

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: 43 (1996)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 26.12.2024

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

Gilles Dorival (éd.): *Les Nombres*. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes: Éd. du Cerf, Paris 1994; 604 p. (La Bible d'Alexandrie 4).

Avec ce volume, l'équipe dirigée par Marguerite Harl achève la publication de la traduction française commentée des cinq livres du Pentateuque grec (La Genèse, par M. Harl, 1986; Le Lévitique, par Paul Harlé et Didier Pralon, 1988; L'Exode, par Alain le Boulluec et Pierre Sandevour, 1989; Le Deutéronome, par Cécile Dogniez et Marguerite Harl, 1992) et annonce la parution prochaine de la traduction de onze autres livres de la Bible grecque.

Cette publication a trouvé dans les Éditions du Cerf un appui résolu, car elle se situe comme une plaque tournante entre quatre initiatives antérieures de ces éditions: d'une part, les deux traductions de la Bible hébraïque les plus répandues dans la langue française: la BJ (Bible de Jérusalem), à partir de 1948 et la TOB (Traduction Oecuménique de la Bible), à partir de 1967 et, d'autre part les éditions patristiques de Sources Chrétiennes (412 volumes publiés à partir de 1942) et l'édition de Philon d'Alexandrie (à partir de 1961). Le but de «la Bible d'Alexandrie» est de mettre à la portée des lecteurs la Bible telle que la lisaient les juifs de langue grecque et l'Église antérieure à S. Jérôme.

C'est pourquoi de riches introductions explicitent la manière qu'a eue la Septante de «dire en grec les choses juives» et le commentaire très développé qui accompagne la traduction fait ressortir les nuances qui distinguent la Bible grecque de sa base hébraïque et le rayonnement qu'eut cette Bible à travers l'oeuvre des juifs Philon et Flavius Josèphe, puis des chrétiens de l'âge apostolique et des premiers siècles de l'Église.

La Septante avait déjà été traduite de façon succincte en anglais et en français, mais ces traductions n'avaient pas su atteindre un bien large public. Celle-ci, par contre, vient à un moment où il y a grand besoin de mettre en valeur la spécificité de la Bible grecque. Depuis un siècle et demi, en effet, celle-ci a suscité un intérêt renouvelé chez les critiques textuels de la Bible hébraïque. Mais ils l'utilisent d'ordinaire comme une carrière d'où l'on vient tirer des matériaux pour corriger les passages du texte hébreu jugés corrompus. Or ce splendide monument qu'est la Bible grecque sera plus facilement protégé contre ces entreprises de morcellement quand le groupe des disciples de M. Harl aura réalisé l'anastylose à laquelle il se consacre. On verra mieux alors la cohérence des options des traducteurs et, de ce fait, l'impossibilité de prélever par ci par là un morceau de ce texte pour consolider un pan de mur branlant du texte hébreu. On comprendra en effet que le travail de première urgence consiste à restaurer, en les maintenant autonomes, les deux grands états canoniques traditionnels de la Bible: le Texte hébreu Massorétique et la Septante grecque. Mais dès que commenceront à paraître les volumes suivants de «la Bible d'Alexandrie», nous verrons qu'il nous faudra parler de plusieurs Septantes, ou plutôt de plusieurs états dans lesquels la traduction grecque s'est stabilisée de façon plus ou moins marquée selon les livres: la forme textuelle dominante à Alexandrie, celle d'Antioche, celle de Palestine, et parfois celle de Haute-Égypte.

JEAN-DOMINIQUE BARTHELEMY

Simon Lauer/Hanspeter Ernst (Hgg.): *Tempelkult und Tempelzerstörung* (70 n. Chr.). Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag. Bern, Berlin, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang AG; Europäischer Verlag der Wissenschaften 1995. 265 S. (Judaica et Christiana 15).

Der Tempel von Jerusalem stand nach jüdischer Tradition im Zentrum der Welt, und zwar in vierfacher Potenz: Die Erde im Zentrum der Welt, Eretz Israel im Zentrum der Erde, Jerusalem im Zentrum von Eretz Israel, das Heiligtum im Zentrum von Jerusalem, der Tempel im Zentrum des Heiligtums (Tanchuma Buber, Qedoschim 10). Der Kult, der dort stattfand, die Tora, die dort aufbewahrt und ausgelegt wurde, und die Wallfahrt zum heiligen Berg, zu welcher alle *Israeliten* aufgerufen waren, stellten deshalb in der israelitisch-jüdischen Theologie jene religiösen Grundvollzüge dar, die welterhaltende Qualität besaßen. Wenn hingegen Eusebius von Cäsarea im 4. Jh. n. Chr. die *Christen* aufruft, nach Jerusalem zu kommen – ins neue christliche Jerusalem Konstantins des Großen –, dann schickt er die Pilger zuerst auf den Ölberg, von wo aus sie die «Geschichtlichkeit der prophetiegemäßen Zerstörung und Verödung Jerusalems» (Demonstratio evangelica 6,18) vor Augen hatten: den trostlos öd belassenen Tempelplatz und wenig westlich dahinter die Auferstehungsbasilika als neues Weltzentrum.

Der bestehende und der zerstörte Tempel, beide waren sowohl für die Juden wie für die Christen von eminenter theologischer Bedeutung: Im Kult am Tempel und in der Zerstörung des Tempels zeigen sich deshalb zugleich Größe und Tragik des Tempels von Jerusalem.

Diesem christlich-jüdischen Zentrum und Trauma zugleich geht die vorliegende Festschrift zum 60. Geburtstag des Luzerner Judaisten Clemens Thoma nach. Sie nimmt damit ein Thema auf, das den Beginn der wissenschaftlichen Laufbahn von C. Thoma kennzeichnete: Seine Dissertation vom Jahre 1966 trug den Titel «Zerstörung des jerusalemischen Tempels im Jahre 70 n. Chr.», und kurz darauf erschien seine Abhandlung «Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66/70/73) auf das rabbinische Judentum» (*Biblische Zeitschrift* 12 [1968] 186–210). Daß in den seither vergangenen dreißig Jahren die damals aufgeworfenen Fragen oftmals aufgenommen wurden und vielfache Antworten erfuhren, gereicht dem Jubilar zu Ehren, und daß das Thema gerade jetzt wieder gefährliche politische Relevanz bekommt, bezeugt die unverminderte Relevanz dieses Themas.

Keiner der Beiträge ist der Rekonstruktion der antiken Kultverhältnisse oder der historischen Abläufe gewidmet. Die Kenntnis der Realien und der Geschichte, zu denen es vielfache Standardwerke gibt, ist vorausgesetzt. Die kulturellen Gegebenheiten und die historischen Geschehen werden vielmehr in ihrem religiösen und kulturellen Umfeld (Th. Willi, Christliches Beten angesichts jüdischer Praxis, 11–26; W. Wuellner, Der vorchristliche Paulus und die Rhetorik, 133–166), in ihrem symbolisch-mythologischen Rahmen (S. Rosenkranz, Vom Paradies zum Tempel, 27–132), in ihrer jüdischen Rezeption (J. Neusner/Cl. Thoma, Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr., 189–230) und ihrer christlichen Interpretation (P. Dschulnigg, Die Zerstörung des Tempels in den synoptischen Evangelien, 167–188; R. Brändle, Die Auswirkungen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auf Johannes Chrysostomus und andere Kirchenväter, 231–246) dargestellt und reflektiert. Der abschlies-

sende Beitrag von Johannes Maier scheut sich nicht, die brisante Frage aufzunehmen, wie in bestimmten jüdischen Kreisen die Zeit «zwischen Zweitem und Drittem Tempel» (247–265) verstanden und gelebt wird.

Hier seien aus dem reichen Angebot nur die zwei Beiträge von S. Rosenkranz und J. Neusner/Cl. Thoma näher besprochen, die zusammen einen literaturgeschichtlichen Bogen vom Beginn der frühjüdischen Literatur bis ins rabbinische Schrifttum schlagen und gleichzeitig einen die heutige Kenntnis dokumentierenden Einblick in jene extrem vielfältige formative Phase der jüdischen Geschichte ergeben, die wir Frühjudentum nennen.

Rosenkranz befragt im ausführlichsten Beitrag dieses Bandes Texte jüdischer Autoren nach ihren Vorstellungen vom Paradies und dessen Beziehung zum gegenwärtigen oder zukünftigen Tempel in Jerusalem: Vom in Qumran belegten astronomischen Henochbuch (3. Jh. v. Chr.) über die wichtigsten «Pseud-epigraphen des Alten Testaments» (Jubiläenbuch, Test 12 Patr, Adamliteratur, slav. Henoch, Biblische Altertümer, syr. Baruch-Apk, 4 Esra) und einige Qumrantexte bis zu Philo von Alexandrien und Flavius Josephus (um 100 n. Chr.). Die Verbindungen laufen auf ganz verschiedenen Ebenen: Manchmal meldet sich die gleiche Bilderwelt für beide Größen an, manchmal sind nur in versteckten Details (priesterliche Terminologie, funktionale Parallelen) Verwandtschaften zu erkennen. Im apokalyptischen Schrifttum erweist sich vor allem, daß im großen Drama der Weltgeschichte zwar verschiedene dramatische Orte für Tempel und Paradies angenommen werden, daß aber die Eschatologisierung sowohl des Paradieses wie des wahren Tempels deren letztliche Identität beschwört und Ausdruck der Hoffnung ist, die Eschatologie werde sie einmal herstellen. Damit sind uralte Bilder vom Paradies und vom Tempel als heilvolle Orte der Ruhe Gottes und der Erquickung der Menschen aufgenommen und gleichzeitig den weiteren jüdischen und christlichen Autorengenerationen Vorstellungen vorgegeben, die bis heute ihre Wirkungsgeschichte haben. Daß beim ausführlichen Aufweis anhand der relevanten Texte viel Interessantes über transzendente Realien (Himmel und Hölle, Engel und Teufel, die Entstehung des Bösen, der Aufenthalt der Gerechten und der Verdammten, die Ratsgemeinde Gottes, Gott in seiner Herrlichkeit) und metahistorische Systematiken (Phasen der Weltgeschichte, mythische Geographien, vielfache Offenbarungsvermittlungen) aufgewiesen werden, macht den Beitrag zusätzlich religions- und kulturgeschichtlich spannend. Und weil die vielfachen Bilderwelten nicht in ein systematisches Korsett einer hypothetisch einheitlichen jüdischen Theologie gezwängt werden, ergibt sich jenes vieldimensionale Bild des antiken Judentums, dessen unterschiedlich durchgeführte Entwürfe sich auf Mose oder Henoch oder Seth und deren je eigene Offenbarungsquellen stützten und so eine eher pharisäisch-rabbinische oder apokalyptische oder gnostische Theologie hervorbrachten.

Der Beitrag von Neusner und Thoma hingegen versucht jenen Übergang von der pharisäischen in die rabbinische Zeit zu beschreiben, in deren Zentrum der Untergang Jerusalems und des Tempels steht, indem sie Kontinuität und Unterschiede anhand der sicheren Quellenmaterialien aufweisen. Der Untergang des Tempels im Jahre 70 n. Chr. erscheint dabei nicht nur als schmerzvolles Ereignis, das ein fundamentales Element der dominant jerusalemitanischen Theologie zerstörte, sondern auch als ein kreatives Geschehen, in welchem andere, ebenfalls jüdische Elemente freigesetzt werden, die wie ein «Befreiungsschlag Gottes gegen ein allzu kultzentriertes und allzu hierarchisch gegliedertes Judentum»

(212) wirkten. Neue Formen des Gottesdienstes, neue Arten der Gesetzesauslegung konnten sich in Javne/Jamnia (an der Mittelmeerküste und danach in Galiläa) entwickeln; vor allem aber kam dadurch ein Prozeß in Gang, der ein Judentum ohne monolithische Dogmainstanz und oberhalb sektiererischer Einzelgruppen hervorbrachte, ein Judentum, das als eine Lebenseinheit von *Fraktionen* zu verstehen ist, in welchen *le-schem schamajim*, «um des Himmels willen», gestritten, diskutiert und um Lösungen gerungen wird. Weil jedoch die Auseinandersetzungen zwischen dem beginnenden Christentum und dem beginnenden rabbinisch-klassischen Judentum nicht *le-schem schamajim* ausgetragen wurden, sondern «wie Korach und seine Rotte», konnte es keine Fraktionsabsprachen zwischen den beiden Gruppen geben, entstand die gegenseitige Entfremdung und Verfeindung.

Wenn auch nur diese Einsicht ernsthaft in die heutige jüdisch-christliche Diskussion Eingang fände, würde man ernsthafter auch auf höchster Ebene und von beiden Seiten her den je anderen auf seine Koalitionsfähigkeit abtasten, die Differenzen «um des Himmels willen» austragen und auch der gegenteiligen Ansicht die Qualität des «lebendigen Wortes Gottes» (vgl. Tosefta Jebamot 1,13) belassen können.

MAX KÜCHLER

Ralph Hennings: *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14.* Leiden, New York: E.J. Brill 1994. Supplements to Vigiliae Christianae, Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, vol. XXI. XI + 395 S.

Das anzuzeigende Werk ist die überarbeitete Fassung einer Heidelberger Dissertation von 1991/92. Es ist die bis heute gründlichste Monographie, die der berühmten Kontroverse zwischen Augustinus und Hieronymus in den Jahren 395–405 gewidmet worden ist. Sie gelangt in mehreren Punkten zu neuen wohlbegründeten Einsichten, die die Forschung weiterführen.

Nach der Einleitung (Kap. 1), die das Vorhaben des Verfassers umreißt, stellt Hennings alle Briefe zwischen Augustinus und Hieronymus in chronologischer Reihenfolge vor (395–419). Es sind 21 an der Zahl. Sie zerfallen in zwei Gruppen. Die erwähnte Kontroverse umfaßt 12 Briefe. Die zweite Gruppe, aus den Jahren 416–419, betrifft den Pelagianismus, gegen den beide Kirchenväter Stellung bezogen haben. Dieser Briefwechsel offenbart keine Meinungsverschiedenheiten. Hennings behandelt nur den ersten, kontroversen Briefwechsel.

Von diesem zeigt er, daß er entgegen früher vertretenen Ansichten vollständig erhalten ist. Er rekonstruiert die wechselvolle Geschichte der Korrespondenz, die ein interessantes Licht auf einen öffentlichen literarischen Briefwechsel zwischen zwei berühmten Theologen zu jener Zeit und auf die materiellen Bedingungen des Briefverkehrs wirft. Der Verfasser führt in Kap. 3 den Nachweis, daß sowohl Augustinus als auch Hieronymus diesen Briefwechsel als Sammlung veröffentlicht haben. (Für die zweite Gruppe der Briefe von 416–419 war das nicht der Fall.) Die handschriftliche Überlieferung, der Hennings aufgrund guter Vorarbeiten nachgegangen ist, erhebt dieses Ergebnis zu hoher

Wahrscheinlichkeit. Die beiden «Editionen» unterscheiden sich nach Anordnung und Umfang der Briefe und spiegeln die Gesichtspunkte und Interessen des jeweiligen Herausgebers.

