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: 49 (2002)

Heft: 1-2

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

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

Christof Gestrich: *Christentum und Stellvertretung.* Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2001. XIV+473 S. ISBN: 3-16-147496-1.

In den späten sechziger Jahren haben mit D. Sölle und H. Gollwitzer zwei evangelische Theologien sich der Stellvertretung und ihres theologischen Sinns angenommen. Den Hintergrund bildete die (Lutherische) These, die auch Gestrich teilt: Der Mensch als Sünder habe so vollständig seinen Platz, seinen Ort verloren, daß er an diesen nur noch zurückkehren kann, wenn es einen gibt, der ihm den Platz freihält und wieder schenkt.

In § 1 (Das Christentum und die heutigen Welt; 7–74) reflektiert Gestrich v.a. phänomenologisch zunächst die Verlorenheit der Menschen, angesichts derer er «Gottes Schmerz» (14) darüber entdeckt, daß der Mensch nirgendwo mehr hingehöre, keinen guten Ort habe (23f.). Über Karfreitag und den endgültigen Sieg von Ostern hat Gott, der heilige Stellen-Bereiter (68), den endgültigen Durchbruch aus den verfahrenen Lagen der Menschen gebracht und in der Welt seine rettende Geltung aufgerichtet, die durch nichts mehr vereinnahmt werden kann: «Gott kann von der Welt verkannt oder gekreuzigt werden, nicht aber nostrifiziert oder vereinnahmt werden» (59).

Nach dieser Vermittlung der Thematik fragt Gestrich in § 2 (Das Zukunftspotential der Stellvertretung und seine (unzureichende) bisherige Erforschung; 75–158) zunächst nach dem einen leitenden Moment, das die verschiedenen Weisen des Begriffs von Stellvertretung zusammenhält, und entdeckt dabei als ein grundlegendes das der Mediation, der Vermittlung im Konflikt (82) – und dies auf der Basis eines Unterschieds, der den gottgemäßen Sinn von Stellvertretung erst garantiert: «Unsere Befreiung liegt in *Unterscheidung* zwischen menschlicher und göttlicher Stellvertretung» (87). Denn wann immer der Mensch Gott spielt, wird er zum Unmenschen. – Sodann stellt Gestrich dar, wie von Sölle ausgehend bis zu Menke und Bieler Stellvertretung thematisiert wurde, und gewinnt daraus eine zusätzliche Bestimmung der Stellvertretung neben der Schaffung von Orten: die der Repräsentation, die aus der Fülle kommt. Das wird an menschlichen Analogien nachvollziehbar. Denn der Mensch steht in vielfältigen Bezügen und repräsentiert anderes und andere – so weit, daß er als kirchlicher Christ in die Stellvertretung Christi repräsentierend einbezogen wird. Das sei möglich, weil Gott den Kreisgang der Sünde unterbrochen habe, indem er dazwischengetreten sei; Gottes Stellvertretung wird demgemäß zur Interzession. Gestrichs zentrale These: «Gott tritt in Christus zu unserem Heil ‹dazwischen› – zwischen unseren alten und unseren neuen Menschen. *Im ‹punctum anthropologicum› unterscheidet Gott den glaubenden Menschen von sich selbst – und schon ist er gerecht* und muß sich nicht gegen Gott, gegen die Schöpfung und sich selbst kehren, weil ja nun Christus ‹dazwischen› ist und dort ‹das Genügende› tut. *Und schon sind wir* Gerechtgesprochene *auch unsererseits befähigt, dazwischenzutreten*, wo in der Welt Lücken, offene Stellen sind, wo ‹eingetreten› werden sollte, weil nun der Mißbrauch anderer Ge-

schöpfe, die als überforderte Heilsbringer ‹den Gott spielen› sollen, unterbrochen und weil nun Stellvertretung mit einem guten Vorzeichen und prie-sterliche Fürbitte für andere möglich geworden sind» (134). Aus solcher Stellvertretung komme Gerechtigkeit, die Leben schafft, erhält und heiligt.

Mit dem § 3 (Die unterschiedlichen Bedeutungen von Stellvertretung und ihre systematische Erschließung; 159–253) kehrt Gestrich wieder zu phänomenologischen Perspektiven zurück und weist Stellvertretungsverhältnisse in Natur, Geschichte und Gesellschaft nach, die mit dem Wesensvollzug des jeweiligen Wirklichen verbunden sind, erhärtet dadurch nochmals den Repräsentationsgedanken, konturiert ihm gegenüber das Vikariat als Stellvertretung angesichts von Bedürftigkeit (181), benennt nochmals mißbräuchliche Stellvertretungsformen und gelangt schließlich zu Vertretungsformen, die sich in Metaphern und Symbolen erschließen: Sie eröffnen Zukunft, wenn sie glücken. Insofern bilden gerade christliche Metaphern eine «*Pionier-Sprache*» (203) aus, der man trauen kann, weil sie von Jesus Christus als der Gott und Mensch verbindenden Ur-Metapher herkommt. An ihr wird einmalig ansichtig, daß die Ur-Metapher «*Gott ins Leben ziehen* (muß), denn sie muß über Sünde und Tod ... hinausweisen» (210). Auf dieser Basis kann nun die Welt ihrerseits Metapher und Symbol werden, durch die Gott kenntlich wird. Voraussetzung dafür ist, daß «sich der Schöpfer mit dem menschlichen Sünder (vereinigt). Dies meint die theologische Rede von der *Inkarnation*» (227). – Von hier aus entfaltet Gestrich in 75 Thesen die Vermittlung von Wesen und Stelle, die beide Ortsbezüge tragen, und gelangt schließlich zur befreiten Freiheit des Menschen durch Stellvertretung. «Das irdische Ziel des christlichen Glaubens ist darum: *befreite Stellvertretung*» (253).

Der durchgängig dramatisch gedachten Stellvertretung entspricht bei Gestrich auch eine dramatische Seite des Gotteswortes: Es ist Ruf und gibt der Theologie folglich als zentrales Moment das der Vokation. Dies wird in § 4 (Der Ruf Gottes und die menschliche Antwort; 255–343) reflektiert. Gottes Rufen als «Urphänomen» (258) ruft in einen Bund von Erwählten. Die Gottessicherheit, christologisch vermittelt, setzt Gestrich den Problematisierungen durch Hans Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* aus und begegnet ihr mit der Menschwerdung Gottes. Gestrichs Fazit: «Die Menschwerdung, mit der Gott sich dem Menschlichen und dem Unmenschlichen in der Tat auch ausgeliefert hat, spricht *nicht* für eine wirkliche ‹Ohnmacht› Gottes! Sie spricht vielmehr für ein spezifisches machtvolles Eingreifen Gottes in die Geschichte» (279f.). Dies wird von Gestrich schließlich in der «Parallele» (283) von Golgata und Auschwitz zu vermitteln versucht, wobei allerdings die Einsprüche von D. Sölle oder R. Rendtorff unberücksichtigt blieben und diesem Abschnitt wenigstens etwas Verwegenes eingeschrieben wird. Auschwitz mutiert, wie es in einer Überschrift heißt, zum «*‹claim›, auf den geantwortet werden muß*» (301). Doch wäre es nicht theologisch angemessener, die Shoa mit ihren bitteren Fragen nicht in einen *claim* zu verwandeln, sondern von ihnen her bescheidenere, offenere Theoreme zu entwickeln? Jedenfalls wird nach Gestrich Gottes Ruf der Sprache verlorene Seinsmöglichkeiten zurückgeben und Theologie sich deshalb als Versöhnungslehre entfalten. So hat Theologie eine be-

sondere, eine «prophetische Gestalt» (329) und ist folglich anrufende, «vokative Theologie» (329), die «kirchlich verantwortete Forschung und Lehre» (339) sein wird.

Im letzten Abschnitt § 5 (Der gekreuzigte Menschensohn und der dreieinige Gott; 345–449) entwirft Gestrich christologische Grundzüge, in denen er das Opfer Christi, angeleitet durch Gen 22 (Isaaks Opferung), als die von Christus eingenommene Stelle auslegt, an der die Sünder allesamt stehen. Der Sinn von Christi Opfer «war und ist es, vielen Menschen die Teilhabe an dem, was in Christus *ist* (nämlich: *shalom* Gottes) zu ermöglichen» (377). Dies zu denken, konnte und kann jedoch nur in einer Christologie «von oben» aufgebaut werden (388). Schließlich ist der Hl. Geist Gottes die Hilfe von oben, die die Menschen vor Gott vertritt und die Christenmenschen durch ihre Mission zu Stellvertretern der Vielen macht. Dadurch auch nehmen sie an der Sühne Christi teil. Das ökonomische Auseinandertreten Gottes nun, das da ansichtig wird als Vater, Christus und Hl. Geist, ist immer erkennbar als allumfassende Liebe, in der die drei Personen sich sowohl profilieren wie auch verbinden. Dieser Gott gab sich den Menschen in seiner Menschwerdung, weshalb das Christentum auch unbedingt «christozentrisch» (421) ist. Denn Christus ist der entscheidende Mittler, weil Stellvertreter und Ruf Gottes. «Die Christenheit darf nicht übersehen, daß das Wort Gottes, von dem sie lebt, wesentlich die Form solchen existenziell dringlichen Rufens hat. Vergißt sie dies, wird ihre Predigt verkehrt ... und ihre Theologie sterile Schriftgelehrsamkeit ... » (436).

Gestrich hat sich um die Reflexion und um weitere Rehabilitierung des Stellvertretungsbegriffs gemüht. Dabei drängt – gemäß seiner Bestimmung vokativer Theologie – sein Denken über innertheologische Konstellationen hinaus. Das wird nicht zuletzt an den vielen emphatischen Elementen seiner Schrift deutlich. Der Ausarbeitung gehen aber zwei Fragen nach: zum einen die Frage, ob der Begriff der Stellvertretung in Bezug auf Gott nicht doch mehr verdunkelt als erhellt, weil fraglich ist, ob die sinnhaften menschlichen Stellvertretungsformen die z.T. sehr direkten Analogien auf Gottes Stellvertreten hin erlauben (bes. 307); zum andern aber die damit zusammenhängende Frage, ob das dramatische Gefüge der Stellvertretung nicht in ein Vielwissen treibt (86), in dem Gott und Mensch fast eins werden (233–235) und die inneren Tiefen Gottes ausgemessen werden sollen, was Widersprüche erzeugt. Denn wenigstens die Frage bleibt offen, weshalb es diese langen Umwege Gottes brauchen soll, die umständlich erdachte Dramatik mit den vielen Toten und den zerschlagenen Hoffnungen. Der von Gestrich ausgelegte prophetische Logos von Theologie hätte im Verbund mit der von ihm vermerkten Selbstkritik des Denkens durch das Bilderverbot (190) Mut machen können, kämpferisch der Unmenschlichkeit zu widerstehen, deshalb, wie K. Rahner vorgeschlagen hat, statt Stellvertretung eher Solidarität zu thematisieren und die letzten Synthesen in Gott hinein zu verlieren – gerade auch angesichts der Shoa und ihrer Abdunkelung allzu gut gebauter Gotteskonzeptionen.

Gleichwohl hat Gestrich mit seiner engagierten Schrift gezeigt, daß Christenmenschen an ihren Stellen unerläßliche Zeugen des Glaubens in der Welt

von heute und morgen sein werden. Und er gibt der Theologie damit wieder Impulse mit, die sie von ihren frühen Zeiten her immer antrieb: Reflexion von Glauben zu sein, der sich mit den unabsehbaren Variationen menschlichen Lebens verbinden kann.

WOLFGANG KLAGHOFER

Konrad Hilpert: *Menschenrechte und Theologie.* Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Freiburg i.Ue: Universitätsverlag; Freiburg i.Br.: Herder 2001. 408 S. (Studien zur theologischen Ethik 85). ISBN: 3-7278-1225-7.

Der einer christlichen Ethik vom eigenen Grundansatz sich nahelegenden Aufgabe, zu den Menschenrechten als gegenwärtiger Leitidee der Humanität Stellung zu nehmen, hat sich K. Hilpert (= H.) seit längerem gestellt. Mit seiner 1991 erschienenen Monographie *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität* hat er ein Standardwerk zu dieser Thematik verfaßt. Mit ihr hat er sich in den letzten zehn Jahren unter verschiedensten Rücksichten immer wieder befaßt, so daß er nunmehr eine umfang- wie facettenreiche Sammlung von neunzehn Abhandlungen vorlegen kann.

Ein wesentlicher Ausgangspunkt für H.s Überlegungen ist die unübersehbare Diskrepanz zwischen der zunehmenden theoretischen Akzeptanz der Menschenrechte, ihrer fortschreitenden Kodifizierung einerseits und ihren zahllosen Verletzungen in weiten Teilen der Welt andererseits. Das Wissen um diese eklatante Diskrepanz macht seiner Überzeugung nach die theoretische Auseinandersetzung mit diesem Rechtsinstitut nicht überflüssig. Im Gegenteil, es gilt gerade angesichts fortdauernder gravierender Unrechtserfahrungen die Menschenrechte als elementare Gerechtigkeitskriterien für das politisch-gesellschaftliche Leben, als fundamentalen Codex für den intra- wie internationalen Bereich auch mittels theoretischer Reflexionen ins Bewußtsein zu rufen und weiterzuentwickeln. Die zugrunde gelegte Perspektive ist dabei für H. die ethische Dimension, näherhin der Beitrag der theologischen Ethik, bzw. der Kirche als ihrer institutionellen Trägerin.

Im *ersten* Teil führt H. im Sinne eines Überblicks in die Thematik ein. Im 1. Kapitel gibt er aus philosophisch-theologischer Sicht – dem Genus eines ausführlichen Lexikonartikels entsprechend – einen Abriß zu den Grundelementen der Menschenrechte, ihrer historischen Genese, ihrer Klassifizierung und ihren ethischen Begründungstypen sowie zu ihrer Bedeutung in Theologie und Kirche. – Im 2. Kapitel benennt er zentrale Diskussionspunkte, die aus seiner Sicht den aktuellen Menschenrechtsdiskurs bestimmen. Diese sind für ihn die Kontroversen über ihre Universalität, über realistische Wege zu ihrer Umsetzung, über ihre Relation zu den Menschenpflichten sowie über die Extension ihrer Träger durch die Idee von Eigenrechten der Natur. Die beiden erstgenannten Punkte werden im Unterschied zu den letztgenannten in den folgenden Kapiteln eigens erörtert, wobei die Frage nach der Universalität dieser Rechte in ihren verschiedenen Dimensionen einen Großteil der Studien wie ein Leitfaden durchzieht; ein eigener Teil ist ihr gewidmet. Anzufragen

wäre, ob nicht noch zwei weitere Punkte nicht nur eine eher beiläufige Erwähnung, sondern eine gesonderte Berücksichtigung verdienten. Denn die sogenannten Menschenrechte der dritten Generation wie auch der rechtsethisch richtige Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen haben die Diskussionen in den 1990er Jahren weltweit mitbestimmt.

