

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:	40 (1993)
Heft:	3
Rubrik:	Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Anton van der Lingen: *Les guerres de YHWH. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament.* Paris: Les Editions du Cerf 1990. 280 p. (Coll. Lectio divina 139).

Diese Studie ist die zweite, umfassendere Untersuchung, die der Autor dem Thema des JHWH-Kriegs im A.T. widmet. Die erste erschien 1983 auf Holländisch unter dem Titel: David en Saul in 1 Samuel 16 – 2 Samuel 5 (Verhalen in politiek en religie). Im Vorwort hören wir die zeitgeschichtlichen Umstände, die Friedens- und Rüstungsproblematik der 80er Jahre in West-Europa, unter denen das Werk entstand. Die Einführung (S. 11–17) steckt das Feld der Untersuchung ab. Im Dialog v.a. mit den bekannten Monographien von Rads (1951) und Fritz Stolz' (1972) zum gleichen Thema will van der Lingen Texte aus Pentateuch und geschichtlichen Büchern analysieren, in denen JHWH persönlich Krieg führt. Diese Texte verwenden dazu ein bestimmtes Vokabular. Herkunft und Alter dieses Vokabulars sollen gesucht werden, damit der historische Rahmen dieser Vorstellung von JHWH als Krieger bestimmt werden kann.

Untersucht werden folgende Texte: Ex 13f.; 15; 17,1–16; 1 Sam 11; Ri 4f.; Jos 10; 1 Sam 7; Nu 21,1–3.14 (S. 21–141). Bei diesen Erzählungen und Liedern stellt Verf. mehrere Redaktionsschichten fest. Die ältesten Schichten sind gewöhnlich rein profane Erzählungen von Kriegen oder Konflikten. In ihnen war JHWH nicht beteiligt. Erst die späteren Bearbeiter übertrugen ihm die aktive Rolle der Kriegsführung. Sie sind es, die das Vokabular des JHWH-Krieges schufen. Ihre Bearbeitung setzte kurz vor dem Exil ein und entfaltete sich während und nach diesem. Das war eine Zeit, in der Juda die Möglichkeit genommen wurde, selbst Kriege zu führen. Aus diesem Umstand ergibt sich die Funktion der Vorstellung und des Vokabulars vom Krieg, den JHWH selber führt. Sie waren keine Ideologie realer geschichtlicher Kriege. Sie stellen vielmehr ein theologisches Gedankengebäude ohne Zusammenhang mit den militärischen Realitäten wirklicher Kriege dar. Es handelt sich um Paränese für ein besiegt, ohnmächtiges Volk ohne Möglichkeiten eigenen politischen Handelns. Das Alter dieser Vorstellung und ihres sprachlichen Gewandes reicht daher keineswegs in die israelitische Frühzeit hinauf.

In 11 Thesen (S. 145–247) rundet Verf. das gewonnene Ergebnis ab und weist mögliche Einwände zurück. Große Sorgfalt verwendet er auf den Nachweis, daß die altorientalischen Quellen nicht gegen seine Deutung der alttestamentlichen Texte vom kriegführenden JHWH sprechen. Trotzdem bleiben seine Ausführungen in diesem Punkt summarisch. Ferner unterstreicht van der Lingen, daß das Vokabular vom JHWH-Krieg keine literarische Gattung begründet. Es besteht aus wenigen spezifischen Wendungen, die die Bearbeiter

in vorliegende ältere Kriegserzählungen und Kriegslieder eingeflochten haben, um darin als neues Element JHWHS ausschlaggebende Rolle im Krieg einzuführen. Gewiß konnte dieses Thema der Bearbeitungen aus der Exilszeit an allen sakralen Kriegsbräuchen anknüpfen, die dazu Anlaß boten, z.B. die Orakel vor Kriegseröffnung oder die Heiligung der Kämpfer (1 Sam 21; 2 Sam 12). Solche Bräuche, so alt sie sein mögen, schließen aber die aktive Hauptrolle JHWHS im Kriegsgeschehen noch nicht ein.

Es ist deutlich: Das Buch verficht eine These. Unermüdlich plädiert Verf. mit verschiedenen Argumenten für sie. Die Methode, auf der alles ruht, ist die literarkritische Analyse einiger Texte. Je nach dem, ob man den literarkritischen Urteilen von der Lingens folgen mag oder nicht, wird man sich von der These überzeugen lassen oder skeptisch bleiben. Wie immer die Solidität eines solchen literarkritischen Fundamentes beurteilt werde, mir erscheint die Basis für die These zu schmal. Das Verhältnis JHWHS zum Krieg im alten Israel bedarf zu seiner Erhellung noch vieler anderer Texte, die in diesem Buch außer Betracht geblieben sind. Es ist sicher allgemein anerkannt und unbestritten, daß die hochtheoretische, unreale Konzeption von JHWHS Wirken in den Feldzügen seines Volkes Israel seit dem Deuteronomium entwickelt worden ist. Van der Lingen geht aber noch einen Schritt weiter und nimmt an, daß vor dieser Zeit JHWH überhaupt nicht als kriegsführender Gott gedacht und verehrt wurde. Ist dies einleuchtend? Die Fremdvölkersprüche der Propheten setzen JHWHS Macht über die Schicksale der Völker voraus. Die Tradition solcher Sprüche ist wohl älter als das 7. Jahrh. Das Verbot der Heeresmusterung (2 Sam 24) verbietet dem König eine rationale Kriegs- und Steuerplanung. Dahinter kann eine alte Überlieferung religiöser Art vermutet werden, nach der JHWH Macht im Krieg verleiht. Jesajas Gebot, dem Krieg ohne politisch-militärische Mittel zu begegnen (Jes 7), erklärt sich nur durch die Annahme, daß JHWH Herr der militärischen Mächte ist. Der Spruch in Prov 21,31, der zur alten Spruchsammlung gehört, drückt doch wohl eine Überzeugung von ganz Israel in lapidarer Form aus: JHWH steuert das Kriegsgeschehen, wie er will, nicht wie die Kriegsmächte der Menschen wollen. Ist die Idee von Assur als Instrument in der Hand JHWHS (Jes 7; 10) eine Erfindung des Propheten? Steckt dahinter nicht der schon viel ältere Glaube an JHWH, den Herrn aller Völker und Armen? 1 Kö 22 ist ganz von der Überzeugung bestimmt, daß die Generäle (Könige) das Kriegsgeschehen denken und Gott lenkt. Verf. meint, der Bann (hrm) wäre ursprünglich nichts als die Zerstörung der Beute gewesen. Erst später wäre er in religiösem Sinn als Gabe an den Sieg verleihenden JHWH umgedeutet worden (S. 161f.). Ist das nicht ganz unwahrscheinlich? Was in aller Welt vermöchte denn einen Sieger dazu zu bewegen, den Profit seines Krieges und Sieges zu vernichten, wenn nicht das Gebot seines Gottes, ihm die Beute als Anerkennung für den gewährten Sieg zu überlassen? Wie ein rein profan errungener Sieg aussieht, zeigt 1 Sam 21,9.11: David tötet die Menschen, weil ihr Überleben für

ihn gefährlich werden könnte, aber er behält den erbeuteten Gewinn an Herden für sich. Ferner: Haben die «Armeen JWHs» und sein Königtum denn keine militärische Dimension (Jes 6)? Die Texte ließen sich vermehren, aus denen sich eine Rolle JWHs im politisch-militärischen Leben der Völker lange vor dem Exil ablesen lässt.

Zum Schluß eine hermeneutische Frage: Ändert sich grundsätzlich etwas, wenn der Gott Israels erst zu einer Zeit, da kein israelitisch-judäischer Staat mehr Kriege führen konnte, als ein in den Krieg eingreifender Gott gedacht wird? Verf. hat recht, wenn er betont, dieses Gottesbild zeige den befregenden Gott, der sein Volk schützt. Das tut er jedoch mit den Mitteln des Krieges! Ein Volk mag selber keine Kriege mehr führen können, aber es kann von ihnen träumen, d.h. in der Logik des Krieges verharren! – M.E. können wir die Rolle JWHs als Krieger nur in der Dimension des gerechten Krieges würdigen. Es ist ein Zeichen der Gerechtigkeit des Weltherrschers, des Herrn der Völker, daß er die mächtigen Armeen in Schranken weist und zur Verantwortung zieht und die niedergetrampelten Völker wenn nötig mit militärisch-kosmischer Macht vor dem Untergang rettet.