In Kap. 4 (S. 107–130) skizziert Hennings die zwei Fragen, welche die beiden Korrespondenten diskutieren: Sie setzen sich um den Kanon auseinander, und sie deuten die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus in Antiochien nach Gal 2. Die zwei folgenden langen Kapitel (S. 130–217; 218–291) stellen den Kern der ganzen Studie dar. Sie ordnen die Disputation der beiden Kirchenväter in den geistes- und theologiegeschichtlichen Rahmen ein, in dem sie erst ganz verständlich wird. Sie beleuchten zwei Fragen, welche die patristische Zeit in bezug auf das adäquate Verständnis der Heiligen Schrift intensiv beschäftigten. Welcher biblische Text des A.T. war authentisch, so daß er als Gottes Wort in unverfälschter Gestalt betrachtet werden durfte? Und was dachten die Apostel über die Rolle und Verbindlichkeit der Tora für die Zeit nach dem Kommen Christi?

Eine Zusammenfassung (S. 292–297), eine überaus reichhaltige Liste der benützten Literatur (S. 299–334), drei Anhänge von großem praktischem Wert: Konkordanz der Brief-Nummern in den Ausgaben Augustins und in denen des Hieronymus, der Anfang des Briefes 73 (Aug.) = 110 (Hier.) in Synopse, ein annotiertes vollständiges Verzeichnis der Handschriften des Briefwechsels (S. 335–383) sowie ein dreifaches Register (S. 384–395) beschließen den Band.

Die Fülle der verarbeiteten Literatur, die in vielen Sprachen herangezogen wurde, verdient uneingeschränkte Bewunderung. Der Briefwechsel zwischen den beiden großen Kirchenlehrern ist durch diese Studie wahrhaft erschlossen worden. Insofern stellt dieses Buch eine große Leistung dar. Sein Beitrag zur Patristik, zur Auslegungsgeschichte und zum Status der Bibel im patristischen Verständnis ist bedeutend.

Dieser positiven Würdigung von Hennings' Studie müssen nun allerdings auch drei Mängel entgegengehalten werden, die die Freude an ihrem positiven Ergebnis leider schmälern. 1. Die Zahl der Fehler, besonders in den fremdsprachigen Zitaten, sprengt das Maß des Erlaubten. Es gibt buchstäblich fast keine Seite ohne einen oder mehrere Fehler, und viele von ihnen sind sinnstörend. 2. Dazu kommt, daß die lateinischen und griechischen Zitate, die zahlreich vorkommen, praktisch nie übersetzt werden. Solche Übersetzungen wären nicht nur leserfreundlich. Sie würden auch die Interpretation verdeutlichen. Oft bringt eine Übersetzung die Interpretation geradezu auf den Punkt. In diesem Buch machen die fehlenden Übersetzungen die Lektüre umso mühsamer, als manche Zitate so voller Fehler sind, daß sie überhaupt unverständlich werden! (Beispiele, denen sich sehr viele andere hinzufügen ließen: S. 117, 2. Zitat aus Epistula 75,19: es fehlt auf Z. 4 *credere*; S. 186, Anm. 234 fehlerhaftes Zitat von Hilarius; S. 226, Anm. 29 unverständliches Zitat (es fehlt eine ganze Zeile der PL, zudem ist die Spaltenzahl falsch); Anm. 30, Z. 2 unverständliches Zitat; S. 229, Anm. 44 Ende: Petrus und Paulus sind im Zitat des Eusebius verwechselt; S. 229 das griech. Zitat ist unverständlich; S. 279, Zitat Z. 2 die Negation *non imponenda* verkehrt den gemeinten Sinn ins Gegenteil, usw.) Überdies sind manche Stellen falsch interpretiert, so z. B. S. 114 mit Anm. 25: *auctoritates* darf man nicht mit «Autoritäten» wiedergeben, denn das deutsche Wort meint bedeutende Vertreter einer Wissenschaft, während es für Augustinus die maßgebenden Zeugen des kirchlichen Glaubens meint; S. 187 mit Anm. 239 und S. 189

wird Ambrosius mißverstanden, denn er stellt ja gerade fest, daß die zweifache Übersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische und aus diesem ins Lateinische den Sinn vermindert, verdünnt, beeinträchtigt (das meint *attenuare*); S. 211 deutet Hennings das «*consueverunt*» (bei ihm fehlerhaft *consuerunt* geschrieben) als «Gewohnheit» der Gemeinde, die an eine bestimmte Übersetzung gewöhnt sei. Aber die Formulierung Augustins zeigt, daß etwas anderes gemeint ist: Die Apostel selbst haben die Übersetzung der Septuaginta (LXX) anerkannt! Die «Gewohnheit» meint demgemäß die in der Kirche *apostolische Gültigkeit* besitzende Form der Bibel.

Der 3. Punkt betrifft den Kern des ersten der beiden Streitpunkte zwischen Augustinus und Hieronymus, die Stellung der LXX. Hennings führt diese Frage ausschließlich auf die des Kanons zurück, ob nämlich die 22 Bücher des jüdischen Kanons oder der weitere Kanon der LXX Gültigkeit beanspruchen dürfe. Hieronymus hätte für den hebräischen Kanon optiert, Augustinus für den der LXX. Meines Erachtens war jedoch die Frage der *Kanonlisten* von sekundärer Bedeutung. Im Mittelpunkt stand die *Gestalt* des Textes. Das beweist z. B. ein Satz Augustins: «Die authentische lateinische Bibel weist in den verschiedenen Handschriften so große Unterschiede auf, daß es allmählich untragbar wird» (Epistula 71,6, bei Hennings zitiert S. 207, Anm. 324). Der Verfasser meint, die Unterschiede bezögen sich auf den Kanon. Aber das ist ganz ausgeschlossen, da die Handschriften der *Vetus latina* ja alle dem Kanon (oder den *Canones*) der LXX entsprechen. Das von Augustinus signalisierte Problem der großen Zahl von Differenzen in den Handschriften meint vielmehr die differierenden Texte. Hieronymus übersetzt die Bibel neu, weil die LXX, die als Übersetzung den Urtext spiegeln müßte, von diesem oft weit entfernt ist. Der Grund für seine neue Übersetzung liegt ja nicht in der Differenz der Kanonlisten, sondern in jener der verschiedenen Textgestalt! Dieses Problem hatte schon Origenes wahrgenommen, und es hatte ihn zur Konzeption der Hexapla geführt, die Hieronymus ja kannte. Der Kanon war bloß ein *Teilaspekt* dieser Differenz zwischen den Textformen. Vom *Kanon* ist daher in der ganzen Korrespondenz zwischen den beiden Kirchenvätern auch gar nie die Rede! Wegen dieser einseitigen Konzentration auf die Kanonlisten nimmt Hennings das eigentliche Terrain der Diskussion gar nicht recht wahr. Sowohl Augustinus wie Hieronymus ringen um die Erklärung der überraschenden Tatsache, daß die LXX als Übersetzung der für den Urtext gehaltenen hebräischen Bibel entsprechen müßte; aber gerade das ist so oft nicht der Fall, daß sich diese vielen Differenzen nicht mehr nur als reine Textverderbnisse der LXX-Überlieferung erklären lassen. Es sind zwei Textformen, Urtext und Übersetzung, die sich decken müßten, sich aber faktisch oft trennen. Weder Origenes noch Hieronymus noch Augustinus suchten in diesem Dilemma das Heil in der Eliminierung einer der beiden Formen! Hennings bezeichnet das bei Hieronymus als «Wankelmütigkeit» (S. 191, 200), und er fragt sich erstaunt, warum dieser in seinen Kommentaren immer auch die LXX heranziehe (S. 200, Anm. 292). Wäre dieses Rätsel nicht gerade der Punkt, den man klären müßte, um Hieronymus' Position und Kohärenz zu verstehen? Offenbar genügt es nicht, ihn nur als Verteidiger der *hebraica veritas* zu verstehen.

Warum anerkannten Hieronymus und Augustinus *beide*, wenn auch mit verschiedenen Akzenten, sowohl die hebräische Bibel als auch die LXX als authentische Heilige Schrift? Das ist doch die Frage, die ihr Briefwechsel aufwirft und auch beantwortet! Als Philologe und im Gefolge von Origenes gab sich Hier-

onymus früh Rechenschaft darüber, daß die LXX als Übersetzung das hebräische Original, das er in seiner hebräischen Bibel in Händen zu halten glaubte, so unvollkommen widerspiegelte, daß auf die Dauer eine bloße Verbesserung (was man *Rezensio*n nannte) der LXX nicht befriedigen konnte. Es bedurfte einer neuen Übersetzung. Als Theologe folgte er jedoch Origenes, der die LXX aus einem theologischen Grund für authentisch hielt: Wie wäre es in der Tat denkbar gewesen, daß die Kirche von der Apostelzeit an bis zur Zeit Origenes' der authentischen, d. h. das Wort Gottes ungeschmälert enthaltenden Bibel beraubt gewesen wäre? Die Tatsache, daß im N.T. alttestamentliche Zitate sowohl der LXX als auch der hebräischen Bibel entstammen, bestätigte für ihn und für Augustinus, daß die Bibel in zwei Formen Geltung (*auctoritas!*) besaß.

Augustinus wurde erst durch Hieronymus das Ausmaß der Differenzen zwischen LXX und hebräischer Bibel bewußt. Aus dem genannten theologischen Grund war für ihn die *auctoritas* der LXX nie fraglich. (Die Legende der Entstehung der LXX ist m. E. für Augustinus nicht der entscheidende Grund, ihr die *auctoritas* als Heilige Schrift zuzuerkennen. Diese beruht für ihn auf ihrer Anerkennung durch die Apostel, und das ist das theologische Argument, dem gemäß die Kirche nicht ohne authentische Form des Offenbarungsdokumentes gedacht werden kann, vgl. *De civitate Dei* 18,44, bei Hennings zitiert S. 213). Weil Jesus und die Apostel jedoch ebenfalls aus dem hebräischen Text zitieren, hat auch dieser apostolische *auctoritas*.

Hieronymus und Augustinus anerkennen zwei Formen des A.T. nebeneinander, und darin sind sie sich einig. Hieronymus möchte der hebräischen Textform in der Kirche einen Ehrenplatz einräumen, ohne die andere Form der LXX zu eliminieren; Augustinus möchte der alten Form der LXX den Ehrenplatz lassen, den sie bis jetzt hatte, ohne die hebräische Form aus der Kirche auszuweisen: Das ist der Unterschied der beiden Kirchenväter. Erst später kam es zu einem eindimensionalen Entweder-Oder, weil man der Meinung war, es könnte und dürfte nur eine Textform der Bibel geben.

Es ist schade, daß Hennings so sehr mit der mehr formalen Frage der Bücherzahl und Kanonlisten beschäftigt ist, daß er das inhaltsschwerere Problem der Pluralität der Textformen, das im Mittelpunkt des Briefwechsels zwischen Augustinus und Hieronymus stand, immer nur streifen, nie für sich selbst in den Blick nehmen konnte.

ADRIAN SCHENKER O.P.

A. James Reimer: *Emanuel Hirsch, Paul Tillich: Theologie und Politik in einer Zeit der Krise.* New York, Berlin: Walter de Gruyter 1995. XII + 488 S.

Mit seiner im Jahre 1989 in den USA erschienenen und nun ins Deutsche übersetzten Dissertation über die Kontroverse zwischen Paul Tillich und Emanuel Hirsch rührt Reimer an eine Thematik, der bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde: das Verhalten und die theologische Entwicklung in Deutschland lebender Theologen während der Zeit des Nationalsozialismus. Seine Arbeit gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil liefert er ein detailliertes biographisches Portrait der beiden Theologen, Tillich und Hirsch; im zweiten Teil analysiert er ihre politische Ethik und deren theologische Voraussetzungen; zuletzt

werden die grundlegenden theologischen Probleme ihrer Debatte um ihre ethisch-theologischen Optionen eingehend erörtert, nicht zuletzt im Blick auf heutige politische Aufgaben der Theologie.

Den Dreh- und Angelpunkt in Reimers Untersuchung bildet ein Briefwechsel zwischen Tillich und Hirsch aus den Jahren 1934/35. Darin liefern sich die beiden Theologen eine heftige Kontroverse um ihre jeweilige Haltung zum Nationalsozialismus. Während sich Tillich zum Religiösen Sozialisten entwickelt hatte und der politischen Entwicklung in Deutschland äußerst kritisch und ablehnend gegenüberstand, was ihm bereits 1934 Berufsverbot und die damit verbundene Emigration in die USA einbrachte, verteidigte Hirsch in seinen Schriften die «nationalsozialistische Revolution» in Deutschland.

In seiner Arbeit verfolgt Reimer zunächst biographisch-historisch, dann theologisch die unterschiedliche Entwicklung der beiden Theologen. Trotz ihrer diametral entgegengesetzten politischen Laufbahn stellt Reimer im Laufe seiner Untersuchung immer wieder fest, daß sowohl Tillich als auch Hirsch teilweise aus denselben ideengeschichtlichen Traditionen schöpfen, um ihre skeptische Haltung gegenüber der Moderne zu begründen. Als zentrale Problematik beider theologischer Ansätze betrachtet Reimer die Verschränkung von Göttlichem und Menschlichem in der Geschichte, verbunden mit der Frage, ob und inwieweit der Wille Gottes und seine konkreten Anforderungen an uns unter den jeweiligen Zeitumständen für uns erkennbar sind. Tillich und Hirsch knüpfen damit an die für Luther bestimmende Frage nach dem Verhältnis von Reich Gottes und menschlicher Geschichte, die Trennung oder Vermittlung beider «Reiche» an.