Im *zweiten* Teil wendet H. sich der historischen Herkunft der Menschenrechtsidee zu, die in den krisenbesetzten Übergängen von der Vormoderne zur Moderne in der westlichen Welt entwickelt worden ist. Er greift in exemplarischer Absicht zwei Einschnitte auf. – Im 3. Kapitel zeigt er auf, daß bereits vor dem ausgehenden 18.Jahrhundert, in dem bahnbrechende Menschenrechtserklärungen in Amerika und Frankreich kodifiziert worden sind, menschenrechtlich relevante Ansätze sich aufdrängten. So hat die Erfahrung der Andersartigkeit aufgrund der Entdeckung von bislang unbekannten Völkern und Kulturen spanische Theologen des 16. Jahrhunderts (wie Francisco de Vitoria oder Bartolome de Las Casas) veranlaßt, in der kolonialethischen Diskussion für jeden Menschen als Menschen, also auch für die Indios geltende Rechte einzufordern, dem Gehalt nach einzelne Rechte zu bestimmen, die substanziell mit den späteren Menschenrechten übereinstimmen und ein entsprechendes Völkerrecht zu entwerfen. – Im 4. Kapitel geht H. den Auswirkungen der Französischen Revolution nach und erläutert damit Hintergründe des Menschenrechtsgedankens. Mit ihr sind Staat bzw. Gesellschaft und Kirche entflochten worden, hat eine bestimmte Sozialform des Christentums, die einer politisch-religiösen Einheitskultur, ihr Ende gefunden. Jeder Bürger ist zum Subjekt gleicher Rechte geworden, das freie und verantwortliche Individuum zum Ursprung und Ziel der öffentlichen Ordnung. Mit der Idee der Volkssouveränität ist die Demokratie zur adäquaten Staatsform geworden. – Aus dem Rahmen der anderen Studien fällt das 5. Kapitel mit einem Beitrag zur politischen Ikonographie, näherhin zu einer bildlichen Darstellung der Menschenrechte aus der Zeit der Französischen Revolution.

Im *dritten* Teil greift H. die Tendenz in der neueren Menschenrechtsentwicklung auf, diese Rechtsidee mit ihrer fermentierenden Kraft im Hinblick auf bislang benachteiligte Gruppen gesondert zu betrachten. Im 6. Kapitel, das den Rechten der Frauen gewidmet ist, legt er zunächst dar, welche Ungerechtigkeiten Frauen trotz der formalrechtlichen Gleichheit der beiden Geschlechter weiterhin zugefügt werden, und erinnert an historische Anfänge des Einsatzes für Frauenrechte zur Zeit der Französischen Revolution. Er entfaltet die Schlüsselstellung der Idee der Gleichheit innerhalb der Bewegung, Frauenrechte als Menschenrechte zu begreifen und setzt sich mit verschiedenen konkreten Wegen zur Gleichberechtigung, bzw. zu einer Kultur der Partnerschaftlichkeit auseinander. – Daß die vornehmste Aufgabe der Menschenrechte der Schutz der Schwachen ist, das weist H. im 7. Kapitel am Beispiel der Kinderrechte nach. Kinder sind naturgemäß besonders schutzbedürftig; wie H. durch etliche Exempel belegt, ist vor allem ihre physische und psychische Integrität – je nach den regionalen Gegebenheiten in unterschiedlicher Weise – gefährdet. In Anbetracht der Realitäten macht es Sinn, Kinder eigens als Subjekte von Menschenrechten in den Blick zu nehmen und ihren Lebensbe-

dingungen angepaßte Rechte zu bestimmen, wie dies durch die UN-Kinderrechte-Konvention aus dem Jahre 1989 geschehen ist. – Seit den Anfängen gehören bestimmte Justizrechte, durch die der Bürger vor dem Mißbrauch staatlicher (Straf-)Gewalt geschützt wird, zum Menschenrechtscorpus. Im 8. Kapitel begründet H. seine Ansicht, warum sogenannte relative Straftheorien, die in der Resozialisierung und in der Prävention den Sinn staatlichen Strafens sehen, den Menschenrechten, wie sie auch Strafgefangenen zukommen, am ehesten gerecht werden. Wie er detailliert aufzeigt, ist diese Personengruppe in besonderer Weise gefährdet, da das Verbüßen einer Freiheitsstrafe in einer abgeschlossenen Institution in einem latenten Konflikt mit einer ganzen Reihe von Menschenrechten steht. Seine Bestandesaufnahme führt ihn zu Orientierungen für eine im Dienst dieser Rechte stehende Gefängnisseelsorge.

Im *vierten* Teil behandelt H. aktuelle Gefährdungen vor allem des fundamentalen Menschenrechts auf Leben durch neue medizinische oder biotechnologische Möglichkeiten. Ohne allerdings gesondert zu erörtern, was die Menschenrechtsidee zur normativ-ethischen Problemlösung beitragen kann, plädiert er im 9. Kapitel gegen aktive Sterbehilfe. Er stellt zunächst die unumstrittenen Grundsätze für die ethische Beurteilung der Sterbehilfe heraus, problematisiert daraufhin einige Aspekte des inzwischen dominierenden Prinzips der Selbstbestimmung sowie ein bestimmtes Verständnis von Personalität und erblickt das Kernproblem im Sterbebeistand, dessen Möglichkeiten er aufzeigt. – Im 10. Kapitel setzt er sich argumentativ mit den provokativen Thesen Peter Singers auseinander, indem er sein Grundprinzip des egalitären Präferenzutilitarismus sowie seine daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen für die Bioethik herausarbeitet und prüft. – Einen direkten menschenrechtlichen Bezug stellt er im 11. Kapitel her. In Anbetracht der bedeutsamen neuen Handlungsmöglichkeiten, wie sie durch die Biotechnik bereitgestellt werden, entwickelt er Kriterien für den verantwortlichen Umgang des Individuums, vor allem jedoch der Gesellschaft, mit diesen und unterscheidet zwischen der Aufgabe der Ethik und der des Rechts. Er benennt die Stärken und Schwächen zweier neuartiger Dokumente zum internationalen Menschenrechtsschutz im biotechnischen Bereich. – Mit dem 12., der Toleranz gewidmeten Kapitel befindet er sich in unmittelbarer thematischer Nähe zum nächsten Teil. Nachdem er Konflikte verursachende Andersartigkeiten exemplifiziert und sozialpsychologische Wurzeln für Intoleranz, die eine Koexistenz bei konkurrierenden Überzeugungen verunmöglicht, ausgemacht hat, beschreibt er die Grundsituation des moralischen Subjekts angesichts des heutigen Pluralismus und erfaßt die individuellen und sozialen Bedingungen für ein Ethos der Toleranz und ebenfalls deren Grenzen.

Im *fünften* Teil verteidigt H., was er als eine der dringlichsten Aufgaben im gegenwärtigen Menschenrechtsdiskurs ausmacht, ihren universalen Geltungsanspruch angesichts der faktischen Pluralität von politischen Systemen, Kulturen, Religionen und Lebensstilen. – Im 13. Kapitel setzt er sich nach einer Erläuterung, wie mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ihre Internationalisierung eingesetzt hat, mit typischen Einwänden auseinander, die unter Berufung auf die kulturelle Kontextualität gegen die Universalität erhoben

werden, und erörtert, wie ihre Akzeptanz durch Öffentlichkeitsarbeit, die Politik, interkulturellen Dialog und die Mitwirkung von NRO's verbessert werden kann, was dabei Religion und Kirche beisteuern können. – Im 14. Kapitel bestimmt er das Verhältnis zwischen dem universalen Menschenrechts-ethos und partikulären, durch die jeweilige Kultur bzw. Religion geprägten Ethosressourcen. Im Zeitalter der Globalisierung ist ein weltweites Ethos unerläßlich, für das denn auch verschiedene Modelle entwickelt worden sind. Die Universalität ist nicht mit einer Uniformität des Ethos gleichzusetzen, partikuläre Ethosformen bleiben legitim. Mit Hilfe der Unterscheidung zweier Ethos-Ebenen versucht H. eine Vermittlung beider Gesichtspunkte und weist das Menschenrechtsethos als dasjenige aus, das die Postulate eines globalen Ethos am weitestgehenden eingelöst hat. – Unter einer anderen Perspektive werden die diesbezüglichen Überlegungen nochmals aufgenommen und geprüft, wenn H. im 15. Kapitel Hans Küngs Projekt Weltethos, das primär den Beitrag der Religionen zur Schaffung einer friedlichen Weltgesellschaft thematisiert, zum Menschenrechtsethos in Beziehung setzt und dabei nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden fragt. – Die unübersehbare Differenz zwischen der rechtlichen Anerkennung der Menschenrechte und den politischen Realitäten in zahlreichen Ländern läßt ihn im 16. Kapitel nach Instrumenten zu ihrer Durchsetzung fragen. Er geht auf die im internationalen Menschenrechtssystem vorhandenen Mittel, auf das Bemühen um eine globale Gerichtsbarkeit, auf den Weg der humanitären Intervention, den er auch anhand des Kosovo-Krieges exemplifiziert, auf außenpolitische Instrumente und auf die zunehmenden Mitwirkungsmöglichkeiten von NRO's ein.

Im *sechsten* Teil bestimmt H. explizit die Konnexe zwischen den Menschenrechten und der Theologie. – Im 17. Kapitel untersucht er in ideengeschichtlicher Absicht christliche Wurzeln dieser Rechte. Diese sieht er im Hinblick auf das Menschenbild in den Ideen der Gottebenbildlichkeit, der Gleichheit aller Menschen vor Gott sowie der Brüderlichkeit, im Hinblick auf die Gesellschaft im Bundesgedanken und dem der Universalität des Heils und des moralischen Naturgesetzes, im Hinblick auf eine fundamentale Schicht der Moral im Dekalog und in der Thora mit ihren Schutzbestimmungen für Benachteiligte. – Im 18. Kapitel weist er nach, daß nicht, wie bisweilen behauptet wird, ein Konkurrenzverhältnis zwischen Gottes- und Menschenrechten besteht. Metaethisch betrachtet sind letztere überpositive Rechte; da die Begründung für die Überpositivität offen bleibt, ist eine theologische Deutung möglich. – Im 19. Kapitel überprüft H., welchen Beitrag das Christentum zur Geltung und Umsetzung der Menschenrechte geleistet hat bzw. leisten kann. Nach einem selbstkritischen Rückblick in den langwierigen und schmerzlichen Lernprozeß der katholischen Kirche in puncto Menschenrechte benennt er Handlungsfelder, in denen die Kirche als deren inzwischen entschiedene Anwältin unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen eine Kultur dieser Rechte spezifisch fördern kann.

Das allenfalls grob stichwortartige Referat des Inhalts dürfte bereits erkennen lassen, welche enorme Fülle an für das Thema «Menschenrechte» relevanten Aspekten H. bearbeitet. Wird zum einen berücksichtigt, was in der

Gegenwart die zentralen quaestiones disputatae sind, und zum anderen, in welchen Feldern eine christliche Ethik ihren genuinen Beitrag leisten kann, dann ist seine Themenauswahl zweifelsohne als gelungen zu betrachten. Bei aller Aktualität bringt er an verschiedensten Stellen historische Kontexte in Erinnerung. In den einzelnen Studien finden sich für gewöhnlich nicht etwa reine Darstellungen von unterschiedlichen Positionen, sondern H. geht es von vornherein um Weiterentwicklungen der Menschenrechtsidee, bzw. um weiterführende Klärungen in momentan geführten Kontroversen. Zu letzteren bezieht er jeweils klar, wohlbegründet und fair Stellung. So plädiert er insbesondere dafür, daß am universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte festgehalten wird, daß es realistische Wege zu ihrer Umsetzung gibt, daß ein maßgeblicher Indikator für ihre Durchsetzung der Schutz der Schwachen ist und daß sie nicht nur ein Rechtsinstitut bilden, sondern es auch eines entsprechenden Ethos' bedarf, bei dessen Ausbildung oder Förderung christliche Ethik und Kirchen eine bedeutsame Rolle spielen können. Die materialreichen Abhandlungen, die weiterhin je für sich mit Erkenntnisgewinn gelesen werden können, können als Wegweiser durch das sehr komplexe, gegenwärtig alles andere als leicht überschaubare Feld der Menschenrechte dienen.

H. informiert zudem breit, weil ein großes Spektrum abdeckend, und zuverlässig. Er beherrscht die Materie souverän. Systematische Ausführungen finden sich neben historischen; ethische und theologische wie auch rechtliche, politische und humanwissenschaftliche Gesichtspunkte werden berücksichtigt. Dem Anspruch, Forschungsbeiträge zu bieten, wird H. in der Tat gerecht; er erschließt in mehreren Artikeln in einer erhellenden Weise von theologisch-ethischer Seite bislang kaum erkundetes Terrain. In seinen Reflexionen geht es ihm weniger um subtile Detailanalysen einzelner Argumentationen als vielmehr um komprimiert vorgetragene, möglichst viele Aspekte umfassende Überlegungen. Allerdings hätte er m.E. an der einen oder anderen Stelle eine noch größere argumentative Klarheit gewinnen können, hätte er die Grundstruktur der Menschenrechte mit ihren vier Elementen «Träger – Adressat – Inhalt – Art des Rechts» den Analysen zugrunde gelegt, oder hätte er aus der allgemeinen ethischen Theorie bekannte Distinktionen wie z.B. die zwischen normativ-ethischen und metaethischen Fragestellungen zur Anwendung gebracht. Bei aller Wissenschaftlichkeit sind eine ethische Sensibilität sowie ein praktisches Urteilsvermögen des Autors erkennbar, ist sein moralischer Impetus spürbar. Wer nach möglichen Beiträgen christlicher Ethik oder der Kirchen zum gegenwärtigen Menschenrechtsdiskurs bzw. zur Förderung des Meschenrechtsethos fragt, der findet in H.s Aufsatzsammlung vielfältige, fundierte und überzeugende Antworten in einer anspruchsvollen Form.

DIETER WITSCHEN

Johannes Krug: *Die Kraft des Schwachen.* Ein Beitrag zur paulinischen Apostolatstheologie. Tübingen, Basel: Francke 2001, 350 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 37). ISBN 3-7720-2829-2.

Die neutestamentliche Dissertation, von Prof. Klaus Berger (Heidelberg) begleitet, hat eine klare Fragestellung, einen übersichtlichen Aufbau, folgt einer sauberen Methodologie und zeitigt ein Resultat, das sich sehen lassen darf.

