassen könnte. Der «anonyme Glaube» beispielsweise kommt nicht nur hinsichtlich der Seitenzahl (106–109) etwas zu kurz. Er wird übrigens dem Rahnerschen Begriff vom «anonymen Christentum» vorgezogen, «um deutlicher herauszustellen, daß seine Christ-

lichkeit außerhalb der historischen Konfrontation mit der ausdrücklichen christlichen Botschaft schlechterdings verborgen bleiben muß» (106, Anm. 147 vgl. 251). Das «übernatürliche Existential» lasse sich im voraus zur Glaubensverkündigung auch nicht «unthematisch» erfahren (114 f., Anm. 164). Ist dies so klar? – Und welche Konsequenzen ergäben sich für Knauers Entwurf allein schon daraus, wenn sich hinsichtlich des (symptomatisch knapp referierten) Sachverhaltes der «vom Glauben erleuchteten Vernunft» (vgl. 291) doch etwas ernsthafter auch mit einer «von einem anonymen Glauben erleuchteten Vernunft» gerechnet werden müßte – bzw. dürfte?

In Knauers erfreulichem Buch, das sich selbst zwar «in besonderer Weise dem Werk des evangelischen Fundamentaltheologen Gerhard Ebeling verpflichtet» weiß (12, Anm. 2), ist u. E. doch ein eigenartiger «offenbarungspositivistischer» bzw. kerygmatheologischer Timbre unüberhörbar. Nicht zuletzt deswegen wird es wohl noch manche Fragen aufwerfen. Trotz etlicher sehr spekulativer Abschnitte dürfte es sich gut als Lehrbuch eignen. Dabei werden gewiß auch die Listen von Fragen, die jeweils den einzelnen Kapiteln folgen, von großem Nutzen sein.

PIETRO SELVATICO

Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. – Mainz: Grünewald 1977. 221 S.

Eine Fundamentaltheologie eigener Art legt Johann Baptist Metz in seinem Buch «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» vor. Der Name des Autors, der es nicht nötig hat, weiter vorgestellt zu werden, ist eng mit den Anfängen der «neuen politischen Theologie» verbunden. (Neu deshalb, weil sie nicht, obwohl manche ihrer Gegner es gerne hätten, politisierende Theologie ist, die – wie gleichnamige Vorgängerinnen – ganz einfach eine bestimmte politische Richtung theologisch legitimiert.) Als deren Weiterentwicklung will Metz seinen Entwurf «einer fundamentalen Theologie in praktischer Absicht» (XI) verstanden wissen, denn als Fundamentaltheologie war jene schon immer angelegt. (Politische Theologie «bezeichnet ... nicht primär eine neue theol. Disziplin neben anderen, mit einer bestimmten regionalen theol. Aufgabenstellung. Sie ist nicht einfach etwa 'angewandte Th.', gewissermaßen auf Öffentlichkeit und Politik angewandte Theologie ... P. Th. reklamiert nämlich einen *Grundzug im Aufbau des kritischen theol. Bewußtseins überhaupt*, das freilich von einem neuen Theorie-Praxis-Verhältnis bestimmt ist, dem zufolge jede Th. als sie selbst 'praktische', handlungsorientierende [sic!; in HThTL 6, 53: handlungsorientierte] Th. sein muß.» [*Johann Baptist Metz*: Art. Politische Theologie. In: SM III [1969] 1234].)

Politische Theologie: In einer ersten Phase profiliert sich die politische Theologie va. als kritisches Korrektiv gegenüber allen theologischen Privatisierungstendenzen und der damit verbundenen vermeintlichen politischen Unschuld der Theologie. Sie reflektiert die Bezogenheit der eschatologischen Botschaft des Christentums auf den jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext und die Zusammengehörigkeit von eschatologischem Glauben

und gesellschaftlicher Praxis. Mittels der Kategorie der memoria, der gefährlich-befreienden Erinnerung des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und der Ausweitung der Erinnerung auf alle Geschichten unabgeholten Leidens zur Desavouierung totaler Emanzipation gewinnt die von der politischen Theologie reklamierte gesellschaftliche Praxis in einem weiteren Reflexionsschritt ihre genuin christliche Bestimmtheit und die kritische Negation im leidüberwindenden Handeln konkretere Inhaltlichkeit. (Vgl. die zwischen 1970 und 1972 entstandenen Arbeiten «Gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi», «Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens» oder «Erlösung und Emanzipation», die in überarbeiteter Fassung in «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» 77–119 neu abgedruckt sind.) Schließlich liegt nun der Entwurf einer praktischen Fundamentaltheologie vor. (Diesem Entwurfcharakter – wegen der konstitutiven Rolle der Praxis ist eine solche Fundamentaltheologie als geschlossenes System eh nicht mehr möglich [75] – sind wohl Flüchtigkeit im historischen Paragraphen [Bellarmin als Autor des ersten fundamentaltheologischen Lehrbuches! [14 Anm. 2]; vgl. dagegen *Heinrich Stirnimann*: Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept. FZPhTh 24 [1977] 291–365, va. 293–317] und die etwas pauschale Auseinandersetzung mit den von Metz als subjektlosen Subjekttheologien bezeichneten theologischen Richtungen [va. 59–63] zuzuschreiben.)

Praktische Fundamentaltheologie: Der erste Teil von «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» (Konzept: 3–74) gilt der Erarbeitung der theologischen Verfassung einer praktischen Fundamentaltheologie als politischer Theologie des Subjekts. Bewährt, inhaltlich konkretisiert und präzisiert wird das Konzept im zweiten Teil (Themen: 75–158). Diese Feststellung trifft zu, obgleich dieser Teil dem ersten in der Entstehung größtenteils vorausgeht. Der abschließende Teil (Kategorien: 159–211) bringt die Erläuterung der zentralen Kategorien einer praktischen Fundamentaltheologie. (Obwohl Metz va. in Teil II teils überarbeitete frühere Veröffentlichungen verwendet – 102 von 209 Textseiten beruhen darauf –, haben die drei Teile trotz Überschneidungen und Wiederholungen eine gemeinsame Grundlinie. Allerdings wäre ich für einen vierten Teil dankbar gewesen, den man mit «Konkretionen» hätte überschreiben können. Er hätte, wie Metz es bspw. in «Zeit der Orden?» [*Johann Baptist Metz*: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg: Herder 1977.] versucht, konkret in die Praxis der Nachfolge einweisen können, freilich im Sinne von Modellen und nicht im Rezeptstil, da ja gerade das Praktische in der politischen Theologie nicht auf bloße Applikation vorgefaßter Gedankengänge reduziert werden kann.)

Metz' Entwurf ist einmal insofern fundamentaltheologisch, als es ihm um eine Apologie der christlichen Hoffnung geht, aber eben nicht an den Widersprüchen der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation derer vorbei, denen diese Hoffnung gilt. Er ist fundamentaltheologisch, weil ihm liegt an der Rechtfertigung des christlichen Glaubens wider alle Versuche, Religion entwicklungslogisch zu rekonstruieren (evolutionistische Welttheorien) oder total gesellschaftlich zu konditionieren (historisch-dialektischer Materialismus). Das ist allerdings nicht durch meta-theoretisches Überholen dieser

Theoriesysteme möglich, sondern nur durch ihr praktisches Aufbrechen, eine apologetische Praxis der Nachfolge. (Wiewohl sich so Fundamentaltheologie systematisch hat unterbrechen zu lassen von der Praxis und sich ihr «Bewährungsfeld ... exterritorial zum vorgefaßten theologischen System» [11] befindet, ist sie dennoch nicht von der Denkanstrengung dispensiert aufzuzeigen, daß jene «Theoriesysteme ihre metatheoretischen Erklärungsansprüche gegenüber Religion nicht einlösen können bzw. ihrerseits mit unausgewiesenen Voraussetzungen operieren» [9]. So ist denn auch Metz um den Nachweis bemüht, daß letztlich beide Theoriesysteme «einer subjektlosen evolutionistischen Logik» [7] verfallen.) Fundamentaltheologisch ist Metz' Entwurf endlich, weil er in der geschichtlichen Identitätskrise des Christentums «aus der Substanz des christlichen Credo» (18), «aus der Mitte und Radikalität des christlichen Glaubens selbst» (27) heraus Orientierung geben will.