Für Hirsch ist die «Begegnung des Einzelbewußtseins mit Gott» (11), das Gewissen, der Schlüssel theologisch-politischer Entscheidungsfindung, wobei der rätselhafte Charakter der göttlichen Absichten in der Geschichte und damit das Risiko, auch zu einer falschen Entscheidung gelangen zu können, bestehen bleibt. Allerdings bildet für Hirsch die Volkszugehörigkeit einen absoluten Orientierungspunkt, dem sich der einzelne bedingungslos zu unterwerfen hat. Wer jedoch das Risiko einer politischen Entscheidung eingehe, dürfe auch auf Gottes Rechtfertigung hoffen, selbst wenn man erfahren muß, auf die falsche Karte gesetzt zu haben. Dies schreibt Hirsch 1951 im Artikel «Mein Weg in die Wissenschaft» und im Rückblick auf seine affirmative Haltung zum Nationalsozialismus (442). Dagegen schlägt sich in Tillichs theologischer Entwicklung, so Reimer, vor allem Schellings Naturphilosophie nieder. Natur, Geschichte und das Göttliche bilden danach eine dialektische Einheit. Das «Heilige» ist in Natur und Geschichte erfahrbar (17). Neben diesem «romantischen» Aspekt Tillichscher Theologie sieht Reimer zudem einen durch das strenggläubige Elternhaus provozierten frühen leidenschaftlichen Protest Tillichs gegen alle Formen der Heteronomie, der auch in der Abgrenzung vom Nationalsozialismus zum Ausdruck kommt.

Nach gemeinsamen Studienjahren sind es nach Reimer die unterschiedlichen Antworten auf die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und seiner Folgen, einschließlich des aufkommenden Nationalsozialismus in Deutschland, die den Bruch ihrer Freundschaft und die heftige theologische Kontroverse 1933/35 herbeiführen. Während Tillich die Schrecken des Krieges als Militärpfarrer hautnah erlebte und sich daraufhin zum Pazifisten und Sozialisten entwickelte, nahm Hirsch gesundheitsbedingt nicht am unmittelbaren Kriegsgeschehen teil und ver-

schrieb sich auf der Basis einer akademischen Laufbahn «der Erneuerung des Nationalstolzes» (28).

1921 wurde Hirsch als Professor für Kirchengeschichte nach Göttingen berufen, eine akademische Stellung, die er bis 1945 behauptete. Schließlich wird für ihn der Nationalsozialismus die Bewegung sein, in welcher er seine theologisch-politischen Optionen verwirklicht sieht. Reimer wird in diesem Zusammenhang nicht müde, den Leser immer wieder darauf hinzuweisen, daß Hirsch trotz seiner ideologischen Unterstützung der nationalsozialistischen Rassenpolitik, seiner Mithilfe bei der Ausgrenzung kritischer Intellektueller wie der seines Freundes Tillich, seiner Parteinahme für die Deutschen Christen um Reichsbischof Müller und trotz seiner Mitgliedschaft in der NSDAP einen unabhängigen Kurs beibehielt, «der nicht unmittelbar in die Begrifflichkeit einer theologischen Bewegung oder kirchlichen Partei einzuordnen ist» (35); Reimer sieht in ihm vielmehr einen «intellektuellen Giganten», «jemand, der theologische Integrität und sozialpolitisches Engagement mit äußerster Ernsthaftigkeit verfolgte» (VI). Angesichts der Irrationalität zahlreicher, oft rassistischer Kategorien, aus denen sich Hirschs theologisches Gerüst zusammensetzt, und seines offensichtlichen politischen und akademischen Opportunismus' gegenüber den Nazimachthabern, vermag der Rezensent diese Einschätzung Reimers nicht zu teilen.

Gerade am Beispiel von Hirschs Einstellung zur nationalsozialistischen Judenverfolgung und -vernichtung zeigt sich die Fragwürdigkeit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre in der Rezeption Hirschs. Nach Reimer hat Hirsch zwar die Rassentrennung in Kirche und Staat unterstützt, jedoch nicht die Rassenvernichtung. Hirsch fordert, die äußere Verfassung der Kirche habe sich der «geschichtlich gegebenen Art des Volkes anzupassen» (119), während in der «Gemeinde Christi alle Gläubigen eins sind» (120). Die verfaßte deutsche Kirche und die Gemeinde Christi sind demnach klar zu unterscheiden, womit Hirsch die öffentliche Ausgrenzung sogenannter Nichtarier befürwortet, während sie als Abendmahlsgemeinschaft weiterhin eine «geistige Einheit» bilden (126). So lautet Hirschs Stellungnahme angesichts der Frage, ob sogenannte Nichtarier aus dem Kirchendienst auszuschließen sind. Grundlegend für Hirschs Verhältnis zum Nationalsozialismus ist seine «theistische Geschichtssicht» (204). In jede geschichtliche Realität ist danach eine übergeschichtliche Realität geheimnisvoll eingewoben. Die Frage nach dem Offenbarwerden des Willens Gottes in einer bestimmten geschichtlichen Situation veranlaßt Hirsch, verschiedene fragwürdige Voraussetzungen zu machen, um die Absichten Gottes zu ermitteln. So stilisiert er unter anderem den Krieg zu einem Ort der «heiligen Begegnung mit Gott» (166), weil er die Pläne Gottes mit einem Volk offenlege. Auch die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten bildet für Hirsch einen Punkt, an dem sich für das deutsche Volk eine große Möglichkeit bietet, seinem Auftrag, seinem «Nomos und Logos» gerecht zu werden (289). Das Schicksal, einem bestimmten Volk anzugehören, gehört für Hirsch zur Schöpfungsordnung. Das Problem, die richtigen politischen Entscheidungen zu treffen, bleibt für ihn gleichwohl ein unübersehbares Risiko. Hier erkennt Reimer als grundsätzliches Defizit der gesellschaftspolitischen Ethik Hirschs (wie auch Tillichs) den «Mangel wirklicher theologischer Kriterien», um politische Bewegungen theologisch sicher beurteilen zu können (441).

Der Vergleich der Positionen Tillichs und Hirschs belegt nach Reimer, daß beide teilweise ähnliche theologische Kategorien verwenden. Dabei kommt Rei-

mer ein Vorwurf Tillichs an die Adresse Hirschs zu Hilfe, wenn Tillich Hirsch in seiner Auseinandersetzung 1933 des Plagiats bezichtigt, nämlich: ihm, wenn auch sinnenstelt, bestimmte theologische Begriffe entliehen zu haben (339ff.). In der Tat scheinen bei beiden Theologen ähnliche existentialistische Kategorien das theoretische Inventar für die theologische Begründung der jeweiligen ethischen und politischen Optionen zu bilden. Reimer betont im Rahmen seiner Arbeit allerdings, daß Hirsch, wenn er denn bestimmte Begriffe wie Nomos oder Kairos/Horos zur Darstellung seiner eigenen Position nimmt, dabei durchaus seiner eigenen theologischen Linie treu bleibt, der Vorwurf Tillichs also letztlich nicht gerechtfertigt ist. Zugleich belegt nach Reimer dieser Streit zwischen Tillich und Hirsch, daß (Tillichs) Religiöser Sozialismus und Hirschs Option für den Nationalsozialismus mit ähnlichen Kategorien arbeiten, obwohl sie auf jeweils unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen fußen und auch mit gegensätzlichen politischen Inhalten gefüllt sind (437).

Für Reimer stellt sich Emanuel Hirsch letztlich als ein Theologe dar, der aufgrund seiner konservativen sozialetischen Rezeption von Luthers Zwei-Reiche-Lehre den Nationalsozialismus unkritisch unterstützt hat. Demgegenüber habe der Religiöse Sozialist Tillich seine Position immer an die dialektische Methode des sogenannten protestantischen Prinzips gekoppelt. Damit meint Tillich einen grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber jeder politischen Entscheidung. Gerade einen solchen kritischen Vorbehalt gegenüber politischen Entscheidungen lehnt Hirsch ab. Für diesen gebe es, so Reimer, «innerhalb der Geschichte keine Möglichkeit, aus der geschichtlichen Partikularität auszubrechen» (453). Die Volkszugehörigkeit als höchste, von Gott geschaffene Gemeinschaftsbindung markiere eine Grenze, die nicht überschritten werden dürfe. Universalität als geistige Wirklichkeit des Reiches Gottes ist demnach nach Hirsch, im Unterschied zu Tillich, geschichtlich nicht zu verwirklichen. Wenn Tillich im Kontext seiner Theologie auch auf Kategorien wie Volk oder Nation zurückgreift, so bezeichnen diese Begriffe im Gegensatz zu ihrer Verwendung bei Hirsch nur Mittel zu einem endlichen Zweck: die universale und menschliche Gemeinschaft innerhalb der Geschichte (453).

Zum Abschluß seiner Arbeit fragt Reimer nach den Konsequenzen für die gegenwärtige Theologie: «Wie kann Theologie ihren politischen Auftrag ernst nehmen, ohne dabei ihren dezidiert theologischen Charakter zu verlieren?» (459). Aufgrund ihrer jeweils stark existentialistischen Prägung enthalten nach Reimer sowohl Tillichs wie Hirschs Theologie keine schlüssigen theologischen Kriterien, die ihre politischen Bindungen vor «ideologischem Mißbrauch» geschützt hätten (467). Reimer sieht – zum Abschluß seiner Arbeit – in der dialektischen Bestimmung von Theologie und Politik bei Karl Barth eine vielleicht überzeugendere Weise, theologische Kriterien für die Begründung politischen Handelns zu entwickeln (468).

Reimer bereitet in seiner Arbeit eine Fülle theologiegeschichtlichen Materials auf, die einem besonders die Position Emanuel Hirschs vorstellt. Mit der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Tillich und Hirsch um die theologische Begründung politischen Handelns erörtert er eine zentrale Problematik der Theologie und zeigt zugleich grundlegende Probleme der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre auf. Gleichwohl scheinen die intensive Beschäftigung mit der Theologie Emanuel Hirschs sowie die Formalisierung theologischer Kategorien bei seinem Vergleich zwischen den Ansätzen Hirschs und Tillichs den Verfasser

den Unterschied zwischen Tätern und Opfern des Nationalsozialismus gelegentlich verwischen zu lassen. So übernimmt er weitgehend die Position Ericksens, wonach Hitlerbefürworter wie -gegner ihre jeweilige politische Option nicht mehr theologisch begründet hätten, sondern von «irrationalen Glaubenssprüngen» motiviert waren. Es ist zweifelhaft, ob diese Einschätzung Theologien wie denen Tillichs, Barths oder Bonhoeffers auch nur annähernd gerecht wird, wenn wir denn annehmen wollen, daß etwa Bonhoeffers «Nachfolge» eine rational schlüssigere Interpretation der Bergpredigt liefert im Blick auf das zentrale Problem «Wer ist Christus für uns heute?» als Hirsch und die Deutschen Christen.

In diesem Zusammenhang ist auf den unklaren Gebrauch hinzuweisen, den Reimer mit dem Begriff der politischen Theologie verbindet. Der Duktus seiner Studie und seine eigene abschließende Option zugunsten einer theologischen Kriteriologie für politische Urteilsbildung, die ihren Ausgang bei K. Barth nehmen soll, legen die Vermutung nahe, Reimer suche eine Theologie, die quasi von oben und jenseits aller Politik in die Politik eingreifen soll, gegenüber einer politischen Theologie, die «ihren Anfang in der Politik» (463) nimmt. Während Reimer selber den Begriff der politischen Theologie unbestimmt läßt, übergeht er die ausführliche Diskussion und die differenzierte Prägung, die dieser Begriff etwa bei Jürgen Moltmann oder auch Johann Baptist Metz erfahren hat. So wie er den Begriff in seiner Arbeit verwendet, besitzt er jedenfalls keinen theoretischen Gebrauchswert, eine theologische Position zu erklären; er hilft allenfalls konservative Vorurteile gegenüber neueren politischen Theologien verfestigen, wie etwa den außereuropäischen Befreiungstheologien.

Reimers Arbeit verdient es, gelesen zu werden, nicht nur aus theologiegeschichtlichem Interesse an der Zeit des Nationalsozialismus, sondern auch im Rahmen des von ihm selbst anvisierten Problems der theologischen Begründbarkeit politischer Ethik, auch wenn seiner theologischen Beurteilung der einzelnen Positionen sowie seiner Auseinandersetzung mit der politischen Theologie – hoffentlich – widersprochen wird.

BERND RUHE

Erwin Sonderegger: *Aristoteles, Metaphysik Z 1–12*. Philosophische und philologische Erwägungen zum Text. Bern: Haupt 1993. VIII und 369 S. (Berner Reihe philosophischer Studien 15).

In seinem oben erwähnten Buch verfolgt der Verfasser eine doppelte Zielsetzung: Die erste enthält einen positiven und einen negativen Aspekt. Der negative besteht darin, daß der Verfasser sich von der, wie er schreibt, «am meisten verbreiteten Ansicht», die in der aristotelischen Metaphysik die Darstellung einer Theorie oder einer Doktrin sehen möchte, ausdrücklich distanziert. Er selber – das ist der positive Aspekt – möchte nichts anderes tun, als auf ein «altes Thema», d. h. auf die von Platon im Sophistes erstmals gestellte Frage nach dem Sein zurückkommen und diese in der Art und Weise, wie sie von Aristoteles weiterentwickelt wurde, «ein Stück weit» nachvollziehen. Die zweite Zielset

zung kann als die eigentliche These des Verfassers betrachtet werden. Auf den kürzesten Nenner gebracht lautet sie: Die Behandlung der Seinsfrage bedingt ein Gespräch, und zwar sowohl bei Platon wie auch bei Aristoteles.

Der in der ersten Zielsetzung anvisierte Nachvollzug der Seinsfrage erfolgt in einem mehr als 150 Seiten umfassenden Kommentar zu Met Z 1–12. Seiner Intention nach unterscheidet sich dieser kaum von den bestehenden älteren und neueren Metaphysik-Kommentaren. Bei der Wiedergabe und Gliederung des Metaphysiktextes geht der Verfasser aber eigene Wege. Mit Ausnahme der Kapitel 7–9 verzichtet er auf eine separate Darstellung desselben. Er teilt ihn satzweise (oder satzgruppenweise) auf und läßt darauf unmittelbar den entsprechenden Kommentar folgen. Die so von einander abgetrennten Sätze sind nicht nur mit der üblichen bekkerschen Seiten- und Zeilenzahl versehen, sondern darüber hinaus kapitelweise fortlaufend numeriert, ein Detail, das die Orientierung des Lesers nicht wenig erleichtert.

Für die Wiedergabe des Textes wählte der Verfasser nicht die griechische Originalversion – was angesichts seiner zahlreichen Bezugnahmen auf dieselbe zu erwarten gewesen wäre –, sondern eine extrem wortgetreue deutsche Übersetzung, die er selber als «hart» und «experimentell anmutend» taxiert. Sie soll, wie er weiter ausführt, «einerseits Rechenschaft über das dem Kommentar zugrunde gelegte Textverständnis ablegen», dann aber auch «auf die großen Schwierigkeiten des Textes selbst hinweisen.» Schließlich drückt er die Hoffnung aus, daß «die in Kauf genommene Schwerverständlichkeit» durch den Kommentar gemildert werde.