Das Buch ist gut ins Französische übertragen. Es ist meistens in klar lesbarem Stil gehalten, abgesehen von den vielen unübersetzten deutschen Ausdrücken. Es wundert mich, was französische Leser mit ihnen anfangen, und es wundert mich, warum ein holländisches Buch mit soviel deutschen Wendungen gespickt ins Französische übersetzt werden muß. Schade auch, daß die Bibliographie mühsam aus den Fußnoten zusammengesucht werden muß.

ADRIAN SCHENKER

Franz Mussner: *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen.* Judentum und Kirche, Freiburg i.Br.: Herder 1991, 185 S.

Der Verf. betrachtet den vorliegenden Band als dritten Teil einer Trilogie, zusammen mit dem «Traktat über die Juden» ('1979) und «Die Kraft der Wurzel» ('1987). Er enthält 17 Kapitel (merkwürdigerweise ist der Titel «Überlegungen eines Biblikers zum Historikerstreit» [S. 115] im Inhaltsverzeichnis [S. 6] nicht kursiv gedruckt wie die andern Überschriften). Bei den 17 Kapiteln handelt es sich um 12 bereits in *Kairos* und in verschiedenen Festschriften zwischen 1975 und 1991 veröffentlichte Beiträge zum Thema. Der Verf. hat sie so dankenswerterweise zugänglicher gemacht. Sie sind belassen, wie sie erstmals veröffentlicht wurden und nicht mit Nachträgen versehen, die auf Reaktionen und Stellungnahmen zum jeweiligen Gegenstand Bezug nehmen. Fünf Kapitel bestehen aus noch nicht veröffentlichten Beiträgen. Auf diese soll deshalb besonders hingewiesen werden.

Die Sammlung eröffnet ein mit Bemerkungen versehener Überblick über den Katholisch-Jüdischen Dialog seit 1945, ein 1988 auf dem Deutsch-deutschen Symposium zum christlich-jüdischen Verhältnis gehaltenes Referat (S. 9–20). Daraus erklärt sich – abgesehen von den Stellungnahmen von Konzil, Vatikan und Papst –, die Beschränkung auf kirchliche Verlautbarungen in der Bundesrepublik Deutschland. Das Versprechen des Papstes 1980 in Mainz, «auch für das Land» zu beten, «auf das alle Juden mit besonderer Verehrung blicken», wird mit Recht besonders festgehalten (S. 15). Andererseits erklärt der Verf. das von jüdischer Seite beanstandete Fehlen dieses Themas in der Erklärung der deutschen Bischöfe von 1980 mit der wahrscheinlichen Befürchtung einer Politisierung der Erklärung und weist auf «versteckte» Andeutungen hin (S. 20f.). Da war das *Comité épiscopal français* in seinen *Orientations pastorales* von 1976 mutiger. Es erstaunt, daß der Verf. die Aussage der römischen Hinweise von 1985: «Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft», ohne weiteres für «richtig» hält (S. 13). Für «die politischen Entscheidungen des Staates Israel» gewiß, aber auch für die «Existenz»? So bleiben die Hinweise auf das Land völlig abstrakt und besagen wenig. Die Ablehnung jeder religiösen bzw. heilsgeschichtlichen Perspektive scheint ebenso wenig entsprechend wie die fundamentalistische Deutung als Erfüllung der Prophetien. Ist nicht eine mittlere Position eher angezeigt, die in der Rückkehr eine – wenn auch sehr defiziente und immer noch höchst vorläufige – Teilerfüllung sieht, wie sie im Lauf der Geschichte des Volkes vorkamen (vgl. Die Deutung der Verwirklichungen des Hasmonaers Simon [1 Makk 14])?

Drei der fünf unveröffentlichten Beiträge befassen sich mit Paulus. Unter dem Titel «Die <Logik> Gottes nach Röm 9–11» wird kurz gezeigt: Die Ankündigung der endzeitlichen Bekehrung ganz Israels vereitelt für Christen jede Aufrechnung des Planes Gottes, wie der gekreuzigte und auferstandene Jude Jesus für die Juden, und weist auf Gottes absolut souveräne, nicht irgendwie ableitbare Freiheit» (S. 61–63). Der folgende Beitrag skizziert zunächst den christlichen Antijudaismus und seine Hintergründe, um dann aus Röm 9 – 11 Hilfen zu dessen (theologischem) Abbau zu bieten. Es sind: Der Hinweis auf die bleibenden Vorzüge («Heilsprivilegien») Israels (9,4ff.), auf den bleibenden Heilswillen Gottes Israel gegenüber (vgl. 10,21f.), auf Israel als den edlen Ölbaum, auf den die Heidenchristen eingepropft sind (11,18ff.), auf das angekündigte Heil von ganz Israel (11,26), auf die heilsgeschichtliche Funktion der Verstockung Israels für die Heiden und seine bleibende Erwählung (11,18f.), schließlich auf den von Gott nie gekündigten Alten Bund (11,17) sowie auf die Warnung an die Heidenchristen, sich nicht gegenüber Israel zu rühmen (S. 65–72). Röm 11,18.24 umschreibt der Verf. mit dem (wohl zu) drastischen Satz: «Nicht die Kirche schleppt den Juden durch die Zeiten hindurch, sondern der

Jude die Kirche» (S. 70), trotz der Nähe zu Sach 8,23. Im dritten dieser Beiträge wird die Frage des «paulinischen Antijudaismus», bzw. der «Widerspruch zwischen 1 Thess 2,14–17 und Röm 9–11» kurz behandelt (73–76). Mit Recht wird ein «unleugbarer Widerspruch» festgestellt, «der sich nicht wegreden lässt», (S. 73–76) und die Interpolationshypothese abgelehnt. Die abschwächende, d.h. die eschatologische Perspektive vermeidende und durch eine historische ersetzzende Wiedergabe von 2,16 durch *E. Stegemann*: «Stets hat sie aber der Zorn (die Strafe) schließlich erreicht», beurteilt Mussner als «beachtenswert». Sie ist aber für ihn anscheinend nicht sonderlich überzeugend. Tatsächlich scheitert sie an der Stellung des *dè*, nicht nach *pántote*, sondern erst nach *'éphthasen*, womit eindeutig ein neuer Satz beginnt. Dagegen sprechen auch die eschatologische Perspektive, die mit «damit sie (die Heiden) gerettet werden» aufgerissen ist, und die Tatsache, daß sozusagen jeder Abschnitt mit dieser Perspektive schließt (1,10; 2,12; 2,19f.). Das gilt auch für das durch den Versucher drohende «umsonst» der Mühe des Apostels (3,5). «Zorn(gericht)» ist 1,10 und 5,9 – es sind mit 2,16 die einzigen Vorkommen im Brief – das Gegenstück zum endgültigen Heil. Zur «Lösung» des Widerspruchs weist der Verf. auf die «Entwicklung» der Judentheologie des Apostels und zitiert die prägnante Formel *R. Pennas*: «Au début, ils (les Juifs/die Juden) constituent une antithèse; à la fin, ils sont un mystère» (S. 74). Eine theologische Relativierung dieser Aussage, bzw. dieses Ausfalles ist nur bei Anerkennung des *gottmenschlichen* Charakters der Schrift möglich, bei Berücksichtigung der unterschiedlichen Art: emotionale, nacherlebende Erinnerung an die bittere Erfahrung in Thessalonich, nicht «lehrhafte, dogmatische Aussage» im ersten Hauptteil des Briefes einerseits, und epistelar-tige lehrhafte Entfaltung seines Ringens um Einsicht in den verborgenen Heilsplan Gottes im Römerbrief.