Die Identitätskrise des Christentums hat – in unseren Breitengraden – ihren Grund va. in der ungenügenden, bloß begrifflich-abstrakten, das faktisch-politische Geschehen ausblendenden Auseinandersetzung mit der Aufklärung und deren Folgen. Das Entscheidende sind eben nicht die Begriffe, sondern die Subjekte in ihrem geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext, die sich in den Begriffen zur Sprache bringen. Besonders schwerwiegend erweist sich das Ungenügen in der späten theologischen Heimholung der Aufklärung, die, weil sie deren innere Dialektik und Ambivalenz zu wenig beachtet, kaum einer Gleichsetzung des in der Aufklärung ausgebildeten affirmativen Begriffs von Religion mit dem Begriff positiver Religion im Christentum entgehen kann. So legitimiert sie schließlich in ihrer Rede vom religiösen Subjekt, die abstrakt bleibt, das bürgerliche Subjekt theologisch – Religion tritt bloß «nachträglich zur gesellschaftlichen Konstitution des Subjekts» (42) hinzu –, anstatt diesem Subjekt gegenüber das Subjektsein aller vor Gott einzuklagen, was nur im Eingehen auf die konkreten Kämpfe um das Subjektwerdenkönnen aller Menschen möglich ist. (Es versteht sich von selbst, daß Metz das Heil nicht im «Genossen» findet, denn wo ist in den marxistischen Gesellschaftssystemen der «Kampf um den 'neuen Menschen' ... so gelungen, daß wir an diesem 'neuen Menschen' die Identität und Solidarität im freien Subjektsein aller angstfrei anblicken könnten?» [67].)

Eine zeitgenössische Fundamentaltheologie, «die den Begriff der Praxis in seiner christlichen Radikalität wiederherstellt und freisetzt gerade auch für das noch nicht (bürgerlich) etablierte Subjekt, d. h. für das Subjektsein und -werden aller Menschen» (26), wird deshalb die «Praxis» und das «Subjekt» zu ihren Leitbegriffen wählen.

Die theologische Begründung des Praxis-Primates: Knüpft Metz bei seiner Insistenz auf der intelligiblen Kraft der Praxis an Kant (demjenigen des Primates der praktischen Vernunft) und an der vom Marxismus entfalteten Theorie-Praxis-Dialektik an, so läßt er es doch dafür an einer streng theologischen Begründung nicht fehlen: Der biblische Gottesgedanke selbst ist praktisch verfaßt. Der Gott der Bibel «kann gar nicht gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht» (47 f.). Das Gott-Denken außerhalb des Exodus gerät zur Idolatrie. Dasselbe gilt vom christologischen Wissen,

welches die Praxis der Nachfolge (mit) konstituiert. Nur im Akt der Nachfolge «wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und wer sie rettet» (48).

Diese Praxis der Nachfolge kann nicht bloß auf sittliches Handeln und moralische Rechtschaffenheit in vermeintlichem Losgelöstsein von gesellschaftlichen Strukturen und Verhältnissen eingeschränkt werden. Sie ist wesentlich gesellschaftliche Praxis, die freilich als christliche ethisch bestimmt bleibt. Sie lebt als christliche aus einem «Überschuß an memorativ-narrativ vermittelten geschichtlichen Bestimmungen» (54), die nicht rückführbar sind auf die herrschende gesellschaftliche Totalität und deren Aktualisierung die innovatorische Praxis speist. Schließlich bleibt sie als christliche wesentlich pathisch verfaßt «gegen alle Versuche, das Subjekt nur aus seinen Handlungen, nicht aber auch aus seinen Leiden zu bestimmen» (55).

Der religiöse Kampf um das Subjektsein aller: Wie für den Leitbegriff «Praxis» – die, soll sie nicht subjektlos geraten, einer Theologie des Subjektes bedarf – sucht Metz auch für das «Subjekt» bzw. den Kampf um das Subjektsein aller eine theologische Begründung.

Die biblische Tradition zeigt deutlich, daß in den von ihr überlieferten Geschichten «der Kampf um Gott und der Kampf um das freie Subjektsein können aller ... nicht gegensinnig, sondern gleichsinnig proportional» (59) verlaufen. (Angesichts dieses Befundes ist das Faktum der «offensichtliche[n] Synchronisation von fundamentaler Krise der Religion einerseits und gesellschaftlicher Krise des Subjekts andererseits» [66] nicht verwunderlich.) Seine geschichtliche Existenz vor und durch Gott konstituiert erst das Subjekt und zwar immer schon als solidarisches. Durch Bedrohung und Schuld hindurch drängt das Gottesverhältnis den Menschen, Subjekt zu bleiben und im Widerstand gegen Unterdrückung Subjekt zu werden. Wider alle privatistischen Theologien ist zu unterstreichen, daß solches solidarische Subjektwerden nicht an den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozessen vorbei geschehen kann, sondern sich durch deren Widersprüche und Antagonismen hindurch realisieren muß.

Die grundlegenden Kategorien der Identitätsfindung und -bewahrung sind deshalb selbst Kategorien des geschichtlichen Bewußtseins: Erzählung und Erinnerung der Geschichten der Subjektwerdung vor Gott, Erzählung und Erinnerung des Gottes, der alle Menschen ins Subjektsein ruft. Wer für diesen Gott optiert, optiert «für das solidarische Subjektseinkönnen aller Menschen» (69) und zwar in einem universalen Sinn, der sich gegen jeden Halbierungsversuch dieser Solidarität sträubt und auch die Toten und Besiegten der Leidensgeschichte der Welt nicht aus dieser Solidarität ausschließt.

Spätestens hier wird deutlich, daß sich die «Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der *alle* Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft» (211) und die in ihr gründende, von ihr geforderte universale Solidarität nicht bloß argumentativ vermitteln lassen, selbst wenn die Argumentation die Form der kritischen Negation annimmt, sondern daß sie nach einer konstitutiv zu ihnen gehörigen Praxis verlangen, die in concreto, im Bereich der Gesellschaft und so politisch «etwas davon zum Vorschein kommen (läßt), daß alle Menschen herausgerufen sind zum Subjektsein vor ihrem Gott» (65).

Bemerkungen und Anfragen: Das erste, was auffällt und den Theologen betroffen machen sollte, ist Metz' Entlarvung der scheinbaren politischen Unschuld der Theologie (und natürlich auch des Glaubens), die ort-, situations- und subjektvergessen ihre Themen tradieren und ihre Spekulationen ausarbeiten zu können meint. Unüberhörbar sind die übergangenen und verdrängten Fragen gestellt: «Wer treibt wo – also: mit wem? – und in wessen Interesse – also: für wen? – Theologie?» (55; vgl. auch den Abschnitt «Theologie und Volk» 130–134). Die aufrichtige Analyse «ihre(r) eigene(n) situative(n) Bedingtheit im Kontext mitteleuropäisch-bürgerlicher Gesellschaft» (5) ist bloß der erste Schritt, den die hier beheimatete Theologie zu tun hat. Vielleicht könnte ein Stück biographischer Theologie (vgl. den Exkurs «Theologie als Biographie?» 195–203) aus Münster die weiteren Konsequenzen illustrieren.