Bezüglich der zweiten Zielsetzung, die, wie bereits erwähnt, dartun soll, daß die Behandlung der Seinsfrage ein Gespräch bedingt, ist zunächst zu bemerken, daß der betreffende Nachweis für Platon und Aristoteles separat erbracht wird. Die für Platon maßgebenden Elemente sind in dessen Sophistes enthalten und können im Lichte der vom Verfasser gegebenen Interpretation wie folgt zusammengefaßt werden.

Bei einer philosophischen Diskussion stehen zwei Dinge im Vordergrund: einmal der Gegenstand, über den geredet wird – in unserem Fall das Sein –, und zweitens die Meinungen, die dazu geäußert werden. Normalerweise treten Gegensätze oder gar Widersprüche unter den vorgebrachten Meinungen auf. Das Gespräch kommt ins Stocken. Ein Ausweg aus dieser Situation besteht nun nicht darin, daß eine neue Meinung eingebracht oder eine bereits geäußerte eliminiert würde, sondern darin, daß das Gespräch erneut auf den ursprünglichen Gegenstand zurückgeführt wird. Dies wiederum geschieht in zweifacher Hinsicht: erstens mittels Freilegung der sachlich-objektiven Voraussetzungen des Gegenstandes – beim Sophistes sind dies die «größten Gattungen», d. h. Seiendes, Bewegung, Ruhe, Identität und Differenz –, zweitens durch Mitberücksichtigung der logisch-subjektiven Bedingungen, die in den geäußerten Meinungen wirksam sind. Das erste, d. h. das Zurückkommen auf den Gegenstand und dessen objektiven Inhalt, ist einleuchtend; das zweite, d. h. das Eingehen auf die die Rede beeinflussenden subjektiven und logischen Faktoren, bedarf aber einer zusätzlichen Erklärung. Diese ergibt sich aus der Tatsache, daß die einzelnen Gesprächsteilnehmer vom Gegenstand nicht nur etwas aussagen, sondern ihm gegenüber auch eine bestimmte Position einnehmen. M.a.W.: In der Rede kommt nicht nur ein objektiver Inhalt, sondern auch eine subjektive und, weil – wie der Verfasser richtig bemerkt – λόγος für Rede und Denken steht, eine bestimmte

logische Einstellung zum Ausdruck. Gemäß thomistischer Terminologie würde man das eine als «*primae intentiones*» (*praedicata, quae conveniunt rei prout est in se*), das andere als «*secundae intentiones*» oder «*ens rationis logicum*» bezeichnen (vgl. Iosephus GREDT: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Barcelona: Herder 1946, Vol. I, S. 91).

Wie steht es nun mit der aristotelischen Metaphysik? Ist hier eine Parallele zum Sophistes insofern vorhanden, als die Seinsfrage ebenfalls auf der doppelten, inhaltlichen *und* subjektiv-logischen Ebene behandelt wird? Für den Verfasser ist der Fall klar; denn wie er im Kommentar anhand verschiedener Beispiele nachweist – zu erwähnen wäre etwa Met Z 6.1031a28 –, enthält die Metaphysik neben rein inhaltlichen Aussagen auch solche, die, als ob sie auf einen supponierten Gesprächsteilnehmer gemünzt wären, eine subjektive und auf logischen Relationen beruhende Position zum Ausdruck bringen oder zum mindesten andeuten. Diese «logischen» Aussagen entsprechen den im Organon, vor allem aber in der Topik entwickelten Einsichten und Regeln. Der Einbezug der Topik ist es denn auch, was nach Auffassung des Verfassers die in Frage stehende Parallele zwischen Sophistes und Metaphysik ermöglicht. Ergänzend sei noch bemerkt, daß die zu Beginn von Met Z 3 aufgeführten «Nominaldefinitionen» der Substanz – wie «Subjekt», *τί ἦν εἶναι*, «Gattung» und «Allgemeines» – vom Verfasser durchwegs als *ἔνδοξα* bezeichnet werden. Dieser Ausdruck stammt ebenfalls aus der Topik. Auf die Metaphysik angewendet, dient er in erster Linie dazu, die Positionshaftigkeit der erwähnten «Nominaldefinitionen» zu charakterisieren.

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Seinsfrage durch Aristoteles kommt der Verfasser noch auf ein weiteres Element zu sprechen. Gemeint sind die sog. «Anführungen», d. h. Fachausdrücke, die wie beispielsweise das *τὸ ὄτι* oder das *τί ἦν εἶναι* aus Pronomen, Präpositionen, Konjunktionen und andern neutralen Wortverbindungen gebildet sind. Die Bedeutung dieser «Anführungen» sieht der Verfasser darin, daß sie dank ihrer Neutralität und inhaltlichen Unbestimmtheit die Möglichkeit bieten, über das Seiende zu reden, ohne den Terminus «Seiendes» wiederholen zu müssen.

Der Verfasser erwähnt schließlich noch ein drittes Hilfsmittel, das für die Behandlung der Seinsfrage in der Metaphysik in Frage kommt. Es ist dies eine konsequente Berücksichtigung der zu Beginn von Met Z 1 ausgesprochenen Bedeutungsvielfalt des Seinsbegriffes.

Mit diesen Hinweisen zu einigen zentralen Themen ist der Inhalt von Sonderreggers Buch aber noch nicht erschöpft. Ein längeres Kapitel, das den Namen «Metaphysik» trägt und unmittelbar auf die Einleitung folgt, ist der Frage eines möglichen Zusammenhanges zwischen dem modernen sprachanalytisch orientierten Denken und der antiken, vornehmlich aristotelischen Metaphysik gewidmet. In einem ersten Schritt geht es dabei um das Problem der Gleichheit von Seiendem und Gegenstand. E. Tugendhat, der hier vor allem zu Worte kommt, fordert diesbezüglich eine «formale Semantik», die als Ergänzung einer inhaltlichen und objektgerichteten Betrachtungsweise die Art und Weise unserer Bezugnahme auf Gegenstände explizieren müßte. – In einem zweiten Schritt geht der Verfasser unter Berufung auf R. Carnap der Frage nach, wie man bei einem gegebenen «Sprachrahmen», d. h. einem in sich geschlossenen System, von aus

sen her eine Frage an dasselbe stellen könne, ohne dabei einem Zirkel zu verfallen, wenn z. B. «real» ein Element eines solchen Systems sei, wie man dann nach der Realität dieses Systems fragen könne.

Aufschlußreich und philologisch sehr wertvoll sind ferner die Angaben zur Entstehung und Bedeutung der diversen von Aristoteles verwendeten «Anführungen», wo u. a. der Verfasser eine neue, von ihm selber konzipierte Version über die Entstehung des $\tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ präsentiert, sowie die Abhandlung über die vielfältigen Bedeutungen des Seinsbegriffes. Erwähnenswert sind auch die Überlegungen zur Topik und zu den Doxographien, wie etwa die in Met A 3–7 und Z 1–2 enthaltenen, und nicht zuletzt die breit angelegte und mit großer Akribie betriebene Analyse des Sophistes, die den Verfasser zu seiner These inspirierte.

HANS AMBÜHL

Heidi Leuppi (Hg.): *Der Liber Ordinarius des Konrad von Mure*. Die Gottesdienstordnung am Großmünster in Zürich. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1995, 616 S., 7 Pläne und Abb. (Spicilegium Friburgense, Vol. 37).

Die Liturgie der abendländischen Kirche erfuhr im hohen Mittelalter eine enorme Ausweitung und Verdichtung. Es waren immer mehr Antiphonen, Responsorien, Hymnen, Alleluia-Verse usw. verfügbar, auch die Lesungen von biblischen und Vätertexten sowie die Orationen bildeten noch kein abgeschlossenes Ganzes. Die Überlagerung der beiden liturgischen Kalender, jenes des beweglichen Kirchenjahrs (*Proprium de tempore*) und jenes der im Jahreslauf festen, aber zahlenmäßig unaufhörlich anwachsenden Heiligenfeste (*Proprium de sanctis*), stellte zudem neue und stets schwierigere Probleme der Koordination. Die gemeinsame Feier der Liturgie verlangte nach immer präziseren Anweisungen und Ordnungen, damit alle Beteiligten ihre Rollen genau wahrnehmen und zur Steigerung der Feierlichkeit beitragen konnten. Diese Entwicklungen führten in personeller Hinsicht zur Ausbildung von neuen Funktionen. Der Kantor als Fachmann der Liturgie übernahm in monastischen und klerikalen Gemeinschaften die Verantwortung für den gottesdienstlichen Bereich. Als materielles Hilfsmittel zur Bewältigung seiner Aufgabe entstand ein spezielles liturgisches Buch, der *Liber Ordinarius* (= LO). Nach einer Definition von Dom Claude de Vert aus dem Jahr 1706 versteht man unter dem LO «le livre contenant ce qui se fait ordinairement et journellement en chaque église». Zeitgemäßer könnte man heute den LO als Leitfaden mit «Regieanweisungen» oder als «Drehbuch» für den Gottesdienst bezeichnen. Im LO ist der Ablauf des liturgischen Geschehens während des Kirchenjahrs bei Messe, Stundengebet und weiteren gottesdienstlichen Handlungen genau beschrieben, wobei jeweils die Incipits der zu betenden oder singenden Texte angegeben werden.

Die ältesten *Libri Ordinarii* stammen aus dem 11. Jahrhundert. Im 12. und 13. Jahrhundert vermehrt sich ihre Zahl. Sie belegen, daß die Liturgie unter der Last von neuen Offizien, Gebeten, Prozessionen und täglichen Devotionen reichhaltiger und zugleich schwerfälliger geworden war und die prunkvollen Zeremonien nach immer präziserer Reglementierung verlangten. In diesem Zusammenhang steht der LO des Großmünsters St. Felix und Regula in Zürich, dessen Edition hier zu besprechen ist. Er wurde im Jahr 1260 auf Veranlassung Konrads

von Mure, des ersten Inhabers des im Jahr zuvor am Chorherrenstift geschaffenen Kantorenamts, angelegt. Konrad von Mure (um 1210–1281) stammte aus Muri AG. In Beziehung mit dem Zürcher Großmünster erscheint er urkundlich zuerst 1237 als *scolasticus* (d. h. als Lehrer oder evtl. noch als Student). Nach Studien vermutlich in Bologna und vielleicht auch in Paris und dem Erwerb des Magistertitels leitete er von 1244 bis 1271 die Zürcher Stiftsschule, seit 1246 ist er als Chorherr bezeugt. Konrad von Mure gehörte zu den geistig führenden Persönlichkeiten im damaligen Zürich. Er begegnet häufig in notarieller oder schiedsrichterlicher Tätigkeit und stand mit König Rudolf von Habsburg in freundschaftlichem Kontakt. Das umfangreiche, nur teilweise überlieferte literarische Werk Konrads war gemäß seiner Haupttätigkeit als Schulmeister vorwiegend didaktisch-poetischer Art.

Als im Jahr 1259 nach dem Vorbild der Basler – bemerkenswerterweise nicht der Konstanzer – Bischofskirche das Amt des Kantors geschaffen und mit Konrad von Mure besetzt wurde, war die letzte große Bauphase am Großmünster zu Ende gegangen und hatte auch der organisatorische Ausbau des Stifts einen Abschluß erreicht. Die Redaktion des LO und die ebenfalls um 1259/60 datierten Aufzeichnungen von Statuten sind als Zeichen des Willens der Chorherren aufzufassen, nach dem äußeren, materiellen Gebäude gleichsam das innere, geistige Gebäude zu festigen. Die Handschrift des LO (der Originaltitel lautet: *Breviarium chori Turicensis*) blieb bis zum Jahr 1520 am Stift in Gebrauch. Sie ist das wichtigste der wenigen Zeugnisse liturgischen Lebens aus dem Zürcher Mittelalter, welche die Stürme der Reformationszeit überstanden haben, und befindet sich heute unter der Signatur C 86 in der Zentralbibliothek Zürich.

Die Bedeutung dieses Werkes ist in der Forschung schon lange bekannt. Daher faßte der Zürcher Pfarrer Eugen Egloff (1908–1971) in den 50er Jahren den Plan, eine kritische Ausgabe zu machen. Sein Vorhaben scheiterte allerdings, nicht zuletzt an den beträchtlichen editorischen Schwierigkeiten, die das von verschiedenen Händen angelegte und mit Nachträgen hauptsächlich bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts versehene Werk bietet. Aus dem Nachlaß Egloff übernahm Heidi Leuppi Material und Editionsauftrag und führte die Arbeit, unterstützt von einer Gruppe von Liturgiewissenschaftlern, Historikern und Kunsthistorikern, fort. Daß sie die große Aufgabe nun abschließen konnte, verdankt sie – ihren eigenen Hauptanteil bescheiden verschweigend – nach eigenen Worten vor allem der «Initiative und Beharrlichkeit» (S. 6) von Anton Hänggi. Noch Stunden vor seinem Tod am 21. Juni 1994 habe sich der Freiburger Liturgieprofessor und alt Bischof von Basel mit dem Zürcher LO beschäftigt. Aus seiner Feder stammt auch ein Beitrag zur Einleitung, und das Werk ist in der von ihm mitbegründeten und betreuten Reihe «Spicilegium Friburgense» erschienen. In diese Publikationsreihe von Texten des kirchlichen Lebens paßt der LO von Zürich vorzüglich, ist doch hier bereits eine stattliche Zahl von Quellen dieser Art versammelt: der LO von Rheinau aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts (hrsg. von Anton Hänggi 1957), der LO von St. Arnulf bei Metz aus der Zeit um 1240 (hrsg. von Alois Odermatt 1987) sowie jene von Sitten und Genf (hrsg. von François Huot 1973 und 1993); in Vorbereitung befindet sich zudem die Edition des Zurzacher LO (durch Peter Wittwer).

Die sorgfältige Textausgabe umfaßt 1677 Paragraphen (S. 161–468). Sie ist gegliedert in das *Temporale* (§§ 1–840) mit der über tausend Heiligennamen enthaltenden *Litania* (§§ 841–999), das *Proprium sanctorum* (§§ 1000–1552), das

Commune sanctorum (§§ 1553–1584) und einen Abschnitt über die durch die beweglichen Sonntagsbuchstaben bewirkten liturgischen Veränderungen (*Regulae de qualibet littera feriali*, §§ 1585–1677). Im Anhang ist nach den Angaben des LO der Festkalender rekonstruiert und sind nach anderen Quellen (u. a. Cod. Sang. 345, einem Sonder-Missale aus dem Großmünster) die vollständigen Texte zum Proprium der Zürcher Hauptheiligen Felix und Regula (11. September) und Karls des Großen (28. Januar) wiedergegeben. Der textkritische Apparat zur Edition verzeichnet die Ergänzungen und Änderungen, die im Lauf der Zeit in den LO eingetragen wurden. Für die Identifizierung und den Datierungsrahmen der einzelnen Nachträge kann sich die Editorin auf die Schriftuntersuchung durch Pascal Ladner in der Einleitung (s. unten) stützen. Ein zweiter, kommentierender Apparat enthält die Querverweise innerhalb des Textes sowie Quellen- und Literaturangaben. Eine Übersicht der Kapitelüberschriften des LO (S. 23–29), ein Verzeichnis der liturgischen Initien und ein Verzeichnis der Personen, Orte und Sachen erschließen den Text. In das zuletzt genannte Register sind auch die Angaben zu den Beiträgen im einleitenden Teil aufgenommen.