Das Anliegen Mussners im zweiten Teil, «Versuch einer Lösung des Widerspruchs», geht allerdings dahin, die als «Spitzensatz» bezeichnete Aussage von der Rettung ganz Israels (Röm 11,16 im Unterschied zu 1 Thess 2,16) zu erklären: Sie ist Ergebnis der «wachsenden Einsicht des Apostels in die Konsequenzen seiner Rechtfertigungsbotschaft ‹allein aus Gnade und Glauben›, von «der zu ihr unlösbar gehörenden Lehre von der Übermacht der Gnade» (Röm 11,32).

Der fünfte unveröffentlichte Beitrag stellt den «Versuch eines Programmes einer Theologie nach Auschwitz» dar, entstanden aus einem Statement auf einer Tagung in Prag 1990 (S. 175–184). Der erste Teil registriert deutsch geschriebene Arbeiten, in denen der Ausdruck oder das Thema vorkommen. Der zweite skizziert besondere Aufgaben der «Exegese nach Auschwitz»: z.B. Verzicht auf Schwarz-Weiß-Malerei, Revision des Pharisäerbildes der Evangelien, des generalisierenden Begriffs «die Juden im Johannesevangelium, Beachtung der gegnerischen Front der paulinischen Rechtfertigungslehre, den Christen ins Bewußtsein rufen, daß das Volk Israel nicht verstoßen ist, sondern gerettet werden

wird, daß es den Juden post Christum immerzu geben muß: als bleibenden Zeugen für die Konkretheit der Heilsgeschichte, als die bleibende Wurzel der Kirche ..., als den lebendigen Zeugen für die undurchschaubaren Wege Gottes, als den endgültigen und endzeitlichen Zeugen der Übermacht der Gnade» (S. 178). Aufgaben, um die Mussner sich besonders bemüht hat. Davon zeugt auch dieser Band. Der dritte Abschnitt gibt Anregungen zur «Systematik nach Auschwitz» für Geschichtsphilosophie und -theologie (vgl. oben: Die «Logik» Gottes nach Röm 9–11). Für die Gottesfrage: der verborgene Gott, Gott als absolutes Geheimnis. Für die Christologie (Jesulogie): Es sind neben Jesu Herkunft, Judesein, Israel als «formale Christologie», Jesus als der für die Juden bestimmte Christus, der «ewige Jude» Jesus zur Rechten des Vaters ... zur Sprache zu bringen. Auch dazu kann der Verf. neben Fr.-W. Marquardts Christologie (München 1990f.) auf seine eigenen Arbeiten verweisen. Für die Ekklesiologie gilt das Partizipationsmodell (Mitteilhaberin an der Wurzel des fetten Ölbaums (Röm 11,7). Den Abschluß bildet die These «Ohne den Aufbau einer «Theologie nach Auschwitz» gibt es keinen wirklichen Abbau des christlichen Antisemitismus», sowie eine Anwendung von Ps 44,12–27 auf die Schoah, wobei V. 23 (um deinetwillen) entscheidend ist. Er sieht die eigentliche Wurzel des Antisemitismus bis heute in der «Erwählung Israels, ...was diese (die Goyim) dem Juden nie verzeihen können» (S. 184). Dazu kann man an das rabbinische Wortspiel erinnern, das denselben Gedanken zum Ausdruck bringt: In der Stunde, da der Heilige, gebendeit sei er, auf den Sinai hernieder stieg, da stieg die Sin'ah (der Haß) auf die Völker herab.»

Die Besprechung des vorliegenden Bandes dürfte etwas von seinem Reichtum und seinen Anregungen aufgezeigt haben.

GEORGES SCHELBERT

Johannes B. Brantschen: *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit. Der Traum von wachen Christenmenschen*, Freiburg i.Br.: Herder 1992. 158 S.

Als ich auf einer langwierigen Fahrt durch das steirische Ennstal das Buch las und entdeckte, daß meine eigenen Textprodukte darin ungefähr zehnmal sehr lobend und zustimmend erwähnt werden, war die distanzierte Nüchternheit, die ich mir für die Rezension zurechtgemacht hatte, für etliche Kilometer dahin. Sie kam aber wieder, als ich sah, wie groß die Belesenheit des Autors ist und wie er sie anwendet. Da war ich eine Flocke im Gestöber der Namen. Die unbefangene Neugier stellte sich wieder ein und ermüdete auch nicht in einem Labyrinth von Anmerkungen. Der Autor hat nicht mit der Schaufel in seinen reichen Zettelkasten gestochen, um Erudition auszuschütten oder eine jener Zitatemontagen zu erzeugen, in denen nichts geschieht, was die Lektüre recht-

fertigen könnte. Brantschen führt ein aufmerksames Gespräch zum Thema *christliche Hoffnung*, in einer Sprache, die den theologischen Jargon vermeidet, ohne Begriffsgetöse und Bedeutungsgetue den sachlichen Disput sucht, das persönliche Interesse nicht verschweigt, nicht mit Imperativen um sich wirft oder der bettelnden Apologetik verfällt, in sympathischer, zeitgenossenfreundlicher Lesbarkeit mit einem Wort. Das geschieht auf gut 150 Seiten und in drei Kapiteln. Im ersten geht es um die Haltung der *Hoffnung*, die bewußte Öffnung des menschlichen Lebens auf die unüberbietbare Konstellation *Sinn*, die in der Bibel *Reich Gottes* genannt wird. B. sieht sie heute bedroht durch die vor allem auch in der Kirche um sich greifende Resignation, die zwar an den irdischen Möglichkeiten verzweifelt, aber daraus keinen Schwung in die Ewigkeit gewinnt. Das Gute, auf das die Hoffnung zielt, ist steil und schwierig (*bonum arduum*), sagt die Tradition, nicht herstellbar wie ein Paar Strümpfe. Das gilt heute wie ehemals und wohl auch für den Modus, in dem sie gelingen soll, den Tanz auf dem Seil zwischen Diesseitsliebe und Jenseitsgleichgültigkeit, Weltverachtung und Himmelssehnsucht. So einleuchtend mir das Plädoyer für den *Einsatz im Vorletzten* klingt, das abenteuerliche Experiment der radikalen Askese des frühen Mönchtums hat doch einiges für sich, ist in seiner inneren Logik durchaus schlüssig und mindestens bedenkenswert: Wenn das Instrumentarium der Weltgestaltung ungenügend entwickelt, der Aufenthalt auf der Erde mühselig und kaum Lust bringend ist, genügt der Augenblick der Schöpfung gerade für die Erkenntnis, daß man für Besseres gemacht ist, steht intensive Beschleunigung der Vorläufigkeit auf dem Programm, ist Eile in das Vollkommene geboten. Wer hat wacher und stärker geträumt als die Eremiten der Wüste? Wie man damit dem Schluß der Gnostiker entkommt, das Werk der Schöpfung sei der metaphysische Unglücksfall, den es aufzulösen gilt, das ist ebenfalls eine alte Anstrengung. Das zweite Kapitel lautet *Der Himmel muß auf Erden anfangen* und dient ganz der Rechtfertigung des Handelns in der Zeit und nach den Kriterien der Schöpfung: Gerechtigkeit, Liebe, Leben sollen hier, jetzt geschehen, nicht aufgeschoben werden. Erst dieser entschiedene Anfang treibt wirklich, aus der positiven Erfahrung irdischer Möglichkeiten zum Sprung der Hoffnung an, daß Gott dazu auch den zweiten, letzten Schritt der Treue tun wird, das Angefangene ewig vollendet. B. verteidigt diese Dimension der Hoffnung gegen die Sicht der «neuen Christen» (Schneider, Sölle, Pohier), wie er sie nennt, mit guten Gründen, die Neuheit dieser Position vielleicht ein wenig überschätzend, weil sie doch auch schon eine lange Tradition hat, seit den Zeiten der Stoa. Jedenfalls, die Anstrengung, an das Wunder der Zukunft zu glauben, das die Schöpfung ins Ziel bringt, scheint so groß zu sein, wie die Arbeit gegen die Versuchung, ein Gnostiker zu werden. Das dritte Kapitel gilt der *Hoffnung auf endgültige Versöhnung*. An zwei großen Themen der christlichen Eschatologie entwickelt B. seine Theologie der dramatischen Versöhnung der Menschheit, in der kein Rest draußen bleibt: *Fegfeuer* und *Hölle*. Er bringt dazu