Die andere Bemerkung wäre – nicht zuletzt aus Interesse an diesen Konsequenzen – der Wunsch, Metz möchte zur Profilierung der eigenen Position die kritisch-korrektivistische (12) Auseinandersetzung mit bzw. Anknüpfung an anderen theologischen Positionen fortsetzen. Ich denke besonders an den kaum berücksichtigten, dem gleichen Kontext zugehörigen französischen Sprachraum, wo der Bewußtseinsprozeß bezüglich der politischen Dimension der Theologie schon weiter vorangeschritten ist als hierzulande.

Die von Metz eingeforderte gesellschaftliche Praxis lebt als christliche aus bestimmten Erinnerungen, die nicht rein argumentativ, sondern narrativ-praktisch zu vermitteln sind. (Das wird besonders deutlich angesichts der Unverrechenbarkeit des Leidens. Vgl. 116–119, 145–148 oder 187–190.) Hier erwächst jedoch die Schwierigkeit, daß diese Erinnerungen oder die sie vermittelnden Geschichten selbst nicht ort-, situations- und subjektlos, aus sich selbst nicht unbedingt eindeutig sind (vgl. den möglichen Mißbrauch). Ferner sind sie selber abhängig von ihren Rezeptionsbedingungen, die sich bereits seitens der Subjekte jeweils ändern, insofern die Subjekte durch ihre Praxis andere werden. Darum stellt sich die Frage nach den Kriterien der Identität des zu Vermittelnden. An diesem Punkt bedürfte die von Metz postulierte und entworfene praktisch-dialektische Hermeneutik des Christentums (51) der Präzisierung, die zugleich die Zuordnung von Praxis, Narration und Argumentation weiter klären könnte. (Vgl. die von Metz 192 f. aufgeworfenen Fragen.)

Die kritisch-negative Funktion der politischen Theologie erhält in ihrer Weiterentwicklung im Kampf um das Subjektsein aller einen positiv formulierbaren Inhalt. Obwohl es über einen die Grundbegriffe und Grundkategorien erarbeitenden fundamentaltheologischen Entwurf hinausgeht, wäre es ein Gutes, gerade um der Praxis willen und wegen des apokalyptischen Zeit- und Handlungsdruckes (vgl. va. 149–158) auf die Fragen nach der möglichen Gestalt dieses Subjektes und auf die Fragen nach den geeigneten Mitteln, Institutionen (Wie läßt sich die «Vision einer Weltkirche als Kirche des neuen Volkes» 134 f. realisieren?) und Wegen für diesen Kampf ausführlicher einzugehen.

Sicher bleiben nach der Lektüre von «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» Fragen und Probleme zurück, von denen hier nur wenige ange-

schnitten werden konnten. Doch wäre wohl die denkerische Auseinandersetzung verfehlt, hätte sie nur zum Ziel, sich der Betroffenheit durch Metz' «Einladung zum Christentum» (75) zu entledigen. Betroffenheit, die nach Konsequenzen ruft, welche den Schreibtischhorizont auf jeden Fall sprengen.

FRANZ E. MÜLLER

WEITERE BESPRECHUNGEN

Bremer, Dieter: Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1976. x-446 S. (Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 1).

Auch in unserer durch und durch technisierten Welt bestimmen Tag und Nacht, Licht und Dunkel den Ablauf menschlichen Lebens, den Wechsel von Arbeit und Ruhe. Diese Naturphänomene können zum Spiegel menschlichen Erlebens werden und in einem gewissen Sinne dieses Erleben wiederum bedingen. Es scheint, daß das Spiel von *Licht und Dunkel* auf eine eigentümliche Weise mit den Grunderfahrungen des Menschen verknüpft ist. Es ist deshalb nicht überraschend, daß nicht allein die Dichtung sondern auch die philosophische Reflexion immer wieder versucht hat, die fundamentalen Aspekte dessen, was uns als wirklich erscheint, z. B. Schönheit, Wahrheit, Sein, durch die Licht-Dunkel-Sprache zu veranschaulichen. Seit C. Baeumkers Studien zu Witelo (Münster 1908) ist der Begriff *Lichtmetaphysik* für eine besondere Richtung der Verwendung von Licht-Bildern klassisch geworden. Man kann darunter eine Interpretation der Allheit der Seienden verstehen, in der das Licht die Rolle einer universalen, ontologischen Metapher spielt, welche das, was Sein ist, am vortrefflichsten darstellt und zwar so, daß das sinnlich-wahrnehmbare Licht als Bild, Chiffre, Metapher, Symbol des wahrhaft Wirklichen aufgefaßt wird. Schon in früheren Abhandlungen zu den Anfängen dieser sogenannten Lichtmetaphysik, z. B. in W. Beierwaltes' «Lux intelligibilis» (München 1957), wurde der Ursprung dieser Weltauslegung in der frühgriechischen Dichtung nachgewiesen. Diesem Thema ist auch die vorliegende Studie von D. Bremer gewidmet. Es geht darin allerdings, wie schon der Titel anzeigt, um die *Vorgeschichte* der Lichtmetaphysik und um sie allein. Die hermeneutischen Leitbegriffe 'Lichtsymbolik' und 'Lichtmetapher' können in dieser Untersuchung nicht angewendet werden, da sie bereits in der späteren Licht-Metaphysik gründen, d. h. beherrscht sind von einer ontologischen Differenz zwischen noetischem und ästhetischem Seinsbereich. Symbol, verstanden als Darstellung eines anderen, das selbst unsichtbar ist, oder Metapher, die einen eigentlichen und einen übertragenen Anwendungsbereich eines Ausdrucks voraussetzt, sind zur Beschreibung dieser Vorgeschichte ungeeignet, denn sie unterscheiden, was das archaische Denken als Ungeschiedenes erfahren hat: «'Licht' bedeutet in der frühgriechischen Dichtung nicht 'symbolisch' ein Anderes, das von dem 'realen' Licht wesentlich verschieden wäre» (12). Aus diesem Grunde soll ein hermeneutischer Standort gefunden werden, der außerhalb der Lichtmetaphysik liegt: «Die Aufgabe ist, einen Denkweg zu verfolgen, der auf

die Lichtmetaphysik hinführt, selbst jedoch der Metaphysik vorausliegt» (8). Durch die Interpretation der wichtigsten Texte der Dichtung von Homer bis Aischylos soll also aufgewiesen werden, in welcher Weise die Licht-Dunkel-Struktur das Daseinsverständnis, die Lebenswelt des archaischen Denkens bestimmt hat.