Die Fragestellung wird in Kapitel I (Einführung) in den Zusammenhang der theologia crucis Martin Luthers gestellt. Inwiefern dessen Interpretation den Dynamis-Begriff auch richtig erfaßt, läßt sich auf zwei Wegen überprüfen: «Entweder unterzieht man die paulinische Christologie selbst, namentlich seine kreuzestheologische Grundlegung (1Kor 1,18-25), einer gründlichen Revision. Oder man blendet zunächst die Christologie aus und überprüft anhand der Apostolatstheologie, ob für Paulus die Dynamis tatsächlich unter dem Gegenteil, d.h. der *Schwachheit* des Apostels verborgen ist. Mit diesem umgekehrten Zugang läßt sich dann wiederum die Kreuzestheologie des Paulus beleuchten und mit der theologia crucis des Reformators vergleichen, weil der Apostel sein eigenes Schicksal nicht selten christologisch deutet und damit Christologie und Apostolatstheologie aufs engste verzahnt» (S. 17).

Johannes Krug wählt den zweiten Weg. Er verspricht sich so, befreit von reformatorischer Dogmatik, einen unverstellteren Blick auf den paulinischen Dynamis-Gebrauch und möglicherweise neue Perspektiven auf die paulinische theologia crucis.

Hilfreich und prägnant sind in Kapitel II (S. 19–35) die forschungsgeschichtlichen Perspektiven, in denen Krug einen knappen Überblick gibt über die fünf Problemfelder der Forschung: die religionsgeschichtliche Frage, die logische Beziehung zwischen den Opposita, die Funktion der Paradoxie, die Erfahrbarkeit der Dynamis und das Verhältnis des Apostels zu der Dynamis.

Kapitel III (S. 37–69) bietet eine ausführliche Begriffsbestimmung der Termini «Dynamis» und «Astheneia». Die folgenden drei Kapitel analysieren die entsprechenden Belegstellen in der Profangräzität, im Judentum und im frühen Christentum, die – wie Paulus – die beiden Begriffe miteinander verknüpfen. Zur Klärung wichtig ist die jeweilige Zuordnung der Belegstellen an bestimmte Modelle: an das chronologische, das lokale, das perspektivische und an das Transzendenz-Modell. Damit ist das religionsgeschichtliche Fundament für die sich in Kapitel VII anschließende Exegese der relevanten Texte aus dem Corpus Paulinum gelegt. Hier handelt es sich insbesondere um die Stellen 1Thess 1,6; 2,4–13; 1Kor 1,10–4,21; 5,1–13; 2Kor 1,3–11; 4,7–12; 6,3–10, um dann zu den berühmten «Spitzenaussagen» in 2Kor 12,7–10 zu kommen (S. 129–291). Kapitel VIII (S. 293–319) präsentiert das Fazit im Zusammenhang der Kreuzestheologie: «Während Paulus in seiner Christologie die Schwachheit der irdischen Phase Jesu zuordnet und die Kraft erst dem Auferstandenen zuspricht, wird die apostolische Existenz von einem spannungsgeladenen Miteinander beider Erfahrungsdimensionen bestimmt» (S. 313). Oder auch so: «Sofern 1Kor 1,23f. als verkürzte Zusammenfassung eines zweiphasigen Geschehens begriffen wird, legt daher auch die kreuzestheologische Deutung des apostolischen Geschickes nahe, Kraft und Schwachheit als zwei gleichermas-

sen erfahrbare, freilich in der Existenz des Apostels synchronisierte (...) Grössen zu verstehen» (S. 317). Für den Apostel stellt dabei die eigene Leidensexistenz «mehr als nur ein einfaches Analogiephänomen» dar. «Er deutete sie vor der Gemeinde vielmehr als Gewähr für die Authentizität der göttlichen Kraft» (S. 314).

So stringent und schlank der Aufbau der Dissertation auch ist, so präzise auch die exegetischen Passagen hauptsächlich in Kapitel VII: einige kritische Rückfragen seien doch erlaubt.

1. Der dogmatische Ausgangspunkt ist möglicherweise nicht mehr derjenige Luthers, dogmatisch bleibt er aber trotzdem; so ganz unverstellt ist der Blick auf den paulinischen Dynamis-Gebrauch doch nicht. So muß man sich fragen, ob das Bedeutungsspektrum von «Astheneia» wirklich weit genug gefaßt ist und warum die moralische Schwäche zum vornherein so völlig ausgeblendet wird. Nicht nur, daß der Ausdruck im klassischen Griechisch – wenn auch selten – für sittliche Schwäche gebraucht wird; sowohl die Septuaginta als auch Paulus selbst siedeln die Bedeutung von Astheneia und deren Derivate in der Nähe des Versagens, des Scheiterns und der Sünde an. Der Zug zum Systematischen ist denn auch sonst in den Analysen anzutreffen. Werden nicht unsere Zeitvorstellungen in den Text hineingetragen, wenn von Phil 3,20f. behauptet wird, die Dynamis Christi habe «ausschließlich futurische Bedeutung» (S. 311)? Reicht der Befund des Gebrauchs von Dynamis und Pneuma aus, um zur Aussage zu kommen: «Zwar haben alle den Geist, nur einer hat jedoch in dieser Weise Teil an der göttlichen Kraft» (S. 316)? Ich verstehe – so glaube ich – die von Krug vorgenommene Differenzierung: Einerseits sagt er, die göttliche Dynamis sei für Paulus «nur ihrer Provenienz nach eine vis aliena, nicht aber im Vollzug des apostolischen Handelns» (S. 316); andererseits aber behauptet er von der überlegenen Kraft, die mit Christus auf der Welt präsent geworden sei, mit ihr sei insofern ein Korrektiv gegeben, «als sie auf das strengste menschliche und göttliche Kraft zu unterscheiden zwingt» (S. 318); nur frage ich mich, ob diese Differenzierung von Paulus oder von der Dogmatik bzw. von Johannes Krug her kommt.

2. Der Verfasser zieht – so scheint mir – kaum in Betracht, daß Paulus sich auch einmal selbst widersprechen könnte, d.h. daß seine Aussagen im Zusammenhang verschiedener Wirkungs- und Konfliktfelder nicht immer letzte Ausgewogenheit und Systematik erreichen müssen. So darf man sich schon fragen, ob des Paulus Vatermetaphorik (1Kor 2,11f.) und die damit verbundene «Mimesis-Theologie» so ohne weiteres mit jenen Aussagen vereinbar sind, die – gerade in der Auseinandersetzung mit dem Apollos-Bild gewisser Leute in Korinth – für die «Christus- bzw. Gott-Unmittelbarkeit» der Gemeinde eintreten (vgl. z.B. 1Kor 3,21–23) oder betont von der Gemeinde als der «Gemeinde Gottes» oder dem «Leib Christi» sprechen. Zur differenzierten Darstellung der «Apollos-Partei» wäre übrigens ein Blick auf die Studie von G. Sellin, Das Geheimnis der Weisheit und das Rätsel der Christuspartei (zu 1Kor 1–4) in: ZNW 73 (1982) 69–96, hilfreich gewesen.

3. Eine letzte Rückfrage: Kann heute das paulinische Autoritätsverständnis einfach so kritiklos übernommen werden, oder müßten nicht an den Apo-

stel selbst gewisse Fragen gestellt werden? Auf alle Fälle sollte in diesen Zusammenhängen das von der feministischen Exegese in jahrelanger Forschung Erarbeitete doch besser berücksichtigt werden, auch wenn man dieser Forschungsrichtung möglicherweise nicht vorbehaltlos gegenübersteht. Erinnert sei hier neben anderen an die grundlegende Studie von Elisabeth Schüßler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988. Gerade was die Vatermetaphorik anbelangt, macht sie S. 291f. darauf aufmerksam, daß Paulus durch diese Redeweise ganz massiv wiederum patriarchale Bilder und Vorstellungsweisen in die ‹christliche› Sprache einführt – ein Sachverhalt, dem weithin keine oder zu wenig Beachtung geschenkt werde. Trotz der Betonung seiner väterlichen Liebe zu seinen Kindern, die er bekehrt hat, öffne Paulus durch diese Redeweise der Wiedereinführung patriarchaler Autorität in die christliche Gemeinde Tür und Tor. Sein Begriff «geistliche Vaterschaft» verstehe die christliche Gemeinde als «neue Familie Gottes», die «Väter» auf Erden hat und nicht mehr nur einen einzigen Vater im Himmel. Auch wenn Paulus selbst seine Autorität und seinen Dienst noch nicht in einem prononciert patriarchalen Sinn verstanden habe, schaffe er mit seinen Ausführungen doch die Voraussetzungen dafür, daß spätere Generationen die «neue Familie Gottes» im Sinne der Hierarchie der patriarchalen Familie umgestaltet werden (vgl. dazu etwa die Pastoralbriefe).

In der Tat wird eine kritische Lektüre der Paulusbriefe im besonderen und der neutestamentlichen Schriften im allgemeinen nötig sein, damit Unrechtsstrukturen in christlichen Gemeinden nicht unbesehen fortgeschrieben werden.

Die angeführten Rückfragen mögen vielleicht über das Ziel einer Besprechung hinausschießen. Dem Ernst der Dissertation und ihrer grundsätzlich zu bejahenden Aussage sollen sie keinen Abbruch tun.

HERMANN-JOSEF VENETZ

Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider. Hrsg. von **K. Raiser/ D. Sattler**. Freiburg i.Br. et al.: Herder 2000. 575 S. Ill. ISBN 3-451-27244-X.

Zum 70. Geburtstag des katholischen Mainzer Dogmatikers Theodor Schneider haben der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, und die Wuppertaler Systematikerin und Religionspädagogin Dorothea Sattler eine überaus reiche Sammlung von Stimmen zur ökumenischen Großwetterlage herausgegeben. Vorwiegend deutsche Zeitzeugen (Ausnahmen sind bezeichnenderweise die beiden orthodoxen Theologen Viorel Ionita und der Metropolit Damaskinos Papandreou) äußern sich zur jüngeren Vergangenheit der Ökumenischen Bewegung, besonders auch unter dem Eindruck der 1999 proklamierten Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre (GE). Das 575 Seiten schwere Buch gliedert sich in die Teile «Erfahrungen», «Grundlagen», «Streitfragen», «Profile» und «Perspektiven»; ein ausführlicher Anhang gibt Auskunft über Leben und Werk des Jubilars.

1. Erfahrungen: Der einleitende Beitrag von G. Gassmann (13–31) zieht Bilanz über die «historische Wende» (16), die die Ökumenische Bewegung für die Kirchengeschichte bedeute. Er benennt die Voraussetzungen, Konsequenzen und Herausforderungen bi- und multilateraler ökumenischer Dialoge und verweist auf das Evangelium als deren «tragende Konstante» (31). H. Vorster (33–52) legt einen konzisen Rückblick auf die Studienarbeit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) vor. Gut nachvollziehbar argumentiert Vorster, weshalb die Frage nach dem gemeinsamen Missionsverständnis zum Zentrum des zwischenkirchlichen Dialoges gehört. Drei sachlich verschiedene, jedoch ähnlich eindrückliche Schilderungen gelebter Ökumene liefern H.H. Esser (53–65), U. Kühn (67–80) und U. Wilckens (81–96). Esser beschreibt die christliche Solidarität und Spiritualität im «Archipel Gulag» in den Jahren 1945–48, Kühn gibt Erinnerungen an die ökumenischen Bemühungen während und nach der SED-Herrschaft in Ostdeutschland wieder. Wilckens berichtet von ökumenischen Erfahrungen seines Lebensweges von den letzten Kriegstagen des Jahres 1945 bis zu seinem Bischofsamt in Nordelbien.

2. Grundlagen: Th. Söding (99–131) referiert ökumenische Aspekte neutestamentlicher Forschung. Er schildert den je besonderen Beitrag evangelischer und katholischer Exegese im 20. Jahrhundert und weist auf die mittlerweile gewonnene Selbstverständlichkeit interkonfessioneller akademischer Zusammenarbeit hin. Zur Klärung des schillernden Begriffes «Einheit in versöhnter Verschiedenheit» fordert Söding die gemeinsame Aufarbeitung der neutestamentlichen Forschung zur Kirchenlehre. Dabei würde sich zeigen, daß, ausgehend vom Begriff der Koinonia, weder schiedlich-friedliche kirchliche Koexistenz noch einfacher Rückkehr-Ökumenismus exegetisch zu verantworten seien. Überzeugend plädiert er dafür, ein künftiges Modell von Kirchengemeinschaft konsequenter als bisher auf die Basis neutestamentlicher Ekklesiologie zu stellen. F. Hahn (133–134) expliziert, auf dem Hintergrund der GE, anhand von zwölf Thesen Sinn und Funktion eines ökumenischen Konsenses. Insbesondere weist er darauf hin, daß ein solcher Konsens, seinem Wesen entsprechend, über die jeweiligen konfessionsspezifischen Besonderheiten hinausgehe. Gegenseitige Verurteilungen seien von den Kirchen im Interesse gemeinsamer Stellungnahmen zu Glaubensfragen aufzuheben. S. Wiedenhofer (135–146) postuliert die Notwendigkeit einer gemeinsamen gottesdienstlichen Buß- und Versöhnungsfeier der getrennten Kirchen. Er verweist sowohl auf das von Papst Johannes Paul II. verfolgte ökumenische Bußprogramm (das insbesondere in der 1995 erlassenen päpstlichen Enzyklika *Ut unum sint* zum Ausdruck kommt) als auch auf die schon seit der Lambeth-Konferenz von 1910 von reformatorischen Kirchen praktizierten Schuldbekenntnisse. Daß es für einen solchen Akt eine katholisch-evangelische Annäherung im Verständnis von Heiligkeit und Sündhaftigkeit der Kirche bräuchte, stellt W. nicht in Abrede; die Differenzen in dieser Frage seien aber nicht unüberwindbar. C. Oeyen (147–157) stellt fest, daß es ohne Mystik keine Kirche und folglich auch keine Ökumenische Bewegung geben könne. Der biblisch fundierten, in allen Epochen der Kirchengeschichte und sich durch alle Konfessionen wie-

derfindenden christlichen Mystik eigne eine zu entdeckende ökumenische Qualität. E. Lohse (159–171) verbindet auf bestechende Weise die Argumentation der Confessio Augustana (CA) von 1530 mit jener der GE von 1999. Lohse weist auf das große ökumenische Potential der jüngst erreichten Übereinstimmungen hin und postuliert, daß damit auch die Fragen des Amtsverständnisses, der Sakramentenlehre und des Petrusdienstes in neuem Licht zu sehen seien. CA und GE ließen keinen Zweifel daran, daß die Kir-chen ihrem Auftrag in der Welt nur gemeinsam gerecht werden können.