keine neue Theorie, aber es gelingt ihm, überzeugend vom letzten gewinnenden Tun Gottes an seinen Geschöpfen zu sprechen, gerade wenn sie sich im Bösen verschlossen haben. So habe ich das noch nirgendwo lesen können. Außerdem erhebt sich in seinen Überlegungen mit größter Dringlichkeit eine Frage, die gewöhnlich nicht gestellt oder mit kurzen Hinweisen als erledigt betrachtet wird: Wie steht es um die menschliche Freiheit, wenn sie durch den Tod hindurch in den Status ihrer Endgültigkeit und Vollendung eintritt? Die Rede vom *Ende des Pilgerstandes* gibt nur einen fixen Termin dafür an, daß nun eine Veränderung mit der Freiheit geschieht, das *Wie* und *Was* bleibt dabei völlig im Dunkeln. Hört sie auf? Gefriert sie? Kommt sie erst vollständig zu sich selbst? Hängt es aber dann nicht ganz an Gott, ob er sie beglückend oder verdammend an sich binden will, vorausgesetzt, daß er mehr ist als eine letzte exekutive Instanz, die von der Evidenz menschlicher Haltungen zur bloßen Reaktion gezwungen wird? Es ist ein gutes Zeichen für ein Buch, wenn es über das ausdrücklich Gesagte hinaus dazu hilft, andere Fragen deutlicher zu stellen und bessere Einsicht in die Grenzen des eigenen Wissens zu haben.

GOTTFRIED BACHL

Winfried Weier: *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie.* Paderborn, Zürich: Schöningh 1991. 310 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökummen NF/4).

Winfried Weier, Professor an der Würzburger Universität, kommt hier einem Desiderat nach: Auf Grund seiner konsequenten Fortführung in der Phänomenologie und der Existenzphilosophie betriebenen philosophischen Arbeit gelangt er in dieser seiner Religionsphilosophie bzw. -phänomenologie zu einer Synthese der beiden philosophischen Denkwege unseres Jahrhunderts.

Das Buch ist wie folgt aufgebaut: Einführung: Die Grundkonzeption Existenzanalytischer Religionsphilosophie; Erster Teil: Strukturontologie der Religion. Die Selbstfindung menschlicher Existenz; Zweiter Teil: Die existentielle Dialektik der Religion. Die religiöse Erfahrung in der Begegnung mit dem Nichts; Dritter Teil: Religiöse Apologetik. Die Legitimität der Religion; Schlußbetrachtung: Die Vorläufigkeit des Existentialismus wie der Existenzphilosophie. Das in zwölf Kapitel strukturierte und nochmals weiter gut untergliederte Buch beschließt ein Nachwort: Zwölf Grundperspektiven als Appell an heutige Philosophie und Theologie. Zur Aufschließung des gut lesbaren Textes dienen an entsprechender Stelle die im ganzen Buch verteilten sechs Tabellen.

Weier geht davon aus, daß der Freiheitscharakter der Religion mit ihren Wesenszügen des Zeugnisses und Bekenntnisses gegeben ist. Diese Freiheit besagt aber in dem Sinne Existentialität, als in ihr ein von allen psychologischen, soziologischen, historischen, kulturellen Konditionen des «bedingten Daseins» unabschließbares Selbstsein grundgelegt ist. Hieraus schließt Weier, daß alle diesen Bedingtheiten allein verpflichteten Methoden nicht ausreichen, um sich dem Religionsphänomen zu nähern, ganz gleich, ob sie psychologische, soziologische, kulturhistorische sind. Dies ist durchaus als Warnruf zu verstehen angesichts einer mehr und mehr um sich greifenden Vereinnahmung der Religion durch die Psychoanalyse, insbesondere ihre Auflösung in rein psychische Zwänge und die hierdurch verursachte Aufhebung ihres Charakters der Freiheit und Selbstverantwortung. Damit ist ein Grundanliegen der Schrift Weiers angesprochen, das dem zunehmenden Interesse an Selbstursprünglichkeit und Eigenverantwortung in der religiösen Praxis entgegenkommt.

Daß Existenzphilosophie nicht umhin kann, durch Religionsphilosophie weitergeführt zu werden, erkennt Weier in dem folgenden Zusammenhang. Alle Weisen existentieller Selbstwerdung, wie sie sich im «vorreligiösen» Bereich ereignen, sind wesenhaft darauf angelegt und angewiesen, in der Religion ihre Erfüllung und Vollendung zu finden. Denn in ihrer Ausrichtung auf Eigensein, Selbstursprünglichkeit, Selbstbegründung und Unbedingtheit erstreben sie ein absolutes Aus-sich-Sein, das sich uneingeschränkt in und aus sich selbst begründet, wie es menschliche Existenz wegen ihrer Endlichkeit und Vorläufigkeit niemals innerhalb ihres eigenen Seins vollbringen kann. Dieses absolute Sein, das allen existentiellen Akten Ziel und Grund gibt, das sie also in seinem Sinn immer schon meinen und zu verwirklichen trachten, ist ihnen in seinem Sein daher wesentlich transzendent. Als Urintention des existentiellen Selbstseins besitzt es freilich selbst wesenhaft existentiellen Charakter, wodurch sich der Gott der Religion vom Gott der Metaphysik deutlich unterscheidet.

Daß die Existentialien (Angst, Sorge, Verfallenheit, Langeweile, Verzweiflung, Verlorenheit, Geworfenheit, Verfremdung, Verlassenheit, Ekel) in sich doppelbödig sind, d. h. in ihrer Begegnung mit dem Nichts in allen Phänomenen der Endlichkeit über diese hinausgreifend, den «Sinn des Absoluten» anzielen und sich als dem eigentlichen Menschsein unveräußerlich erweisen, stellt eine für das Religionsverständnis grundlegende Perspektive dar. Denn in allen Einzelheiten wird der Nachweis geführt, daß dieser «Sinn des Absoluten» in seinen verschiedenen Gestalten sich trifft mit den Inhalten der «religiösen Erfahrung», wie sie die Religionsphilosophie zwischen M. Scheler, R. Otto, O. Spann, M. Buber, B. Rosenmöller, H. Scholz, P. Wust, J. Hessen, E. Przywara, P. Tillich herausgearbeitet hat. Dadurch wird nicht nur gezeigt, wie Religions- und Existenzphilosophie wesenhaft zusammengehören, sondern wie die vermeintlichen Erfahrungen des «Nichts» zutiefst und zuletzt Sinnerfahrungen sind, die allesamt in dem Ziel der «absoluten Urexistenz» konvergieren.

Die Angst ist also beispielsweise nicht, wie Sartre und Heidegger meinen, hinreichend als Ausdruck des Nichts erfaßt, sondern erst in ihrer Erfahrung, daß ihr der «Sinn des Absoluten» wesentlich unverzichtbar ist. Denn nicht das Nichts als solches oder die Endlichkeit selbst sind es, worum es ihr geht, die ihr tiefstes Anliegen darstellen, sondern die Befürchtung, des Absoluten als des «letzten Sicherheitsgrunds und unbedingten Halts» verlustig gehen zu können, als jenes «Überweltlichen» und «Akosmistischen», von dem die Religionsphilosophie spricht. Dieses Ziel stellt also das Grundanliegen der Angst dar, wie es ihrer Eigentlichkeit unverzichtbar ist und daher als «absolute Urexistenz» sich zeigt. Denn «die Existentialien richten sich grundsätzlich und wesentlich nicht auf ein Es oder Neutrum, das um sich selbst nicht weiß, zu sich kein Verhältnis hat, sondern aus ihrem Betroffensein in der Tiefe ihres Eigenseins auf ein Selbst, in dem existentielle Eigentlichkeit ihre höchste Vollendung findet» (S. 158). In allen Einzelheiten werden diese «Sinnintentionen» der Existentialien beschrieben und in ihrer Zielerlichkeit mit jenen Gehalten aufgewiesen, welche in der Religionsphänomenologie herausgearbeitet wurden. Wenn Marx die Religion als «Selbstentfremdung», S. Freud als Angstneurose, E. Drewermann als unbewußten Zwang verstehen, so übersehen sie diesen wesentlichen Sinnbezug der existentiellen Erfahrung und den Charakter der Freiheit und Selbstursprünglichkeit der darin gründenden «religiösen Existenz».