Der Mensch, wie ihn die *Ilias* (dazu 21–108) vorstellt, lebt im Spannungsfeld heller und dunkler Mächte (cf. 23). Wie dabei Licht und Dunkel als polare Kräfte (cf. 107–108) zusammengehören und zusammenwirken wie Spiel und Widerspiel, kann nach D. Bremer an einzelnen Götter- und Menschengestalten ausgewiesen werden (32–107). Leben und Sterben werden vom Verhältnis von Licht und Dunkel her begriffen, wie die Redewendung ζῶειν καὶ ὄρᾶν φᾶος ἡέλιου (cf. 37–38, 75) zeigt. Erkennen wird als Sehen gedeutet, dessen Vollzug auf das Licht angewiesen ist (cf. 45 ff.). Ebenso eng verknüpft sind in der Welt der *Ilias* Raum und Licht (cf. 62). Ganz allgemein also gilt: «Die beiden Gestalten von Licht und Nacht konstituieren alles Seiende» (58). Dies ist auch von den Göttern wahr, deren Dasein das Gegenwesen der Nacht nicht ausschließt (93–103). Selbst die Nacht ist zugleich rettend-schützend und unheimlich-drohend (cf. 103–107). Die Heimkehr des *Odysseus* (dazu 109–165) – als Zu-sich-selber-Kommender nach Irrfahrt und Fremde Gestalt menschlichen Daseins überhaupt – wird in der *Odyssee* dargestellt als ein Spiel von Verbergung und Enthüllung. Im Heimkehrgeschehen des Helden zeigt sich nach der Deutung Bremers, daß Weltorientierung ein sich-Einrichten in Licht-Dunkel-Verhältnissen bedeutet (cf. 132). Dies ist besonders offensichtlich in der stufenweisen Enthüllung des sich vorerst als Bettler manifestierenden in Ithaka angekommenen *Odysseus*. Das ganze Geschehen der *Odyssee* «ist als Enthüllungsgeschehen ein Prozeß der offenbarwerdenden Wirklichkeit» (161–162). Deshalb ist in diesem Werk die später so bedeutsame Analogie zwischen Licht und Seins- und Erkenntnisgrund grundgelegt (163): Wahrheit als Unverborgenheit, deren Entdeckung den Menschen zu sich selber führt, aber nicht vom Menschen allein abhängt. Auch die Beziehung zwischen Licht und Sein ist in der *Odyssee* vorgebildet: «Erst im Licht *ist* Seiendes, was es ist; erst im *Licht* wird es *offenbar* als das, was es ist, und nur im Licht kann es als solches *erkannt* werden» (165). Auch Hesiods *Theogonie* (166–213) ist gemäß der Interpretation, die D. Bremer vorlegt, eine Bewegung aus Finsternis zum Licht (cf. 175), vom finstern Chaos über die Titanomachie zum geordneten Kosmos. Endpunkt dieser Weltwerdung, die in der *Theogonie* erzählt werden soll, ist ein in die Bereiche von Licht und Dunkel gegliedertes Ganzes, in dem trotz der Herrschaft der Olympier die Dunkelmächte des Anfangs «nach Art eines dunklen Untergrundes» (208) bestehen bleiben. Die Beziehung von Licht auf Dunkel – eigentliche These Bremers – ist auch in Hesiods Schrift als zentrales Motiv feststellbar, kosmogonisch als Weg vom Chaos zur erhellten Welt und kosmologisch als räumliches Gegenüber von dunklem Tartaros und lichtem Himmel (cf. 204–208). In der Dichtung *Sapphos* und *Alkmans*, wo Liebe und Schönheit im Zentrum stehen, werden diese durch die Lichtsprache erschlossen (214–230), während im Werke *Pindars* (231–276) die Voraussetzungen eines heilen Daseins, das glückliche Dasein selbst (Reich-

tum, Segen, Ansehen, Sieg), das Rühmen des Dichters sowie die Wahrheit der Dichtung, in der das eigentlich Wirkliche offenbar wird (309–310), durch den Licht-Dunkel-Bezug ausgelegt werden. Das letzte Kapitel (315–423) soll die Beziehung von Licht und Wirklichkeit bei *Aischylos* aufzeigen. Besonders eindrücklich wird dieses Verhältnis am Beispiel des 'Gefesselten Prometheus' dargestellt (323–341). Er bringt den Menschen das Feuer. Diese Erlösungstat eröffnet den Weg zu einem neuen Weltverstehen, das die *techne* und planende Voraussicht kennzeichnen. Damit ereignet sich ein menschliches Bewußtwerden, das ausgedrückt wird als ein Ereignis des Lichtwerdens (337). Aber auch hier zeigt sich von neuem die Polarität von Licht und Dunkel. Er kann den Menschen das Feuer geben, indem er zugleich blinde Hoffnungen erweckt. Das voraussehende Planen nämlich ist nur möglich, wenn der Mensch nicht auf den Tod blickt und so lebt als sterbe er niemals (cf. 331). Eine noch verschiedene Dimension entdeckt der Vf. in der *Orestie*. Diese Trilogie ist die Darstellung eines Rechtsgeschehens (341). Zur tragischen Manifestation dieses Sich-Durchsetzens des wahren Rechts gegen das Wahn-Recht der Menschen bedient sich der Dichter der Licht-Dunkel-Sprache: «Daß etwas aus dem Dunkel ans Licht hervortritt und an den Tag kommt ist der Grundzug des Rechtsgeschehens» (357). Sorgfältige Einzelinterpretationen bestätigen diese These.

Bremers Studie zeigt auf überzeugende Weise anhand der zahlreichen Dichtertexte, daß in der Licht-Sprache im frühgriechischen Denken das Wesen des Menschen und seine grundlegenden Erfahrungen – Liebe, Schönheit, Wahrheit, Recht – nicht nur dargestellt wurden, sondern daß der *Sinn* und das Wesen dieser Erfahrungen gleichsam in diesen Sprachspielen aufscheint. Die beiden Grundthesen dieser Arbeit, nämlich daß Licht polar auf Dunkel bezogen ist und daß Licht nicht nur ein Bild für eine geistige Wirklichkeit ist, werden sorgfältig herausgearbeitet. Die der Begriffsgeschichte verpflichtete Untersuchung zeichnet sich durch philosophische Umsicht und philologische Sorgfalt aus. Interessante Ausblicke auf die spätere Philosophie, z. B. zum Vorrang des Sehens bei Aristoteles (50–51), zur Verwendung des Prometheus-Mythus bei Platon (333–334), ergänzen die hermeneutisch vorsichtigen Textinterpretationen. Ohne daß der Vf. sich dazu explizit äußert, scheint es, daß die Heideggersche These, Wahrheit sei sich ereignende Unverborgenheit, durch diese Arbeit eine Bestätigung finden soll (cf. 146–147, 161–162, 309, 311, 357).

Ein kritisches Wort zum Ansatz. Die Untersuchung soll die Vorgeschichte der Lichtmetaphysik darlegen und will außerhalb des Raumes der Metaphysik stehen. Was aber ist Metaphysik? Die spärlichen Andeutungen des Vf.s lassen vermuten, daß nach ihm Metaphysik seit Platon bestimmt ist durch den Chorismos von ästhetischem und noetischem Seinsbereich. Selbst wenn die Geschichte der Metaphysik ein Prozeß der Verhüllung wäre, wie Heidegger immer wieder suggeriert hat, bliebe immer noch die Frage, ob Platons metaphysische Richtung durch den Chorismos ausreichend definiert werden kann. Wenn man tatsächlich die metaphysische Tradition durch *einen* Grundgedanken erfassen könnte, dann wäre es möglich, vor- und nach-metaphysisch zu denken. Vergißt man nicht allzu leicht, wie vielgestaltig die Metaphysik war?

RUEDI IMBACH

Todisco, Orlando: La storia della filosofia in prospettiva epistemologica. Introduzione alle tesi fondamentali di K. R. POPPER. – Roma: Abete 1978. 324 S. (Guide storiografiche. 5.)

Die Studie von Todisco ist beides: Einführung in die Geschichte der Philosophie und Einführung in das Denken von K. R. Popper. Mit anderen Worten: «Relecture» der Philosophiegeschichte im Licht der Popperschen Wissens- und Wissenschaftstheorie.

In einem ersten Kapitel entwickelt der Verfasser mehr in Anlehnung an Popper als in Auseinandersetzung mit ihm die epistemologischen Kriterien: «Il Popper ci ha ricordato che la nostra inventiva è condizionata *culturalmente*, in quanto si esplica in determinate situazioni problematiche; *biologicamente*, nel senso che le nostre facoltà sono subordinate al loro momento evolutivo, con alle spalle i problemi di sopravvivenza risolti; *linguisticamente*, nel senso che ci rapportiamo al presente problematico con le teorie, i miti, le critiche e le prospettive codificate nel linguaggio ... La consapevolezza della nostra radicazione nel passato e nel presente, congiunta all'incrollabile certezza che tutto è soggetto a mutazione, ci induce a ritenere che la storia del pensiero è un capitolo di una più vasta evoluzione bio-psicologica, avviata ma non conclusa; che è necessaria una profonda umiltà intellettuale dinnanzi alla verità che ci sopravanza come ideale regolativo; e che i prodotti umani hanno una precisa collocazione storica, che occorre fedelmente ricreare e rispettare senza frettolose semplificazioni. Se a tutto questo aggiungiamo il comando della controllabilità, quale filtro critico delle proposte ed espressione di responsabilità scientifica, avremo, essenzializzato, il quadro teorico dell'orizzonte epistemologico dell'interprete popperiano della storia della filosofia» (S. 85 f.).