Die Einleitung zur Edition enthält sechs Aufsätze zum Zürcher LO: Zunächst gibt PASCAL LADNER, *Der Liber Ordinarius des Großmünsters von Zürich. Handschrift und Verfasser* (S. 33–40), eine kodikologisch-paläographische Beschreibung der Handschrift. Er unterscheidet drei anlegende Hände, kann aber erstaunlicherweise keine von ihnen mit Sicherheit Konrad von Mure selbst, dem Initiator und geistigen Leiter des Unternehmens, zuweisen (S. 39). Bis zum Vorliegen eindeutiger paläographischer Beweise muß also noch offenbleiben, ob und in welchem Ausmaß der Kantor sich als Schreiber an der Herstellung seines Werkes beteiligt hat. Die zahlreichen Nachträge ordnet Ladner drei zeitlich gestaffelten Gruppen von Händen zu: bis um 1300 sowie im 1. und im 2. Viertel des 14. Jahrhunderts, mit sporadischen späteren Einträgen bis zur Reformation.

Um den LO zu situieren und das Verständnis seiner Anweisungen zu erleichtern, vermittelt HEIDI LEUPPI, *Das Großmünster und sein Grabheiligtum Felix und Regula in Zürich von seinen Anfängen bis zum 13. Jahrhundert* (S. 41–57), einen Überblick über die Sakraltopographie des Großmünsters im 13. Jahrhundert. Das Grabheiligtum des legendären Geschwisterpaars in der Zwölfbotenkapelle an der Südseite des Chors (siehe die hilfreiche Rekonstruktion in Plan 1 des Anhangs) bildete den geistlichen Mittelpunkt der Kirche und in gewisser Weise der gesamten mittelalterlichen Stadt Zürich. Zweimal täglich begaben sich die Chorherren und Stiftskapläne in feierlicher Prozession zum Altar am Bestattungsort der Thebäerheiligen: Am Morgen sangen sie hier nach den Laudes das *Benedictus*, am Nachmittag als Abschluß der ersten Vesper das *Magnificat*. In diesem Kult ist das geistige Herzstück der Priestergemeinschaft, deren Anfänge in die Karolingerzeit zurückreichen, erfahrbar. Daraus bezog sie täglich die Kraft, um sich als Hüterin der authentischen Gebeine der Heiligen neben der seit 853 auf dem linken Limmatufer bestehenden königlichen Frauenabtei, die ihr rechtlich übergeordnet und politisch wie wirtschaftlich weit überlegen war, behaupten zu können, um im Laufe der Jahrhunderte an Selbständigkeit zu gewinnen und mit ihren 24 Kanonikaten und mehreren Dutzend Kaplaneipfründen schließlich zur ranghöchsten Kirche des Bistums – nach der Kathedrale in Konstanz – aufzusteigen. Wie wichtig die immer wieder erneuerte liturgische Heiligenverehrung durch den versammelten Klerus auch für die zum Kultort pilgernden Laien war, kann heute noch erahnen, wer in der Klosterkirche

von Einsiedeln dem täglichen feierlichen *Salve regina* der Mönchsgemeinschaft vor der Gnadenkapelle beiwohnt. Der Dienst am Heiligtum förderte die Wallfahrt wesentlich. Das älteste schriftliche Zeugnis für die Zürcher Wallfahrt, die *Passio*, datiert vom ausgehenden 8. Jahrhundert. Mit der Zunahme des Pilgerwesens fächerte sich der Wallfahrtsort später auch auf die Wasserkirche und sogar auf das linksufrige Frauenkloster auf. Der Beitrag von Heidi Leuppi stellt in knapper, allerdings nicht bis ins Letzte durchgestalteter Form die wichtigsten Elemente dieser verschiedenen Entwicklungen zusammen.

Das Thema des Aufsatzes von JOSEF SIEGWART, *Das Verhältnis der Zürcher Chorherren des Grossmünsters zur monastischen Lebensweise und zur Mönchsliturgie* (S. 59–73), weckt Erwartungen, die dann nur zum geringeren Teil erfüllt werden. Schuld daran ist u. a. die Eigenart des Verfassers, in seinen Darlegungen Geschichte und Forschungsgeschichte nicht klar zu trennen und mit Meinungen, die seinen eigenen Thesen entgegenstehen, recht unzimperlich umzugehen (z. B. S. 61, 2. Abschnitt: «Es mutet phantastisch an, wenn ... behaupten ... ließ sich verleiten ... Mit solchen Behauptungen werden die endgültigen Ergebnisse ... einfach ignoriert. ... irreführend ... behauptet ...»). So endgültig, wie der Autor sie mit seinem «methodisch korrekten Vorgehen» (S. 63) glaubt erarbeitet zu haben, sind seine eigenen Erkenntnisse indessen auch nicht. Im Gegenteil: Da wird streckenweise ein Kartenhaus von Hypothesen errichtet, das dem leisesten Windhauch kaum standhalten kann. Es ist allerdings zuzugeben, daß der Mangel an Quellen klare Einsichten in die monastischen Zustände der Frühzeit verwehrt und zu Hypothesen geradezu einlädt. In Übereinstimmung mit dem Autor darf heute als wahrscheinlich gelten, daß vor der Gründung des Nonnenklosters im Jahr 853 durch Ludwig den Deutschen in Zürich weder ein Doppelkloster noch ein gemäß der Aachener *Institutio* von 816/19 verfaßtes Kanonikerstift bestanden hat. Das Zürcher Doppelkloster, das nach 853 bzw. nach der Konsolidierung der Männergemeinschaft durch Karl III. um 874 unter der Leitung einer Äbtissin königlicher oder hochadeliger Herkunft stand, stellt eine kirchenrechtliche Besonderheit dar. Dies nun mit angelsächsischen Vorbildern des 7. und 8. Jahrhunderts erklären zu wollen, ist allerdings recht kühn. Dafür wird eine Indizienkette konstruiert, die über die heilige Lioba von Tauberbischofsheim, deren Biographen Rudolf von Fulda, das Kloster Luzern unter den Äbten Wichard, Alwich und Recho (wo sind hier die Frauen?) nach Zürich reicht und in Seitenzweigen u. a. Willibald von Eichstätt, Heito von Basel/Reichenau und Heilwig von Chelles (die auch Äbtissin von Säckingen gewesen sein soll) einbezieht. Wäre es nicht einfacher, statt unter allen Umständen nach einem Modell zu suchen, die monastischen Verhältnisse in Zürich ausgehend von den lokalen kultischen Gegebenheiten (Priestergemeinschaft ohne Mönchsregel) und vom Willen der königlichen Stifter, ihre weiblichen Angehörigen standesgemäß zu versorgen, zu erklären? Festeren Boden betritt man, wo der Aufsatz die Entwicklung der Kanonikergemeinschaft zu relativer Selbständigkeit gegenüber dem Fraumünster und ihre Annäherung an die monastisch-kanonikale Reformbewegung in der Zeit des Investiturstreits darstellt.

Der postum veröffentlichte Beitrag von ANTON HÄNGGI, *Die Meßliturgie nach dem Zürcher Liber Ordinarius* (S. 75–103), untersucht die im LO enthaltenen Angaben zur Meßfeier und bietet, aus profunder Kenntnis schöpfend, eine erste Auswertung der Quelle zu diesem zentralen Bereich der Liturgie. Das tägliche feierliche Konventsamt mit Diakon und Subdiakon (*missa publica*) am

Hochaltar nach der Terz gehörte zur festen Lebensordnung des Stifts. Außerdem wurde eine Früh- oder Volksmesse (*missa prior* oder *popularis*) gefeiert, wo man beim Zusammenfallen mehrerer Feste das Nebenfest beging. Bei der Beschreibung der Messe, noch häufiger beim Offizium und den anderen Riten, begründet der Verfasser des LO gelegentlich Zürcher Gebräuche und Eigenheiten. Sie geben interessante Einblicke in das liturgische Leben und zeugen vom eigenständigen Urteil Konrads von Mure. Als Zeichen wachsender eucharistischer Frömmigkeit z. B. ist zu werten, daß das jeweils vom Aschermittwoch an zwischen Chor und Hauptaltar aufgehängte Hungertuch während der Messe zur *elevatio hostiae* etwas emporgezogen wurde, damit das Volk freie Sicht zum Altar hatte (S. 86, §§ 392). Nicht spezifisch zürcherisch ist hingegen die Tradition, daß am Karfreitag während der Johannes-Passion bei den Worten *Sie teilten die Kleider unter sich* zwei Diakone vorher auf den Altar gelegte Tücher wie Diebe ergreifen und unter ihren Kaseln verbergen (S. 87, § 551f.); diese szenische Darstellung begegnet auch anderswo (siehe AIMÉ-GEORGES MARTIMORT, *Les «ordinates», les ordinaires et les cérémoniaux*, Turnhout 1991 [Typologie des sources du Moyen Age occidental, Fasc. 56], S. 84 – ein Titel, den man übrigens im Literaturverzeichnis dieser Edition vergeblich sucht).

Um die Feierlichkeit von Festmessen zu erhöhen, entstanden im Lauf der Zeit neue Gesangelemente, Tropen, Sequenzen und Alleluia-Verse. Während die Zürcher Meßliturgie nach Ausweis des LO in der Verwendung von Tropen eher zurückhaltend war, sah sie etwa fünfzig verschiedene, an neunzig Tagen zu singende Sequenzen vor; diese stammten laut Quellennachweis hauptsächlich aus St. Gallen und dürften im Umkreis Notkers des Dichters beheimatet sein. Ein wichtiges Kennzeichen für die von Ort zu Ort variierende Tradition bilden die Alleluia-Verse, die dem Graduale folgen. Hänggi hat die über hundert verschiedenen im LO angegebenen Verse untersucht und mit anderen Liturgiebüchern verglichen. Er kommt zum Ergebnis, daß die Zürcher Besonderheiten gegenüber der römischen Tradition nicht mit denjenigen in der Liturgie der Konstanzer Bischofskirche übereinstimmen und auch in den Gewohnheiten der benachbarten Bistümer keine Entsprechung finden.

Die Frage nach der Eigenart und Einordnung der Zürcher Liturgie vertieft PETER WITTEW, *Zur Herkunft der Liturgie des Großmünsters* (S. 105–126). Ausgehend von der Erkenntnis, daß zwar um die Mitte des 13. Jahrhunderts der Gottesdienst schon stark vereinheitlicht war, kleine unterscheidende Merkmale jedoch sorgfältig gepflegt und tradiert wurden, durchforscht er das *Temporale* nach solchen Erkennungszeichen. Die Responsorien der Adventssonntage, des *Triduum Sacrum*, der Totenvigil und die Alleluia-Verse der Osterzeit lassen eine Zürcher Eigenart erkennen, die nur zum Teil von den speziellen Gegebenheiten des Großmünsters und seines Chorherrenkonventes herrühren; zum Teil weisen sie deutliche Verwandtschaft mit den Gebräuchen in Klöstern und regulierten Stiften auf, die zur Zeit der Gregorianischen Reform erneuert oder gegründet wurden (Rottenbuch, Hirsau, Marbach). Verwandtschaft im liturgischen Bereich bedeutet indessen stets auch geistliche Verbundenheit mit dem Herkunftsort der eingeführten Bräuche und mit Personen, welche diese vermittelten. Gerade die Gregorianische Reform suchte nicht nur das Leben des Klerus neu zu gestalten, sondern nahm auch auf das liturgische Leben Einfluß. Das Großmünsterstift wird daher an der Wende zum 12. Jahrhundert auf der Seite der Reformbewegung ge-

standen und mit den Personengruppen um Bischof Altmann von Passau, Bischof Gebhard III. von Konstanz, Wilhelm von Hirsau oder Manegold von Lautenbach in Verbindung gewesen sein. Ob die Chorherren dies nur aus opportunistischen Gründen taten, um sich von dem im Investiturstreit auf der kaiserlichen Gegenseite stehenden Fraumünster zu emanzipieren, oder ob sie ernsthaft um die Übernahme des Regularkanonikertums bemüht waren, das Zölibat wieder beachteten und ihren Privatbesitz zusammenlegten, muß offenbleiben. Feststeht, daß das regulierte Leben bald wieder aufgegeben wurde; denn als Antwort auf dieses Scheitern gründeten Reformier um das Jahr 1126 ein reguliertes Chorherrenstift nach der Marbacher Observanz, das St. Martinskloster auf dem Zürichberg.

Der LO gibt nicht nur zuverlässige Einblicke in das liturgische Leben und wertvolle, da einzigartige Informationen zu Observanzen und Reformströmungen, sondern er greift weit über den sakralen Stiftsbezirk hinaus und bezieht in den Ordnungen des Prozessionswesens auch die Herrschafts- und Verfassungstopographie der Stadt in sein Betrachtungsfeld ein. Die Stadt wird darin als liturgischer Raum erfahrbar, bauliche und herrschaftliche Zustände werden in ihrem historischen Rahmen und in verschiedenen zeitlichen Überlagerungen sichtbar. Dies ist der Gegenstand des sehr bemerkenswerten letzten Beitrags zur Einleitung von CHRISTINE BARRAUD WIENER und PETER JEZLER, *Liturgie, Stadtopographie und Herrschaft in den Festtagsprozessionen des Zürcher Liber Ordinarius* (S. 127–156). Die Zürcher Sakrallandschaft hatte sich seit der Karolingerzeit ungewöhnlich reichhaltig entwickelt; sie war aber kleinräumig organisiert, ein übergeordnetes, abbildendes System wie z. B. in Konstanz ist nicht zu erkennen. An der Pfingstmittwoch-Prozession, dem bedeutendsten jährlich wiederkehrenden städtischen Festanlaß, hatte das Großmünster nicht die führende Rolle inne. In der Rivalität zwischen den beiden Großkirchen stützte die Bürgerschaft zu ihrem eigenen Vorteil gegen die mächtige Propstei offenbar den formellen Vorrang des real schwächeren Fraumünsters. Die im 10./11. Jahrhundert eingeführte Palmprozession, die hier minutiös rekonstruiert wird, bildete in hohem Maße Heilsgeschehen und Herrscherkult ab. Die Königspfalz auf dem Lindenhof war Huldigungsstatio, der Zug durch die Stadt mit der majestätischen Christusfigur auf dem Esel reitend (der LO liefert einen der ältesten Belege für den Palmesel) war heilsgeschichtliches Vorbild des Herrscher-Adventus. Mit Hilfe graphischer Darstellungen (siehe Pläne und Abbildungen im Anhang) werden auch die Prozessionen an den Bittagen vor Christi Himmelfahrt und am Felix- und Regula-Tag (11. September) für die Geschichte der mittelalterlichen Stadt ausgewertet. Andere liturgische Manifestationen im städtischen Raum, wie die Fidesprozession und die Allerseelenprozession, mußten unberücksichtigt bleiben.

