

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	52 (2005)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Rubrik:</b>	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:** 11.01.2026

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

## BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

DESJARDINS, Rosemary: *Plato and the Good. Illuminating the Darkling Vision* (= Philosophy of History and Culture 21). Leiden/Boston: E. J. Brill 2004. 245 pages. ISBN: 9004 13573 1.

Dans ce livre, D. discute un sujet qui n'est pas vraiment à la mode dans la recherche récente platonicienne, mais qui devrait l'être. D. enquête sur la nature du Bien, non seulement le Bien éthique, mais également le Bien métaphysique, créant ainsi des liens entre la théorie de la dialectique de Platon, et ses tentatives de défendre Socrate contre l'accusation d'impiété et de corruption de la jeunesse. Le livre a deux fonctions: d'une part une étude originale sur une question qui était de la première importance pour Platon, mais qui est maintenant ignorée par la plupart des travaux ; d'autre part un sommaire de la recherche platonicienne mise à jour : la philosophie platonicienne de la langue, la chronologie des œuvres, l'importance de la situation dramatique des dialogues, la signification de la doctrine orale et ésotérique de Platon, mais surtout la nature de la piété platonicienne.

La première partie (ch. 1–4) essaie de résoudre l'énigme du Bien, alors que la deuxième (ch. 5–9) examine le rapport entre l'humanité et le Divin. Le Chapitre 1 surveille le champ de bataille. En faisant attention au problème de la discussion publique de Platon sur le Bien, quand il a dégoûté les citoyens athéniens en parlant de mathématique et d'unité, plutôt que de biens matériels (8), ce chapitre répond à ceux qui nient l'existence d'une doctrine platonicienne qu'on peut trouver dans les dialogues (7).

Le Chapitre 2 (*The Quest : Philebus*) rompt avec la notion traditionnelle selon laquelle la Bonne Vie, dans ce dialogue, est un mélange entre le plaisir et la connaissance. Pour D., la vraie question est le mélange comme condition nécessaire de la genèse. Pour répondre au monde, l'humanité utilise trois catégories : *to apeiron* (l'indéterminé), par exemple le chaud, *to peras* (une limite), par exemple la mesure de la température, et *to mikton* (l'application de la mesure à l'indéterminé, 27–31). D. discute le rapport entre ces divisions et les Formes, avant d'expliquer comment la façon de créer ces divisions est en fait la dialectique. Le paradoxe qui en résulte est celui de Ménon : on doit déjà connaître soit les parties et l'ensemble soit ne rien connaître.

Le troisième chapitre poursuit le lien entre ces trois divisions du *Philebe* et la ligne divisée de la *République*, expliquant comment les trois premières sections de la ligne, *eikasia*, *pistis* et *dianoia*, lient les éléments divers dans un ensemble qui est plus que la somme de ces parties. Pour soutenir sa théorie, D. doit introduire le débat « mathématique » de la ligne ; Platon a été condamné parce que la deuxième et la troisième section auraient été égales, mais D. utilise cette exigence mathématique pour soutenir cette relation réciproque entre ces deux niveaux de la connaissance (84–85).

Le Chapitre 4 (*The Good*) traite du rapport entre cette ligne et le Bien. Cette structure ne souligne pas seulement la beauté, mais l'univers entier. Le

Bien est essentiel à cette activité d'organisation. Comme dans l'exemple de la langue, pris du *Sophiste* (96–105), les éléments doivent pouvoir être combinés avec les autres pour que l'ensemble fonctionne. À chaque niveau, ce rapport donne une puissance ou *dunamis* plus efficace, qui explique la façon dont l'ensemble est plus que seulement une collection d'éléments. Cette cohésion d'éléments par le Bien est en fait le cosmos (*Phédon* 99c6, p. 101). Le Bien est pour D. « that which is connected to/ source of measure, due measure, fitness and whatever must be associated with these » (*Phil.* 66 a6–8). Alors, on peut voir le Bien comme une unité.

Comme transition entre les deux sections, D. rencontre les difficultés de décrire en langue humaine les choses divines. Comme réponse à ce problème, elle évoque deux solutions – la Via Negativa et l'analogie des ultimes. Ayant traité le concept du Bien, D. en cherche l'application dans les vies de Platon et Socrate. Le Chapitre 5 (*The Riddle : Euthyphro and Phaedrus*) essaie de résoudre la question de l'(im)piété de Socrate. D. utilise *Euthyphron*, en disant que la situation dramatique du dialogue (entre le *Théétète* et le *Sophiste*, p.147) est plus importante que la situation chronologique. En fait, D. est contre la démarcation exagérée entre les trois périodes de Platon, qui a occasionné un problème pour la recherche platonicienne en général. Alors que la plupart des spécialistes nient la distinction entre la période de « jeunesse » et de « maturité », D. interroge la validité de la distinction entre la période de « maturité » et de « vieillesse » (87–90). D. trouve des correspondances entre la définition de la piété dans *l'Euthyphron*, comme participation à l'organisation et aux soins pour toutes les choses, (*l'ergon* de l'âme pour les dieux et les hommes [151]) et les quatre « *erga nobles* » de *Phédon* 245b2, qui proviennent de *maniai* divines. D. enquête l'observance de ces quatre *erga* dans la vie de Socrate, telle qu'on peut la remarquer en plusieurs dialogues (*Phédon*, *Banquet*, *Charmide*, *Théétète*, *Ion*, *Ménon*, *République*).

Le Chapitre 6 (*Piety and Proteus : Euthyphro*) poursuit la comparaison entre le *Phèdre* et *l'Euthyphron*. D. trouve que les quatre *maniai* sont non seulement évincées par le caractère de Socrate, mais que l'absence ou l'ambiguïté de ces aspects dans la vie *d'Euthyphron* forme une contre-attaque, rendant plus faible sa définition de la piété (171–184). La vraie piété est montrée comme l'exercice des quatre *maniai*, mais surtout le quatrième (amour inspiré comme soin sincère pour les autres). On peut remarquer cela dans la manière dont Socrate se soucie qu'Euthyphron soit aussi bon qu'il peut l'être (173). Euthyphron, par contre, poursuit la piété traditionnelle – essayant de satisfaire les dieux par une pratique superficielle de prière et de sacrifice (184).

Le dialogue par excellence de la défense de Socrate est le sujet du prochain chapitre « *Service to the Gods : Apology* ». Pour D. le *Sophiste* et le *Politique* aident *l'Apologie* dans cette défense. Comme Euthyphron a montré la distinction entre la vraie et la fausse piété, L'Étranger éléatique du *Sophiste* fait une distinction entre le sophiste et sa réfutation éristique, qui est seulement une façon de s'amuser, et le vrai philosophe, qui, utilisant l'elenchus socratique, a pour but la véritable éducation (187–191). Évidemment, ayant répondu à la question de l'impiété dans *l'Euthyphron*, Platon essaie ici de défendre Socrate contre la

seconde partie de l'accusation : la corruption de la jeunesse. Le *Politique* également fait cette distinction entre le sophiste comme faux homme politique et le vrai homme politique, à qui a été confié *l'ergon* divin de soins et d'organisation. Ici D. trace une fois encore le lien entre le Bien moral et sa contre-partie métaphysique. La responsabilité divine pour le soin du cosmos est partagée par l'humanité. Donc, selon D., *l'Apologie* est une autobiographie de Socrate en termes de vie philosophique décrite dans le reste des dialogues (195–202).

Le récit de la vie du Bien socratique est mis en lien à sa contre-partie platonicienne dans le chapitre 8 (*Logos and Ergon : Seventh Letter*). Au cours d'une étude intéressante, D. enquête sur la pratique philosophique de Platon dans sa vie, en la comparant avec la vie de Socrate. Pour cela D. doit utiliser la Septième Lettre, dont l'authenticité est contestée. D. donne une défense de la provenance platonicienne de cette lettre (203–206), avant d'illustrer comment la Digression Philosophique de la Lettre VII n'est pas contradictoire avec le contenu philosophique des dialogues (206–227).