Diese theoretischen Erkenntnisse bewähren sich in der darauffolgenden Analyse verschiedener Historismen. Zunächst setzt sich Todisco mit dem politischen Historismus Platons auseinander (2. Kap.), dann mit dem christlichen H. Bonaventuras (3. Kap.), mit dem kritischen H. Kants und dem dialektischen H. Hegels (4. Kap.), mit dem ökonomischen H. von Marx (5. Kap.) und schließlich mit dem hermeneutisch-dialektischen H. der Frankfurter Schule (6. Kap.). «Il taglio delle riflessioni popperiane nella rilettura dello storicismo platonico-bonaventuriano-hegeliano-marxista-francofortese è caratterizzato dalla critica serrata all' antiindividualismo di questa ricorrente linea filosofica» (S. 87).

Besondere Beachtung verdient das Schlußkapitel, «Dal rifiuto viennese all' interpretazione popperiana della metafisica e della religione», in welchem Todisco ausführlich über Poppers Demarkationskriterium für den wissenschaftlichen bzw. nichtwissenschaftlichen Charakter einer Theorie referiert. Dieses ist mit dem Falsifikationskriterium insofern identisch, als eine Theorie dann den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben darf, wenn sie von der Erfahrung kontrollierbar, d. h. prinzipiell falsifizierbar ist. Ist eine Theorie hingegen in jedem Fall verifizierbar, so bedeutet das, daß es sich um eine metaphysische, ethische oder religiöse Theorie handelt. Diesen letzteren wird keineswegs (wie der Wiener Kreis es tat) der Sinn abgesprochen; im Gegen-

teil: diese nichtwissenschaftlichen Theorien beinhalten Entscheidungsfragen, die entscheidend *sind*: Wie sollen wissenschaftliche Erkenntnisse eingesetzt, im Hinblick auf welche Fernziele empirisch gesicherte Daten verwertet werden? Warum ist ein demokratischer Staat besser als ein totalitärer? Welches ist das Ziel des Menschen und was der Sinn der Geschichte?

Wenn Wissenschaft mit dem Absolutheitsanspruch der Welterklärung auftritt, dann artikuliert sie totalitäre Tendenzen, insofern Wirklichkeit *willkürlich* auf empirische Wirklichkeit eingeschränkt wird. Demgegenüber betont Todisco, daß Poppers kritischer Rationalismus den Menschen nicht nur auf die Vernunft, sondern auch auf deren Grenzen hinweist. «Il razionalismo critico del Popper intende liberarci dalle identificazioni deresponsabilizzanti con l'io comunitario e l'io storico, ed estirpare le radici del robotismo intellettuale che si annidano nelle molteplici versioni dello storicismo» (S. 88).

Philosophiegeschichte erweist sich so letztlich als Geschichte von Theorien, welche auf philosophische Fragen eine Antwort versuchen. Eine Dokumentation dafür bildet die vorliegende Untersuchung. JOSEF IMBACH

Künzle, Pius, OP: Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1977. (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. 23.)

Die neue kritische Ausgabe von Seuses Horologium Sapientiae

Die umfangreiche, von einem unheimlichen Fleiß zeugende Einführung, die P. Pius Künzle O.P. seiner Ausgabe von Heinrich Seuses Horologium Sapientiae vorausschickt (S. 1–360), belegt es mit der Aufzählung der noch vorhandenen 233 mittelalterlichen Handschriften dieses Werkes, sowie der verlorenen, aber noch in Spuren greifbaren weiteren 85 Handschriften, ferner der zahlreichen Exzerpte, der Übersetzungen ins Mittelfranzösische, Mittelniederländische, Italienische, Mittelenglische, Böhmische, Schwedische, Dänische und Ungarische, daß Seuse, und zwar gerade mit seinem Horologium, 'zu den erfolgreichsten Autoren des Mittelalters gehört' (S. 219). Gerade die Übersetzungen des Werkes bezeugen, daß nicht nur Ordensleute zu seinen Lesern gehörten, sondern auch Laien; allerdings weist die Herkunft der Handschriften es aus, daß vor allem Mönche, Benediktiner und Kartäuser, und Kanoniker (Chorherren), diese noch vor den Dominikanern oder gar den Franziskanern, die 'Lesergemeinde des Horologiums' darstellen (S. 215ff.). Es war das verbreitetste Andachtsbuch des Mittelalters vor der *Imitatio Christi*, die selbst noch, wie auch die *Vita Jesu Christi* Ludolfs von Sachsen und Johannes Gerson, Anregungen des Horologiums aufgenommen hat. Daß sein Autor dieses übrigens bewußt in Latein verfaßt hat, um ihm Verbreitung zu sichern, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß selbst in der Volkssprache gehaltene Predigten in mittelalterlichen Sammlungen auf Lateinisch überliefert werden.

Verständlicherweise werden nach den Erstdrucken um 1500 spätere Ausgaben seltener, zumal die Mentalität der Frömmigkeitsliteratur und ihre Ausdrucksformen sich mit der Zeit wandeln. Gleichwohl dürfte nicht nur ein rein historisches Anliegen bestehen, ein solches Werk wie das *Horologium* in seiner ursprünglichen Gestalt, d. h. also kritisch ediert, zu lesen.

Auf Grund der handschriftlichen Überlieferung ist es gesichert, daß der ursprüngliche Titel des Werkes '*Horologium sapientiae*' lautete, wenn auch die spätere Einfügung von '*divinae*' oder '*aeternae*' vor '*sapientiae*' nicht sinnlos ist. Denn in den Dialog zwischen Meister und Jünger, der die äußere, allerdings lockere Form des Ganzen darstellt, wird die ewige Weisheit, die mit der Person des Sohnes Gottes identisch ist, als Lehrer eingeführt (S. 71. 74). Der Name *Horologium* nimmt Bezug auf die Zahl der Stunden des Tages und der Nacht durch die Aufteilung des 'Stoffes' in 16 Kapitel des ersten Buches und in 8 Kapitel des 2. Buches, zwar nicht so, als wären diese Kapitel den einzelnen Stunden wie ein Gebetspensum zugeordnet; übrigens wird der Name Kapitel vermieden und dafür '*materia*' gesetzt (vgl. S. 47. 71). Die 24 Stunden stehen stellvertretend für das ganze Leben, so daß damit das Buch eine Art Regel für das Leben abgeben soll. Zugleich ist das *Horologium* als eine Uhr mit Schlagwerk gedacht, die aus dem Schlaf der Lauheit wecken soll (S. 365, 1–4; 595, 10). So gewinnt der Verfasser gegenüber früheren Werken, deren Stoff er benutzte und erweiterte – es handelt sich um 'Hundert Betrachtungen', das 'Büchlein der ewigen Weisheit' und das 'Büchlein der Wahrheit' – einen originellen und beziehungsreichen Titel hinzu.

Schon ein oberflächlicher Vergleich des *Horologiums* mit der '*Imitatio Christi*' läßt gewisse eigentümliche Züge der Schrift Seuses ins Licht treten. Das *Horologium* ist subjektiver in seiner Darstellungsweise als die *Imitatio*. Das alte Schema des Dialogs zwischen Magister und Discipulus läßt Seuse Raum für Selbstbiographisches (Erlebnisberichte), und selbst aus Mahnungen der Sapientia können wir z. B. schließen, daß Seuse zur Zeit der Abfassung der Schrift '*rector fratrum, ... licet in minimo gradu*', d. h. Prior seines Konvents, war (S. 415, 26–27). Sie erinnert mit der Schilderung religiöser Erlebnisse an Augustins *Confessiones*. Zwar ist nach des Autors eigenen Worten die Verwendung von 'Visionen' vor allem Stilmittel, wie eine 'bildliche Redeweise' ('*figurata locutio*'), aber nicht nur und nicht immer (S. 366, 20–22). Denn er führt in der Tat den Inhalt seines Werkes in der Hauptsache auf '*revelationes speciales*' zurück (S. 370, 14–16), und ebenso den Entschluß, die Veröffentlichung zu wagen trotz der Befürchtung, man werde die *divina charismata*, die er empfing, als 'abergläubische Einbildungen' ('*superstitiosa figmenta*') bezeichnen (S. 371, 1–15).