Der letzte Beitrag läßt erkennen, welche Fülle von auswertbaren, aber bisher nur zum geringen Teil ausgewerteten Informationen vor allem in sozial- und mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht in den Normen des LO enthalten ist. Dank der nun vorliegenden, schönen Ausgabe des Zürcher LO ist der Forschung eine wichtige historische Quelle zugänglich gemacht worden. Daß das Werk auch über die Fachwelt hinaus als lebendiges Zeugnis einer längst vergangenen Zeit Beachtung findet, hat die Feier anlässlich der Buchpräsentation am 23. November 1995 im Großmünster eindrücklich gezeigt. Vor dichtgedrängtem Publikum und

getragen vom Genius loci einer jahrhundertelangen Praxis, wurde hier die *Visitatio sepulchri*, das im LO enthaltene Zürcher Osterspiel (§§ 576, 580f.), zum ersten Mal seit der Reformation wieder szenisch aufgeführt.

ERNST TREMP

John Harris: *Der Wert des Lebens*. Eine Einführung in die medizinische Ethik. Berlin: Akademie-Verlag, Edition Philosophie, 1995. Hrsg. von Ursula Wolf, übers. von Dunja Jaber. 374 S. (Originaltitel: *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*. London, New York: Routledge 1985)

Mit mehr als zehn Jahren Verspätung erscheint die deutsche Übersetzung eines Buches, das eine ähnlich radikale Position vertritt wie die «Praktische Ethik» von Peter Singer (2. Aufl. Stuttgart: Reclam 1995). Auch Harris stützt sich, wie er gleich im ersten Kapitel klar macht, auf einen Begriff von Person, wie er von John Locke charakterisiert wurde. Ob ein Lebewesen einen Lebenswert hat, hängt davon ab, ob es fähig ist, sein Leben selber zu bewerten. Diese Fähigkeit setzt u. a. voraus, daß ein Wesen Selbstbewußtsein hat, und zwar nicht nur in jenem minimalen Sinne, in dem es sich z. B. in einem Spiegel wiederzuerkennen vermag, sondern in dem anspruchsvolleren Sinne, in dem sich jemand von anderen unterscheiden und auf Vergangenheit und Zukunft beziehen kann. Allerdings ist die Anforderung nicht so hoch, daß sie nur eine geistige Elite privilegierte, sondern sie ist ein typischer Schwellenbegriff. Eine Person ist «definiert als ein Wesen, das seine Existenz wertzuschätzen vermag ... Ist diese Schwelle einmal überschritten, so ist kein Individuum mehr Person oder wertvoller als ein anderes» (48). Harris hält diesen Personenbegriff für tragfähig genug, um festzulegen, welche Wesen einen gleichen und damit gleichermaßen schützens- oder erhaltenswerten Wert haben. Natürlich ist es am einfachsten, dieses Kriterium auf sprachfähige Wesen anzuwenden, welche die Frage «Liebst du das Leben?» direkt beantworten können. Ob auch einige nicht-menschliche Wesen Personen sind, bleibt eine interessante und offene Frage. Harris stützt sich nicht auf einen willkürlichen Spezismus (eine moralische Bevorzugung der menschlichen Spezies ohne weitere Begründung), sondern er schlägt ein Kriterium vor, von dem er glaubt, daß es sich sachlich begründen läßt. Wer sich in diesem Zusammenhang am Personenbegriff stößt und diesen in einer ganz anderen Wort- und Begriffsgeschichte verankert sieht, kann den Ausdruck ersetzen durch «Wesen mit einem Lebenswert». Nach Harris hängt sein Argument nicht von der Wahl des Wortes ab, sondern von der Plausibilität seines Postulats, das besagt, Lebenswert sei abhängig von der Fähigkeit der Lebensbewertung. Die Fähigkeit wird aus zwei Gründen hervorgehoben: Zum einen genügt das bloße Potential (zur Entwicklung einer Fähigkeit). noch nicht. Vielmehr muß diese Fähigkeit bereits entwickelt sein, so daß man sie ausüben kann, wenn man will. Wie Singer, Tooley und andere Autoren lehnt Harris das Potentialitätsargument ab. Die bloße Tatsache, daß etwas ein X werden wird, ist «noch kein guter Grund, es so zu behandeln, als wäre es tatsächlich bereits ein X. Wir werden alle unweigerlich sterben, aber das ist vermutlich kein guter Grund, uns jetzt bereits als Tote zu behandeln» (39). Zum anderen können nur Wesen, welche werten können, ihrem Leben Wert zu- oder absprechen. «Wenn Personen allerdings ihr Leben tatsächlich nicht

wertschätzen oder nicht wollen, daß es weitergeht, dann ist es natürlich nicht unrecht, wenn sie sich selbst töten oder wenn andere ihnen dabei helfen oder wenn andere sie auf ihr Verlangen hin töten» (46f.).

Im zweiten Kapitel wendet sich Harris der Unterscheidung von Tun und Unterlassen zu. Er schlägt die Terminologie positive und negative Verantwortung vor und vertritt die Auffassung, daß es keinen moralisch relevanten Unterschied gibt zwischen der positiven und der negativen Verantwortung für einen Zustand. Diese Auffassung, die man auch als These der moralischen Symmetrie zwischen Tun und Unterlassen bezeichnet (James Rachels), folgt logisch aus dem Konsequentialismus von Harris, dem gemäß für die Beurteilung von Handlungen in letzter Instanz einzig und allein die Folgen zählen. Gefühle, die in eine entgegengesetzte Richtung weisen – etwa die größeren Hemmungen vor Tötung als vor Sterbenlassen, die Duldung von passiver und die Ächtung von aktiver (nie unfreiwilliger!) Euthanasie, die Schuldgefühle nach aktiver Tötung – hält Harris für irrational (77). Überhaupt steht er der intuitionistischen Haltung, wie sie etwa im Warnock-Bericht zum Ausdruck kommt, ablehnend gegenüber: Gefühle können nicht einfach ungeprüft als Grundlage moralischer Urteile stehen bleiben. Ein noch so intensives Gefühl, daß aktive Tötung schlimmer sei als passives Sterbenlassen, Fremdtötung verwerflicher als Selbsttötung etc., muß unter die Lupe genommen werden (191). Auch subtile Unterscheidungen zwischen beabsichtigten Folgen und unbeabsichtigten Nebenwirkungen, wie sie im Prinzip der Doppelwirkung geltend gemacht werden, dürfen uns nicht irremachen, denn: «Die Beschreibung einer jeden Handlung läßt sich beinahe unbegrenzt erweitern und verengen» (81). Dieser «Harmonika-Effekt» (Feinberg) von Handlungsbeschreibungen führt dazu, daß die Unterscheidungen von Tun und Unterlassen, positiver und negativer Verantwortung sowie direkter und indirekter Beeinflussung zu wenig «substantiell», zu sehr von relativ willkürlichen Handlungsbeschreibungen abhängig und damit zu wenig tragfähig sind, um darauf verallgemeinerbare moralisch signifikante Unterschiede aufzubauen. Fazit dieser Kritik ist: «Wichtig ist, wie unsere Handlungen und Entscheidungen die Welt und andere Menschen beeinflussen, ob unsere Verantwortung für diese Wirkung negativ oder positiv ist» (85).

Die Strategie, die Harris in diesem Kapitel verfolgt, ist in mancher Hinsicht angreifbar. Sicherlich ist die Behauptung, Schuldgefühle seien überhaupt keine Indikatoren für Fehlverhalten, übertrieben. Deutlicher als Harris müßte man sagen, daß Gefühle zwar moralisch relevante Indikatoren und in der Praxis wichtige Orientierungshilfen sind, obwohl sie auf der Ebene einer kritischen Begründung nicht als selbstevidente Wahrheiten hingenommen werden können. Auch die Attacke gegen die begriffliche Unterscheidbarkeit von Handlungen und Unterlassungen ist nicht plausibel; Handlungsbeschreibungen sind nicht völlig willkürlich, sie sind zumindest mehr oder weniger zweckmäßig, mehr oder weniger irreführend. Überdies läßt sich, wie z. B. Helga Kuhse gezeigt hat, die begriffliche Unterscheidung zwischen Handlungen und Unterlassungen sehr wohl präzise rekonstruieren und gegen alltagssprachliche Ungenauigkeiten verteidigen. Der Schlüssel zu einer solchen Unterscheidung ist die Frage, ob eine Person eine Kausalreihe initiiert hat oder nicht. Erst wenn diese Unterscheidung theoretisch geklärt ist, kann die moralphilosophische Frage gestellt werden, ob die so rekonstruierte Unterscheidung zwischen Handlungen und Unterlassungen auch mora-

lisch relevant sei, was Kuhse bekanntlich verneint. Diese Strategie der Kritik ist jener von Harris an Klarheit und Explizitheit überlegen.

Das eigentliche Euthanasie-Problem in unseren Gesellschaften liegt nach Harris nicht in vereinzelt akten aktiver freiwilliger Euthanasie, auf das sich ganz zu Unrecht die Aufmerksamkeit mancher Moralisten richtet, sondern im Problem, «das von der in vielen Gesellschaften weitverbreiteten und desaströsen Praxis der nicht-freiwilligen Euthanasie aufgeworfen wird ... die enorme Zahl nicht-freiwilliger, und manchmal freiwilliger, Fälle von Euthanasie ..., die von der Gesellschaft zugelassen und praktiziert werden» (130f.). Sparmaßnahmen oder palliative, aber lebensverkürzende Methoden werden zumeist nicht Euthanasie genannt.

Im Umgang mit älteren Menschen (5. Kap.) gibt es nach Harris zwei Prinzipien, die miteinander zusammenhängen: das Prinzip der Berücksichtigung des Lebenswunsches (das die Autonomie bzw. die eigenen Entscheidungen von Menschen ernst nimmt) sowie das Prinzip der Irrelevanz des Alters. Harris spricht sich entschieden gegen die Tendenzen zur Abwertung des Lebens von Alten und von Behinderten aus (155). Im Blick auf den Beginn des Lebens (Kap. 6) steht Harris der Embryonenforschung ohne wesentliche Vorbehalte gegenüber; nach seiner Auffassung kann ungeborenes Leben nicht den moralischen Status von Personen haben. Was wir zu berücksichtigen haben, sind Fragen der Schmerzempfindlichkeit und – in weit geringerem Maße – Fragen der Gefühle Dritter. In den Kapiteln 7 und 8 werden moralische Folgeprobleme der Leihmutterchaft und der (feministischen) Ideale weiblicher Selbstbestimmung diskutiert. Ein vermeintliches Recht auf den eigenen Bauch kann jedoch nicht alle Fragen lösen, denn einerseits kann es sich dabei, wie bei anderen Eigentumsrechten, wohl kaum um ein absolutes Recht handeln, das alle anderen Rechte (z. B. die Rechte anderer auf Hilfe oder Rettung) übertrumpfte. Andererseits dürfte wohl klar sein, daß mit dem Recht der Mutter die Frage nach dem moralischen Status des Fötus noch nicht beantwortet ist. Wer versucht, die Frage nach dem moralischen Status des Fötus auszuklammern, verwickelt sich in ernsthafte Schwierigkeiten im Blick auf die Rechtfertigung traditionell anerkannter Ausnahmen vom Abtreibungsverbot.

Harris deutet an, daß es keine Grundprinzipien gibt, die nicht den Test von zwei Methoden der Prüfung zu überstehen hätten: Der Prüfung hypothetischer Gegenbeispiele und der Prüfung der Kohärenz mit anderen Wertvorstellungen. Es ist verwunderlich, daß Harris diese beiden Methoden in einem Atemzug nennt und gleichsam auf eine Stufe stellt. Das erste Testverfahren, das Harris selber mit diversen Beispielen zu einer gewissen Virtuosität entwickelt hat, mag zwar dazu dienen, unser Vorstellungsvermögen zu verbessern, doch es ist kein Instrument einer moralischen Gesetzgebung. Imaginäre Beispiele helfen uns nicht, Praxisregeln für Recht und Alltag zu begründen. Die Konfrontation mit Science-Fiction-Beispielen mag zwar dazu dienen, unsere Vorurteile zu lockern, doch sie kann uns nicht nötigen, bewährte Praxisnormen aufzugeben. Recht und Alltagsmoral müssen nicht auf extrem unwahrscheinliche, sondern auf wahrscheinliche und wiederkehrende Fälle vorbereitet sein. In der Praxis – man denke etwa an die Rechtsprechung für eine wohl definierte Rechtsgemeinschaft mit klar kodifizierten Garantenpflichten – hat die Unterscheidung zwischen Handlungen und

Unterlassung weiterhin Bedeutung. Die Erörterung extrem unwahrscheinlicher Beispiele ist auch nicht dazu geeignet, uns mit neuen positiven Fundamenten zu versehen.

Anders steht es mit der zweiten Methode. Die Kohärenzforderung ist zentral, ja sie ist vielleicht die einzige rationale Methode der Rechtfertigung von Wissensansprüchen. Doch ausgerechnet ihre Anwendung führt zu einem schwerwiegenden Einwand gegen Harris' Begründung des Tötungsverbotes. Die zentrale Inkohärenz in seiner Konstruktion ist die Annahme, daß Lebenswert einen artikulierbaren Wunsch nach Leben voraussetzt, während primitivere Wesen (wie Embryonen, aber auch Föten in den letzten beiden Trimestern der Schwangerschaft), die diesen Wunsch nicht haben, geschweige denn zum Ausdruck bringen können, keinen Lebenswert haben und im Prinzip schmerzfrei getötet werden dürfen.