Auch die existentiellen Erfahrungen der Zeitlichkeit des Daseins erschöpfen sich nicht im Innenerwerden der Kontingenz, Verfallenheit, Endlichkeit, Ungeborgenheit. Denn für sie ist es signifikant, daß der Sinn des Unbedingten (über alle Kontingenz hinaus), der Freiheit (über alle Verfallenheit hinaus), der Totalität (über alle Endlichkeit hinaus) und des absoluten Grundes (über alle Ungeborgenheit hinaus) in «dialektischer» Weise den eigentlichen und tiefsten Beweggrund ihrer Zeiterfahrung darstellen. Diesen Inhalten gemeinsam ist der Charakter der «Transzendenz», «Existentialität», «Realität». Sie treffen sich mit den Zielgehalten der Religion, z.B. der Sinn des Unbedingten mit dem des «Heiligen», der Sinn der Freiheit mit dem des «Überweltlichen», der Sinn der Totalität mit dem des «unendlichen Gutes», der Sinn des absoluten Grundes mit dem des «Heils» und der «Erlösung». Diese Zielgehalte meinen aber als existentiell erfahrene keine Neutra, sondern das «Urbild des Selbst», und sie richten sich nicht auf eine Idee, sondern auf einen «Tatbestand» als das im Vergleich zu allem innerweltlichen Sein «Schlechthin-Verschiedene». In dieser Ausgerichtetetheit aber offenbart sich die Struktur menschlicher Existenz als eine solche, die in sich widersinnig wäre, würde ihren Anliegen keine Wirklichkeit entsprechen. Denn diese bestehen im wesentlichen geradezu im Anzielen einer transzendenten und existentiellen Realität. Die religiöse Entscheidung entspricht, antwortet dieser Struktur, die also selbst wesentlich religiösen Entscheidungscharakter hat.

Nicht anders verhält es sich mit den Erfahrungen des Todes. In aller Begegnung menschlicher Existenz mit ihrer «Schicksalsabhängigkeit» und «Zerbrechlichkeit» geht es ihr nicht zuletzt um diese, sondern um den Sinn der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit, der sich in religiöser Erfahrung als der Urgehalt des «Heiligen» zeigt. In aller Erfahrung der Abhängigkeit, Geworfenheit, Verfallenheit, Verlassenheit vernimmt Existenz den Sinn des Absoluten als ihrem eigensten Selbst unveräußerlich, wie er sich besonders in der religiösen Erfahrung des «Erhabenen» der «Übergewalt» und des «Überweltlichen» artikuliert. Alle Erfahrung der Einsamkeit, des Schwindels, des Absurden ist durchdrungen von dem Sinnanliegen jener Vollendung, die in dem «unendlichen Sein und Gut» auf Seiten der religiösen Erfahrung ihre Entsprechung hat. Und schließlich geht es der existentiellen Erfahrung der Bodenlosigkeit, Ungeborgenheit, Schwerelosigkeit und Heilsungewißheit zuletzt um den Sinn des Heils, der in der religiösen Erfahrung der «Geborgenheit» und der «Erlösung» sich ausdrückt. All diese Zielgehalte meinen daher das im Vergleich zu allen innerweltlichen Gegebenheiten «Schlechthin-Verschiedene» als einen «Tatbestand», der das «Urbild des Selbst» darstellt.

Worin aber, so ist weiter zu fragen, ist die Voraussetzung dafür zu erkennen, daß Existenz bei ihren Erfahrungen der Nichtigkeit, Endlichkeit, Zeitlichkeit und Todesverfallenheit keineswegs stehengebliebt, diese nicht lediglich konstatiert, sondern transparent werden läßt für jene Inhalte, die sie auf das grundsätzlichste überschreiten. Die Bedingung dieser Möglichkeit kann allein gesehen werden in der Tatsache, daß die Struktur menschlicher Existenz in eben diesen Inhalten grundgelegt und fundiert ist, die sich eben dadurch als wirksam und wirklich erweisen, daß Existenz sie unentwegt anzielt. Indem ihr Ziel als ihr Grund erscheint, erweist er sich als jenes transzendenten, sinnerfüllte und reale Selbstsein, welches den Gott der Religion darstellt. In diesem Ergebnis gipfeln die Ausführungen. Denn nun zeigt sich die Religion selbst als «Gotteszeugnis».

Es ist ein Grundanliegen dieser Schrift, zu verdeutlichen, daß und wie die religiöse Entscheidung diese Erfahrungsinhalte in Freiheit zu ihrem Grunde nimmt und durch ihre Entscheidungs-«Tat» auch ans Ziel bringt. Daraus aber ergibt sich, daß Religion als religiöse Existenz sich selbst begründet, indem sie aus der Ursprünglichkeit ihrer eigenen Erfahrungen jene Entscheidung rechtfertigt, die eben darin ihre Selbstgewißheit erlangt. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß Metaphysik für das Selbstverständnis der Religion überflüssig oder entbehrlich werde. Ganz im Gegenteil wird betont, daß in der Ganzheit der menschlichen Person die Religion der vollen Resonanz im Bereich des Denkens bedarf, um sich auch vor diesem rechtfertigen zu können. Aber entsprechend dem mittelalterlichen «credo, ut intelligam» wird doch die Selbstursprünglichkeit der Religion gegenüber dem Denken hervorgehoben, und zwar besonders deshalb, weil ihr Zielgehalt im Unterschied zu dem der Metaphysik ein wesent-

haft existentieller ist. Diese Selbstbegründung der Religion gilt auch für ihr Verhältnis zu ihren historischen und soziologischen Konditionen, die in Verkennung dieses Sachverhalts immer wieder fälschlich als ihr Ursprung angesehen werden. Dadurch fällt auch Licht auf das Verhältnis der Religion zur Psyche. Entgegen der heute mehr und mehr um sich greifenden Verpsychologisierung aller Religionsphänomene wird deutlich, daß ihr Charakter der Freiheit und Selbstverantwortung jede Herleitung derselben aus rein psychischer Bedingtheit oder tiefenpsychologischer Zwangshaftigkeit verbietet.

Als besonders richtungsweisend erscheint die Tatsache, daß Religion nun nicht mehr das Schicksal der Metaphysik teilt, entweder grundlos und willkürlich oder eben durch «Gottesbeweise» begründet sei. Denn sie empfängt ihre «Legitimität» aus jener Inhaltsfülle der existentiellen Erfahrungen, die Existenz in Freiheit zu ihrem Grunde nimmt. In dieser Perspektive erhalten nicht nur alle existentiellen Erfahrungen tiefe religiöse Bedeutsamkeit, sondern auch umgekehrt gelangt Religion in diesen zu außerordentlicher Breite der sie mittragenden und vertiefenden empirischen Basis. Darin liegt zweifellos ein großer Gewinn für das Selbstverständnis einer jeden Religion, die nun endlich von der Alternative befreit ist, auf leeres Wagnis oder Beweise rekurrieren zu müssen.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine neue Position zur Auseinandersetzung mit der Religionskritik (Hegel, Stirner, Nietzsche, Feuerbach, Marx, Engels, Lenin, Freud), die wegen ihrer rein psychologischen Perspektive nicht erkennt, daß die Struktur menschlicher Existenz in der Differenz zwischen ihrem Sinnanliegen und ihrer Seinspotenz grundgelegt ist und daher wesenhaft über diese hinausweist. Deshalb sehen diese Religionskritiker fälschlich in dieser Differenz eine Spaltung, Selbstentfremdung und Veräußerlichung des menschlichen Wesens und können daher nicht verstehen, inwiefern die Religion allererst seine Erfüllung und Vollendung darstellt.