Die Gemüts tiefe Seuses, die sich vielleicht bisweilen sogar in einer Gefühlseligkeit äußert, wie sie moderne Menschen nicht immer anspricht, ist allenthalben in seinem Werk spürbar und gibt ihm einen eigenen Reiz. Seuse war offenbar ein Melancholiker, ein Mensch '*melancholicae complexionis*' (S. 444, 3). Seine Ängste und seine Trauer, seine Leiden sind ihm immer wieder Anlaß, vor Gott sein Herz auszuschütten (S. 478, 7–8). Er erfährt auch die merkwürdige, ihrer Absicht entgegenstehende Wirkung von Trostworten auf einen Traurigen, nämlich eine Steigerung der Traurigkeit (S. 478, 27 ff.).

Und als Wirkung unverhoffter Freude registriert er Tränen (S. 479, 3 ff.). Auch des Selbstmitleids wird er sich bewußt (S. 536, 11). Freilich wird er belehrt, wie nützlich es sei, viele Drangsale in dieser Welt zu ertragen (S. 478 ff.) und das Leiden Christi beständig im Bewußtsein (*memoria*) zu behalten (S. 492 ff.). Aber gerade aus der Zartheit des Gemüts und seiner Gefühlsreaktionen ergibt sich für den Autor eine Schwierigkeit, das Leiden Christi liebend zu verstehen (S. 385, 18 ff.).

Andererseits erklärt sich aus dieser seelischen Anlage Seuses sein Sinn für Musik und für dem Bereich der Musik entnommene Bilder (vgl. z. B. S. 478, 14–15; 479, 1–2; S. 487, 24 f.; 488, 9 ff.; 561, 12 f.). Überhaupt fehlt es nicht an poetischen Bildern in seiner Darstellung; nur ein Beispiel unter vielen sei genannt: Die Rose, die in der Kälte der Nacht geschlossen war, öffnet sich eilig beim strahlenden Glanz der Sonne (S. 517, 22 ff.). Allerdings erklärt er, er habe in 'einfachem Stil' (*stilo simplici*) die Wahrheiten, die er empfangen, 'hingestellt' (S. 365, 10 ff.); aber es gehört sich für einen Autor, seine Bescheidenheit zum Ausdruck zu bringen.

Dreierlei Neues bietet das *Horologium* gegenüber dem früher von Seuse verfaßten Büchlein der ewigen Weisheit. Es sind dies die schon berührten selbstbiographischen Aussagen, die Hervorhebung der mystischen Vermählung und endlich die Anregungen zu heilsamer Verkündigung und zur Reform des Ordenslebens. Vor allem aber ist die mystische Vermählung ein Lieblingsgedanke des Autors. Wie der Herausgeber mit Recht bemerkt (S. 50, Anm. 2), meint diese Vermählung nicht die in der höchsten Stufe der Mystik gewährte Beschauung, die in der vorübergehend erfahrenen vollkommenen Einigung mit Gott besteht, sondern eine Art von ausschließlichem Liebesverhältnis zu Gott, dem zuliebe alles getan, gelassen und erduldet wird. Zwar belehrt die *Sapientia* ihren *Discipulus*, daß allerdings sehr wenige (*pauccissimi*), durch lange Übung gewissermaßen 'gottförmig' (*'deiformes'*) geworden, ständig mit den göttlichen Dingen geeint sind, die nämlich '*per secessum mentis*', d. h. durch die Ekstase, in vollkommenster Weise jedes Mittelding, das Gott und Seele trennt, schwungvoll beseitigt haben (S. 445, 15–23). Jedoch der Jünger weiß, daß er davon noch weit entfernt ist (ebenda Z. 24 ff.). Er erlebt aber das 'Liebesspiel' von Freude und Schmerz, die aus der Gegenwart und der Abwesenheit des Geliebten aufeinanderfolgen (S. 445, 8 ff.). Hier scheint es angebracht, darauf hinzuweisen, daß hier die Logosmystik als Ausdeutung des Hohenliedes, die sich auf Origenes zurückverfolgen läßt und in der der Logos, das Wort Gottes, die Rolle des Geliebten, die Seele die Rolle der Geliebten innehat, durchschlägt (vgl. S. 366, 17–19), während doch das ganze Werk darauf ausgerichtet ist, die ewige Weisheit als die Braut ihres Jüngers darzustellen (z. B. S. 381, 15–18; 417 ff.) (Beiläufig sei bemerkt, daß Seuse auch die marianische Deutung des Hohenliedes vertraut ist.) Das Bildhafte ist eben nicht die Hauptsache, sondern das damit Gemeinte. Bemerkenswert ist daher im 2. Teil des Werkes (II, 4) der Übergang vom rein Bildhaften zum Sakramentalen. Das Sakrament der Eucharistie bringt die ersehnte Gegenwart des Geliebten, wo die Seele ihren Herrn gegenwärtig hat, nicht nur geistig, sondern auch körperlich, nicht nur als Gott, sondern auch als Bruder und geliebten Freund (S. 554, 8–10). Dasselbe

Kapitel spricht aber nicht nur vom Trost der eucharistischen Gegenwart des Herrn (553, 24 ff.), sondern bietet auch Verdeutlichung des Geheimnisses und weist Mißverständnisse zurück. Die Ähnlichkeit der Tendenz des 4. Buches der *Imitatio* (nach der herkömmlichen Zählung) ist wohl kein Zufall.

Endlich sei vermerkt, wie die höchste mystische Einigung zur Eucharistie in Beziehung gebracht wird: Bisweilen wird es aus Gnade und mit besonderem Privileg gewährt, die wahre Wirklichkeit dieses Sakramentes auf gewisse unaussprechliche Weise zu erfassen, so daß für den Augenblick gewissermaßen der bloße Glaube auszusetzen scheint; doch selbst den besonderen Lieblingen Gottes wird diese Gnade nicht immer gegeben, sondern nur bisweilen, indem die Seele nach oben entrückt (*'ad suprema rapitur'*) und zur Erkenntnis himmlischer Geheimnisse erhoben wird (S. 564–565). Doch der Begnadete wird wieder davon losgerissen, kehrt wieder zum gewohnten einfachen Glauben zurück und erinnert sich kaum noch des Geschehenen (S. 565).

Über die Praxis oder den Weg zum Ziele belehrt uns Seuse, daß körperliche Kasteiung, Fasten und Wachen nur eine 'sekundäre' Bedeutung haben, dagegen vor allem die Lektüre der Heiligenleben (der *Vitae sanctorum patrum*) und der *Collationes* des Iohannes Cassianus zu empfehlen ist.

Mit diesen keineswegs erschöpfenden Angaben über Inhalt und Gestalt des *Horologium*s dürfte wohl zur Genüge gezeigt sein, daß sein Herausgeber, der gewisse Vorarbeiten seines Ordensbruders P. Dominikus Planzer benutzen konnte, seine opfervolle Mühe und jahrelange Arbeit nicht an ein Objekt minderen Ranges verschwendet hat.

Bei der Menge der Handschriften, die ausführlich beschrieben werden (S. 105–214), war langwierige Vorarbeit zu leisten, bis sich herausstellte, daß man sich für die Textherstellung mit elf Basis-Handschriften begnügen konnte. Diese gehen letzthin alle auf einen Archetyp zurück (S. 346 ff.).