Die problematische Annahme von Autoren wie Harris, Singer und Hoerster besteht darin, zu glauben, daß eigentlich nur Wesen, die bewußte Lebenswünsche haben können, durch einen schmerzlosen und vorzeitigen Tod etwas zu verlieren hätten. Es wird angenommen, daß es einem Wesen, das vollkommen in der Gegenwart aufgeht, nichts ausmachen könne, künftig nicht mehr zu existieren. Es gibt keine Pläne oder Projekte, die zu durchkreuzen wären. Doch ist diese Begründung des Tötungsverbotes in der Durchkreuzung zukunftsbezogener Präferenzen adäquat? Diese Begründung einmal angenommen, wäre das Leben eines Menschen, der zwar Lust und Schmerz erlebte, aber geistig sehr stark behindert wäre und ohne Erinnerung und Zukunftserwartung im Augenblick aufginge, nicht aus direkten moralischen Gründen schutzwürdig. (Schutzwürdig wäre es allenfalls aus indirekten Gründen, mit Rücksicht auf die Frustration und Verunsicherung, welche die Tötung solcher Menschen bei anderen auslöste.) Dennoch spricht sich Harris gegen jede Form der Diskriminierung von Behinderten aus. Daß es sich hier um einen Mangel an Kohärenz handelt, kommt auch darin zum Ausdruck, daß Harris jenen Lebewesen (einigen Menschen oder Tieren), die keine zukunftsbezogenen Präferenzen haben, aber doch Lust und Schmerz empfinden können, einen zweitklassigen moralischen Status zugesteht: Sie dürfen zwar schmerzlos getötet, aber nicht gequält werden.

Dieses moralische Zweiklassendenken ist nicht das Resultat einer kohärenten Theorie, sondern einer Anpassung an bequeme Vorurteile. Die Inkohärenz wird natürlich durch handfeste Interessen und menschlichen Egoismus verdeckt, doch sie manifestiert sich in der Ansicht, man könne einem bloß empfindungsfähigen Wesen ohne Erinnerung und Bezug auf Zukunft zwar durch eine vorübergehende Folter etwas nehmen, aber nicht durch eine schmerzlose Tötung. Folter mag unter Umständen für ein empfindungsfähiges Wesen – ob Person oder nicht – schlimmer sein als rasche schmerzlose Tötung, doch das Übel der Folter ist nichts anderes als der Verlust einer Lebensperiode, die mit Erfahrungen von Lust oder anderen Werten hätte ausgefüllt sein können. Der adäquate Grund gegen Folter und gegen Tötung empfindungsfähiger Wesen ist die Verkürzung ihrer Lustprämie. Falls man zugesteht, daß Folter für ein Wesen schlimm ist, ob es sich nachher daran erinnert oder nicht, und zwar nicht nur im Augenblick, sondern auch im Blick auf eine Lustprämienverkürzung, hat man die allzu enge Bindung von Übeln und Wünschen bereits aufgegeben.

JEAN-CLAUDE WOLF

Geoffrey Scarre: *Utilitarianism*. London & New York: Routledge 1996. 225 S. (The Problems of Philosophy).

Das vorliegende Buch ist eine anspruchsvolle Einführung in Geschichte und Probleme des Utilitarismus oder, wie man genauer sagen müßte, der verschiedenen Theorien, die aufgrund einer lockeren Familienverwandtschaft dem Utilitarismus zugerechnet werden können. Der Verfasser ist dem Utilitarismus zugewandt, es handelt sich demnach nicht um eine polemische Darstellung. Gleichwohl ist er mit keinem real existierenden Utilitarismus restlos zufrieden und verweist neben den Vorzügen immer auf Schwachstellen. Für den reinen Utilitarismus hat nur das Wohlergehen (welfare) einen Wert. Allerdings gibt es manche Autoren – der bekannteste ist John Stuart Mill –, die die Wertbasis erweitert haben um den Preis einer Annäherung an eine pluralistische Werttheorie, die zwar der alltäglichen Auffassung Rechnung trägt, daß wir manche Ziele um ihrer selbst willen verfolgen und für wertvoll halten (5f.; 88f.; 143, Kapitel VI *passim*). Daß es verschiedene, mehr oder weniger wertvolle Formen von Lust gibt, ist übrigens nicht erst von Mill, sondern bereits von Platon, Epikur, ja selbst Bentham anerkannt worden (letzter hat sich nur geweigert, Lust nach qualitativen Dimensionen zu klassifizieren). An Mill anknüpfend, liegt der Schritt zu einem pluralistischen Konsequentialismus nahe. Das Problem des Konflikts verschiedener Grundwerte wird vom Autor anerkannt, aber nicht für unlösbar gehalten. Das Verdienst von William Paley (1743–1805) besteht darin, daß er das Verhältnis von Nutzen und Regeln thematisiert hat. Allerdings gelang es ihm nicht, eine Position zu entwickeln, die sich klar von einem Handlungsutilitarismus unterscheidet (66). Ob sich ein sog. Regelutilitarismus überhaupt von einem Handlungsutilitarismus separieren läßt, tritt seit dem bahnbrechenden Aufsatz von R.F. Harrod von 1936 ins Zentrum der Diskussion.

Scarre schlägt vor, vier Arten von Regelutilitarismus zu unterscheiden (123–125 und 132). A) *Der idealistische Regelutilitarismus* vertritt die Auffassung, daß Handlungen dann und nur dann richtig sind, wenn sie mit einer Menge von Regeln übereinstimmen, deren allgemeine Anerkennung den Nutzen maximieren würde. Die Tatsache, daß sich vielleicht nur wenige oder sonst niemand an diese Regeln hält, ist keine Entschuldigung dafür, Regeln zu verletzen. Diese Haltung schließt jede direkte utilitaristische Entscheidung im Einzelfall oder eine Anpassung an das (wahrscheinliche oder tatsächliche) Verhalten anderer aus. Diese Auffassung, die Harrod vermutlich vorschwebte und die neuerdings Richard Brandt verteidigt hat, würde den Utilitaristen selbst in einem Hobbeschen Naturzustand zu strikter Regelbefolgung verpflichten. Obwohl man dieser Auffassung zugute halten muß, daß sie Regeln wirklich ernst nimmt (und nicht nur als provisorische Faustregeln betrachtet), bietet sich der idealistische Regelutilitarist anderen zur Beute an. Das Problem der Koordination von Handlungen mit anderen, an dem den Utilitaristen so viel liegt, wird nicht bewältigt. B) *Der am aktuellen Zustand orientierte Regelutilitarismus* setzt auf die zusätzliche Klausel, daß wir die idealen Regeln akzeptieren sollten, sofern sie von der relevanten sozialen Gruppe ebenfalls generell akzeptiert werden. Diese Auffassung führt zu einem Dilemma, das von Scarre nicht erörtert wird: Was soll ich tun, wenn die relevante soziale Gruppe einen suboptimalen Regelkodex akzeptiert? Ist der Gesichtspunkt, daß Regeln ideal sind (nämlich idealiter den Nutzen aller maximieren, sofern sie von den meisten akzeptiert würden) oder daß sie de

facto akzeptiert werden, wichtiger? Wie soll man den reformerischen Gesichtspunkt der Perfektionierung des Regelsystems und das konservative Anliegen der Stabilisierung von Erwartungen gegeneinander abwägen? Scarre stellt diese Frage nicht und würdigt diese Position nicht ausführlich. Offenbar ist ihm entgangen, daß bereits Bentham versucht hat, die legitimen Anliegen optimaler Regeln (die eine egalisierende Umverteilung fordern) und Garantien der Sicherheit (die den Schutz bestehender Eigentumsansprüche fordern) auf systematische Weise miteinander zu kombinieren. C) *Der konditionale Regelutilitarismus* besagt: Handlungen sind dann und nur dann richtig, wenn sie einer Regel entsprechen, die immer den Nutzen maximiert. Diese Variante des Regelutilitarismus erlaubt es, in Einzelfällen Ausnahmen zu machen, nämlich dann, wenn durch eine Regelverletzung mehr Nutzen bewirkt wird als durch die Befolgung. Der Vorteil dieser Position besteht darin, daß sie das Paradox vermeidet, Regeln befolgen zu müssen, wenn daraus offensichtlich kein maximaler Nutzen resultiert. Der Nachteil besteht darin, daß der konditionale Regelutilitarismus zur Ausarbeitung sehr komplizierter Regeln mit eingebauten Ausnahmeklauseln verpflichtet und tendentiell mit dem Handlungsutilitarismus zusammenfällt. D) *Der Regelutilitarismus mit eingeschränktem Anwendungsbereich* ist eine Kompromißformel, welche versucht, die Vorteile von Handlungs- und Regelutilitarismus zu kombinieren und ihre Schwächen zu neutralisieren. In den meisten Fällen sollten wir handlungsutilitaristisch entscheiden, aber wir sollten gewisse konventionelle Praktiken wie z. B. das Halten von Versprechen, die besonders nützlich sind, respektieren. Dieser Vorschlag unterstellt, daß gewisse Verbote wie z. B. das Tötungsverbot völlig anders funktionieren als das Verbot, Versprechen zu brechen. Töten ist wegen seiner nutzenzerstörenden Wirkung falsch und unterliegt dem handlungsutilitaristischen Verdikt; Versprechensbruch ist dagegen indirekt falsch, nämlich durch die tendentielle Gefährdung einer nützlichen konventionellen Praxis; diese Normverletzung unterliegt daher dem regelutilitaristischen Verdikt. Diese Kompromißformel ist allerdings nicht unproblematisch. Zum einen ist es nicht immer klar, ob ein bestimmter Normtyp zu den konventionellen oder den unabhängig von Konventionen gültigen Normen gehört; der Verfasser nennt selber den unbestimmten Status des Lügenverbotes (vgl. 208f., Anm. 16). Zum anderen sind auch direkte Formen der Nutzenzerstörung wie die Tötung in einem sozialen Kontext zu normieren, in dem nicht nur die Schädigung des Opfers, sondern auch die Wirkung auf Dritte zählt. Das Tötungsverbot wird demnach, wie bereits Bentham deutlich sah, von einem Hof von Garantien für die Sicherheit umgeben, um das Übel des Alarms zu vermeiden, das z. B. unbestrafte Mörder verursachen. Mord muß auch dann geahndet werden, wenn er aus handlungsutilitaristischen Gründen praktiziert wird, etwa mit der Begründung, die Ermordung eines Unschuldigen habe der Rettung des Lebens von zwei oder mehreren Personen gedient, die nur mittels der Organe des Ermordeten hätten am Leben erhalten werden können. Die Freigabe eines handlungsutilitaristischen Denkstils ist also gerade für Entscheidungen über Leben und Tod besonders problematisch. Die beiden zentralen Einwände, der Utilitarismus sei zu lax (weil er u. a. nutzenmaximierende Morde erlaube), und er sei zu streng (weil er keine strikt persönlichen Projekte billige), werden ausführlich behandelt. Stützen sich Kritiker des Utilitarismus wie Bernard Williams einfach auf ein Postulat der Freiheit für persönliche Projekte, so laufen sie Gefahr, einem selbstgefälligen Egoismus das Wort zu reden; versuchen Verteidiger des Utili-

tarismus dagegen das Recht auf persönliche Projekte konsequentialistisch zu begründen, so besteht die Tendenz zur Entfremdung des Akteurs von seinen Projekten und Beziehungen. Das Schlußplädoyer für einen direkten, aber den Handelnden nicht überfordernden Utilitarismus ist im Lichte der Aporien, die Scarre formuliert, zu knapp.

Das vorliegende Buch enthält eine Fülle informativer und anregender Details, erreicht aber nicht immer den aktuellen Stand der Debatte und fügt ihm kaum Neues hinzu.

JEAN-CLAUDE WOLF

Brad Hooker (Hg.): *Truth in Ethics*. Oxford, Cambridge Mass.: Blackwell 1996. 96 S.

In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ist die Metaethik dem linguistic turn gefolgt: Sie widmete sich v. a. der Sprache der Moral. Seit dem Ende der siebziger Jahre ist eine neue Diskussion entstanden, die eher an den epistemological turn anschließt und sich mit Problemen der Wahrheit und des Realismus in der Ethik beschäftigt. Der besondere Status moralischer Werte, Normen und Tugenden, moralischer Tatsachen und Eigenschaften wurde in die Debatte zwischen Realisten und Antirealisten integriert, verschiedene Versionen von moralischem Realismus, Quasi-Realismus und Antirealismus wurden neu formuliert (vgl. J.C. Wolf: *Moralischer Realismus. Neuerscheinungen zur angelsächsischen Ethik-Diskussion*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 15/1 [1990] 63–71). Manche Autoren haben jedoch Anforderungen der Sprachphilosophie an die Deutung oder Rekonstruktion der Semantik moralischer Urteile mit erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragestellungen verknüpft. *Bernard Williams* expliziert die Bedeutung von Wahrheit für die Ethik anlässlich seiner Unterscheidung von «thick concepts» und «thin concepts». Letztere – die dünnen Begriffe wie «gut» und «schlecht», «richtig» und «falsch» – haben seit Moore die erste Generation analytischer Ethiker beschäftigt. Sie sind aufgrund ihres geringen deskriptiven Gehalts für die Frage nach Wahrheit oder Erkenntnis uninteressant. Es ist daher kein Zufall, daß sich Metaethiker wie Stevenson und Hare der Auffassung verpflichtet haben, moralische Urteile seien in ihrem evaluativen oder normativen Kern gar keine wahrheitsfähigen Gebilde. Dies ist allerdings nicht die einzige, vielleicht sogar nicht einmal eine wesentliche These des Nonkognitivismus. Bereits Stevenson hat mit Anspielung auf die sog. Redundanztheorie der Wahrheit gesehen, daß die Frage, ob Werturteile wahrheitsfähig seien, gar nicht so wichtig ist. Vertritt man nämlich eine solche Theorie, wonach sich Wahrheit auf Bestätigung reduziert, so braucht man Werturteile, selbst wenn sie wahr oder falsch wären, nicht als Spiegelbilder oder Eindrücke einer Realität zu deuten. Wahrheit signalisiert nach dieser Theorie nichts als einen Grad der Bestätigung einer Aussage; wie die Bestätigung zustande kommt, bleibt eine offene Frage. Diese Redundanztheorie der Wahrheit läuft jedoch Gefahr, banal und unbrauchbar zu sein, so daß man zumindest einige inhaltliche Prinzipien angeben sollte, welche den Wahrheitsbegriff leiten (vgl. dazu den Beitrag von Crispin Wright, bes. 7f.). Sie legt zudem einen falschen Akzent auf Erkenntnis oder Bestätigung. Crispin und Williams ziehen daher eine minimalistische Theorie der Wahrheit