La Septième Lettre révèle trois façons de posséder la connaissance (*onoma*, *logos* et *ergon*). L'interaction entre ces étapes, dans les deux directions (*diagōgē*), donne naissance à la connaissance. Le rapport entre la Digression Philosophique et la ligne divisée est évident. Puis, D. montre le côté plus difficile – l'existence de cette *diagōgē* dans les dialogues (213–223). La *diagōgē* crée la connaissance qui conduit à une communion avec le Bien (223). L'étude illustre la similarité du Bien comprise dans la Septième Lettre, avec la vie idéalisée de Socrate dans les dialogues, et avec les efforts de Platon pour approcher ce type de vie par sa participation politique à Syracuse. La citation de Platon est en particulier marquante; un court sommaire de son concept du Bien: « I feared to see myself in the end as altogether nothing but words but never willing to undertake concrete action ». (*Ep. VII*, 328c4–7, p.225).

La conclusion rappelle comment les dialogues défendent Socrate et montre comment ces éléments divers sur la notion diffuse du Bien font en fait partie d'un concept cohérent (228–231).

Ce livre sera la lecture nécessaire pour quiconque se spécialise dans le domaine platonicien. Contre la tendance de nos jours d'essayer de trouver justification pour une philosophie « ésotérique » ou non écrite de Platon, D. montre comment les détails biographiques que nous possédons sur Platon, par exemple le contenu de la Septième Lettre ou le récit de Porphyre sur le séminaire public du Bien, forment un ensemble cohérent avec les dialogues. D. illustre le rôle essentiel que le Bien, soit moral, soit métaphysique, joue dans le système de Platon et a joué dans sa vie et la vie de son maître. La bibliographie et les notes extensives, qui reflètent les débats platoniciens, rendent ce livre encore plus utile. *Plato and the Good* remplit un vide qui a existé jusqu'à présent dans la recherche sur ce domaine et on espère que cette oeuvre placera ce sujet à un niveau plus important dans l'avenir.

CARL O' BRIEN

MIGLIORI, Maurizio / NAPOLITANO VALDITARA, Linda M. (Editors) / DEL FORNO, Davide (Co-editor): *Plato Ethicus Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*. Sankt Augustin: Academia 2004. 353 S. ISBN: 3-89665-328-8.

Der vorliegende Band geht auf den Internationalen Kongress mit dem Titel „Plato Ethicus: Philosophy is Life,“ veranstaltet im Jahre 2003 in Piacenza, Italien zurück. Er wurde von MIGLIORI, Maurizio (Universität Macerata) und NAPOLITANO VALDITARA, Linda M. (Universität Trieste) in Zusammenarbeit mit der International Plato Society, dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici und dem Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del C. N. R. (Consiglio Nazionale delle Ricerche) – Sezione Pensiero Antico organisiert. Im Band finden sich überwiegend die zwanzig am Kongress vorgetragenen und besprochenen Referate.

Es gibt in Platons Werken eine Vielfalt von ethischen Aussagen, die sich kaum auf einen Nenner bringen lassen und zu Reflexionen hinsichtlich der Frage auffordern, unter welchen Bedingungen man schlechthin von einer Ethik bei Platon sprechen kann und welches ihr Objekt ist. Aufgrund der Tatsache, dass sich die platonische Ethik offensichtlich nicht unter den Zwang eines hermeneutischen Kriteriums stellen lässt, entschieden sich die Editoren für eine alphabetische Anordnung der Beiträge. Obwohl jeder Beitrag mit einem eigenen Ansatz der platonischen Ethik begegnet, sticht die Tatsache ins Auge, dass sich viele Autoren ausdrücklich von den Standardwerken IRWINS, Terence (*Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press 1995 und *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Clarendon. Oxford 1977) distanzieren und die Verbundenheit von Ethik, Metaphysik und Epistemologie beim Philosophen betonen. Der vorliegende Band leistet einen wertvollen Beitrag dazu, was bis anhin unter der Ethik Platons verstanden wurde, ernsthaft zu überdenken und liefert eine Fülle von originellen Ansatzpunkten.

Der Beitrag von CENTRONE, Bruno (*Platonic Virtue as a 'holon': From the Laws to the Protagoras*) widmet sich dem Thema der Einheit der Tugend. Der Verfasser vertritt die These, dass Platon Tugend als eine organische und einheitliche Totalität („an organic and unitarian totality“, 93) als so genanntes *ben-holon* gedacht und dieses Konzept bereits im *Protagoras* anhand der Analogie des Gesichtes (329d) erarbeitet hat. Das Bild veranschaulicht gemäss dem Autor die Vorstellungen, dass jede Einzeltugend eine spezifische Funktion hat, sich von anderen Tugenden unterscheidet und eine Einheit (*ben*) bildet. Gleichzeitig ist jede Einzeltugend Teil der Gesamttugend (dem Wissen vom Guten und Bösen), also Teil des *holon*. Obwohl sich die einzelnen Tugenden voneinander unterscheiden, wird dennoch jede einzelne durch den Bezug zum Ganzen identifiziert und definiert, analog der Nase, die Teil des Gesichtes ist und gleichzeitig eigene Funktionen besitzt. Auf die Schwierigkeit, dass die Tugend des Wissens um das Gute und Böse von jeder anderen Tugend vorausgesetzt wird und gleichzeitig als *sophia* unter den Einzeltugenden figuriert, antwortet der Autor mit Hilfe eines etymologischen Bezuges. Der Begriff, welcher im Altgriechischen das Gesicht ( $\pi\varrho\sigma\omega\pi\sigma\tau\omega$ ) bezeichnet,

ist an das Wort Sicht (Ὥψ) angelehnt. Entsprechendes gilt etwa auch im Deutschen (Gesicht, Gesichtssinn) und im Italienischen (viso). Der Teil, der als der wichtigste betrachtet wird, bezeichnet gleichzeitig das Ganze.

Eine ähnliche Thematik berührt der Beitrag von CASERTANO, Giovanni (*Virtues and Virtue: Names and Discourse*), der die formal-linguistische Beziehung zwischen der Tugend und den Tugenden, das heißt zwischen dem Einen und dem Vielen im *Protagoras* und in den *Nomoi* vergleicht. Auch der Artikel von SCOLNICOV, Samuel (*Plato's Ethics of Irony*) widmet seine Aufmerksamkeit der Sprache in der platonischen Ethik.

NOTOMI, Noburu (*Ethical Examination in Context. The Criticism of Critias in Plato's Charmides*) zeigt anhand der Diskussion im *Charmides* hinsichtlich der Tugend der Besonnenheit (*sophrosyne*), dass Platon seine Dialoge nicht als Mittel für eine systematische Ethik verstanden hat, vielmehr praktizieren die Dialoge selbst Ethik. Der Autor legt anhand des *Charmides* dar, wie der historische Kritias Sokrates missverstanden und dessen Vorstellungen verzerrt hat.

BRISSON, Luc (*Myths in Plato's Ethics*) ist der einzige Autor, der sich mit den platonischen Mythen beschäftigt und hebt deren fundamentale Rolle in Platons Ethik hervor. Die Jenseitsmythen beschreiben das Schicksal der Seele nach dem Tod, das System von Belohnung und Bestrafung und das Übergehen von einem Körper in einen anderen, die Metensomatosis. Diese erlaubt Platon die Naturalisierung der Ethik. Moralisches Verhalten wird innerhalb des natürlichen Universums entschädigt, dessen rationaler Verlauf es nachzuahmen gilt, weil die menschliche und kosmische Seele dieselbe Natur und Struktur aufweisen.