Darin aber ist wohl die Grundperspektive dieser Schrift zu sehen: Folgt Existenz in der religiösen Entscheidung der Richtung ihrer Sinnintentionen, so findet sie in ihrem Ziel die Erfüllung des eigentlichen Menschseins. Dagegen ist das Mißtrauen gegenüber ihren ursprünglichsten und unbedingten Anliegen gleichbedeutend mit ihrer Selbstzerstörung.

BERNHARD J. SCHULTE

Ruedi Imbach, Alfonso Maierù (ed.): *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico.* Roma: Edizioni di storia e letteratura 1991, VII + 425 p. (Raccolta di studi e testi 179).

Nicht nur die mittelalterliche Philosophie hat ihre Geschichte. Auch die Erforschung dieser Epoche der Philosophiegeschichte ist ein historischer Pro-

zeß, der im frühen 19. Jahrhundert begonnen hat und seither von zahlreichen inner- und außerphilosophischen Einflüssen geprägt wird. Es wäre daher naiv zu glauben, eine heutige Beschäftigung mit der mittelalterlichen Philosophie sei eine unmittelbare, unverfälschte Auseinandersetzung mit mittelalterlichen Texten und Theorien. In jede Textinterpretation mischt sich – bewußt oder unbewußt – die Auseinandersetzung mit überlieferten Interpretationsschemata und Forschungstraditionen. Vom 21. bis 23. September 1989 fand an der Universität «La Sapienza» in Rom ein Kongreß statt, der diese Forschungstraditionen, ihre Entstehung und Entwicklung im historischen Kontext thematisierte. R. Imbach und A. Maierù, die Organisatoren dieser Veranstaltung, haben im vorliegenden viersprachigen Band die Kongreßakten versammelt und damit einen wichtigen Beitrag zur Reflexion auf die Historiographie der mittelalterlichen Philosophie geleistet.

Die achtzehn Aufsätze können in drei Gruppen gegliedert werden. Eine erste Gruppe untersucht die Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie in einzelnen Ländern: in Frankreich (J. Jolivet und A. de Libera), Belgien (R. Wielockx), Polen (Z. Kaluza), England (D. Luscombe), Deutschland (A. Zimmermann), Italien (C. Vasoli), Dänemark und Niederlande (S. Ebbesen). Eine zweite Gruppe beschäftigt sich mit Werk und Wirkung einiger einflußreicher Mediävisten: C. Baeumker und M. Grabmann (K. Flasch), P. Du hem (J.E. Murdoch), A. Maier (A. Maierù) und B. Nardi (G. Stabile). Eine dritte Gruppe schließlich analysiert die Historiographie einiger ausgewählter Themen: des lateinischen Averroismus (R. Imbach), des politischen Denkens im Mittelalter (F. Bertelloni), des Nominalismus (W.J. Courtenay), der Wissenschaftsinstitutionen (J. Verger) und der Leonina-Edition (L.-J. Bataillon). T. Gregory rundet den Band mit einem zusammenfassenden Rückblick ab.

Die verschiedenen Beiträge weisen einen unterschiedlichen Charakter auf. Einige (z.B. jene von D. Luscombe und A. Zimmermann) geben in deskriptiver Weise eine Bestandesaufnahme der Forschungsarbeiten, die in einem bestimmten Land zu einem bestimmten Thema geleistet wurden. Andere (z.B. jene von R. Wielockx und C. Vasoli) gehen auf die soziokulturellen Hintergründe ein, die zur Entfaltung einer bestimmten Forschungsrichtung oder Schule führten. Wieder andere (z.B. jene von Z. Kaluza und J.E. Murdoch) analysieren in kritischer Distanz die Verdienste und Mängel einiger markanter Mediävisten. Besondere Beachtung verdienen jene Aufsätze, die über die Darstellung vergangener Debatten hinaus methodologische Konsequenzen ziehen, die auch für die gegenwärtige Forschung wertvoll sind. Zwei Beispiele seien kurz erwähnt:

(1) K. Flasch widmet sich in seinem Beitrag «La concezione storiografica della filosofia in Baeumker e Grabmann» (S. 51–73) zwei «Heroen» der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung. Dabei bemüht er sich weniger darum, das bereits weithin bekannte Werk dieser Philosophiehistoriker vorzustellen,

sondern er analysiert vielmehr ihre historiographischen Leitideen, die einander diametral entgegengesetzt waren. Baeumker, am Modell der klassischen Philologie geschult und an den Idealen des liberalen protestantischen Bürgertums orientiert, wollte «das Werden der wechselnden philosophischen Anschauungen begreiflich» (S. 56) machen, indem er mit strenger historisch-philologischer Methode die Vielfalt der mittelalterlichen Denkrichtungen untersuchte. Grabmann hingegen, der dem ländlichen Katholizismus verhaftet war, verstand die mittelalterliche Philosophie als christliche, im Thomismus kulminierende Philosophie, die als ideologische Waffe im Kampf gegen den Modernismus eingesetzt werden sollte. Somit stand eine pluralistisch-liberale historiographische Konzeption einer dogmatisch-katholischen gegenüber.

Gegen die Konstruierung dieser Opposition läßt sich freilich einwenden, daß Grabmann nicht nur der finstere thomistische Ideloge war, als der er in Flaschs Darstellung erscheint. Grabmann war auch der unermüdliche Handschriftenforscher, der – um nur ein Beispiel zu nennen – wichtige Texte zur terministischen Logik und *grammatica speculativa* entdeckte und damit eine einflußreiche nicht-thomistische Forschungstradition begründete. (Auf S. 337 erwähnt S. Ebbesen Grabmann ausdrücklich als Ahnherrn der sprachanalytischen Mittelalter-Forschung!) Umgekehrt war Baeumker nicht bloß der unvoreingenommene «objektive» Philosophiehistoriker, sondern auch der Psychologist, der – wie Flasch ausdrücklich festhält (S. 54) – Philosophie und Psychologie einander gleichsetzte.

Obwohl Flaschs polarisierende Gegenüberstellung von Baeumker und Grabmann einer gewissen Nuancierung bedarf, verdeutlicht sie sehr anschaulich die Einwirkung von ideologischen Interessen auf die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Historiographische Leitideen waren (und sind) nicht einfach methodische Programme, die sich streng am historischen Untersuchungsobjekt orientieren. Stets dienen sie auch als Manifestation bestimmter Geisteshaltungen oder sogar als Waffe zur Verteidigung bestimmter politischer Positionen, wie Grabmanns Kampf gegen den Modernismus zeigt.

(2) R. Imbach untersucht in «L'averroïsme latin du XIII^e siècle» (S. 191–208) die Entstehung und Entwicklung eines der umstrittensten historiographischen Schemata. Seit E. Renan wurde eine Lehre, die angeblich auf Averroes zurückgeht und aus vier Hauptthesen besteht (Bestreitung der göttlichen Vorhersehung, Ewigkeit der Welt, Monopsychismus, Leugnung der moralischen Freiheit) mit dem Namen «lateinischer Averroismus» etikettiert, und Autoren wie Siger von Brabant und Boethius von Daciens zugeschrieben. Imbach weist überzeugend nach, daß Renan diesen Namen prägte, ohne einen einzigen Text zu kennen, der die vier Thesen belegt hätte. Erst P. Mandonnet entdeckte und edierte entsprechendes Textmaterial, doch er subsumierte es stets unter den von Renan geprägten Namen und betrachtete es ausschließlich in Opposition zum «gemäßigten Aristotelismus» des Thomas von Aquin. Als M. Grabmann einen

Münchener Codex fand, der teilweise Texte Sigers von Brabant und teilweise anonyme Texte enthielt, schrieb er die anonymen Texte trotz fehlender Evidenz ebenfalls Siger zu, weil sie sich in das bereits festgefügtes Schema des lateinischen Averroismus einfügten. Erst F. Van Steenberghe kritisierte diese pauschale Etikettierung, doch er führte mit dem Begriff «heterodoxer Aristotelismus» (d.h. Aristotelismus, der vom gemäßigten Aristotelismus des Thomas von Aquin abweicht) ebenfalls eine umstrittene Bezeichnung ein. Zudem behauptete er, Siger habe sich in seinen Spätwerken zum Thomismus bekehrt – eine Behauptung, für die er keine überzeugenden Textbelege vorweisen konnte und die erst durch spätere zufällige Textfunde bestätigt wurde.