Der Apparat gibt für den Prolog (S. 363–371) alle Varianten der Basis-Handschriften an; sie sind durchweg nicht problemschwer. Dadurch wird das Bestreben des Herausgebers gerechtfertigt, im folgenden den Apparat kurz zu fassen, so daß auf mancher Seite gar keine Variante verzeichnet ist. Meistens ist der Apparat negativ, d. h. die nicht genannten Zeugen bieten den Text, die genannten die Varianten. Er berücksichtigt Fälle, wo eine Unsicherheit über die richtige Lesart besteht oder wo eine Korrektur seitens des Herausgebers erforderlich war; dann ergab sich auch die Nützlichkeit eines positiven Apparats (S. 353 f.). Damit kann sich der Benutzer des Textes zufrieden geben und sich dem Herausgeber anvertrauen, der seine 'Editionsgrundsätze' in einem eigenen Kapitel (17, S. 349 ff.) erläutert; seine vernünftigen Bemerkungen über die Berücksichtigung und Wertung der *lectio difficilior* (S. 352) verdienen besonderen Beifall.

Um so erstaunlicher ist es, wenn S. 535, 28 die richtige Lesart *'quoad vixeris'* in den Apparat verwiesen ist, während in den Text *'quo advixeris'* gesetzt wurde. Fragwürdig erscheint S. 493,17 die Lesung: *'incedentem'*; *'incedenti'* wäre verständlicher; ebenso bereitet dem Verständnis Schwierigkeit S. 398,17 das Wort *'fugientia'*: *'Pomella ... ob solam gratitudinem fugientia, ... exhibuisti'*. An zwei Stellen vermißt man ein Wort, nämlich

S. 478, 22, wo 'coram suo aegroto' durch 'animo' zu vervollständigen ist, wie es vorher ebenda Z. 4–5 heißt: 'Animus quidam spiritualibus aegrotus', und S. 493, 10, wo zu 'Fasciculus' mit dem Bibeltext (Cant. 1, 12) 'myrrhae' zu ergänzen ist, zumal da die Deutung der Stelle auf die 'amaritudo dominicae passionis' unmittelbar folgt. S. 370, 22 würde ich eine andere Interpunktion vorziehen: 'discreparet, sed', da der Satz weiterläuft. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß S. 551, 23 'forcioribus' gesetzt ist, während S. 579, 16 in demselben Aristoteleszitat 'fortioribus' geschrieben wird.

Außer mit dem Quellen- oder Sachapparat ist die Ausgabe dankenswerterweise mit einem zweiten Apparat ausgestattet, der Parallelen aus Seuses deutschen Schriften verzeichnet.

An Quellen von Seuses Werk sind zu nennen vor allem die Hl. Schrift und die liturgischen Bücher, Brevierlesungen aus Augustin und Gregor, ferner die Collationes des Iohannes Cassianus und die Vitae patrum, die er, wie schon erwähnt, zu lesen empfiehlt, auch römische Klassiker, besonders Ovid. Eigentümlich ist, daß Seuse selbst seine Quellen nicht nennt oder nicht näher bezeichnet. Einmal heißt es: 'Unde habes in actibus apostolorum', aber ein Kapitel wird nicht angegeben; S. 585, 9 lesen wir eines der wenigen Aristoteles-Zitate: 'Sapientis est ordinare', aber es wird nur als 'illud cuiusdam famosi' eingeführt. Mit Recht bemerkt der Herausgeber: 'Ein Quellenapparat, dem nichts mehr hinzuzufügen wäre, ist praktisch unmöglich' (S. 103 f.). Vielleicht darf man jedoch, ohne damit die vom Herausgeber geleistete immense Arbeit herabzusetzen, einiges ergänzen. Zunächst sei auf einige Spuren aus Ps.-Dionysius aufmerksam gemacht. Zu S. 370, 12–14: 'Discipulus ... videbatur ... habere ... modum quendam divina patientis' sei verwiesen auf Ps.-Dionysius, De divinis nominibus cap. 2: 'patiens divina' (Dionysiaca I [Chevallier] p. 104: Alb. M. opera. Ed. Colon. t. 37 p. 87, 67). Auch die Vokabel 'deiformis' (gottförmig), die schon erwähnt wurde, kommt wiederholt in den lateinischen Übersetzungen der dionysischen Schriften vor. Merkwürdig ist, daß uns S. 604, 14–15 der Anfang des 11. Dionysiusbriefes begegnet, den es griechisch gar nicht gibt und der daher in der Patrologia Graeca t. 3 und in den Dionysiaca nicht zu finden ist: 'Nunc (quoque) sermo mihi ad te dirigitur, praecordialis amor'. Man vergleiche dazu Alb. M. opera l. c. S. 551 Z. 2 und 69. Das in eben diesem 11. Brief vorkommende versteckte Vergilzitat 'mortis imago' (Aen. 2, 369; Ed. Colon. l. c. p. 552, 82) begegnet uns bei Seuse S. 534, 33; 538, 2. An das Horazzitat (Carm. II, 17, 5) 'pars animae meae', ebenda bei Dionysius (p. 551, 72 in der Ed. Colon. l. c.), erinnert bei Seuse S. 515, 10: 'dimidium animae meae'. Darf man daraus schließen, daß Seuse mehr von Dionysius gewußt und gelernt hat, als es auf den ersten Blick scheinen möchte? Ein sprichwörtlich gewordenes Vergilzitat (Eclog. 3, 93) findet sich S. 423, 12–13: 'latet anguis in herba'. Auch weitere Schriftzitate lassen sich verifizieren, S. 436, 23: 'habeo adversum te'; vergleiche Apoc. 2, 4; S. 458, 24: 'o ploratus et ululatus multus', vgl. Matth. 2, 18; S. 472, 2–3: 'multiplicata sint mala in terris', vgl. I Mach. 1, 10; S. 545, 3; 563, 11; 572, 14: 'unus fiat spiritus cum eo' (scil. Deo) od. ähnl.: vgl. I Cor. 6, 17. S. 398, 21–22: 'Traxisti, sicut cum ovi ramus viridis ostenditur', ist eine Reminiszenz an Augustinus, In Ioh. tr. 26 n. 5

(PL 35, 1609). Daß die Seele im 'ergastulum corporis' sich befinde (S. 518, 29; 577, 31; vgl. 440, 22), ist ein Gedanke, der sich in die Zeit der Väter zurückverfolgen läßt: Ambros., *De excessu fratris Satyri* 1.2 n. 20 (PL 16, 1378 A); Aug., *De civit. Dei* 1.11 c. 23 n. 2 (CSEL 40,1 p. 545, 21–22; PL 41, 336, in der Darstellung der Lehre des Origenes über die Präexistenz der Menschen-seelen); Prudentius, *Peristephanon* 5,358 (in *Passione S. Vincentii Mart.*). Daß Würmer aus Fäulnis entstünden – vgl. *Horolog.* S. 575, 6–7 – ist eine antike Vorstellung, die mehrfach bei Albertus Magnus (z. B. *De animalibus* 1.17 tr.2 c.1 n.48.49, ed. H. Stadler p. 1170, 21–22. 34–35) zu belegen ist und auf Aristoteles (z. B. *Meteora* 1.4 c.1, 379b 6–8) zurückgeht. Ebenso wird der Satz 'opus naturae est opus intelligentiae', der sich im *Horologium* S. 574,18 findet, von Albertus Magnus öfters zitiert und bisweilen von ihm Aristoteles und einmal dem Averroes zugeschrieben; er ist aber auch von Jaqueline Ramesse, *Auctoritates Aristotelis* I.II (Louvain 1972, 1974) nicht verifiziert worden. Endlich sei zu S. 590,12 noch bemerkt, daß sich der Terminus 'sobria ebrietas' in dem Hymnus 'Splendor paternae gloriae' ursprünglich befand, unter Urban VIII. daraus entfernt wurde und nun nach der neuesten Brevierreform dort wieder zu lesen ist. PAUL SIMON

Lantz, Göran: Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken. – Stockholm: Liber Tryck 1977. 154 S. (*Acta Universitatis Upsaliensis.*) (*Uppsala Studies in Social Ethics.* 4.)