Der Artikel von ERLER, Michael (*„Socrates in the Cave“: Argumentations as Therapy for Passions in Gorgias and Phaedo*) fasst den praktischen Aspekt der platonischen Ethik ins Auge. Der Autor analysiert die Beziehung zwischen Gefühlen und Vernunft im moralischen Kontext und zeigt anhand verschiedener Passagen, dass Platon bereits vor der in der *Politeia* entworfenen Dreiteilung der Seele diese selbst als Quelle eines inneren Widerstandes gegen die Akzeptanz von rationalen Argumenten angenommen hat. Es gibt zum Beispiel im *Gorgias* einen ‚Kallikles‘ in Kallikles, der die Meinung der Menge hochschätzt, was ihn daran hindert, der rationalen Argumentation von Sokrates, dass Unrecht ein Übel ist, zuzustimmen (482b). Im *Phaidon* bringt Platon diese innerseelische von der Vernunft verschiedene Instanz mit der Metapher vom „Kind im Mann“ (77d–e) zum Ausdruck. Argumentationen, welche ausschließlich die Ratio anvisieren, führen zu keiner vollständigen Überzeugung der Gesprächspartner. Es gilt, mit Hilfe von Ermutigungen (*paramuthia*) und Gesängen (*epodai*) hinderliche Gefühle wie die kindliche Furcht vor dem Tod unter Kontrolle zu bringen. Entgegen traditionellen Erziehungspraktiken, zu denen Geistererzählungen gehörten, welche aufgrund von Furcht und Terror die gewünschte Verhaltensweise bei Kindern herbeiführen sollten, möchten Sokrates' *epodai* Furcht nicht auslösen, sondern mit Hilfe von Erklärungen vertreiben. Die Heilung von irrationalen Elementen stellt nach ERLER eine *praeparatio* für die Akzeptanz rationaler Argumente dar.

GERSON, Lloyd P. (*The Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics*) fasst kritisch den angloamerikanischen Ansatz im Hinblick auf Platons Ethik ins Auge, der die sokratisch-inspirierten ethischen Lehren, zum Beispiel dass niemand freiwillig Unrecht tut, unabhängig von platonischer Metaphysik und Epistemologie interpretiert. GERSON teilt die Meinung der Neuplatoniker, dass die ethischen Lehren nur verzerrt vom metaphysischen und epistemologischen Rahmen gelöst werden können. Anhand der Textstellen im *Theaitetos* (176c), *Timaios* (90b–c) und in der *Politeia* (518e) macht der Verfasser einsichtig, dass die Beziehung zwischen praktischer und theoretischer Tugend analog zum Verhältnis zwischen intelligibler und sensibler Welt steht und somit auch dem Verhältnis zwischen dem Ideal einer körperlosen Existenz zum körperhaften menschlichen Leben entspricht.

Der Beitrag von NAPOLITANO VALDITARA, Linda M. (*An Ethics for Plato's Dialectic?*) leistet viel Aufschlussreiches in Hinblick auf die Beziehung zwischen Dialektik und ihren moralischen Implikationen. Anhand der Textstellen in der *Politeia* (487a), *Protagoras* (337a–c), *Menon* (75d) und dem *Siebten Brief* (344b) erläutert die Autorin, dass die moralischen Qualitäten der *eunoia*, *eumeneia* (Wohlwollen), *praothes* (Sanftheit), *philia* (Freundschaft) notwendige Tugenden für den Dialektiker darstellen und dass ohne diese es zu keiner erfolgreichen dialektischen Diskussion kommt.

Als Verfechter einer esoterischen Lektüre Platons argumentiert REALE, Giovanni (*Henological Basis of Plato's Ethics*) dafür, dass die henologische Basis nicht nur grundlegend für das Verständnis der Metaphysik ist, sondern auch für Platons Ethik und Politik. Die platonische Gleichsetzung des Wertvollsten mit dem Guten und Einen im *Philebos* (64a–64a) manifestiert sich laut REALE ebenfalls in der *Politeia* (IV, 422e–423a; V, 462a–b), wo es darum geht, dass sich der Mensch aus einer ihm gegebenen Vielheit zu einer Einheit gestaltet.

Der Beitrag von ROWE, Christopher (*All Our Desires Are for the Good: Reflections on Some Key Platonic Dialogues*) befasst sich mit Platons Konzeption des Guten. Im Allgemeinen wird das Gute in den so genannten Frühdialogen ausschliesslich aus einer ethisch-intellektualistischen Perspektive (in dem Sinne, dass der Mensch das Gute für sich will und aufgrund von *Wissen* die richtige Wahl trifft, was zu tun und zu lassen ist) interpretiert. Eine kosmische Dimension des Guten wird diesen Dialogen abgesprochen. Entgegen der typisch angelsächsischen Bestrebung, welche das Gute in den ‚grossen‘ Dialogen wie der *Politeia*, dem *Philebos* und dem *Timaios* deutet, konzentriert sich ROWE auf die so genannten Frühdialoge und die Übergangswerke wie dem *Gorgias*, dem *Menon*, dem *Euthydemos*, das *Symposion* und dem *Lysis* und beansprucht, dass es gerade die ‚geringeren‘ („lesser“, 266) Dialoge sind, welche die feinen Details zum Verständnis des Guten in den ‚grossen‘ liefern. ROWEs zentraler Punkt ist die Forderung einer synoptischen Sichtweise der platonischen Werke. Es gibt in allen Dialogen Gemeinsames, etwa die Vorstellung, dass jede Begierde das Gute will und dass der Kosmos vom Guten selbst zusammengehalten wird. Die enge Bindung zwischen Ethik, Physik und Metaphysik ist gemäss dem Verfasser nicht nur Thema der grossen Dialoge, sondern findet sich bereits im Hintergrund der ‚geringeren‘. ROWE verweist

auf Passagen im *Gorigas* (507c–508c) und *Phaidon* (99c), in denen das Gute bereits als Prinzip des Verbindens und Zusammenhaltens des Kosmos beschrieben wird. Damit erhellt der Verfasser die Einheitlichkeit des *Corpus Platonicum*, ohne sich allerdings selbst als Unitarier zu bezeichnen, denn es gibt gemäss ROWE einen deutlichen Wechsel in Platons philosophischer Tätigkeit, und zwar im Hinblick auf seine Handlungstheorie. Die Wende findet mit dem Etablieren der drei Seelenteile in der *Politeia* statt, wo der Philosoph zum ersten Mal den irrationalen Seelenteilen das Vermögen zuspricht, Handlungen zu bestimmen. Nichtsdestoweniger bleibt es dasselbe Gute, das „über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“ (*Politeia*, VI, 509b) und „um dessentwillen jede Seele alles anstrebt und tut“ (*Politeia*, VI, 505d–e). ROWE betont, dass dasselbe Prinzip also im kosmischen und ethischen Bereich wirkt.

Die gesammelten Beiträge des Bandes zeigen, dass Ethik bei Platon keinen autonomen theoretischen Bereich bildet und in keiner systematischen Weise in den Dialogen anzutreffen ist. Gleichwohl können alle platonischen Werke ethisch gelesen werden. Die Referate erhellen die dynamische Komplexität, mit welcher der Philosoph jeden Aspekt seines Denkens – Ontologie, Theologie, Physik, Kosmologie, Psychologie, Anthropologie, Politik und Ethik – zu einem feinen Netz verbunden und in den philosophischen Diskurs eingebunden hat. Nebst den vorgestellten Artikeln finden sich Beiträge von FERRARI, Franco (*World's Order and Soul's Order: The Timaeus and the De-Socratisation of Ethics*), GASTALDI, Silvia (*The Philosopher and the Politician: Competing or Compatible Ways of Life?*), MIGLIORI, Maurizio (*What is Fair and Good about Virtue*), BERTI, Enrico (*Is There an Ethics in Plato's „Unwritten Doctrines“?*), GILL, Christopher (*Plato, Ethics and Mathematics*), SANTA CRUZ, María Isabel (*On the Platonic Conception of Equality*), TULLI, Mauro (*Ethics and History in Plato's Menexenus*), BRAVO, Francisco (*What is the Meaning of ἐπιστῆμη in the Socratic Proposition ή ἀρετὴ ἐπιστῆμη ἐστί;*) und VEGETTI, Mario (*Anthropologies of „pleonexia“*) im Band.

MARLIS COLLOUD-STREIT

SINISCALCO, Paolo: *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica* (= Armarium. Biblioteca di storia e cultura religiosa 11). Soveria Mannelli: Rubbettino Editore 2001. 314 S.