3. Streitfragen: Ganz ähnlich stellt auch K. Lehmann (175–183) die GE als Mark- und Meilenstein dar, welcher mehr bedeute als eine bloße Annäherung und der Diskussion um die offenen Fragen neue Perspektiven gebe. Der «differenzierte Konsens» (179) sei damit zwar nicht als definitiver Durchbruch auf der Suche nach kirchlicher Einheit, doch aber als historisches Datum auf dem Weg dazu zu verstehen. H.J. Held (185–207) fordert einen ausdrücklicheren ekklesialen Bezug der Rechtfertigungslehre, welche ihren Sitz im Leben der evangelischen Kirchen verloren habe. In Frage komme dafür in erster Linie die Privatbeichte, in welcher der vollmächtige Freispruch im Namen Gottes stattfinde. Ähnlich plädiert W. Klaiber (209–224) für eine ekklesiologisch, besonders auch missionarisch verantwortliche Rechtfertigungslehre. Eine solche werde wirksam in der Rechtfertigungsbotschaft, welche den Menschen für die in und mit Gott geschaffene christliche Gemeinschaft befreit. D. Sattler (225–244) entwickelt eine faszinierende Interpretation der im ökumenischen Diskurs besonders schwierigen Vorstellung der *immaculata conceptio* Mariens. Sattler plädiert dafür, die Frage der persönlichen Sündlosigkeit der irdischen Maria offen zu lassen und stattdessen die freie Gnadentat Gottes an der dadurch geheiligten Frau wahrzunehmen. Ob allerdings Sattlers Verständnis der Maria als einer *Eva immaculata*, einer urbildlich dargestellten Schöpfung, noch mit dem Glauben an die Gottesmutter Maria vermittelbar ist, ist m.E. fraglich. P. Neuner (245–259) stellt die bestechende Frage, ob der bei den evangelischen Amtsträgern geortete «defectus ordinis» angesichts des ernsthaften Priestermangels nicht auch in der römisch-katholischen Kirche Tatsache geworden sei. Der Umstand, daß die Leitung einer Pfarrei notgedrungen Nicht-Ordinierten obliege, bedeute eine gravierende Spannung zwischen kirchlicher Praxis und kirchenamtlich-katholischem Amtsverständnis. B.J. Hilberath, O. Hofius, E. Jüngel und M. Theobald (261–291) fassen die wesentlichen neutestamentlichen und systematischen Aussagen zum kirchlichen Amt in Thesen. Während Hofius und Jüngel das Priesterum aller Gläubigen und die successio doctrinalis, die sich im Akt schriftgemäßer Verkündigung vollziehende Amtssukzession, pointieren, entwerfen Theobald und Hilberath in ökumenisch überzeugenderer Manier einen Brückenschlag von biblisch-reformatorischen Einsichten zur Praxis der Verkündigung, für die das ordinierte Amt konstitutiv sei. Besonders Hilberath skizziert eine Amtstheologie, der die Gratwanderung zwischen personaler Überhöhung der Ordinierten einerseits und deren Entlassung aus der besonderen Verkündigungsverantwortung andererseits gelingt. I. Riedel-Spangenberger (293–317) gibt einen Überblick über römisch-katholisches Kirchenrecht in Sachen Eucharistie und Ökumene. Dabei

erörtert sie präzise und anschaulich pastoral relevante Situationen wie die Zulassung von nichtkatholischen Christen zur Eucharistiefeier oder die Teilhabe an der Kommunion in konfessionsverschiedenen Ehen. G. Wenz (319–353) zeigt die Entwicklung auf, die die lutherische Kirche in Fragen der Zulassung zum Abendmahl im Verlauf des 20. Jahrhunderts durchlaufen hat. Weder die Bedingung voller Einigkeit in Lehre und Bekenntnis, wie sie noch 1954 von W. Elert erhoben wurde, noch die Forderung von E. Herms (1989), das Abendmahl sei für alle Getauften zu öffnen, versprächen eine ökumenisch überzeugende Perspektive. Eine differenzierte Position evangelisch-lutherischer Bedingungen steht nach Wenz noch aus.

4. Profile: K. Raiser (357–384) erklärt differenziert und nüchtern zugleich die Krise im Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zum ÖRK, insbesondere zu dessen protestantischen Mitgliedkirchen. Ein Rückblick auf die Entwicklung des orthodoxen ökumenischen Engagements im 20. Jahrhundert erhellt theologische, politische und kulturelle Motive für die Zuspitzung der Probleme in jüngster Zeit. Die daran anschließenden Perspektiven für die Zukunft wirken, aus der Feder des Generalsekretärs, eher pragmatisch als visionär. Daß Pragmatismus am Platz ist, belegt D. Papandreou (385–397), dessen Schilderung des Auftrages der Orthodoxie für die Welt an der Schwelle des dritten Jahrtausends einen kirchlichen Leib skizziert, der weitgehend ohne ökumenische Perspektiven auszukommen scheint. V. Ionita (399–409) faßt Aussagen des rumänischen Theologen Dumitru Stăniloae (1903–1993) zum Verhältnis von Theologie und Spiritualität zusammen und betont deren engen inneren Bezug. E. Geldbach (411–424) referiert die Themen des römisch-katholisch/baptistischen Dialoges und benennt die Hauptdifferenzen. Vergleichbares, mit stärkerer Betonung der ökumenischen Methodik, leistet R. Frieling (425–438) für den Bereich der römisch-katholisch/evangelischen Beziehungen. Frieling stellt gleichsam die Grundsatzfrage des vorliegenden Buches: «Was ist im Lichte eines Grundkonsenses Ausdruck einer legitimen Vielfalt im Glauben, was sind noch kirchentrennende Gegensätze[,] und wie gehen wir damit um?» (431)

5. Perspektiven: O.H. Pesch (441–473) gelingt ein faszinierender Perspektivenwechsel, weg von akademisch tradierten, hin zu den von christlichen Gemeinden tatsächlich wahrgenommenen ökumenischen Problemen. Pragmatisch, theologisch exakt und (deshalb!) ebenso zuversichtlich postuliert P. einen «neuen ökumenischen Stil», der unterschiedliche kirchliche Akzente entspannter wahrnimmt und so erst wieder eine konstruktive theologische Auseinandersetzung ermöglicht. Denn: «Nicht die Gemeinschaft bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung» (449). P.-O. Ullrich (475–506) plädiert dafür, die Ökumene als Methodik im Umgang mit Fremdartigem in die berufliche Fort- und Weiterbildung der Kirchen zu integrieren. H. Löwe (507–511) behauptet einen Unwillen, aus den konfessionellen Grenzen herauszutreten und sich dem Fremden zu stellen (eine ökumenische «Perspektive» kann ich hier nicht erkennen). H. Meyer (513–529) erachtet es als typisch lutherische Art ökumenischen Bemühens, daß die Einheit im Glauben der Einheit der Kirche voranzugehen habe. Er betont, daß erst der auf den Rezeptions*akt* ökumenischer Dialogergebnisse folgende Rezeptions*prozeß* zu wirklicher Ge-

meinsamkeit führe. D. Ritschl (531–547) fordert mehr «horizontales Vertrauen» (531), d.h. Vertrauen in die Gestaltwerdung Christi in den Schwesterkirchen. Es gelte, die Ökumene vermehrt als «geschwisterlichen Wettstreit» (543) zwischen je als optimal erfahrenen Lehren, als «Angebote im Vertrauen auf den Christus praesens» (545) zu gestalten. Und ganz ähnlich klingt es schließlich bei J. Wanke (549–552): «Die alte Hermeneutik des Verdachts zwischen Lutheranern und Katholiken muß einer Hermeneutik des Wohlwollens weichen.» (551)

Das Buch gibt einen ausgezeichneten Überblick über Anspruch und Wirklichkeit der Ökumene zum Jahrtausendwechsel. Was den Alltag ökumenischer Bemühungen erschwert, worum gerungen, worauf gehofft und zuweilen gar vertraut wird – engagierte Zeugnisse von alledem sind hier mit Gewinn zu lesen.

GOTTFRIED W. LOCHER

Hilarion Alfeyev: *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition.* Oxford: Oxford University Press 2000. 338 S. (Oxford Early Christian Studies). ISBN 0-19-82700-97.
Syméon le Studite: Discours Ascétique. Introduction, texte critique et notes par **Hilarion Alfeyev**, traduction par L. Neyrand. Paris: Cerf 2001. 154 p. (Sources Chrétiennes 460). ISBN 2-204-06676-1.

In seiner in Oxford erstellten Dissertationsschrift unternimmt der russisch-orthodoxe Theologe Hilarion Alfeyev den Versuch, die Orthodoxie Symeons des Neuen Theologen (ca. 949 – 1021) auf dem Hintergrund der ihm vorgegebenen Tradition herauszuarbeiten. Der Verdacht, Symeon hätte neue Lehren eingeführt, prägte nicht nur dessen Leben (der Beiname wurde ihm möglicherweise zunächst von persönlichen Gegnern zugelegt!), sondern auch die Wirkungsgeschichte seiner Schriften. Wenn Alfeyev sich in seiner Studie bemüht, diesen Verdacht von Symeon abzuwenden, so reiht er sich in eine lange Reihe von Verteidigern ein, die den ersten Herausgeber von Symeons Werk Niketas Stethatos mit dem Begründer der kritischen Symeonausgabe Basil Krivochéine verbindet.

Methodisch entscheidet sich Alfeyev für eine thematisch aufgebaute Gesamtdarstellung von Symeons Werk und vermeidet auf diese Weise eine Fokussierung auf die strittigen Punkte, was dem Buch den Charakter einer Symeon-Monografie auf dem derzeitigen Stand der Forschung gibt. Im ersten Hauptteil untersucht Alfeyev Symeons Stellung innerhalb der monastischen Tradition des Studion-Klosters (I.), sein Verhältnis zur Heiligen Schrift (II.) und zur Liturgie (III.) und den Einfluß des geistlichen Vaters Symeon Studites (IV.). Der zweite Hauptteil konzentriert sich auf den patristischen Hintergrund von Symeons Lehre. Alfeyev fragt zunächst nach Symeons Bildungsgang (V.). Die weiteren Kapitel sind thematisch bestimmt und widmen sich Symeons trinitätstheologischen Schriften (VI.), seinem Theologiebegriff (VII.), seiner Anthropologie (VII.) und Ekklesiologie (IX.). Das letzte Kapitel (X.) ist zugleich das umfangreichste und behandelt Symeons Aszetik und Mystik. Das

Werk wird abgerundet durch eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse und einen Überblick über die Rezeptionsgeschichte.

Die Qualität von Alfeyevs Arbeit besteht darin, daß sie nicht nur die syrische Literatur (Isaak von Ninive, Johannes von Dalyatha, Josef Hazzaya) stärker berücksichtigt, als es bisher in der Symeon-Forschung üblich war, sondern auch die Bedeutung von Symeons geistlichem Vater Symeon Studites neu zu begründen vermag. Denn Alfeyev kann in seiner Dissertation auf das von ihm selbst kritisch edierte Asketikon von Symeon Studites zurückgreifen, das fast zeitgleich zu seiner Dissertation in den «Sources Chrétiennes» erschienen ist (bibliogr. Angaben s.o.). Bisher war nur ein Teil dieser aszetischen Schrift unter dem Namen von Symeon dem Neuen Theologen veröffentlicht (PG 120, 669–686). In dem kleinen Büchlein des Studiten, das Alfeyev mit einer gehaltvollen Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen hat, finden sich skizzenhaft die wesentlichen Züge der Lehre, die der Neue Theologe breit entfaltet und mit seinem bewegten Leben ratifiziert hat.

Zurück zu Alfeyevs Dissertationsschrift: So überzeugend auch der beigebrachte Erweis von Symeons Orthodoxie im ganzen sein mag, so macht sich doch an manchen Stellen eine glättende Tendenz bemerkbar, wie sie Walther Völker schon 1974 im Hinblick auf die Symeon-Forschung monierte (Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen, Wiesbaden, 85f.). Meine Anfragen an Alfeyevs Ausführungen konzentrieren sich auf die folgenden drei Punkte:

1. In der Forschung wurde verschiedentlich darüber spekuliert, ob Symeon Studites ein Salos, ein heiliger Narr gewesen sei. Alfeyev vertritt diesbezüglich eine neue These: Hinter den Vorwürfen gegenüber dem Studiten, die der Neue Theologe und Niketas in ihren Schriften zu entkräften versuchen, stehe eine innermonastische Diskussion um den Bäderbesuch von Mönchen, wobei Symeon Studites in den Augen seiner Gegner eine laxe Haltung vertreten und praktiziert habe (24ff.). Die Apologien von Symeon dem Neuen Theologen und Niketas sind jedoch m.E. schwer mit dieser These zu vereinbaren und verweisen eher auf den Vorwurf von Unzucht bzw. von Verkehr in zwielichtigen Kreisen.

2. Ebenfalls eine neue These bringt Alfeyev im Zusammenhang mit den trinitätstheologischen Schriften von Symeon ins Spiel (143ff.). Nur ein kleiner Teil dieser Schriften (v.a. Hymne 21) lasse sich mit der Kontroverse zwischen Symeon und Stephanos von Nikomedien in Verbindung bringen. Für den anderen Teil vermutet Alfeyev einen Zusammenhang mit anti-armenischer Polemik. Da jedoch jeder biografische Hinweis auf Symeons Beteiligung an dieser Polemik fehlt, scheint mir der Angriff von Stephanos nach wie vor die plausiblere Erklärung für Symeons trinitätstheologische Apologetik zu sein.

3. Der zentrale Vorwurf gegenüber Symeon, er sei der messalianistischen Häresie nahegestanden, wird von Alfeyev nur am Rand diskutiert, was etwas erstaunt. Auch wenn die neuere Symeon-Forschung die Differenzen zu den Messalianern herausstellen konnte, sind damit noch nicht alle Anfragen an den Neuen Theologen entkräftet. Ob es sich bei Symeons Lehre, eine bestimmte Form mystischer Erfahrung sei unabdingbar für die Vollgestalt christlichen

Lebens, lediglich um einen «Maximalismus» (273) handelt, wie Alfeyev meint, oder ob hier eine charismatische Einzelerfahrung kanonisiert wird, bedarf weiterer Klärungen.

Trotz dieser Einseitigkeiten ist es Alfeyev gelungen, die Symeon-Forschung auf eine breitere Basis zu stellen. Positiv zu vermerken ist neben den ausführlichen Verzeichnissen und dem leserfreundlichen Stil der Arbeit das Kapitel über die Rezeptionsgeschichte, das erwartungsgemäß auch die russisch-orthodoxe Tradition berücksichtigt. Ein kleiner formaler Mangel besteht darin, daß nicht klar wird, ob Alfeyev seine 1995 abgeschlossene Dissertation für die Veröffentlichung nochmals überarbeitet hat, oder ob er nur die Bibliografie ergänzt hat (es findet sich z.B. ein Titel von 1997).