vor, nach der Wahrheit ein semantischer, kein epistemischer Term ist. Ein moralischer Realismus kann demnach, wie es Peter Railton einmal formuliert hat, zugestehen, daß moralische Urteile Träger von Wahrheitswerten sind, aber in einem fundamental nicht-epistemischen Sinne von Wahrheit. Auch Williams hält sich an diesen nicht-epistemischen Begriff von Wahrheit. Wahrheit wird für ihn uninteressant; sein Interesse verschiebt sich von der Frage nach Wahrheit in der Ethik auf jene nach Erkenntnis in der Ethik. Nach Williams kommt die kognitive Dimension mit den «dicken Begriffen» wie <grausam>, <brutal>, <verräterisch>, <keusch> und <gutherzig> ins Spiel. (<Gerecht> ist nach Scheffler, dem Williams in diesem Punkt zustimmt, ein Begriff, der einer mittleren Kategorie angehört, dünner als <grausam>, dicker als <richtig>. Letzteres ist daraus ersichtlich, daß etwas unter anderem deshalb richtig sein kann, weil es gerecht ist.) Ein Begriff ist «dicker», wenn er inhaltlich reicher, spezifischer und deshalb orientierungsrelevanter ist als die Begriffe <gut> und <richtig>. Allerdings kann auch ein typischer dicker Begriff wie <keusch> immer noch mehr umfassen als nur eine zölibatäre Lebensweise, nämlich einen ganzen Bereich von Idealen sexueller Reinheit. Nach Williams gewähren die reichen (oder dicken) Begriffe so etwas wie Erkenntnis, nämlich im Sinne der Identifikation von zuverlässigen Informanten oder Beratern. Reiche Begriffe erfüllen die Aufgabe hilfreicher Ratgeber; sie verleihen konkrete Orientierung. Dieser Erkenntnis- oder Orientierungsgewinn ist jedoch mit einem Nachteil verbunden: Nur dünne Begriffe lassen sich interkulturell, gleichsam völkerverbindend benutzen. Dicke Begriffe dagegen haben einen ethnozentrischen Einschlag. Die Verwendung reicher Begriffe mit einer stark deskriptiven und bereits implizit bewerteten Komponente sind an gewisse Evidenzsituationen gebunden, in denen wir sagen müssen: «Es gibt nichts anderes zu denken als daß p.» Diese Formulierung übernimmt Williams von Wiggins, der damit allerdings so etwas wie eine absolute Evidenz anspricht (vgl. die Erwiderung von Wiggins auf Williams, 43), eine Evidenz, die mehr ist als nur Evidenz «für uns». Williams – m. E. zurecht – sieht in der Abhängigkeit von Evidenz bereits einen relativierenden Faktor. Evidenz zielt auf psychologische Unkorrigierbarkeit ab und ist damit abhängig von der Konstitution der menschlichen Natur oder von eingefleischten kulturellen Selbstverständlichkeiten. Diese Relativität zur menschlichen Natur wäre weniger harmlos, wenn diese wenigstens in einigen Grundzügen uniform oder universell regulär wäre, wie z. B. Hume, Hélvétius oder Bentham glaubten. Doch die Annahme universaler menschlicher Verhaltensgesetze ist problematisch; bis heute liegen uns keine vor. Noch einschneidender manifestiert sich die Relativität dicker Begriffe in ihrem Verhältnis zur Sprache: Begriffe wie <grausam> oder <keusch> sind (nicht ihrer Verständlichkeit, aber ihrer Verbindlichkeit nach) relativ zu jemandes Vokabular. Das Fehlen eines dicken Begriffes braucht nicht auf einer Weigerung zu beruhen. Kinder können eine Katze zum Vergnügen quälen. Eventuell fehlt ihnen der Begriff <grausam>; sie sehen in ihrem Treiben und vor dem Hintergrund ihres kindlichen Vokabulars nur den Spaß, den lustigen Streich oder das Abenteuer, aber nicht die Grausamkeit. Reiche Begriffe kann man besitzen oder nicht. Man *kann* sie anlässlich einer Beobachtung einer Tierquälerei erwerben oder – infolge einer einseitigen medizinischen Ausbildung – wieder verlieren. Ein generelles Verfahren zur Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Individuen mit verschiedenen reichen Begriffen ist nach Williams nicht in Sicht. Mit dieser Bemerkung setzt seine antitheoretische Haltung ein. Wir können uns –

gleichsam aus ethnographischer Warte – in jemanden hineinversetzen, zu dessen Vokabular «keusch» gehört. Schwieriger wird es vermutlich, sich in Menschen oder Kulturen zu versetzen, denen Wort und Begriff «grausam» unbekannt sind. Eine «fokussierte Uneinigkeit» wird auf der Entscheidungs- oder Handlungsebene sichtbar, wenn die dünnen Begriffe «richtig» oder «falsch» zum Zuge kommen und A sagt: Den Feind am Marterpfahl sterben lassen ist richtig, weil für diesen ehrenvoll, während B erwidert: Den Feind am Marterpfahl sterben lassen ist nichts als unnötige Grausamkeit. (C könnte sagen: Es ist grausam, aber es handelt sich um eine ehrenvolle Grausamkeit. Grausamkeit ist prima facie, aber nicht absolut falsch.) Eine Ethik, in deren Vokabular es nur Vertragspflichten gibt, würde vielleicht zum Schluß gelangen, daß Tierquälerei richtig sei, sofern man dabei keine Vertragspartner enttäusche. Nach Williams scheint eine hermeneutische Brücke zwischen diesen verschiedenen Vokabularen möglich zu sein, doch diese Übersetzertätigkeit ist nicht hinreichend, um festzustellen, in welcher Moralsprache – unabhängig von einer spezifischen Moralsprache – Wahrheit residiert. Williams bleibt also skeptisch gegenüber der Suche nach Wahrheit in der Moral, sofern damit das Bedürfnis nach einer kanonischen, homogenen ethischen Sprache gemeint ist.

David Wiggins weigert sich, in eine Diskussion zwischen Realismus und Antirealismus einzutreten, von der er nur ein Wiederaufleben alter metaphysischer Stereotype fürchtet. Er formuliert Bedingungen von Objektivität in der Ethik, die er jedoch nicht zu verteidigen versucht, sondern denen gegenüber er eine untersuchende Haltung einnimmt. Er stellt eine «starke, aber nicht krude kognitive Konzeption der Moral» zur Debatte. Nach Wiggins ist diese Objektivität nicht in einer subjektunabhängigen Realität zu verankern – diese wäre eben die Intention eines kruden Kognitivismus, die auch in den folgenden Beiträgen von Peter Railton und Michael Smith mit zusätzlichen Argumenten zurückgewiesen wird –, sondern in den dialektischen Ressourcen moralischer Argumente (44 und 48). Es gibt Gründe, welche eine «beweisende Erklärung» dafür bieten, daß z. B. Sklaverei moralisch falsch sei. «Beweisend» (vindicatory) ist eine Erklärung dann, wenn sie von einem gewissen Informationsstand an nicht mehr im Lichte zusätzlicher Informationen umgestoßen werden kann. Wiggins scheint damit auf eine deontologische Norm anzuspielen, die, einmal etabliert, von weiteren Folgenerwägungen nicht mehr übertrumpft werden kann. Er könnte seine Andeutungen folgendermaßen ausführen: Ist einmal gültig dargelegt, daß Sklaverei die menschliche Autonomie definitiv verletzt und durch keine zu erwartenden Vorteile sittlich zu rechtfertigen ist, dann brauchen wir keine ökonomischen Untersuchungen über die Ursachen und Wirkungen der Sklaverei in der Antike abzuwarten, um mit Bestimmtheit sagen zu können: Sklaverei war auch in der Antike moralisch verwerflich. Leider wird diese Begründung nicht explizit gemacht. Denn sie läuft auf eine Vermischung zweier Auffassungen hinaus, nämlich: es gebe nicht-konsequentialistische Begründungen von Normen, und es gebe Normen, die ohne Ausnahme gelten. Da Wiggins seine Auffassung nicht darlegt, können wir nur vermuten, was er zu diesem Einwand sagen würde.

Systematisch ausgereifter ist der Vorschlag von *Peter Railton*, einen für die Ethik spezifischen Realismus zu formulieren. Er hält sich dabei an die Maxime, daß sich die Natur eines Realismus über einen Bereich nach der Natur dieses Bereichs richten müsse (57). Einen globalen Realismus für alle möglichen Bereiche oder die Verpflichtung auf einen Platonischen Realismus in bezug auf Begriffe

hält er für irreführend. Natürlich gibt es zwischen verschiedenen Bereichen mehr oder weniger hilfreiche Analogien. Wenig hilfreich scheint Railton die Analogie zwischen Moral und Wahrnehmung oder zwischen Moral und physikalischen Theorien. Der physikalische Realismus hat für seinen Bereich ein dreifaches Erklärungspotential, das ihn zumindest anziehend erscheinen läßt: Er kann nicht-zirkuläre Erklärungen von Mustern in unserer Erfahrung anbieten, er kann Erklärungen ohne vermittelnde Erfahrung liefern, und er kann verdeutlichen, daß Erklärungen, die sich nur auf unsere Einstellungen beziehen, einen geringeren Informationswert haben können. Dieses Vorbild sollte uns nicht blind machen für die Bedürfnisse und Erfordernisse anderer Bereiche, etwa der Psychologie oder der Ethik. Bereits ein Realismus für mentale Zustände müßte anders aussehen. Railton orientiert sich an einer Analogie zu einem Realismus in bezug auf Meinungen. Meinungen oder Bewußtseinsinhalte bilden nach einer realistischen Auffassung eine Realität *sui generis*, die nicht mit der Realität ihrer Träger oder physikalischer Prozesse zusammenfällt. Moralische Realisten beziehen sich ebenfalls auf Werte und Tugenden als eine Realität im Sinne von moralischen Eigenschaften oder Tatsachen. Railton spricht jedoch nicht einem Mentalismus oder Psychologismus das Wort, der Werte oder Tugenden mit Bewußtseinsinhalten gleichsetzt, sondern einem Realismus, der zumindest zwei Spezifitäten berücksichtigt und moralische Eigenschaften nicht etwa nach dem Modell physikalischer Eigenschaften konstruiert. Zum einen gibt es keine Meinungen ohne meinende Subjekte («beliefs without believers», 62). Ebenso wenig gibt es Werte und Tugenden ohne wertende Wesen. Dies entspricht der notwendigen Subjektbezogenheit der Moral. Zum anderen gibt es Meinungen, die jemand aufgrund epistemischer Standards haben sollte. Ebenso gibt es normative Standards für moralische Urteile. Moralische Begriffe spielen eine normative Rolle. Sie spielen diese Rolle nicht völlig losgelöst von menschlichen Subjekten im Sinne einer «prior and independent order». Ein starker Wertobjektivismus wäre das Resultat aus der Übertragung eines metaphysischen oder zumindest physikalischen Realismus auf die Moral (Thomas Nagel würde von einem «Standpunkt von Nirgendwo» sprechen). Für Railton scheidet diese Option als bereichsfremd aus. Aus seinem bereichsspezifischen moralischen Realismus geht hervor, daß unsere alltägliche Überzeugung, es gebe moralische Erklärungen, keine Chimäre ist. Auf Tugenden begründete Erklärungen etwa machen verständlich, warum jemand aufgrund seiner Tugenden so oder so handelt, und nicht bloß aufgrund von moralischen Meinungen oder gar aufgrund von Meinungen über moralische Meinungen. Auf Ungerechtigkeit begründete Erklärungen zielen darauf, daß Ungerechtigkeiten zu Entfremdung oder Fehlentwicklungen führen, lange bevor sich auf der Oberfläche einer Gesellschaft ein Sinn für Ungerechtigkeit oder Empörung abzeichnet.

Michael Smith stellt sich der Herausforderung für den Realismus, daß es zwar gute Gründe gibt, moralische Urteile (auch) als Meinungen zu konstruieren (und nicht bloß als Ausdruck von Gefühlen oder Wünschen), daß aber ohne Wünsche keine moralische Motivation möglich ist (eine Auffassung, die oft als Humesches Modell bezeichnet wird). Diese Doppelbindung der Moral an wahrheitsfähige Meinungen und an (subjektive) Wünsche, die Forderung nach praktischer Verbindlichkeit im Spannungsverhältnis von Humes Modell der Motivation und der Auffassung moralischer Urteile als wahrheitsfähiger Gebilde macht nach Smiths Auffassung *das* moralische Problem aus. Smith verwirft den sog.

Expressionismus, der den Emotivismus einschließt und behauptet, moralische Urteile seien keine echten Urteile, sondern nur Ausdruck von Gefühlen oder Interessen. Er unterzieht auch den sog. Sprecherrelativismus und Gilbert Harmans Relativismus sowie den ethischen Platonismus einer Kritik. Die ersten beiden Theorien versagen letztlich vor dem Problem einer rationalen Begründung normativer Standards, während der ethische Platonismus am Problem der Motivation scheitert: Wie sollten uns Werte zum Handeln bewegen, die – nach dem Geist des Platonismus – menschlichen Wünschen und Meinungen völlig entho-ben sind? Den Internalismus, dem gemäß moralische Meinungen oder Gründe unmittelbar verhaltenswirksam sein sollten, versteht Smith als normatives Postulat, und nicht als begriffliche Wahrheit (wie z. B. Hare oder Blackburn) oder als psychologische Regelmäßigkeit oder statistische Norm wie der Sprecherrelativismus. Phänomene wie Willensschwäche, Drogenabhängigkeit, geistige Verwirrung u. ä. zeigen eine Abweichung von der Norm, daß Menschen von ihren eigenen Werturteilen und insbesondere von ihren moralischen Überzeugungen motiviert sein sollten. Ein Postulat läßt sich durch diese Abnormitäten nicht widerlegen. Smiths eigener Lösungsvorschlag ist eine nicht-relative Theorie der dispositionalen Werttheorie; sie enthält die Forderung der Konvergenz (eines idealen Konsenses, wie Habermas sagen würde) in bezug auf die gleiche Menge von Pro- und Kontra-Einstellungen in einem maximal kohärenten und rationalen Set solcher Einstellungen. Diese Auffassung ist auch mit Problemen belastet. So kann man z. B. nicht a priori ausschließen, daß sie mit einer Irrtumstheorie moralischer Urteile zusammenfällt. Diese Theorie sagt uns nämlich nur, welches die Wahrheitsbedingungen für moralische Urteile sind, doch sie sagt uns nicht, welche moralischen Urteile wahr sind, ob es überhaupt solche gibt. Die zweite Schwäche besteht darin, daß sie die Bedingungen von Rationalität und Kohärenz auf der einen Seite und die Bedingung von moralischer Güte oder Richtigkeit nicht völlig unabhängig, sondern interdependent definiert. Nach Smith kann sich nur im kohärenten Gewebe eines reflective equilibrium herausstellen, was rational und was moralisch begründet ist. Keinen der beiden Einwände hält Smith für vernichtend.

JEAN-CLAUDE WOLF