Alle Leser dieses Sammelbandes, vor allem jene, die den Autor kennen, seinen weiten wissenschaftlichen Horizont und seine feine Art, seine Gedanken vorzutragen, schätzen, werden ihm für die Zusammenstellung einiger seiner Studien dankbar sein. Bei den achtzehn vorgelegten Arbeiten handelt es sich ohne Zweifel um solche, die in einem längeren Zeitraum, von 1978–2002, entstanden sind. Es ist darum mit einer gewissen Entwicklung zu rechnen. Abgesehen davon, dass sie an verschiedene Leser- und Hörerkreise gerichtet sind, gehen sie von einem jeweils verschiedenen Fragestand aus. Auf der anderen Seite stellt jeder Leser bald fest, dass die gesammelten Arbeiten

manche Wiederholungen enthalten, weitgehend um die gleichen Probleme kreisen. Doch gerade wer sich Rechenschaft gibt, dass der Weitblick des Autors von der Antike, über das christliche Altertum und das Mittelalter bis in die Moderne reicht, und zugleich beachtet, wie klar er eine Frage stellt und wie behutsam er sucht, darauf eine Antwort zu finden, wird aus den ausgewählten Studien, bei all den Grenzen, die sie vielleicht haben, einen tiefen Einblick in die frühchristliche Geschichtsschreibung, in ihre Methoden und Ergebnisse gewinnen. Mit seinen zahlreichen, vielfältigen bibliographischen Angaben hilft er übrigens den Lesern, die Kenntnisse, die er ihnen vermittelt, noch zu erweitern (vgl. etwa 28f.; 50–59; zu n. 2; 105ff.; 330).

Es würde allerdings zu weit führen, in einer Besprechung die achtzehn Arbeiten einzeln vorstellen zu wollen. Es drängt sich vielmehr auf, die Grundzüge herauszustellen, die ihnen gemeinsam sind. Der Verfasser selbst fasst in seinem letzten Aufsatz, der mit „*De temporum ratione*“ überschrieben ist, die Gedanken zusammen, die ihn bei seinen Studien leiteten und die nach seiner Auffassung von den ausgewählten Autoren selbst herausgestellt worden sind (vgl. 397). Ohne mich um Vollständigkeit zu bemühen, möchte ich auf folgende Grundlinien hinweisen.

Es liegt S. sicher am meisten am Herzen darzulegen, wie die frühchristlichen Autoren vom Walten Gottes in der „Geschichte“ gedacht haben. In seiner ersten Studie „*La comprensione della storia nel cristianesimo antico*“ (7–29) hält er im Anschluss an R. Niebuhr fest, dass nach der judenchristlichen Überlieferung der eine, alles überragende Gott gegenüber dem Stolz der Menschen seinen umfassenden Heilsplan durchsetzt und dass er diesen vor allem in Menschwerdung Christi, der eigentlichen oikonomia, verwirklicht hat. Die frühen Christen seien sich ihrerseits in ihrer typologischen Erklärung der Einheit des geschichtlichen Waltens Gottes bewusst gewesen. Zudem seien sie überzeugt gewesen, selbst in dieser „Geschichte“ zu stehen, in der das Heil schon gegenwärtig, aber noch nicht erfüllt ist. Schliesslich hätten sie sich bemüht, den Zusammenhang der Heilsgeschichte mit der profanen Geschichte abzuklären.

Schon in der ersten Studie ist dem Verfasser daran gelegen, den judenchristlichen Entwurf der Heilsgeschichte von anderen Auffassungen der „Geschichte“ abzugrenzen. Im Besonderen weist er auf die Meinungen hin, die im Anschluss an die Aufklärung entstanden sind (22–26). In anderen Arbeiten führt er diese Unterscheidung noch weiter aus. So stellt er im dritten Aufsatz die lineare der zyklischen Auffassung von der Zeit gegenüber (62–67). In einem Vergleich des heidnischen Historikers Ammianus Marcellinus mit dem christlichen Historiker Orosius arbeitet er ihren unterschiedlichen historiographischen Ansatz im Blick auf die Gegenwart des Göttlichen in der „Geschichte“ heraus (n. 14, 1989, 331–344). Weiter legt er verschiedentlich dar, wie die Christen sich mit Idee der „Ewigkeit Roms“ auseinander setzten. In der erwähnten Studie über das lineare und zyklische Denken beschreibt er die Entwicklung dieser Stellungnahme von den christlichen Anfängen bis ins sechste Jahrhundert hinein (78–99). Dabei macht er besonders auf die Beurteilung des Jahres 476 aufmerksam (99–102). Schon 1977 hatte er diesem

Thema einen eigenen Vortrag gewidmet: „L’idea dell’eternità e della fine di Roma negli autori cristiani antichi“ (n. 4, 105–135). Im Jahre darauf zeigte er auf, wie die lateinische Literatur die Meinungen der Christen über den Untergang Roms vorbereitet hatte (n. 5, 1978, 137–155). Einige Jahre später nahm er das Thema vom Ende der ewigen Stadt in einer kurzen Studie über den so genannten *Liber genealogus* aus dem Afrika des fünften Jahrhunderts auf (n. 6, 1993, 157–166). Schliesslich vergleicht er auch im letzten Beitrag die christliche Heilsgeschichte mit den Meinungen in den östlichen und in den klassischen Religionen sowie im Besonderen bei den Gnostikern (398f.).

Die Eigenart der christlichen Geschichtsauffassungen kennzeichnet S. mit Vorliebe in den Studien, in denen er sich mit den verschiedenen Modellen der Einteilung in Epochen befasst. Er unterscheidet dabei drei Modelle: dasjenige der sechs oder vier Zeitalter (*aetates*), jenes des biologischen Alterns und schliesslich das dritte von der *translatio imperii* (vgl. vor allem n. 3, 1983, 69–78). Er illustriert die Unterscheidung der Epochen mit den Meinungen einzelner Autoren. So behandelt er „Le età del mondo in Gregorio Magno“ (n. 7, 1986, 167–180). In „Le età del mondo in Beda“ stellt er das Thema beim grössten westlichen Historiker der ausgehenden Antike dar (n. 8, 1978, 181–212). Dabei kann er auf ein originelles Modell verweisen, auf dasjenige des *Triduum mortis*, des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung Jesu (201f.). Eindrücklich ist auch das mittelalterliche Zeugnis, das im Bildprogramm des Baptisteriums von Parma enthalten ist und das, wie ausführlich gezeigt wird, von den christlichen Autoren der früheren Jahrhunderte vorbereitet worden war (n. 9, 1999, 213–260, mit vielen patristischen Texten). S. übergeht im Übrigen die Ansätze der christlichen Zeitalterlehre in der römische Tradition nicht, in welcher der Niedergang von einer Epoche zu einer anderen mit Gold und Eisen symbolisiert worden waren und in welcher auch das Schema von den Altersstufen des menschlichen Lebens zur Anwendung kam (n. 5, 1978, 137–155, besonders 142–145). Augrund eines konkreten Ansatzes wandte er seine Kenntnisse der christlichen Historiographie auch in seinem Artikel „Tempo e Giubileo tra giudaismo e cristianesimo“ auf das „Jubeljahr“ an (n. 12, 1999). Wie in anderen Äusserungen (vgl. z.B. n. 8, 1978, 196ff.) misst er dabei der Zahlensymbolik (7 und 50) eine grosse Bedeutung zu (308). Eigenartigerweise übergeht er aber hier die Pentekoste, die in der christlichen Tradition auch sonst wichtig geworden ist.