Am Beispiel dieser Diskussionen zeigt Imbach, wie gefährlich es ist, historiographische Etiketten einzuführen, die zunächst jeder Textgrundlage entbehren und dann nur mit entsprechend zurechtgelegten Texten belegt werden können. In solchen Fällen prägt die vorgefaßte Meinung zu einer bestimmten Denkschule die Interpretation und verhindert damit eine unvoreingenommene Sichtung des Textmaterials. Doch genau dies sollte ein Philosophiehistoriker vermeiden: «L'Historien de la philosophie n'est pas là pour simplifier, il doit mettre à l'épreuve ce que l'on croyait déjà savoir sur le passé» (S. 208).

Die achtzehn Aufsätze bieten eine Fülle von Informationen, bibliographischen Angaben und Analysen. Sie belegen auf anschauliche Weise T. Gregorys Schlußthese (S. 390–391), daß die Darstellung der mittelalterlichen Philosophie als «scholastische Synthese» ins Reich der Mythen gehört. Das mittelalterliche Denken und die Erforschung dieses Denkens sind so vielfältig, daß nicht von einer Synthese, sondern nur von einer Denkpluralität die Rede sein kann. Es ist besonders zu begrüßen, daß im Rahmen dieser Vielfalt mit dem Beitrag von F. Bertelloni auch die häufig vernachlässigte politische Philosophie vertreten ist.

Freilich ist es verständlich, daß an einem einzigen Kongreß und in einem Band nicht alle relevanten Themen zur Sprache kommen können. Dennoch möchte ich auf einige Lücken aufmerksam machen:

Zunächst fällt auf, daß die Geschichtsschreibung der arabischen und jüdischen Philosophie nicht vertreten ist (abgesehen von einer kurzen Bemerkung T. Gregory's auf S. 405). Eine Aufarbeitung dieses Forschungsgebietes – man denke an die Arbeiten von S. Munk, G. Vajda, G. Scholem, A. Funkenstein u.a. – scheint mir von besonderer Dringlichkeit zu sein, da der bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vorherrschende Thomismus die mittelalterliche Philosophie häufig als christliche Philosophie definierte. Welcher Platz wurde dann den nicht-christlichen mittelalterlichen Philosophien zugewiesen? Und welches Selbstverständnis hatten die marginalisierten nicht-christlichen Philosophiehistoriker? Ich halte es auch für dringend notwendig, gewisse antisemitische Tendenzen (J. Jolivet gibt einen kurzen Hinweis auf S. 12) und deren Auswirkung auf die Entwicklung von Forschungsprogrammen kritisch zu beleuchten.

Weiter ist zu bemerken, daß die Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den USA nicht berücksichtigt wurde. Dies ist besonders bedauerlich, weil sich gerade in Amerika die sprachanalytische Tradition (die z.B. in der *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* einen deutlichen Ausdruck fand) rege entwickelt hat. Es wäre interessant, die Anfänge dieser Tradition bei Ph. Boehner, E. A. Moody u.a. genauer zu betrachten und ihren Einfluß auf die gegenwärtigen Diskussionen zu untersuchen. Eine andere wichtige amerikanische Forschungstradition, die sich vor allem dem Humanismus im Spätmittelalter widmet, geht auf P.O. Kristeller zurück und bedarf ebenfalls einer eingehenden Prüfung.

Schließlich fällt auf, daß alle Beiträge primär historische Arbeiten zur mittelalterlichen Philosophie behandeln. Dieses Vorgehen scheint zunächst selbstverständlich zu sein, denn meistens wurde und wird die mittelalterliche Philosophie von speziell dazu ausgebildeten Historikern erforscht, die sich darum bemühen, diese Periode der Philosophiegeschichte im Rahmen der gesamten Philosophiegeschichte zu situieren. Doch diese ist nicht der einzige Zugang zur mittelalterlichen Philosophie, wie A. de Libera treffend festhält:

«... on peut vraisemblablement distinguer ceux qui s'attachent à faire une place au Moyen Age en histoire de la philosophie de ceux qui s'interrogent sur la place que l'on doit faire à l'histoire dans une activité de philosophe» (S. 48).

Es wäre aufschlußreich zu untersuchen, wie sich Philosophen (nicht primär Philosophiehistoriker) der mittelalterlichen Philosophie genähert haben, welche vergangenen Debatten sie als besonders anregend für aktuelle Diskussionen erachteten und welchen Platz sie dabei der historischen Dimension zuwiesen. Man denke an so unterschiedliche Philosophen wie F. Brentano, M. Heidegger und P. Geach, die sich alle eingehend mit dem Mittelalter auseinandersetzen und entscheidende Denkanstöße erhielten, z.B. zum Problem der Intentionalität (Brentano), zum Kategorien- und Bedeutungsproblem (Heidegger) oder zum Problem der Referenz (Geach). Die Vielfalt an mittelalterlichen Philosophien, auf die sämtliche Autoren des Bandes immer wieder hinweisen, wird auch und gerade in der Vielfalt an systematisch-philosophischen Diskussionen deutlich, die an mittelalterliche Fragestellungen anknüpften.

Wer sich heute mit mittelalterlicher Philosophie beschäftigt und den von R. Imbach und A. Maierù vorgelegten «Beitrag zu einer historiographischen Bilanz» liest, wird sich bewußt, daß er nur ein Zerg ist, der auf den Schultern von Riesen steht. Es lohnt sich, nicht nur über die Riesen hinaus zu blicken, sondern auch die Riesen selbst einmal genauer zu betrachten – einerseits um ihre unentbehrliche Arbeit zu würdigen, andererseits um sie kritisch zu begutachten und damit auch einen geschärften Blick für die eigenen Grundlagen zu gewinnen. Diese Betrachtung der Riesen kann erschreckend sein, z.B. wenn

man erfährt, daß der einflußreiche Dante-Forscher B. Nardi 1924 der faschistischen Partei beitrat und 1933 sogar einen Preis für faschistische Erziehung gewann (S. 386). In diesem Fall möchte man schnellstens von den Riesenschultern absteigen; denn Riesen können auch Ungeheuer sein. Aber in jedem Fall lohnt sich die historiographische Standortbestimmung, zu der dieser vortreffliche Band den besten Anreiz gibt.

DOMINIK PERLER

Jean-Claude Wolf: *Tierethik*. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere. Freiburg Schweiz: Paulusverlag 1992. 188 S.

«Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Türe zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen.» So Albert Schweitzer (Ges. Werke II, 363), und tatsächlich weckt auch heute noch die Ankündigung einer systematischen Tierethik große Erwartungen. Es sind Prolegomena (7), die J.-C. Wolf hier vorlegt, aber sie kommen einem umfassenden Werk schon sehr nahe. Sein Buch, das sich auf eine Reihe von Vorarbeiten stützt und infolgedessen, was wenig stört, auch thematische Überschneidungen enthält, ist bereits ein sachlich und sprachlich eindrucksvoll ausgefilterter Entwurf. Wolfs Ansatz beim Utilitarismus schränkt aber auch Schweitzers Diktum ein: Erschwert hat primär der ethische Rationalismus Kants den Zugang zur Tierethik (19).

Für J.-C. Wolf setzt die Tierethik beim Individualwohl von Tieren ein (163, 172). Das ist ein präziser Ausgangspunkt, der auch als Kontrapunkt zu einer (durchaus auch vom Verfasser selber, etwa mit Bezug auf T. Regan, für nützlich erachteten) Motivationsrhetorik betrachtet werden kann. Diese fängt schon bei Bentham an, der die Rhetorik der Sklavenbefreiung aufnimmt (63), und verläuft über P. Singer's für die politische Linke anschlußfähige Rede von «Animal Liberation» (121), vom religiösen Pathos der Heiligkeit des Lebens und einer «konfusen Rede von Rechten der Natur» (76, 163) bis hin zu den holistischen und misanthropischen Appellen von Radikalökologen (77f., vgl. auch 106ff.) und den bizarren Weltbildern mancher Vegetarier (124). Wolfs besondere Stärke ist es, diese unklaren und allzu hoch angesetzten Theorien zu Ende zu denken. Das mag gelegentlich, wie in einer Auseinandersetzung mit Hans Ruh (128ff.), überspitzt und deshalb ungerecht sein, ist aber heilsam für die Urteilsbildung.