SIMON PENG-KELLER

Anna Findl-Ludescher: *Stützen kann nur, was widersteht.* Ida Friederike Görres – Ihr Leben und ihre Kirchenschriften. Innsbruck, Wien: Tyrolia 1999. 327 S. Salzburger theologische Studien, 9. ISBN: 3-7022-2160-3.

«Es gibt eben Bücher, die man unmittelbar kapiert, und andre, nicht die schlechtesten, die mit der Person ihres Autors zu einer so unlösbaren Einheit verwachsen bleiben, daß sie, kennt man ihn nicht, doch nur halb oder ungenügend verständlich sind. Meine gehören wohl auch dazu» – diese Worte der Ida Friederike Görres (1901-1971; zit. 20) wurden leitend für den Aufbau der hier vorgelegten Arbeit, die 1997 in Innsbruck als Dissertation im Fach Pastoraltheologie angenommen wurde. Eine ausführliche Biographie der Ida Friederike Görres lag bislang nicht vor. «Ihr Leben und ihre Kirchenschriften» als «lebensgeschichtliche» bzw. «kontextuelle» Theologie darzustellen, ist fruchtbar und verdienstlich. Frau Findl-Ludescher konnte mit noch lebenden Familienangehörigen und Freunden der verstorbenen Autorin Kontakt aufnehmen und Einsicht in private Briefe nehmen; der Nachlaß in Freiburg i.Br. blieb trotz mehrerer Initiativen ohne Begründung unzugänglich. Die Kirche bietet sich als Schlüsselthema an, denn sie steht nicht nur im Mittelpunkt der Schriften der I.F. Görres, sondern auch im Zentrum ihres Lebens: 1927 legte die damals noch nicht verheiratete Ida Coudenhove ein Gelübde ab, sich «an den Dienst der Kirche zu binden» (zit. 81) – nicht in einem rein beruflichen Sinne, sondern im Sinne eine tiefen Berufung. Auf die Frage «Warum bleibe ich in der Kirche?» antwortet sie in einem posthum herausgegebenen Text: «Ich *bleibe* nicht in der Kirche. Ich *bin* in der Kirche, und sie ist in mir. Ich bin ein Teil von ihr, der von ihrem Blut und Atem lebt» (Görres/Nigg/Ratzinger, Aufbruch, Freiburg 1971, 127).

Die biographischen Darstellungen im kirchlichen Kontext (Teil I) sind von bewegender Lebendigkeit: Reichsgraf von Coudenhove-Kalergi hatte als Diplomat in Tokio mit 33 Jahren eine 18jährige Japanerin geheiratet, die in Europa eine Fremde blieb. Ida (Elisabeth) Friederikes Leben spielte sich in «Hohlkugeln» ab, «blind nach außen, spiegelnd nach innen, hermetisch gegen jeden Einfluß von draußen verlötet» (61): zunächst das Schloß der Familie,

später das Klosterpensionat der Sacré-Coeur-Schwestern in Wien, dann der «Bund Neuland» . Die in der Begeisterung für das Reich Gottes überwunden geglaubte «Welt» kam nur als das verdächtigte «Draußen» in den Blick. Der Mary-Ward-Schule in St. Pölten verdankt Ida ihr «religiöses Erwachen» (62), doch aus dem Noviziat der Schwestern schied sie nach knapp einem Jahr wieder aus, um zunächst Staatswissenschaften in Wien zu studieren, später die berufsbezogene «Soziale Frauenschule» in Freiburg zu besuchen. Ostern 1935 heiratete sie Carl-Josef Görres; die Ehe blieb kinderlos.

Ihr Zeugnis für die Kirche wird mehr und mehr zum Martyrium im wahrsten Sinne des Wortes. Der «Brief über die Kirche» , erschienen 1946 in den «Frankfurter Heften» , markiert einen Wendepunkt. Auf der einen Seite als progressive «Kirchenfeindin» verdächtigt, läßt sie sich auch für die Zielsetzungen linkskatholischer Kreise nicht vereinnahmen: «Wir haben Frau Görres' Kameradschaft entbehrt» (Walter Dirks; zit. 105, Anm. 201). Die Spannungen im Leib der Kirche werden von ihr leibhaftig durchlitten: Ihre Krankheit intensiviert sich, fesselt sie jahrelang ans Bett und wird von ihr selbst als «Kirchenkummer» (121) bezeichnet. Dennoch führt sie ihren Einsatz unermüdlich weiter als freie Schriftstellerin, durch Vorträge, Rundfunksendungen, Konvertitenunterricht. Die Verunsicherung dringt auch in ihre Seele ein und geht «an die Wurzeln» (zit. 187): «Ich *kann* einfach nicht glauben, daß der Herr sich *derart* ‹fehlinkarniert› hat, so sehr ich stets die Kirche als Seinen Schmerzensleib und Seine Knechtsgestalt gesehen habe. Aber doch als Seine –. War es aber nicht ‹Sein Leib› sondern wesentlich elende Menschenfiktion, usurpiert an Seine Stelle gesetzt –? was dann? Für mich wäre das wirklich ein Ende. Ich kann da nicht weiter» (zit. 187). Noch härter: «Wenn es so ist, möchte ich wirklich lieber nicht mehr leben» (zit. ebd.). I.F. Görres stirbt in einem realen Sinne an der Kirche. Von der Bischofskonferenz berufen, an der Würzburger Synode mitzuarbeiten, trägt sie bei einer Sitzung am 14. Mai 1971 ein Statement zur Sonntagsheiligung vor; in der anschließenden heftigen Diskussion erleidet sie einen Anfall von Gehirnspasmen, denen sie am folgenden Tag erliegt.

Das Kirchenverständnis der I.F. Görres (Teil II) zeigt sich nicht als Begriffssystem, sondern äußert sich in Gesprächsform, häufig in Gestalt von Briefen, fast immer im Fragment, mit dem Mut zum sehr persönlichen Zeugnis, zum Sprechen in Bildern. Von vornherein melden sich also methodische Bedenken, wenn die so charakterisierte ekklesiologische Denkform von der Verfasserin einem «theoretischen Bezugsrahmen» unterworfen wird: dem Modell der «lebensgeschichtlichen Theologie», den ekklesiologischen Werken v.a. von Medard Kehl und der theologisch-psychoanalytischen Symboltheorie von Heribert Wahl, in der die Kirche vom Auftrag der «Glaubensermöglichung» her gedeutet wird. «Drei zentrale Kirchen-Bilder» wählt die Autorin als Gliederungsprinzip ihrer Darstellung aus: 1) Kirche als Leib Christi – das Bild, das bis 1950 vorherrscht; 2) Kirche als Frau – ein Bild, das geprägt ist von der «‹Entdeckung› des Frau-Seins, der Integration der Weiblichkeit» (216) und die Kirche in den weiten Horizont zwischen Schöpfung und Vollendung stellt, «weil diese drei Gestalten Maria – Schöpfung – Kirche eben drei Transparente

aufeinander zu sind. Wahrscheinlich steht hinter allen dreien die Sophia – das ‹weibliche› Bild des Logos. Das Fest Mariens Unbefleckte Empfängnis z.B. ist genauso eine Aussage über den ‹unbefleckten› Ursprung der Schöpfung vor dem Sündenfall, wie Mariä Himmelfahrt das Geheimnis der neuen Erde nach der Verklärung, der heimgekehrten Kirche und der ‹Wiederbringung› im orthodoxen Aspekt darstellt. Man kann das Ave Maria auch auf die Kirche beten» (zit. 219); 3) Kirche als Stadt im Umbau – ein Bild, das nach dem II. Vatikanischen Konzil auftaucht und die Erfahrung einer Wandlung mit offenem Ausgang widerspiegelt. «Pastoraltheologische Impulse und Perspektiven» (Teil III) beschließen die Arbeit mit verallgemeinerten Plädoyers: für die historische Dimension in der Pastoraltheologie, für die Verantwortung als Laie/Laiin in der Kirche, für das Naturhaft-Religiöse in der Kirche, für eine Kirche, die Heimat sein soll, für ein integratives Veränderungsverständnis in der Kirche (vgl. 286-314).

Hier wie bereits in der Auswertung der Kirchenbilder anhand des theoretischen Bezugsrahmens trennen sich unübersehbar die Wege zwischen der Doktorandin und der von ihr behandelten Autorin. Die rationale Distanzierung gewinnt den Vorrang vor der gläubigen Identifikation: I.F. Görres «hat sehr stark an der Kirche gelitten ... Manchmal habe ich mich gefragt, ob dieses Leid nicht zum Teil ‹unnötig› war, ob es wirklich notwendig und gottgewollt ist, daß sie als Einzelperson so existentiell alle Mißstände und Veränderungen in der Kirche am eigenen Leib erleidet ... daß die Wahrung der lebens- und glaubensförderlichen Distanz zur Kirche ihr nicht immer möglich war» (201). Die Kritik wird behutsam und mit psychologischem Verständnis vorgetragen, ist aber im Grunde vernichtend: I.F. Görres neige zu «univoker Identifizierung» zwischen Christus und der Kirche (190), zu einer «Spiritualisierung der strukturellen Wirklichkeit» (237), zu einer «ideologisierenden Divinisierung der (institutionellen) Kirche» (200). «Das differenzierte Denken, das ihr ansonsten zu eigen war, stand ihr bezüglich der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum nicht mehr zur Verfügung» (195). Im höheren Alter sei es ihr schwergefallen, «überkommene und inzwischen vielleicht überholte Denk- und Glaubensinhalte loszulassen» (193). Sie sei überzeugt gewesen, «daß es nicht primär notwendig sei, sich kritisch aufmerksam um die Mißstände der Kirche zu kümmern, sondern vielmehr sich mit ihr zu identifizieren und sich an ihrer Herrlichkeit zu freuen» (237).

Unübersehbar lassen sich beide Frauen von unterschiedlichen Kriterien leiten. Maßstab für I.F. Görres ist nicht die Kirche als begrifflich gefaßter «Denk- und Glaubensinhalt» , sondern die Kirche als Ort des lebendigen Handelns Gottes in der Geschichte. Es geht ihr nicht um eine emotionale Bindung an die Kirche (vgl. 307), sondern um die existentielle Antwort auf die sakramentale Bindung Christi an seine Kirche und jedes ihrer Glieder. Nicht eine nostalgisch festgehaltene Gewohnheit steht auf dem Spiel, nicht nur ein Kirchenbild, sondern die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes, «weil ich doch immer so glühend an den Heiligen Geist *in der Geschichte*, in der Geschichte *der Kirche*, geglaubt haben, an Sein Dabeisein und *unablässiges* Wirken» (zit. 186); «unser Verhältnis zur Kirche wächst allein aus unserm Gottesverhältnis, sie

steigen und fallen miteinander» (Aufbruch, a.a.O. 45). Wenn die Doktorandin die «beharrliche und massive Identifizierung von Christus und Kirche» als Mangel an «Flexibilität und Veränderungsbereitschaft bei Ida Görres» deutet (163), dann bleibt sie eine Antwort schuldig, wie denn die «beharrliche und massive Identifizierung» Christi mit der Kirche, von der das Neue Testament Zeugnis gibt und die durch den Tod in die Herrlichkeit der Auferstehung führt, in Glaube und Theologie angemessen Aufnahme findet. Hier ist I.F. Görres mit ihrer sakramentalen Sicht der Kirche weit konsequenter. Ihre Kritik an der Knechtsgestalt der Kirche ist von Anfang an radikal und schließt auch die demütige Selbstkritik der Autorin stets ein. Ihr gesamtes hagiographisches Schrifttum ist ein großes Zeugnis von der Kraft der Gnade Gottes in der Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen. Sie weiß um die Unzulänglichkeit der irdischen Gestalt der Kirche: «Die sichtbare Kirche, die Sichtbarkeit und Stofflichkeit der Kirche ist Heilsgeschenk und Ärgernis zugleich: die Gestalt, die uns entgegentritt, verrät uns die Gegenwart Gottes und – ‹verrät› sie zugleich» (zit. 175). Doch ohne Identifikation auch mit dem entstellten Leib der Kirche wird letztlich die Gemeinschaft mit Christus verfehlt. Die Identifikation mit der leibhaften Kirche als Sakrament der geschichtlichen Gegenwart Christi kann gar nicht eng genug sein: «Ich habe es noch sehr nötig, gewisse Reste eigentlich pietistischen Spiritualismus, mit dem wir nun mal alle infiziert sind, aus den Knochen zu schwitzen» (zit. 254; unklare Quellenangabe).

Das Zeugnis der I.F. Görres läßt sich nicht zu einer «Teilidentifikation» abmildern: «Sie irren sich, diese Eklektiker, trotz allen Konjunkturerfolgen; alle abgerissenen Blüten, noch so stilvoll und apart auf intellektuellem Draht montiert, ergeben keinen lebendigen Rosenstock ... » (Aufbruch, a.a.O. 46). Der Verdacht, I.F. Görres sei hinter der Ekklesiologie des II. Vatikanums zurückgeblieben, zeigt ein theologisches Fehlurteil. Gerade die Konzilstheologie, die die Sakramentalität der gesamten Kirche herausstellt, ermöglicht und verlangt die für Ida Friederike Görres typische Verbindung von voller, leibhaftiger Identifikation mit der konkreten Gestalt der Kirche und einer ständigen «Kritik» im Sinne der je tieferen Bekehrung zum lebendigen Wirken des Geistes Jesu Christi in ihr und durch sie in der Welt. Das Zeugnis der Kirche im Werk der I.F. Görres ist auch nach dem Erscheinen dieser Dissertation bei weitem nicht ausgeschöpft.

BARBARA HALLENSLEBEN

Valentin Weigel: Gebetbuch (*Büchlein vom Gebet*). Vom Gebet. Vom Beten und Nichtbeten. Hrsg. und eingel. von **Horst Pfefferl**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog 1999, 242 S. (Valentin Weigel: Sämtliche Schriften. Neue Edition 4). ISBN 3-7728-1843-9.