Der Verfasser begnügt sich nicht mit den inhaltlichen, sondern interessiert sich auch für die formalen Gesichtspunkte der frühchristlichen Historiographie. In erster Linie kommt er mehrmals auf die verwendeten literarischen Gattungen zurück: Chronik, Kirchengeschichte, Hagiographie, *De viris illustribus*, nationale Geschichtsschreibung. So vor allem in den Darlegungen über die Kirchenväter als Geschichtsquellen (n. 15, 1997, 345–364). Weiter weist er auf grundlegende Denkformen hin: auf die Unterscheidung von Fabel und wahrer Geschichte, auf jene von Prophetie und Geschichte, auf den Begriff des Zeugen, besonders des Augenzeugen, sowie auf den Begriff der geschichtlichen Wahrheit. Bei der Würdigung der Arbeiten von M. Pellegrino über die frühchristlichen Begriffe der Biographie und des Martyriums entwickelt S. die

Kriterien philologischer, literarischer und historiographischer Art, die bei den diesbezüglichen Studien anzuwenden sind (n. 16, 1987, 365–385).

In der neuesten patristischen Forschung wird die grundlegende Bedeutung der antiken Historiographie mehr anerkannt als zuvor. Diese Erkenntnis ist jedoch bei Weitem noch nicht allgemein durchgedrungen. Darum ist es sicher zu begrüßen, dass S. seine Erfahrungen einem weiteren Publikum zugänglich gemacht hat. Doch selbst in seinen Studien, die allerdings in einem Zeitraum von dreissig Jahren entstanden, ist zu spüren, wie die volle Beachtung der historiographischen Methode der Antike noch immer problematisch bleibt. Das trifft nach meiner Meinung vor allem für den Begriff der „Geschichte“ (*historia*) zu, der in der Väterzeit als *narratio rerum gestarum* verstanden wurde. Allzu oft wird hingegen *historia* mit „geschichtlichen Ereignissen“ gleichgesetzt. S. selbst gibt sich Rechenschaft über die Vieldeutigkeit, mit der man von Geschichte spricht (S. 6). Er umschreibt die antike Verwendung von *historia* (*narratio*) in seinem ersten, bekannten Aufsatz über das *Christum narrare et dilectionem monere* des Augustinus (n. 1, 1974), im Vortrag über die *narratio historica* von Lukas bis Eusebius (n. 11, 1995) und besonders klar in seinem letzten Aufsatz, der eine Art Zusammenfassung des Sammelbandes bildet (n. 18, 2002). Es wäre aber von Vorteil gewesen, wenn er durchgehend die antike Bedeutung von *historia* von der modernen Geschichtsauffassung (Geschichte = Geschehen) eindeutig abgegrenzt hätte. Wenn er im Vorwort erklärt, dass er seinerseits unter „*istoria*“ „*la conoscenza del passato umano*“ versteht (S. 6), trägt er damit nicht allzu viel zur erforderlichen Klarheit bei.

Gerade in dieser Definition von „*istoria*“, erscheint eine Spannung, die in den vorgelegten Studien nicht voll durchgehalten wird. S. interessiert sich in erster Linie für die objektiven Gegebenheiten der antiken Historiographie, für die literarische Unterscheidung zwischen Fabel und wahrer Erzählung (S. 345f.), für die verschiedenen Modelle der Einteilungen der Zeiten und Epochen, für die Wahrhaftigkeit der Geschichtsschreibung und ähnliches. Hingegen geht er kaum auf die Eigenart der geschichtlichen Erkenntnis ein. Er grenzt diese nicht von den anderen Formen des menschlichen Erkennens ab. Es gibt sicher einige Ansätze zu dieser mehr subjektiven Betrachtungsweise, wie etwa in der Arbeit über Prophetie und Geschichte (n. 13, 1989; vgl. auch S. 242, mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen *narratio* und *intellectio* bei Orosius). Aber es kommt nicht klar zur Geltung, dass die geschichtliche Erkenntnis eine Art Glauben ist, der auf der Autorität der Zeugen beruht. Augustinus hätte da mit seinen Ausführungen in *De Trinitate* weiterhelfen können. Er unterscheidet im vierten Buch im Zusammenhang mit der Auferstehung die philosophische, die historische und die prophetische Erkenntnis (*trin.* IV 16,21: CCL 50,188).

Wenn man zwischen der geschichtlichen Erzählung und der geschichtlichen Erkenntnis unterscheidet, muss man im Bereich der christlichen Literatur eine weitere Unterscheidung einführen, die Unterscheidung zwischen *fides historica* und *fides spiritualis*. Origenes und Augustinus sind in dieser Hinsicht sehr deutlich. Nach ihnen glauben die Juden (und die Nicht-Christen) an den Tod Jesu, aber nur die Christen glauben an die Auferstehung Christi. Wie

wichtig diese Unterscheidung zu nehmen ist, zeigt sich darin, dass S. zu leichthin von den „Zeugen der Auferstehung“ spricht (S. 348f.). Ohne Zweifel haben die frühchristlichen Autoren noch nicht scharf zwischen dem „meta-historischen“ Ereignis der Auferstehung und ihrer „historischen“ (erzählbaren) Bezeugung unterschieden. Aber sie haben dennoch, wie der erwähnte Hinweis auf den Glauben der Nicht-Christen und den Glauben der Christen die Problematik des Glaubens, der sich auf die *signa* und *indicia* bezieht, und des Glaubens, der sich nach den *res* ausstreckt, deutlich erahnt und gespürt. Gerade wer die Augen dafür offen hält, muss es bedauern, dass der Verfasser im Anschluss an seinen von ihm sehr verehrten Lehrer M. Pellegrino sich nur an philologische, literarische und historische, und nicht auch an theologische Kriterien hält. Es steht ihm natürlich das Recht zu, seine Betrachtungsweise zu beschränken. Die Frage ist nur, ob man der frühchristlichen Literatur voll gerecht wird, wenn man sie nicht auch als Zeugnis der *fides spiritualis* zu erfassen sucht.

BASIL STUDER

BARTH, Roderich: *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege* (= Religion in Philosophy and Theology 13). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 430 S. ISBN: 3-16-148180-1.

Roderich Barth hat ein bisschen geschummelt. Das ist nicht weiter schlimm, denn Schummeln ist erlaubt, auch wenn es um die Wahrheit geht. Dennoch muss man darauf hinweisen. Zumindest als Rezensent.

Barth geht es, so verkündet der Untertitel seiner Arbeit, um das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff. Expliziert wird dieses Thema anhand von vier Autoren: Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege. Diese Reihenfolge entspricht der Chronologie der Ereignisse, nicht aber der Abfolge, in der die Autoren in der vorliegenden Studie bearbeitet werden. Nach Kant verlässt Barth die chronologische Reihenfolge, springt ein paar Jahrzehnte vor zu Frege, um dann wieder zu Fichte zurückzukehren.

Hätte Barth seine Arbeit eine wahrheitstheoretische Studie zu Thomas, Kant, Frege und Fichte genannt, hätten allerdings die meisten Leser gestutzt. Nicht zu Unrecht. Tatsächlich geht es dem Autor um eine Rehabilitierung des Fichteschen Wahrheitsbegriffs im Anschluss an denjenigen Freges. Das ist ungewöhnlich, kann aber als originell gelten. Zumindest macht es neugierig.

Barth gliedert seine Arbeit in vier Hauptkapitel, die den jeweiligen wahrheitstheoretischen Helden in der schon angegebenen Reihenfolge gewidmet sind. Eingerahmt werden diese vier Abschnitte von einem in das Thema einführende Einleitungskapitel, das im Wesentlichen die Grundmelodie vorgibt, für das, was danach folgt und einem kurzen Schlussabschnitt, in dem das Fazit gezogen wird. Ich konzentriere mich im Folgenden auf Barths geistesgeschichtliche Springprozession, also den Hüpfer Kant – Frege –

Fichte. Zuvor allerdings ein Blick in das Einleitungskapitel, da es den Takt vorgibt, nach dem im Weiteren gesprungen wird:

Aus wissenschaftstheoretischer und logischer Sicht liegt das Problem theologischer Wahrheitstheorien zumeist darin, dass insbesondere jene Autoren, die sich um einen theologischen Wahrheitsbegriff bemühen, der dem Diskussionsstand moderner Wissenschaftstheorie gerecht wird, einen seltsamen Mischdiskurs eröffnen, der Wahrheitsgehalt und Wahrheitsbegriff, Wahrheitsvoraussetzungen und Wahrheitsaussagen, allgemeine und absolute Wahrheit offenbarungstheologisch derart miteinander vermischt, dass das Ergebnis am Ende mit Hegel sehr viel, mit moderner Wissenschaftstheorie aber eher wenig zu tun hat. Pannenbergs Klassiker „Wissenschaftstheorie und Theologie“ ist so ein Beispiel.