Dieses konsequente Zu-Ende-Denken gilt aber auch für die Behandlung der philosophischen Theorien, aus deren Kritik sich die eigene Position J.-C. Wolfs herausschält. Das ist selbstverständlich Peter Singer's Werk, das gegen die bekannten aggressiven Mißverständnisse verteidigt (122), dessen «simple Ver-

sion des Utilitarismus» hingegen wegen mangelnder Beachtung moralischer Rechte von Tieren abgelehnt wird (68). Die Frage nach moralischen Rechten und grundlegend überhaupt – in der Linie des Sentientismus bei Joel Feinberg (60) – nach einem moralischen Status von Tieren wird mit besonderem Bezug auf die Arbeiten Tom Regans abgehandelt. («Moralischen Status besitzt ein Wesen dann, wenn es in moralischen Erwägungen direkt bewertet werden kann – und nicht etwa nur indirekt mit Rücksicht auf Interessen und Rechte anderer», 60).

Das führt, konkretisiert in Überlegungen zu Tierversuchen und Vorschlägen zur ethischen Urteilsfindung (137: ein Syllogismus mit dem Schluß, daß aggressive Tierversuche moralisch unzulässig seien), zu folgendem Ergebnis: Speziesistische Lehren mit ihrer Orientierung am Unterschied von Tier und Mensch zugunsten des letzteren müssen überwunden werden. Sie sind auch wissenschaftlich nicht mehr zu halten, wie die Tierpsychologie und die neuere ethologische Forschung zu zeigen vermögen (13). Das trifft moderne Wissenschaftsideologien wie den Behaviorismus, dessen schlimmen Folgen ein Kapitel gewidmet ist (43ff.). Das trifft aber auch die metaphysische und theologische Tradition (deren Umbau im Kontext neuzeitlichen Denkens der Verfasser andererseits bloß für eine fragwürdige Anpassung, eine «Depotenzierung der Religion», zu halten scheint, 32ff., was nun sicher seinerseits ein Vorurteil ist).

Den Speziesismus überwinden heißt jedoch nicht, daß die Ethik nicht vom Menschen ausgehen dürfte (23); nur so kann sie auch menschlich verständlich für eine Erweiterung von Personrechten (im Anschluß an P. Singer: 65ff.) plädieren, wie es Regan «ad hominem» tut: Wer geistesschwachen Menschen Rechte zuerkennt, kann sie einem leidensfähigen Tier nicht gut verweigern. «Wer vorhat, entsprechende Rechte von Tieren zu verletzen, trägt die Beweislast» (70). «Die Verletzung von moralischen Grundrechten läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn dies der einzige realistische Weg ist, um sehr hohen Schaden für andere zu verhüten oder sehr große Leiden anderer zu erleichtern» (71). Dabei führt die Reflexion auf einen eigenen moralischen Status der Tiere J.-C. Wolf zu einer wesentlichen Modifizierung der Wertbasis des Utilitarismus. Während Singer einen Wertsubjektivismus vertritt, demgemäß sich Werte auf die Erfüllung von Präferenzen reduzieren lassen, hebt Wolf objektive Gründe für den Schutz des Lebens, sei es eines neugeborenen Menschen oder einer Maus, hervor: Das Am-Leben-Sein ist für das empfindungsfähige Wesen ein unmittelbar gegebenes Gut (101f.). Um aber Menschen zu motivieren, ihre Pflichten gegen Tiere wahrzunehmen, könnte neben den normativen Theorien eine tugendorientierte Ethik an zahlreiche alltägliche Überzeugungen anknüpfen und daraus strenge Forderungen der Tierethik ableiten (79f.).

Tugenden (Haltungen) also oder, je nach dem Ort der Begriffe in der ethischen Systematik, Prinzipien: Ehrfurcht vor dem Leben, Mitleid mit dem

Wohl und Wehe von Tieren, speziesneutrale Gerechtigkeit und auch «die Fähigkeit zu einer gewissen Dosis von Selbstverachtung und Misanthropie angesichts der Schandflecken, welche die Menschen in der Natur hinterlassen» (20, 57, 170), Reue, anders ausgedrückt, und Trauer. Bei der «Pflicht zur Milde» (79) könnte man jedoch noch einmal ansetzen, um alles wieder aufzurollen. J.-C. Wolf weist auf die Schwierigkeit hin, einen «Eigenwert» nichtmenschlicher Lebewesen zu definieren (73). Bleibt aber nicht jede Definition ebendeshalb strittig, weil sie stets auf den «guten Willen» der Menschen zurückverweist, die den Tieren Werte und Rechte zuerkennen? Um unzweideutig Bestand zu haben, müssen Werte demonstriert und Rechte reklamiert werden – und die Tiere können das nicht.

Mehr noch: Sie können, wie weiter angemerkt sei, auch nicht aus ihrer noachitischen Gefangenschaft (Gen 9,1–5) befreit werden. Was die biblischen Schöpfungserzählungen und die darwinistische Evolutionstheorie miteinander verbindet (wobei auch im übrigen die Vorstellung einer dauernden Konkurrenz zwischen «Kreationismus» und «Evolutionismus», 31, ja ein fundamentalistisches Zerrbild darstellt), ist ihr Realismus: Sie bezeugen, und zwar ohne idealistischen Hochmut, das unhintergehbare Faktum des immer vollständigeren Sieges, den die Menschen über die einstmals feindliche Tierwelt errungen haben. Nicht nur unsere Phantasie hat ihre Unschuld verloren, weil die Menschheit seit ein paar Jahrhunderten den falschen Weg eingeschlagen hat (109); die Welt, die uns immer schon umgibt, hat sie eingebüßt. Vielleicht ist es ein Pyrrhussieg, aber rückgängig zu machen ist die Domestikation der Tiere nicht, jeder Versuch führt zu neuen Reservaten. Dies angesichts der zivilisatorisch ausgeweiteten Überlebensspielräume und Alternativen der Lebensführung wie der Ernährung mit vegetarischer Kost und der Computersimulation von Tierexperimenten zu übersehen, bedeutet eine Machtvergessenheit, die auch im Protest gegen Machtmißbrauch und Grausamkeit eine (natürlich nicht subjektive, sondern objektive) Heuchelei an sich behält.

Machtverdrängung als falsches, illusionäres Bewußtsein fern von den Schlachthöfen. Aber das «Seufzen der Kreatur» (Röm 8,22: der ganzen Schöpfung mit uns) verlangt nach der Großmut der Sieger. Die Sprache der ethischen Mystik Albert Schweitzers mit ihrem Grundwort «Ehrfurcht vor dem Leben» ließe sich so, mit begrenzterer, aber genauer Bedeutung in die Alltagssprache übersetzen, Großmut nämlich als Fairneß, Fairneß als erweiterte Gerechtigkeit (auf deren Grenzen bei J. Rawls J.-C. Wolf hinweist: 169). Solche lebensdienliche Gerechtigkeit ist nach biblisch-alltäglicher Vorstellung die Gerechtigkeit von Königen in der Schöpfung: eine Position der Schutzpflicht, die nur in einem abgehobenen modernen Kontext als eine speziesistische, also die Tiere vom Wohl der verwalteten Schöpfergaben ausschließende, eingebildete Höherwertigkeit (18,29) mißverstanden werden kann. Ausgearbeitet könnte ein solcher haltungsethischer Ansatz in einer Verantwortungsethik werden; für die gegen-

wärtige Diskussion über diese kann auf T. Rendtorff und den Problemüberblick bei A. Holderegger (in: J.-P. Wils/D. Mieth: Grundbegriffe der christlichen Ethik, 1992) verwiesen werden.

HERMANN RINGELING