Nach den Bänden 3 und 8 der Neuausgabe des Weigelschen Textcorpus durch Horst Pfefferl[1] liegt auch der Band 4 der Ausgabe vor. Band 7, der vor allem die Christologie Weigels in den entsprechenden Schriften bieten soll, ist für Frühjahr 2002 angekündigt.[2] Mithin sind die Bände in relativ rascher Folge er-

schienen, was bei der Schwierigkeit der Überlieferung der Weigelschen Texte, die eine hohe Anforderung an den Herausgeber stellen, besonders positiv hervorzuheben ist. Wurden in den Bänden 3 und 8 die erkenntnistheoretischen Hauptwerke, die inhaltlich eng zusammenhängen, vorgelegt, bietet der Band 4 im Hauptteil das Kernstück der Weigelschen Frömmigkeitslehre, sein «Gebetbüchlein» und im Anhang zwei Stücke zum gleichen Thema, die aus dem Weigelschen Umfeld stammen oder zumindest stark durch Weigel beeinflußt sind. Die Neuausgabe des «Gebetbüchleins» beweist, daß bei systematischer Suche in Bibliotheken und Archiven noch neue Handschriftenfunde möglich sind, die bisherige Forschungsergebnisse zu einem so wichtigen Autor des späten 16. Jahrhunderts, wie Weigel es war, bestätigen und erweitern können. Waren vom «Gebetbüchlein» bisher nur Drucke des 17. Jahrhunderts bekannt, so entdeckte Carlos Gilly (Basel) eine von den Drucken unabhängige Abschrift in einem Sammelcodex der Universitäts- und Landesbibliothek (ULB) Halle, die mit der Datumsangabe 1606 die früheste Überlieferung darstellt, mithin dem (verlorenen) Urmanuskript des Autors am nächsten kommt und vom Herausgeber der Edition zugrunde gelegt wurde. Der Codex der ULB Halle ist nicht nur wegen der Abschrift des Weigelschen «Gebetbüchleins» interessant, sondern auch wegen der Sammlung von Gebeten und Schriften über das Gebet. Als Autoren tauchen neben Thomas von Aquin, Geiler von Kaysersberg und Martin Luther auch Meister Eckhart und Johannes Tauler, Kaspar von Schwenckfeld und Paracelsus auf. Die Sammlung wurde durch den Augsburger Mediziner und Paracelsisten Carl Widemann (1555–1637), der als Schreiber und Sammler von paracelsischen und diesen verwandten Texten bekannt ist, zusammengestellt (s. Einleitung XI). Widemann hat also das «Gebetbüchlein» in eine geistige Reihe eingeordnet. Damit ist seine Sammlung eine Art Rezeption des Weigelschen Textes durch einen Zeitgenossen.

In seiner ausführlichen Einleitung zum Gebetbuch geht der Herausgeber auch auf die Frage der durchgängigen Autorschaft Weigels ein. Der Text weist an verschiedenen Stellen offensichtliche Brüche auf, so daß der Herausgeber der alten Ausgabe, Winfried Zeller, in Zweifel zog, ob der ganze Text von Weigel selbst stammt. Pfefferl entschied sich aber auf Grund des Fehlens eindeutiger Beweise für die Annahme, «das ‹Gebetbuch› in seiner überlieferten Form [...] als eine Weigel zuzuweisende Schrift gelten zu lassen und sie bei der Wiedergabe als solche zu behandeln» (Einleitung XXXIX). Neben der Erörterung der zeitlichen Entstehung des «Gebetbüchleins» in seinen einzelnen Teilen (Einleitung XL) – etwa ab 1572 – und den Quellen für Weigels Gebetsauffassung – die mittelalterliche Mystik, Martin Luther, Sebastian Franck – wird durch die Edition auch auf Probleme der Rezeption des Weigelschen Gebetbuches aufmerksam gemacht. Im Anhang sind die anonymen, jeweils nur in einer Handschrift überlieferten Schriften «Vom Gebet» und «Vom Beten und Nichtbeten» aufgenommen. Während letztere wortgetreu einen Teil des Weigelschen Gebetbuches in einen anderen Text integriert hat, ist «Vom Gebet» zwar eindeutig von der Weigelschen Schrift abhängig (vor allem im Buch I), betont aber in den Büchern II und III die Bezugnahme auf die mittelalterlichen Mystiker Johannes Tauler und Meister Eckhart (s. Einleitung L). Die

wahrscheinlich 1610 (Eintrag auf dem Titelblatt) entstandene Schrift gibt den Zeitgeist wieder. Seit Ende des 16. Jahrhunderts/Beginn des 17. Jahrhunderts ist in Deutschland eine neue Frömmigkeitsbewegung zu beobachten. Sie orientiert sich stärker an individuellen Frömmigkeitsinhalten, wie sie bei Tauler und Eckhart, aber auch bei Individualisten im Gefolge der Reformation wie Kaspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck und Paracelsus zu finden sind.[3] Im Zusammenhang damit ist sicher auch der Erfolg von Johann Arndts Erbauungsschrift «Vom wahren Christentum» (Halle 1743) zu sehen. Arndt hat vor allem aus dem ersten Teil des Weigelschen Gebetbuches größere Passagen entnommen und mußte sich dafür «verantworten» (s. Einleitung XLIII/XLIX), weil Weigel bei der Orthodoxie als dogmatisch unkorrekt galt. Seine Vorstellung vom Gebet betont das Einswerden des Menschen mit dem gegenwärtigen Gott. Die Sündenvergebung erfolgt nicht vermittelt durch die Absolution des Geistlichen, sondern kommt direkt von Gott.[4] Die bei Weigel immanente Mißachtung des geistlichen Amtes und die Betonung einer verinnerlichten Frömmigkeit ist in seinem «Gebetbüchlein» greifbar. Die vorliegende Edition wird sicherlich weitere Forschungen zu diesem Komplex anregen. Neben der detaillierten und problemreichen Einleitung und den dargebotenen Texten werden dazu auch der textkritische Apparat und die zahlreichen sachlichen Anmerkungen zum Text beitragen.

SIGRID LOOSS

[1] VALENTIN WEIGEL: Vom Gesetz oder Willen Gottes. Gnothi seauton. Hrsg. und eingel. von Horst PFEFFERL. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (Valentin Weigel, Sämtliche Schriften. Neue Edition 3). S. auch die Rezension von S. Looss, in: *FZPhTh* 46 (1999) 642–644. – Valentin WEIGEL: Der güldene Griff. Kontroverse um den «güldenen Griff». Vom judicio im Menschen. Hrsg. und eingel. von Horst PFEFFERL, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997 (Valentin Weigel, Sämtliche Schriften. Neue Edition 8).

[1] VALENTIN WEIGEL, Von der Betrachtung des Lebens Christi. De vita Christi. Vom Leben Christi. Hrsg. und eingel. von Horst PFEFFERL. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Valentin Weigel, Sämtliche Schriften. Neue Edition 7).

[1] Vgl. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. In Zusammenarbeit mit J.v.d. Berg/K. Deppermann/J.F.G. Goeters/H. Schneider. Hrsg. von Martin BRECHT, Göttingen 1993, insbes. 113–150 (Geschichte des Pietismus 1).

[1] Ebd., 125–126

Harry G. Frankfurt: *Freiheit und Selbstbestimmung.* Ausgewählte Texte. Hrsg. von Monika Betzler und Barbara Guckes. Berlin: Akademie Verlag 2001. VIII+235 S.. ISBN 3-05-003510-2.

Die hier publizierten ausgewählten Aufsätze des amerikanischen Philosophen sind auf Englisch zuvor in den zwei Sammelbänden *The Importance of What We Care About* (1988) und *Autonomy, Necessity, and Love* (1999; beide bei Cambridge University Press) erschienen. Die Besprechung konzentriert sich auf die neueren der zwischen 1969 und 1999 entstandenen Essays, da sie oft grundsätzliche Gedanken aus Frankfurts früheren philosophischen Beiträgen weiterführen. Ein zentrales Thema, das auch die beiden Herausgeberinnen Mo-

nika Betzler und Barbara Guckes in ihrem umfangreichen und kritisch kommentierenden Vorwort hervorheben, bilden die für den Autor adäquaten Bedingungen selbstbestimmten Handelns. Nicht zuletzt im Widerstreit mit Kant geht es Frankfurt um eine Konzeption personaler Autonomie, die nicht durch eine rationale Selbstgesetzgebung – d.h. durch freiwillige Bindung an ein objektives Gesetz – Moralität impliziert, sondern (in Anlehnung an Hume) durch eine in unterschiedlichen Nuancen formulierte Identifikation mit unseren willensmäßigen Einstellungen («volitional attitudes»). Diese Auffassung darf gleichwohl nicht als eine voluntaristische mißverstanden werden, weil den bezeichneten willensmäßigen Einstellungen eine eigene Rationalität zugeschrieben wird. Ein Kritikpunkt der Herausgeberinnen läuft im wesentlichen darauf hinaus, daß Frankfurt mit seiner Position den Rationalitätsbegriff unterminiere, indem er das Überprüfen von Einstellungen durch überlegte Urteile unterbinde. Den Begriff der Rationalität strapazieren zu wollen, scheint allerdings ein charakteristischer Zug des Autors zu sein – manifest geworden schon in seiner umstrittenen Theorie der Willensfreiheit ohne die Annahme einer möglichen Handlungsalternative («Alternative Handlungsmöglichkeiten und mo-ralische Verantwortung»; S. 53–64), oder in seinem vieldiskutierten Zwei-Stufen-Modell von Wünschen («Willensfreiheit und der Begriff der Person»; S. 65 –83), das die Identifikation von Vernunft und Willen zu erklären sucht. Die für Frankfurt adäquaten Bedingungen personaler Autonomie implizieren eigenwillige normative Vorstellungen vom menschlichen Handeln. In seinem Vorwort zum Buch *Autonomy, Necessity, and Love* bringt dies Frankfurt auf programmatische Weise zum Ausdruck: «What morality has to say concerning how to live and what to do is important, but its importance is often exaggerated; and in any case there are other important things to be said as well. I think that philosophers need to pay more attention to issues belonging to a domain that is partially occupied by certain types of religious thought – issues that have to do with what people are to care about, with their commitments to ideals, and with the protean role in our lives of the various modes of love» (Cambridge University Press 1999, S. X.: «Was die Moral darüber zu sagen hat, wie wir leben sollen und was wir zu tun haben, ist wichtig, aber ihre Wichtigkeit wird oft überschätzt; jedenfalls gibt es noch andere wichtige Dinge, die es auch verdienen, gesagt zu werden. Ich denke, die Philosophen sollten mehr auf die Fragen achten, die zu einem Bereich gehören, der teilweise von gewissen Typen religiösen Denkens besetzt wird – auf Fragen, die mit dem, worum sich die Leute sorgen sollten, zu tun haben: mit ihren Engagements für Ideale und mit der proteischen Rolle, die die verschiedenen Formen der Liebe in unserem Leben spielen»; Übers. P.M.).

Wie sind nun diese Bedingungen personaler Autonomie, wie sind willensmäßige Einstellungen zu verstehen?

Im Aufsatz «Über die Nützlichkeit letzter Zwecke» (S. 138–155) verweist schon der Titel auf eine wichtige Annahme bezüglich des menschlichen Handelns. Frankfurt erweitert hier die aristotelischen Zweck-Mittel-Unterscheidungen, indem er eine überraschende Reziprozität postuliert: Letzte Zwecke (damit zugleich intrinsische Werte) erlangten durch den Umstand, daß sie end-

gültig wertvoll seien, auch einen bestimmten instrumentellen Wert. Andererseits erwachse dem Streben nach einem solchen Wert, dem Tätigsein – also dem Mittel – auch ein zusätzlicher intrinsischer Wert, gerade weil es instrumentell wertvoll sei! Inwiefern? Frankfurt kommt zum Schluß, daß ein Leben ohne «letzte Zwecke» («final ends») für ein Individuum ein bedeutungsloses Leben sein müßte. Einen solchen Zustand zu vermeiden werde, wenn nicht zu einer physischen, so doch zu einer psychologischen Notwendigkeit. Damit erklären sich einerseits der instrumentelle Extra-Wert letzter Zwecke, aber auch der intrinsische Extra-Wert der Mittel: Eine nützliche Tätigkeit ist Teil eines sinnvollen Lebens und damit auch an sich wertvoll.

In diesem Zusammenhang führt der Autor einen weiteren relevanten Begriff ein: das Verb «to care (about)» – etwa mit «sich interessieren für», «sich sorgen um» oder «einem von Bedeutung sein» zu übersetzen. Unsere Motivation dafür, zu fragen, wie wir leben sollten, rühre daher, daß wir «ein Interesse am Verständnis dessen, wofür wir Sorge zu tragen haben» (S. 153) hätten. Eine Position der Unparteilichkeit sei hier nicht möglich; um entscheiden zu können, müsse man schon für etwas ein Interesse haben. Mit anderen Worten: Objektive Entscheidungen über das, was Menschen wichtig sein soll – eine «View from Nowhere» im Sinne Nagels – gebe es nicht, da Ziele durch das determiniert würden, was den einzelnen kümmere. Woran einem aber etwas liegen sollte, sei schwierig zu beantworten: Zwar seien wir darauf bedacht, uns Klarheit darüber zu verschaffen, was für uns bedeutsam sein sollte, doch müßten die Werte der bedeutsamen Dinge (Gefühle, Wünsche, Ideale, Moral) verglichen und abgeschätzt werden. Die relative Gewichtung der Werte als Grundlage für die Beantwortung der Frage falle dann jedoch gewissermaßen mit der Beantwortung der Frage selbst zusammen, da wir die Frage – was für uns von Bedeutung sein soll – im Ganzen überhaupt erst nach ihrer Beantwortung verstehen würden.

Ein weiteres Problem neben der Objektivität letzter Zwecke ist die Frage, ob für die Entscheidung über letzte Zwecke die Tatsache, daß einem etwas wichtig ist, schon ausreicht. Nein; nach Frankfurt müssen letzte Zwecke, um letzte Zwecke zu sein, der unmittelbaren freiwilligen Kontrolle entzogen werden, da sonst die Autorität der Willenszustände jeweils suspendiert werden könnte. Wir müßten deshalb danach fragen, ob es etwas gebe, das wichtig zu nehmen uns nicht freisteht. Mit anderen Worten: Die (Quasi-)Wahl letzter Zwecke charakterisiert sich nach Frankfurt durch eine Art von willentlicher Gebundenheit der Person, durch eine «willensmäßige Notwendigkeit» («volitional necessity»), die der unmittelbaren Kontrolle der Person entzogen zu sein scheint.

Der Beitrag «Die Notwendigkeit von Idealen» (S. 156–165) entwickelt diesen Ansatz weiter und beschreibt gleichzeitig die (psychologischen) Vorteile dieser Konzeption, wenn betont wird, daß «willensmäßige Notwendigkeit» uns bei der der Wahl von Idealen, bzw. bei der Art und Weise, wie wir Ideale verfolgen, helfe: dadurch nämlich, daß sie uns Grenzen möglicher Handlungen (nicht zuletzt im Sinne von ethisch akzeptablen Handlungen) aufnötige. Denn Ideale wie Freiheit und Individualität würden durch die Auswei-

tung der ihnen immanenten Möglichkeiten paradoxerweise unterhöhlt; der Handelnde könne sich in seiner Identität bedroht sehen, da eine schrankenlose (Wahl-)Freiheit ethische und soziale Bande lockere und die Ausweitung der Optionen die Autonomie zu überfordern drohe.