Für Barth ist es das Verdienst Pannenbergs, „das in der Theologie allseits bewusste Problem einer Vermittlung christlicher Wahrheitsansprüche mit dem allgemeinen Wahrheitsbewusstsein“ (23) erfasst und thematisiert zu haben. Gleichwohl gelingt es Pannenberg aus Barths Sicht nicht, seine These von der Geschichtlichkeit göttlicher Wahrheit in Einklang mit Verständnis von der Zeitlosigkeit eben dieser Wahrheit zu bringen. Zudem vermischt Pannenberg „die Frage nach dem Begriff der Wahrheit mit der Frage nach dem, was jeweils als wahr beurteilt wird“ (24). Aus der Geschichtlichkeit menschlicher Urteile folge nicht die Geschichtlichkeit der Wahrheit selber.

Barth weiss sich hier im Einklang mit Eberhard Jüngel, der betont hat, dass es der Theologie nicht darauf ankommen könne, die Denkbarkeit Gottes zu demonstrieren, sondern vielmehr die christliche Wahrheit aufgrund der Selbstmitteilung Gottes als die eine Wahrheit zu erweisen. Vor diesem Hintergrund sind für Jüngel die klassischen korrespondenz- und urteilstheoretischen Wahrheitsbegriffe Engführungen, die die theologische Wahrheit nicht einholen können. Damit eröffnet Jüngel ein offenbarungstheologisches Wahrheitsfeld, in dem die logisch-semantische Fundierung der Rede von Gott durch eine „„Interpretation der offenbarten Selbstinterpretation“ Gottes ersetzt“ (33) wird.

Die dritte theologische Position zum Wahrheitsbegriff, die Barth seinen Ausführungen voranstellt, ist der evidenztheoretische Ansatz Eilert Herms. Herms geht davon aus, dass jede Wahrheitstheorie faktisch die Intuition voraussetzt, die der klassischen Korrespondenztheorie zugrunde liegt und deshalb immer wieder auf das Problem des Begriffs der Realität und der Übereinstimmung zurückgeworfen werde. Deshalb gelte es den Begriff Realität evidenztheoretisch zu explizieren. Die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen sieht Herms nicht in deren Satzstruktur begründet, sondern in deren Zeichencharakter. Aus dem Konzept des symbolischen Handelns gewinnt Herms den Begriff einer vom sprachlichen Zeichen intendierten Realität, der es erlaubt, Wahrheit „als Erfülltheit der Aussageintention durch ‚ein primäres Erleben‘“ (45) und damit als Evidenzerlebnis zu rekonstruieren.

Damit habe Herms „die reformatorische Tradition der Glaubensgewissheit für die gegenwärtige Theologie belebt“ (47) und die Evidenz an andere Ge-

halte gebunden, wenngleich Herms Realitätsbegriff für Barth in das „bekannte Problem eines infiniten Regresses“ (50) führt und somit nicht akzeptabel ist.

Das – durchaus anspruchsvolle – Ziel von Barths Untersuchung lautet somit: Einen Wahrheitsbegriff herausarbeiten, der es erlaubt, dem Wandel von wahren Aussagen gerecht zu werden, ohne den Gedanken der ewigen Wahrheit auszugeben, dabei Offenbarungswahrheit und moderne Wahrheitstheorie miteinander versöhnen und schliesslich einen Begriff von Wahrheit formulieren, der gerade weil er immer vorausgesetzt wird, sich als regressfrei erweist.

Das Scharnier zwischen den modernen wissenschaftstheoretischen und der theologischen Wahrheitsauffassung, wie sie sich bei Thomas von Aquin findet (und von Johannes Paul II. in „*Fides et Ratio*“ als Lehrmeinung der katholischen Kirche 1998 bestätigt wurde), bildet Kants bewusstseinstheoretische Erschliessung des Wahrheitsbegriffs. Wie schon für Thomas speist sich auch für Kant wahre Erkenntnis aus den empirischen Wahrnehmungen und den apriorischen Verstandesbegriffen. Da für Kant aber, anders als für Thomas, der Bereich der Objekte seinerseits schon durch das Erkenntnissubjekt vorstrukturiert ist, sieht sich Kant gezwungen, die Korrespondenztheorie transzentalphilosophisch umzuinterpretieren. Damit aber wird es Kant, anders als Thomas, unmöglich, menschliche Erkenntnis auf eine absolute Wahrheit zu gründen. Von der korrespondenztheoretischen Wahrheit bleibt dann nicht sehr viel übrig, als die Vorstellung einer regulativen Idee.

Dass im Zuge der wahrheitstheoretischen Bemühungen in der evangelischen Theologie keine Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnistheorie erfolgt, begreift Barth als „verdecktes Zugeständnis der Stichhaltigkeit der kantischen Konzeption“ (363). Das allerdings wäre zutiefst unbefriedigend, wenn man die theologische Rede von der Wahrheit ernst nimmt. Dies gilt umso mehr, als die moderne analytische Philosophie den Wahrheitsfaden Kants im Anschluss an Frege wieder aufgenommen und logisch-semantisch weiter entwickelt hat.

Frege, so Barth, verzichte nicht auf eine alternative Definition von Wahrheit, sondern erblicke in ihr einen Grundbegriff, der im Rahmen eines Urteils vorausgesetzt wird. Wahrheit sei eine Eigenschaft von Sätzen, der Wahrheitswert eines Satzes seine Bedeutung und der wahrheitswertige Inhalt eines Satzes in Freges Terminologie der Gedanke. Welcher Wahrheitswert einem Satz zukomme, hänge davon ab, ob der von dem singulären Terminus des Satzes bezeichnete Gegenstand unter den jeweiligen Begriff falle oder nicht. Das Verhältnis von Gedanke und Wahrheitsprädikat sei somit ein rein bedeutungstheoretisches. „Damit löst Frege den Wahrheitsbegriff aus der unmittelbaren Verknüpfung mit dem Problem der Objekterkenntnis und überführt ihn in eine Gültigkeitstheorie“ (366). Genau in der Tendenz, die erkenntnistheoretischen Aspekte auszublenden sieht Barth allerdings ein Problem, wenngleich gerade die von Frege hervorgehobene Sprach- und Verunftimmianenz des Wahrheitsbegriffs, diesen für die theologische Diskussion interessant macht.

Damit sind wir bei dem Kernmotiv für Barths philosophiegeschichtlichen Dreisprung: Aus Barths Sicht stellt Freges Wahrheitsbegriff, wie schon derjenige Kants, eine bedauerliche Verendlichung der Wahrheit dar. Zugleich ist es Freges Verdienst, mehr noch als die urteilsorientierte Lösung Kants, die Vernunftimmanenz des Wahrheitsbegriffs herausgearbeitet zu haben. Gesucht ist demnach eine Wahrheitskonzeption, die Freges Vernunftimmanenz umfasst und gleichzeitig versucht, der schon bei Kant angelegten Verendlichung der Wahrheit zu entgehen. Mit diesem Schema in der Hand landet man fast zwangsläufig beim deutschen Idealismus. Ob nun bei Fichte, Schelling oder Hegel ist wahrscheinlich Geschmackssache. Barth entscheidet sich für Fichte.

In Fichtes Position sieht Barth „den Gedanken einer absoluten Wahrheit erneut vertreten“ (371). Die absolute Wahrheit ist dabei eine letztbegründete Wahrheit, mithin eine Wahrheit, auf die alle Prinzipien zurückführbar sind, ohne dass sie selbst Element einer solchen Relation ist. Barth gebraucht für diese Dimension, anknüpfend an den als geschichtliches Bindeglied dienenden Emil Lask, den Ausdruck der „übergegensätzlichen Wahrheit“ (374).