In der vorliegenden Dissertation untersucht der Autor die logische und inhaltliche Stimmigkeit der Argumente, die zur Begründung des Rechtsinstituts Privateigentum angeführt werden. Die Auswahl der besprochenen Autoren folgt im wesentlichen drei Kriterien: geschichtliche Wirksamkeit, Stichhaltigkeit der Argumente und Verwendung der Autoren als Autorität für die Durchsetzung sozialpolitischer Interessen. Die durch diese Kriterien begründete Auswahl stellt eine methodisch geschickte Verknüpfung von Gegenwartsproblematik und Geschichte dar, die den Vorteil hat, daß die in der aktuellen Diskussion (insbesondere ist hierbei an die Raumplanung, an die mit der Mitbestimmung verbundenen Eigentumsfragen, an die Ausdehnung der exploitationsberechtigten Uferzone der Meeranliegerstaaten usw. zu denken) verwandten Argumente in objektiver Weise analysiert werden können. Positiv zu vermerken ist hierbei, daß der Autor seinen Standort nicht unterschlägt, sondern sich als «sozialdemokratischer Idealist» (148) zu erkennen gibt.

In einem einleitenden Kapitel erläutert Göran Lantz die Komplexität des Verhältnisses von Recht und Moral. Im zweiten und dritten Kapitel gewinnt er aus einer knappen Analyse des Eigentumsbegriffs zusammen mit der Präzisierung der ethischen Frage nach dem Eigentum die beiden Hauptgesichtspunkte, unter denen er in den folgenden Kapiteln die Argumente von Aristoteles, Thomas, Grotius, Locke, Hegel, Marx und der Sozial-

enzyklischen untersucht: Besitzschutz und Verfügungsfreiheit. Die beiden Kriterien sind deskriptiv, und in der ethisch-normativen Fragestellung geht es nicht um deren grundsätzliche Berechtigung, sondern um den Grad des Besitzschutzes und der Verfügungsfreiheit in einer gegebenen Situation. Um dies zu erörtern, muß nach den sozialen Zielen gefragt werden, welche durch das Eigentumsrecht erreicht werden sollen.

Die Argumente, die als Argumente für die ethische Berechtigung des Privateigentums auftreten, werden im einzelnen unter Einbezug ihrer impliziten Prämissen sorgfältig auf ihre Schlüssigkeit hin untersucht. Dabei werden interpretatorische Unklarheiten nicht zugunsten einer eindeutigen Aussage aufgelöst.

Die Schwierigkeit der teleologischen Argumente (Privateigentum führe zu größerem oder geringerem Wohlstand, zu Ruhe und Ordnung oder zu Streitigkeiten) liegt in der Verifizierung ihrer Tatsachenvoraussetzungen. Hingegen sind ihre Wertvoraussetzungen wenig kontrovers wie z. B. Thomas' *bonum commune*, auch wenn sie im einzelnen der Präzisierung bedürfen. Neben teleologisch-sozialen Argumenten (z. B. Aristoteles: weniger Streitigkeiten; Thomas: bessere Verwaltung der Dinge, weniger Unordnung, größerer Friede) finden sich auch teleologisch-individuelle Argumente (Aristoteles: größeres Glück). Im Unterschied zu Thomas legt besonders die Sozialenzyklika *Rerum Novarum* den Akzent stärker auf die individuellen als auf die sozialen Werte.

Grotius begründet das Eigentum aus der naturrechtlichen Verpflichtung, geschlossene Verträge einzuhalten. Der zugrunde liegende Vertrag ist das Übereinkommen im Naturzustand, einen Teil des Bodens der freien Verfügung anheimzustellen. Derjenige, der einen Teil davon in Besitz nimmt, wird Eigentümer.

Ein ähnlich gelagertes Okkupationsargument findet sich auch bei Locke, doch lehnt er jenen Naturzustand ab, in dem positiv rechtlich nur ein Teil des Bodens für das Privateigentum freigegeben ist: Jeder Mensch hat das moralische Recht, das zu besitzen, was er sich mit seinem Körper angeeignet hat. Neben dem Lebenserhaltungsargument – jeder Mensch hat das moralische Recht, die lebensnotwendigen Dinge zu besitzen – liegt Lockes Beitrag zur Eigentumsdiskussion darin, daß er als erster das Bearbeitungsargument formuliert hat: Jeder Mensch hat das Recht, das zu besitzen, was er mit seinem eigenen Körper bearbeitet hat. Als implizite Wertprämisse vermutet Lantz das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit, verbunden mit einem Verdienstkriterium: wer etwas bearbeitet hat, hat wegen des von ihm geschaffenen Mehrwerts das Recht, es zu besitzen.

Die Idee, daß sich das Subjekt in die äußeren Dinge erstreckt, ist schon bei Locke angedeutet, wird aber von Hegel vertieft: «Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung des Bedürfnisses, sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt.»

Zentral wird dieses «Persönlichkeitserstreckungs»-Argument bei Marx. Es begründet, daß die Arbeit etwas Wertvolles ist und daß Eigentum eng mit der Selbstverwirklichung des Menschen zusammenhängt. Die Überwindung des Privateigentums – insbesondere an Produktionsmitteln – als

Ursache der Entfremdung geschieht durch gemeinschaftliche Aneignung des Erarbeiteten.

Die älteren Sozialenzykliken *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno* und *Mater et Magistra* argumentieren unter Benutzung des Bearbeitungsarguments naturrechtlich. In *Mater et Magistra* kommt ein individualistisches Freiheitsargument hinzu. Die teleologischen Argumente sind von untergeordneter Bedeutung.

Die Analyse der Sozialenzykliken sowie der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums zeitigt das bemerkenswerte Ergebnis, daß die naturrechtliche Begründung des Privateigentums in der katholischen Soziallehre nur eine vorübergehende Rolle spielte. Insbesondere ordnet die Pastoralkonstitution das Privateigentum dem Gemeinwohl unter. In *Populorum Progressio* und *Octogesimo Adveniens* wird die Eigentumsfrage durch die Frage der weltweiten gerechten Verteilung abgelöst.

Die Stellungnahme des Verfassers schlägt sich in dem nieder, was er «Persönlichkeitserweiterungsargument» in seiner kollektivistischen Form nennt: «Wer etwas produziert, indem er äußere Dinge bearbeitet, hat das Recht, sich das Resultat seiner Arbeit anzueignen, aber nicht unbedingt in der Form des privaten Eigentums. Dieses ist nur in dem Ausmaß ethisch berechtigt, als es nötig ist, um das Gemeinwohl zu verwirklichen» (147).

Die äußerst sorgfältige Analyse und Erschließung der Argumente für die ethische Berechtigung des Rechtsinstituts Privateigentum bringt nicht nur eine Präzisierung der Argumente der sozialetischen Eigentumsdiskussion, sondern kann auch zur Entideologisierung der sozialpolitischen Diskussion beitragen. Doch läßt auch diese Arbeit die Frage offen, wie die Sozialethik, über die Klärung von Grundsatzfragen hinaus, eine Prinzipien und gesellschaftliche Wirklichkeit vermittelnde Krieteriologie zur Bestimmung des jeweils angemessenen Grades an Besitzschutz und Verfügungsfreiheit zu entwickeln vermag. Formal ist vor allem die mangelhafte Übersetzung des schwedischen Originaltextes zu bedauern. PLASCH SPESCHA