Was ist nun unter willensmäßiger Notwendigkeit zu verstehen? Dem Autor scheint eine Art von gutem Willen vorzuschweben, der jedoch, im Gegensatz zur Auffassung Kants, gerade durch die individuelle Neigung, nämlich durch das, was einer Person wichtig ist, erst gewissermaßen selbstlos wird und gleichzeitig eine spezifische individuelle Kontur erhält – Frankfurt bringt hier etwa das Beispiel der (selbstlosen) Liebe zu den eigenen Kindern. Wie in «Autonomie, Nötigung und Liebe» (S. 166–183) herausgeschält wird, bleibt der Wille an persönliche Interessen gebunden, ist insofern kontingent, kann aber doch zugleich Teil der Identität einer Person sein.

Wie eine Zusammenfassung der skizzierten Konzeption von den Bedingungen personaler Autonomie läßt sich der jüngste Aufsatz des Bandes – «Vom Sorgen oder: Woran uns liegt» (S. 201–230) – lesen, der ausdrücklich den Aspekt des menschlichen Glücks in den Diskurs einbezieht: Glück bestehe nicht – wie Hobbes glaubt – in der (kontinuierlichen) Erfüllung von Wünschen, denn das, was man wolle oder wünsche – z.B. ein Speiseeis – sei nicht immer das, was einen wirklich kümmere. Glück lasse sich nur einem Geschöpf zuerkennen, für das irgend etwas wichtig sei. Worin besteht dann der Wert dieser Sorge im Sinne von Anteilnahme? Insofern das Wohlergehen des Gegenstandes unserer Anteilnahme oder Liebe für uns zu einer willensmäßigen Notwendigkeit werde, werde das Ausüben der Anteilnahme selber zu einer Notwendigkeit. Das Glück als letzter Zweck erscheint in seiner Krankfurtschen Deutung zugleich als Mittel. Allgemeiner formuliert: Sich wiederum auf seine schon angeführte Zweck-Mittel-Analyse stützend, kommt der Autor zu folgender Konklusion: Unsere Objekte der Anteilnahme (unsere letzten Zwecke) seien gleichzeitig notwendige Bedingungen einer sinnvollen Aktivität und damit nicht nur intrinsisch, sondern auch instrumentell wertvoll – währenddem die sinnvolle Aktivität als Bestandteil eines belangvollen Lebens für die (psychologische) Identität einer Person notwendig und damit nicht nur instrumentell (im Hinblick auf letzte Zwecke), sondern auch intrinsisch wertvoll sei.

Frankfurts eigenwillige Thesen bieten durch ihre spekulativen Wagnisse zweifellos manche Angriffsflächen für Kritik. Neben der möglicherweise fragwürdigen Dehnung des Rationalitätsbegriffs durch die Einführung willensmäßiger Einstellungen zeichnet sich nach Ansicht der beiden Herausgeberinnen Monika Betzler und Babara Guckes mit dem ausschließlichen Bezug auf das Selbst auch das Gespenst des Solipsismus ab: Die Autonomie scheine allein aus einer willkürlichen, nur von gegebenen Dispositionen abhängigen Selbstkonstitution der Person zu bestehen.

Frankfurts metaphysische Interessen, insbesondere die in der Wahl der Begriffe hervortretenden Sympathien für «issues belonging to a domain that is partially occupied by certain types of religious thought», die sich zum Teil vielleicht seiner langjährigen Beschäftigung mit Descartes verdanken, rücken

den Autor bisweilen in die Nachbarschaft kontinentalphilosophischer Traditionen, obwohl er einen entsprechenden europäischen Hintergrund nicht explizit anspricht. Zumindest in seinen neueren Aufsätzen scheint er sich, wie z.B. Emmanuel Lévinas, einer Existenzphilosphie anzunähern, in deren Argumentation man ethische und religiös-weltanschauliche Intentionen nicht immer klar unterscheiden zu können meint. Die Auffassung, daß einen Handlungsgrund zu haben nicht bedeutet, aufgrund einer Übereinstimmung mit überlegten bewußten Urteilen, sondern aufgrund beharrlicher Einstellungen zu handeln – Einstellungen, die mit ihrer «love»- und «care»-Metaphorik eine Relation zu einem Gegenüber herstellen – erinnert zudem frappant an den beharrlichen moralischen Appell, der nach Lévinas vom «Anderen» an uns ergehe und dem wir uns nicht entziehen könnten.

Die Neuerscheinung mit einer chronologisch geordneten Auswahl von zum Teil erstmals übersetzten Aufsätzen erlaubt es nun, die Entwicklung von Harry Frankfurts Denken nachzuverfolgen.

PETER MOSBERGER

Burkhard Hafemann: *Aristoteles' transzendentaler Realismus.* Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der «Metaphysik». Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998. (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 46). ISBN: 3-11-016135-4.

Die eingangs erwähnte Studie von B. Hafemann, die sich zur Hauptsache mit der aristotelischen Metaphysik beschäftigt, basiert auf einem doppelten Seinsbegriff. Sein bedeutet einmal die reale individuelle Wirklichkeit, dann aber auch – und dies ist nach Hafemann der eigentliche Gegenstand der aristotelischen Metaphysik – die formale Struktur dieser Realität. Die formale Struktur des real Seienden weist eine Reihe von Merkmalen und Proprietäten auf. Es sind dies die Begriffe von Einheit und Abgegrenztheit, die den überlieferten Transzendentalien «unum» und «aliquid» entsprechen dürften, dann aber auch «Nichtwidersprüchlichkeit» und «Ausgeschlossensein» bzw. «Nichtvorhandensein eines Widerspruchmittleren», m.a.W. das, was in den sogenannten ersten Prinzipien, d.h. im Widerspruchprinzip und im Prinzip vom Ausgeschlossenen Dritten als Proprietäten der formalen Seinsstruktur zum Ausdruck gebracht wird.

Die Funktion dieser Seinsmerkmale und -proprietäten besteht darin, formale Explikationsprinzipien der Seinserkenntnis zu sein. Für Hafemann sind sie außerdem mit den in Met. Γ 1 erwähnten obersten Ursachen und Prinzipien identisch und, was die ersten Prinzipien – auch Denkprinzipien oder Axiome genannt – angeht, so sind diese nicht nur Deduktionsprinzipien, sondern auch Möglichkeitsbedingungen des Denkens und Erkennens generell.

Der ontologische Status, der gemäß Hafemann den Merkmalen der formalen Seinsstruktur und insbesondere den ersten Prinzipien zukommt, ist nun von besonderem Interesse; denn dadurch wird einerseits die Verbindung mit Kant hergestellt, andererseits aber auch das spezifisch Aristotelische und von Kant sich Unterscheidende hervorgehoben. Mit Kant geht Hafemann insofern

einig, als der ontologische Status der Seinsformalitäten und Axiome ein transzendentaler ist. Mit dem Ausdruck «transzendental» wird auf den Ursprung dieser Denkgebilde hingewiesen. Es wird damit bedeutet, daß die Seinsformalitäten und Axiome nicht auf Erfahrung und Erinnerung beruhen, sondern als «Aktivierungen habituell vorhandener Denkstrukturen» zu betrachten sind. Während aber bei Kant die transzendentalen Begriffe die Grenzen der Idealität nicht zu überschreiten vermögen, stehen sie bei Aristoteles in Kontakt mit der konkreten individuellen Realität. In der Wirklichkeitsbezogenheit des Transzendentalen liegt für Hafemann somit der Sinn des aristotelischen transzendentalen Realismus.

Es ist allerdings nicht einzusehen, wie der Wirklichkeitsbezug des ausschließlich im rein Gedanklichen beheimateten Transzendentalen ohne die Mithilfe weiterer, zwischen den beiden Extremen vermittelnder Elemente möglich sein sollte. Dies ist wohl der Grund dafür, daß Hafemann unter Berufung auf W. Wieland und E. Tugendhat bereits auf der ersten Seite seines Buches auf die Bedeutung der Semantik und der sprachanalytischen Aspekte bei der Interpretation der aristotelischen Metaphysik hinweist. Auch wenn dieser Hinweis nicht näher erläutert wird, so scheint doch soviel klar zu sein, daß die Semantik, die sich mit dem Formalen der Aussage und dessen Gesetzmäßigkeiten beschäftigt, in der Lage sein dürfte, eine Brücke zu schlagen zwischen abstrakten Gedanken und der in der «prädikativen Praxis» sich offenbarenden konkreten Wirklichkeit.

Genau diesen Weg schlägt Hafemann ein, wenn er es unternimmt, bei der Interpretation von Met. Γ 4.1007a20–b18 die transzendentale Deduktion der realen Substanz zu vollziehen oder – etwas einfacher ausgedrückt – den Wirklichkeitsbezug transzendentaler Entitäten darzulegen.

Das entscheidende semantische oder sprachanalytische Argument läßt sich dabei wie folgt formulieren:

1. Bei jedem Sprechakt muß vorausgesetzt werden, daß darin etwas Bestimmtes und Abgegrenztes zum Ausdruck kommt, also die Merkmale aufweist, die – wie oben erwähnt – für die formale Seinsstruktur konstituierend sind.

2. Wenn ein P von einem S nicht in analytischer, sondern in akzidenteller Weise ausgesagt wird (womit bedeutet wird, daß P nicht einfach den gegebenen definitorischen Inhalt von S expliziert, sondern ein neues Merkmal hinzufügt), so würde, falls S eine begriffliche Entität wäre, die Definition derselben gesprengt; sie würde sich mit dem akzidentellen P vermischen und könnte nicht mehr als etwas Bestimmtes und Abgegrenztes gelten.

3. Um der Bestimmtheit und Abgegrenztheit und somit den Bedingungen jeglicher Sprachpraxis zu genügen, muß sich das (akzidentelle) P auf ein S beziehen, das einer anderen Seinsordnung angehört, was wiederum nur eine reale individuelle Entität sein kann.

Auf S. 185f. unternimmt Hafemann einen zweiten Anlauf zu einer, wie er schreibt, «transzendentalen Deduktion einer erkenntnisunabhängigen Substanz» auf semantischer Grundlage. Vorausgesetzt ist hier aber nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, die Bestimmtheit und Abgegrenztheit der

Aussage, sondern vielmehr die Forderung, daß das S eine regelnde oder – wie wir auch sagen könnten – eine stabilisierende Funktion innerhalb des Satzes ausüben muß. Die Erfüllung dieser Forderung bedingt nun ihrerseits, daß sich das S auf einen von P unabhängigen Gegenstand bezieht, was wiederum nur eine reale und individuelle Entität sein kann. Wäre im Gegensatz dazu das S von P abhängig (was im Idealismus der Fall ist), so käme es in der Aussage S = P zur Angabe von Merkmalen, die dem S rein zufällig anhaften würden und so nicht in der Lage wären, das S in seiner Eigenschaft als stabilisierendes Satzelement zu bestimmen.

Im weiteren Verlauf seiner Studie kommt unser Autor nochmals auf das Verhältnis zwischen transzendentalen Prinzipien und realer individueller Wirklichkeit zu sprechen. Die Untersuchung bewegt sich aber in umgekehrter Richtung. Ging es im Vorausgegangenen darum zu zeigen, daß die transzendentalen Seinsformalitäten und Denkprinzipien mindestens dann, wenn das Semantische an ihnen betrachtet wird, nicht ohne einen Bezug auf die reale individuelle Wirklichkeit auskommen können, so lautet jetzt die Frage, ob und inwieweit dieses Wirkliche den Denkprinzipien entsprechen muß. Die Antwort darauf ist, kurz gesagt, folgende: Beim prozessualen Sein ist eine solche Entsprechung nur zum Teil der Fall; sie gilt nur für den Anfangs- und Endpunkt des Prozesses; denn nur bei diesen beiden Extremen sind die Anforderungen der Denkprinzipien wie Einheit, Abgegrenztheit, Nichtwidersprüchlichkeit und Ausgeschlossensein eines Widerspruchmittleren (das weder Sein noch Nicht-Sein beinhaltet) erfüllt. Für das eigentliche im Prozeß befindliche Seiende, wo Sein und Nicht-Sein ineinander fließen, haben diese Prinzipien jedoch keine Gültigkeit.

Beim nicht-prozessualen Seienden hingegen, zu denen die «forma substantialis» (und damit vor allem die menschliche Seele) sowie insbesondere der göttliche unbewegte Beweger zu rechnen ist, sind – wie leicht zu sehen ist – die erwähnten Merkmale der Denkprinzipien vollständig und ohne jede Einschränkung vorhanden. Für Hafemann besteht die Aufgabe der Ersten Philosophie denn auch darin zu zeigen, daß das eigentlich Seiende – eben das göttliche nicht-prozessuale – den Denkprinzipien entsprechen muß.

So gesehen, übernehmen die Denkprinzipien die Funktion einer «causa exemplaris», und wenn, wie oben angedeutet, Hafemann in ihnen die in Met. Γ 1 erwähnten obersten Ursachen des Seienden als Seiendes erblicken möchte, so würde das für die rein im Gedanklichen angesiedelte «causa exemplaris» zutreffen.

HANS AMBÜHL

Gerald Bechtle/Dominic J. O'Meara: *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*. Fribourg: Editions Universitaires 2000. 242 S. ISBN 2-8271-0871-2.

In der Akademie von Platon nahm die Mathematik seit jeher eine ganz besondere Stellung ein, indem sie eine'rseits in seiner Erkenntnistheorie, andererseits in seiner politischen Philosophie bei der Ausbildung der sogenannten

Wächter in seinem idealen Staat eine bevorzugte Rolle spielte. Viele Stellen in Platons Dialogen sind ohne spezielle mathematische Kenntnisse nicht restlos zu verstehen, so wie auch Aristoteles immer wieder mathematische Beispiele in seinen Argumentationen anführt (vgl. z.B. Th. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949). Diese Tendenz wurde in der Spätantike bei den Neuplatonikern noch verstärkt, indem es zu einer zunehmenden Pythagorisierung des Platonismus kam, die sich am prominentesten in Werken wie Jamblichs *De communi mathematica scientia* und in Proklos' *Euklidkommentar* äußerte. Während Platons Schriften seit jeher im Zentrum der Forschung standen, ist dies für die mathematikphilosophischen Werke der Spätantike weit weniger der Fall. Es ist deshalb höchst verdienstvoll, daß sich im Anschluß an D.J. O'Mearas eigene Forschungen nunmehr auch eine Gruppe von Spezialisten im Rahmen eines von D.J. O'Meara organisierten Syposiums (Fribourg, 24.–26. September 1998) mit diesem Fragenkomplex auseinandergesetzt hat; daraus resultierte nun das vorliegende Buch.