Diese übergegensätzliche Wahrheit versteht Barth als wahrheitstheoretische Bedingung der Möglichkeit der Differenz von gültigem und nicht gültigem Wissen, welche aus seiner Sicht Wissen als Wissen konstituiert. Allerdings widersteht diese im reinen Wissen zu suchende übergegensätzliche Gültigkeit der philosophischen Rekonstruktion. „Sie wird nur zugänglich als eine das diskursive Wissen vernichtende Intuition und muss [...] als Ursprungsprinzip dieser faktischen Evidenz selbst gedacht werden“ (375). Damit versucht Barth nicht nur eine transzentalphilosophische, sondern zugleich eine phänomenologische Perspektive zu gewinnen und so neben der Reformulierung des Einheitsgedankens eine Neubestimmung von Glauben und Wissen zu ermöglichen, die an Luthers Begriff der Glaubensgewissheit anschlussfähig ist.

Weshalb nun die Springprozession? – Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch mal zurück zu Frege. Für Frege ist die Wahrheit eines Gedankens eine objektive Sache, die nichts mit unserer Erkenntnisfähigkeit zu tun hat. Wahrheit ist für Frege, wie Barth zu recht betont, kein epistemischer Begriff: Ein Gedanke ist wahr, unabhängig davon, ob ihn jemand denkt oder ihn für wahr hält. Frege ist also metaphysischer Realist. Das hat zwei Dinge zur Folge: Zum einen geht er davon aus, dass die Wahrheit eines Satzes davon abhängt, dass sich die Dinge wirklich so verhalten, wie in dem Satz ausgesagt wird. Zum anderen aber, machen nicht Tatsachen Gedanken wahr, sondern umgekehrt. Etwas ist eine Tatsache, wenn es ein wahrer Gedanke ist.

Daraus entsteht bei Frege eine nicht unproblematische Spannung, die Barth allerdings geschickt ausnutzt. Einerseits ist Wahrheit etwas, das jenseits der menschlichen Praxis liegt und unabhängig von der Existenz denkender Wesen ist. Andererseits ist Wahrheit nur in Gedanken und eben nicht Teil der Welt. Aus diesem Spannungsfeld zwischen einer Wahrheit, die die menschliche Sphäre überschreitet und zugleich auf diese angewiesen ist, gewinnt Barth ein Wahrheitskonzept, welches nur noch an idealistische Wahrheitsvorstellungen angekoppelt werden muss, um die theologisch dringliche

historische Dimension in die Wahrheitstheorie zu integrieren. Auf diese Anschlussfähigkeit Freges aufmerksam gemacht zu haben, ist das philosophiehistorische Verdienst der vorliegenden Studie.

Geltungstheoretisch sind allerdings Zweifel angebracht. Der einfache Einwand: Gedanken erzeugen keine Tatsachen, sondern Gedanken sind wahr, weil es entsprechende Tatsachen gibt. Wittgenstein, neben Russell und Carnap sicher der wichtigste Leser Freges, hat darauf hingewiesen: Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen. Damit allerdings verliert man jede wahrheitstheologische Perspektive. Wahrheit ist dann einfach nur noch eine Eigenschaft von Sätzen, die davon abhängt, dass diese Welt so ist, wie sie der Satz beschreibt. Eine sich selbst einholende, übergegensätzliche, vernunftimmame Wahrheit lässt sich so nicht mehr entwickeln. Das Ergebnis kann man am Ende des *Tractatus* nachlesen. Das, wonach Barth und andere Autoren streben, zeigt sich als das Mystische, das Unaussprechliche. Die Wahrheit des Glaubens könnte nicht mehr gesagt, sie könnte nur noch *gezeigt* werden. Mit allen theologischen Konsequenzen.

ALEXANDER GRAU

LAZZARI, Alessandro: „*Das Eine, was der Menschheit Noth ist*“. *Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792)*. Stuttgart/Bad Cannstatt 2004.

Knapp zehn Jahre nach der gross angelegten Studie von Martin Bondeli „Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds von 1789 bis 1803“ (Frkf./M 1995) legt Lazzari eine profunde Arbeit vor, die anstelle der Betonung des an Kants Theorie des Selbstbewusstseins anschliessenden monistischen Systemdenkens einen Primat der praktischen Philosophie bei Reinhold behauptet und anhand seiner Denkentwicklung zwischen 1789 und 1792 nachzuweisen versucht. Reinholds Interesse an der Auflösung praktischer Fragestellungen sei das übergeordnete Motiv für seine gesamtphilosophische Entwicklung, d.h. für theoretische *und* praktische Philosophie (vgl. 19), lautet die Hauptthese dieser Untersuchung. Und in der Tat heisst es bei Reinhold ganz in diesem Sinne: Der vornehmste Zweck der Philosophie sei es, „der Menschheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in diesem und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben allgemeingültige Aufschlüsse zu geben“ (Versuch, 74).

Seine entwicklungsgeschichtliche Hauptthese konkretisierend verzeichnet Lazzari auf der Grundlage der Elementarphilosophie eine Klimax von Schwierigkeiten und Umbrüchen, die schliesslich 1792 in der Preisgabe dieses ersten grossen Systemansatzes gipfelt. Ausgangspunkt und Movens dieser aporetisch endenden Denkbewegung sei Reinholds Ungenügen an Kants Lösung des Freiheitsproblems und sein eigener Verbesserungsvorschlag auf der Basis der Theorie des Vorstellungsvermögens.

Henrichs Ansatz der Konstellationsforschung folgend konzentriert sich Lazzari auf die genannte entwicklungsgeschichtliche Aufgabenstellung – eine systematisch-rekonstruktive Aufarbeitung des von der Forschung weitgehend vernachlässigten Feldes der praktischen Philosophie ist also nicht intendiert –, die in zwei grossen Schritten angegangen wird: Um die Hauptthese, das übergeordnete Motiv von Reinhols gesamtphilosophischer Entwicklung seien seine Versuche zur Heilung von Schwächen der Kantischen Moraltheologie zu erweisen, werden im ersten Teil Analysen zu Reinhols „Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens“ präsentiert. Zu zeigen ist in diesem Teil, dass auf dem Boden dieses Ansatzes ein zunächst latent bleibender Widerspruch von Einheit und Freiheit erwächst und dass dieser Widerspruch – indem er zur Einsicht kommt – zu einem den ursprünglichen Ansatz sprengenden Problem wird.

Im zweiten Teil „Praktische Philosophie und ‚Elementarphilosophie‘ (1790–1792)“ verfolgt Lazzari Reinhols Ansätze zur Lösung des Problems durch Umbau seiner praktischen Philosophie, die letztlich erfolglos bleiben und zur Aufgabe der Elementarphilosophie als vermeintlich festem Fundament führen.

Eine Theorie der Freiheit auf dem Boden der Theorie des Vorstellungsvermögens zu errichten, stösst auf strukturelle Schwierigkeiten, die zum ersten Mal in Reinhols Lehre von den Graden der Spontaneität aufbrechen, ohne jedoch hier schon von Reinholt als solche klar erfasst, geschweige denn in ihren Gründen erkannt werden zu können. Vereinfacht gesagt steht die Forderung, Vorstellung als solche sei durch vorgegebenen Stoff und gemachte Form definiert, der Konzeption einer absoluten Selbsttätigkeit, die Reinholt als der Kantischen Idee von Freiheit gemässes Analogon in seinem System präsentiert, entgegen. „Die Bedingung, die erfüllt sein muss, damit eine Tätigkeit als absolute (und freie) Selbsttätigkeit gelten könnte, schliesst gerade aus, dass es sich bei dieser Tätigkeit um eine Tätigkeit des *vorstellenden* Subjekts handelt“ (Lazzari, 109). Denn eine absolut freie Tätigkeit ist eben nicht an ein ihr vorgegebenes Fremdes gebunden.