Die ersten drei Beiträge des Bandes befassen sich mit der Gliederung und dem ontologischen Status der Wissenschaften in Jamblichs Werk *De communi mathematica scientia* sowie mit dem diesem vorangegangenen *Didascalicus* des Alcinous. Francesco Romano gibt einen Gesamtüberblick über das Programm von Jamblich und würdigt dessen Absicht, die Mathematik im Anschluß an die Pythagoreer als vereinigendes und systematisierendes Prinzip aller Wissenschaften zu betrachten. Gerald Bechtle diskutiert die Funktionsweise der vier logisch-dialektischen, mathematischen Grundmethoden Analysis, Synthesis, Dihairesis und Definition nach Jamblich. Er weist darauf hin, daß diese unter Beizug des vorausgegangenen Werkes von Alcinous weit besser verstanden werden können und untersucht den Zusammenhang zwischen dem mathematischen Denken und der Philosophie bei den Neuplatonikern. Linda Napolitano konzentriert sich auf die Frage des philosophischen Status mathematischer Objekte in der Lehre von Jamblich und setzt diesen in Beziehung zu den Theorien früherer Philosophen.

Die nächsten fünf Beiträge beschäftigen sich mit dem Werk von *Proklos* und dessen Lehrer *Syrianos* an der neuplatonischen Schule in Athen sowie auch mit Johannes Philoponos, einem Schüler des Neuplatonikers Ammonius in Alexandria. Ian Mueller analysiert den Zahlbegriff bei Syrianos und vertritt die Meinung, daß Syrianos die platonische Auffassung von mathematischen Zahlen als intelligiblen Formen derjenigen von Euklid als Menge von unteilbaren Einheiten vorzog und daß Proklos ihm in dieser Ansicht im Wesentlichen folgte. John J. Cleary gibt einen Gesamtüberblick zu Proklos' Philosophie der Mathematik. Er analysiert den ontologischen Status der mathematischen Objekte und diskutiert die Bedeutung mathematischer Untersuchungsmethoden für die Philosophie. Die Mathematik nimmt in der Philosophie von Proklos eine Mittelstellung ein zwischen der bloßen, sinnlichen Wahrnehmung der veränderlichen materiellen Welt und der nur durch reines Denken erkennbaren unveränderlichen Welt der unteilbaren Ideen. Sie verhilft dem menschlichen Geist, sich von der sinnlichen Wahrnehmung zu lösen und in den Bereich der wahren Wissenschaft, der platonischen Ideenlehre vorzudringen.

Markus Schmitz befaßt sich im Anschluß an Proklos' Euklidkommentar mit Euklids *Parallelenlehre* und versucht zu zeigen, daß die Euklidische Geometrie «im Gegensatz zur communis opinio des neueren wissenschaftlichen Diskurses» wie auch «entgegen dem Anspruch der nichteuklidischen Geometrie(n) tatsächlich die einzig mögliche Geometrie der Ebene ist». Gegen die durch Riemann und Hilbert begründete neuere Auffassung führt er vor allem an, daß die «scheinbaren Geraden der hyperbolischen und der elliptischen Geometrie in Wirklichkeit gekrümmte Linien sind» und daß die Euklidische Gerade gemäß Proklos die einzige sei, die durch «das gleichförmige und abweichungslose [ungekrümmte] Fließen des Punktes» entsteht. Alain Lernould diskutiert Proklos' Ausführungen zur Verknüpfung der vier Elemente Feuer, Wasser, Luft, Erde, wie sie in Platons *Timaios* erscheint. Er zeigt, wie Proklos den physikalischen Zusammenhang zwischen diesen Elementen auf ein mathematisches Modell zurückführt, bei dem eine fortlaufende sechsgliedrige geometrische Proportion die zentrale Rolle einnimmt. Die beiden Endglieder Feuer und Erde werden dabei als ähnliche, quaderförmig figurierte Zahlen aufgefaßt, denen in der physikalischen Interpretation je drei polare Qualitäten (oder Wirkungskräfte) zugeschrieben werden, die in den beiden Mittelgliedern der Proportion sukzessive ineinander übergehen.

Giovanna R. Giardina setzt sich nochmals detailliert mit dem *Zahlenbegriff* in der Spätantike auseinander. Sie analysiert hierzu den Kommentar des Johannes Philoponos zum ersten Buch der *Einführung in die Arithmetik* des Nikomachos von Gerasa und konfrontiert Philoponos' Aussagen mit Nikomachos' eigenen Ausführungen sowie Jamblich und Syrianos. Philoponos unterscheidet wie vor ihm auch Syrianos drei Arten von Zahlen in Übereinstimmung mit den drei ontologischen Niveaus der Wirklichkeit, nämlich die physikalische oder sinnlich wahrnehmbare Zahl, die mathematische oder dianoetische Zahl sowie die intelligible oder noetische Zahl.

Der Band schließt mit zwei Beiträgen zur *Wirkungsgeschichte* der Schriften von Proklos. Mario Otto Helbing demonstriert am Beispiel der Diskussionen über den gemischtlinigen, hornförmigen Berührungswinkel zwischen Kreis und Tangente (angulus contactus) und über die Natur mathematischer Beweise die große Verbreitung von Proklos' Euklidkommentar in der Renaissance. Er zeigt anhand zahlreicher von ihm diskutierter und in einem Anhang auch wiedergegebener Textstellen von Finkius, Buonamici, Mazzoni, Clavius, Scheiner, Biancani und Galilei, daß jener im 16. und 17. Jahrhundert für damalige Gelehrte eine allgemein akzeptierte wissenschaftliche Autorität darstellte.

Zum Schluß beleuchtet Giovanni Sommaruga Proklos' Auffassung von der Natur mathematischer Objekte aus der *Sicht heutiger Philosophen*. Er vergleicht diese insbesondere mit den realistischen Theorien von Penelope Maddy und weist darauf hin, daß in der zeitgenössischen Philosophie der Mathematik im Anschluß an die Arbeiten von Quine, Putnam und Benacerraf meist die drei Positionen Strukturalismus, Nominalismus oder der bereits genannte Realismus vertreten werden. Andererseits wird die ontologische Frage der Existenz mathematischer Objekte auch heute noch sehr kontrovers diskutiert und ist nach wie vor mit zahlreichen ungelösten Fragen behaftet, womit der –

übrigens äußerst sorgfältig edierte und mit einem detaillierten Stellenindex versehene – Band auch für heutige Wissenschaftsphilosophen von Interesse sein dürfte.

ERNST NEUENSCHWANDER

Elsbeth Acampora-Michel: *Liber de Pomo / Buch vom Apfel.* Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2001, 203 p. ISBN 3-465-03105-9

Quelle est le but de la philosophie? Cette question a souvent été posée à l'occasion du récit de la mort du philosophe. C'est le cas du *Liber de Pomo*, ouvrage médiéval d'inspiration platonicienne qui raconte le trépas d'Aristote.

Cette nouvelle édition propose une version bilingue du *Liber de Pomo*, le texte latin (qui respecte l'édition établie par Marianus Plezia en 1960) étant accompagné de sa traduction allemande, réalisée et commentée par Elsbeth Acampora-Michel, suivie d'une traduction de la lettre de Manfred, roi de Sicile, adressée à la Faculté des Arts de Paris (*Epistula Manfredi*, reprise de l'édition de R.A. Gauthier réalisée en 1982), du texte de la *Disputatio* qui eut lieu à la Cour de Manfred (repris de l'édition de Clemens Baeumker datant de 1920), de la traduction anglaise du poème persan *The book of the apple* (traduction due à D.S. Margoliouth en 1892) et de la partie finale du *Poëma vetus de vita et morte aristotelis* (selon l'édition de C.A. Heumann réalisée en 1724).

Jusqu'à cette édition bilingue, ce texte singulier avait été édité et commenté par Marianus Plezia (en 1954 et 1960), traduit en Suédois par Ingemar Düring (en 1953) et en Anglais par Mary Rousseau (en 1968); seul le prologue avait été traduit à ce jour en allemand (par Friedrich Schirrmacher en 1871). Signalons au passage qu'il n'existe encore aucune traduction française de cet ouvrage.

S'inspirant du *Phédon*, qui raconte les derniers instants de Socrate, le *Liber de Pomo* nous relate la mort d'Aristote: celui-ci, gravement malade et proche de la fin, est alité; ses élèves veulent lui parler et lui rendre un dernier hommage. Aristote prend alors une pomme et la tient dans sa main; le parfum de la pomme lui redonne des forces. Ses élèves s'approchent de lui et le Stagirite leur montre le vrai sens de toute préoccupation philosophique: ne pas craindre la mort mais la désirer avec ardeur puisque l'âme, libérée du corps, atteint ensuite la vraie sagesse. Aristote, fatigué, laisse alors tomber la pomme et s'éteint.

Le *Liber de Pomo* est accompagné d'un prologue de Manfred, roi de Sicile et fils de Frédéric II. Rappelons l'importance capitale dans le domaine culturel du règne de Frédéric II, sous l'égide duquel furent entrepris de nombreux travaux de traduction de l'arabe et de l'hébreu au latin, et qui fonda en 1224 l'université de Naples (sans parler de son célèbre traité de fauconnerie, *De arte venandi cum avibus*). Frédéric II manifeste également une grande préoccupation philosophique, dont témoigne la lettre transmise entre 1237 et 1242 à un jeune philosophe musulman, Ibn Sab'in, qui contenait cinq questions d'ordre métaphysique. Manfred reprend à son compte cette inquiétude philosophique et adresse vers 1263 une lettre aux maîtres ès arts de l'université de Paris. Cette

lettre, l'*Epistula manfredi* est également éditée et traduite dans le présent volume.

Dans le prologue du *Liber de Pomo*, Manfred se décrit lui-même comme étant proche de la mort: cependant, le Livre de la pomme, trouvé dans la bibliothèque de son père, lui permet de surmonter sa propre peur de la mort. Mais au-delà de cette fonction apaisante, le texte vise également un autre but: en montrant un Aristote agonisant dont l'ultime enseignement philosophique est compatible avec la foi chrétienne (en particulier en ce qui concerne l'immortalité de l'âme), Manfred entend présenter son père en tant que lecteur de cette philosophie aristotélicienne. Cette habile manœuvre vise à réhabiliter Frédéric II, souvent présenté comme un ennemi de la foi (il avait été excommunié par le Pape Grégoire IX en 1227 et 1239; sa réputation sulfureuse le mène jusqu'aux enfers, où Dante le retrouve avec les «sectateurs d'Epicure» [*Divine Comédie*, Enfers, chant X]).

Le *Liber de Pomo* apparaît à Barcelone en 1235, dans une version hébraïque due à Abraham ibn Hasday. Le texte est ensuite traduit en latin en 1255, sans doute sous l'égide de Manfred. Ce texte, qui s'inspire largement du *Phédon* de Platon, aurait été d'abord rédigé en arabe, mais aucune version dans cette langue ne nous est parvenue. L'existence de cette première version arabe semble cependant bien établie: les prologues de Manfred et d'ibn Hasday mentionnent cette première version, tout comme divers autres indices textuels, aussi bien dans la correspondance de Maïmonide (une lettre adressée à l'érudit Judah ibn Tibbon mentionne une certaine version arabe du *Livre de la Pomme* attribuée à Aristote, mais que Maïmonide considère comme inauthentique) que dans plusieurs autres œuvres arabes qui font allusion à cette œuvre. On ne sait cependant pas si la version hébraïque provient d'un seul texte arabe ou s'il s'agit d'une compilation de diverses versions (il est possible qu'ibn Hasday, tout en s'inspirant du *Phédon* et d'autres textes arabes thématiquement proches, écrive un texte «neuf»). Il existe cependant deux textes arabes connus, qui peuvent constituer la source du *De Pomo*, dont l'un d'eux, un poème qui nous est parvenu sous la forme d'une traduction persane, est inclus dans l'ouvrage d'Elsbeth Acampora-Michel dans une version traduite en anglais par D. S. Margoliouth en 1892.

Il reste à ce jour 104 manuscrits du *Liber de Pomo*, dont les deux tiers ont été rédigés au XIVe siècle et le reste au cours des XIIIe et XVe siècles, ce qui atteste de l'énorme succès rencontré par cet ouvrage, à cheval entre littérature et philosophie.

D'un point de vue philosophique, ce texte soulève la question du destin de l'âme après la mort et du sens de l'activité du philosophe. Il présente une image dualiste du corps, d'inspiration clairement platonicienne: le corps est la prison de l'âme, prison à laquelle elle peut échapper par une vie ascétique et par la pratique philosophique, afin d'affronter sereinement la mort. A travers celle-ci, l'âme rejoint enfin le monde de la vie véritable et de la connaissance vraie. Aristote ne préconise pas le suicide: ce moyen ne constitue qu'un raccourci à éviter, puisque seule une longue vie permet d'assimiler suffisamment de savoir pour atteindre la sagesse et se préparer à la mort.

Le récit reprend le *topos* du philosophe à l'agonie, dont la façon de mourir est étroitement liée à son enseignement philosophique; la manière de mourir est un gage de la vérité de l'enseignement du philosophe et de sa sagesse. Dans le contexte médiéval, ce récit entendait présenter Aristote sous un jour avantageux afin de résoudre la question du salut ou de la damnation du philosophe païen.

La longue introduction, qui repose sur une excellente documentation et des commentaires précieux sur l'origine et la signification historique de ce texte, soulève enfin la question cruciale du sens à attribuer à la substitution de Socrate, personnage principal du *Phédon*, par la figure d'Aristote: Elsbeth Acampora-Michel signale que ce fait doit se comprendre dans le cadre de l'harmonisation d'inspiration néoplatonicienne de l'enseignement de Platon et d'Aristote, (dans le même contexte, le *Liber de Causis*, adaptation arabe de l'*Elementatio theologica* de Proclus faussement attribuée à Aristote, est passé pour la dernière partie de la *Métaphysique*). Parallèlement, ce texte répond à la nécessité de l'adaptation de l'enseignement philosophique d'Aristote à l'Islam et, par la suite, à la religion chrétienne: Aristote, sur son lit de mort, professe une doctrine compatible avec la foi, profession qui instaure ensuite son autorité philosophique.

Mme Acampora-Michel met ici à la portée du lecteur contemporain ce texte tout à fait saisissant qui, tout en mettant en scène une problématique philosophique qui s'inscrit pleinement dans le cadre médiéval, constitue en même temps un excellent exemple du parcours sinueux qu'empruntent bien des textes philosophiques, d'Athènes à Paris, en passant par Bagdad, Tolède, Barcelone et la Sicile.

IÑIGO ATUCHA