Als eine erste Einsicht in dieses Fundamentalproblem einer als Grundlage von theoretischer und praktischer Philosophie in Anspruch genommenen Theorie des Vorstellungsvermögens deutet Lazzari Reinhols Einführung seiner Lehre vom Denken als bloss komparativ freier Tätigkeit der Vernunft (vgl. 112). Damit aber stellt sich die Frage, ob es auf diesem Boden überhaupt eine absolut freie Tätigkeit der Vernunft geben kann; und diese Frage ist es, um derentwegen der reguläre Gang des „Versuchs...“ zugunsten des Kapitels „Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens“ unterbrochen wird. Mit dieser Thematik steht das gesamte Unternehmen der Elementarphilosophie auf dem Spiel: Wenn es Reinholt nicht gelingt, durch Rekurs auf das Begehrungsvermögen noch im Rahmen der Theorie des Vorstellungsvermögens verbleibend eine absolut freie Form von Selbsttätigkeit aufzuweisen, ist entweder der Zweck von Philosophie, die Nichtunmöglichkeit von Freiheit darzutun, oder aber das dazu angesetzte Fundament, die Vorstellung bzw. das Vorstellungsvermögen, aufzugeben (vgl. 115, 321).

Lazzaris Versuch der Rekonstruktion der „Grundlinien...“ führt in der Tat vor Augen, dass sie die Erwartung, eine konsistente Freiheitstheorie zu liefern, nicht erfüllen.

Erstens gelingt es Reinhold nicht – wie beansprucht –, mit seiner Lehre vom reinen Willen die gesuchte Konzeption einer absolut freien Ursache beizubringen. Bei der angebotenen Lösung handelt es sich bei Licht besehen um eine Erschleichung: „Das Endprodukt der Tätigkeit des reinen Willens müsste nämlich eine wirkliche Vorstellung sein, und zwar eine Idee, da nach der Theorie des Vorstellungsvermögens alle Tätigkeit der Vernunft ein Erzeugen von Ideen ist. Reinhols reiner Wille hat aber keine wirkliche Vorstellung oder Idee als Endprodukt, sondern eine Handlung“ (140f.).

Aber selbst das Glücken dieses Unternehmens könnte die Grundlinien nicht retten, denn damit wäre das zu Beginn des „Ersten Buches“ formulierte Ziel der Rechtfertigung einer Freiheitskonzeption, die zur Grundlage des reinen und empirischen Willens gleichermaßen taugt, unmöglich geworden (vgl. 143ff.). Eine solche gemeinsame Freiheit könnte nur die absolute Freiheit der Vernunfttätigkeit sein, die aber dann den reinen Willen mit dem Willen überhaupt zusammenfallen lassen würde.

Im zweiten Teil der Untersuchung führt Lazzari vor, dass Reinhold ab 1789 versucht, dem oben benannten Dilemma durch Preisgabe der Theorie des Vorstellungsvermögens als Grundlage auch der praktischen Philosophie zu entkommen.

Es sind zwei Entwicklungen, die diesen Ablösungsprozess markieren:

Die begriffliche Trennung von Willen und praktischer Vernunft und die Ausbildung einer neuen Theorie der Willensfreiheit auf der einen Seite und die epistemische Aufwertung des gemeinen Verstandes auf der anderen Seite, dem schliesslich – im zweiten Band der Briefe über die Kantische Philosophie von 1792 – die zuvor der Theorie des Vorstellungsvermögens zugewiesene Aufgabe der Rechtfertigung der Freiheit übertragen wird (vgl. 321f.). Diese neue Rechtfertigungsstrategie bedeutet aber nicht weniger als eine *de facto*-Preisgabe der Elementarphilosophie (vgl. 322).

Den ersten Strang gravierender Umbauten in Reinhols Konzeptionen von theoretischer und praktischer Vernunft einerseits und von Vernunft und Willen andererseits rekonstruiert Lazzari aus dem nucleus einer Reaktion Reinhols auf Schmids Kritik an der Theorie des Vorstellungsvermögens in dessen „Empirischer Psychologie“ von 1791. Diese wirft Reinhold – vereinfacht gesagt – die Identifizierung von Vorstellungskraft als Vermögen der Hervorbringung von Vorstellungen und Begehrungsvermögen als Vermögen zur Realisierung von Vorstellungen in Handlungen vor. Dem Resultat nach akzeptiert Reinhold diesen Vorwurf, indem er seine Grundbegriffe dahingehend reorganisiert, dass die Vernunft als Vermögen im ersten Sinne – das wiederum in theoretisches und praktisches Vermögen je nach der Art der hervorgebrachten Idee zu differenzieren ist – von dem Willen als Kausalität im Sinne der Ursache der Verwirklichung einer schon bestehenden Idee getrennt wird. Indem so das Wollen als ein von der Vernunft genuin verschiedenes Vermögen definiert wird, das das, was von den Vorschriften der

praktischen Vernunft gefordert oder ihnen zufolge erlaubt ist, realisiert, ist bereits ein Keil in das Konzept der Elementarphilosophie getrieben: Dieses Vermögen kann nicht mehr gemeinsam mit der Vernunft als Ausprägung des Vorstellungsvermögens gefasst werden; die Ambition der Vereinheitlichung der Kantischen Philosophie ist an der Unmöglichkeit der Integration des Freiheits- und Willenskonzepts gescheitert (vgl. 221). An die Stelle des Kantischen Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft tritt nun bei Reinhold ein Dualismus von Vernunft und – Schopenhauer antizipierendem – nicht-vernünftigen Willen. Mit dieser unkantischen Trennung der Konzeptionen von Vernunft und Wille entzieht sich Reinhold aber zugleich die Kant vermeintlich überlegene Form systematischer Einheit der Philosophie auf der Grundlage einer Theorie des Vorstellungsvermögens: Diese Konzeption des Willens ist in diesem Rahmen prinzipiell nicht zu verorten.

Um nun aber das angestrebte Ziel eines Nachweises von Freiheit und Moralität gleichwohl verfolgen zu können, ist nach Reinhold ein kühner Wechsel des Gerichtshofs vorzunehmen: dass und wie Reinhold die gemeine Vernunft als neue einzig adäquate richtende Instanz inthronisiert, wird im 6. und 7. Kapitel dargestellt.

Mit der in vielem vorbildlichen Arbeit von Lazzari ist ein entscheidender Fortschritt im Verständnis von Reinholds Philosophie erzielt worden: Das mit den Begriffen des Untertitels „Einheit und Freiheit“ angezeigte Themenfeld hat Lazzari überzeugend und mit aller wünschenswerten Genauigkeit in der historischen Rekonstruktion nicht minder als in der Klarheit der Darstellung als ein elementares Spannungsverhältnis aufgewiesen, dessen Unruhe die Entwicklung der Philosophie Reinholds weitertriebt und das sich noch auf die nachfolgende Generation der dem Dt. Idealismus zugerechneten Philosophen überträgt. Dem umwillen eines Systems der Philosophie vermeintlich notwendigen Monismus der Prinzipien stellt sich bei Reinhold die Schwierigkeit einer dem selbst formulierten Zweck dieses Systems entsprechenden Begründung von Freiheit und Sittlichkeit entgegen. Und dass eine solche Kärrnerarbeit Aussichten für die Forschung eröffnet, die sie nicht unbedingt selbst schon als solche expliziert, ist die Kehrseite der hier tätigen intellektuellen Redlichkeit.

MARION HEINZ

HEYMERICUS DE CAMPO: *Dyalogus super Reuelacionibus beate Birgitte*. A Critical Edition with an Introduction by Anna Fredriksson Adman (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia 27). Uppsala 2003. 242 S. ISBN: 0562-2859. ISBN: 91-554-5694-4.

Obwohl Heymericus de Campo (ca. 1395–1460) als einer der bedeutendsten Philosophen des 15. Jahrhunderts gilt, wurde sein Denken bisher nur unzureichend untersucht. Seine wichtigsten Schriften sind nach wie vor ungedruckt. Dabei wurden von der Forschung vor allem zwei Aspekte beachtet:

Schon 1935 bezeichnete Gilles Gérard Meersseman den niederländischen Philosophen als Hauptvertreter des Albertismus, der an den Universitäten Paris, Köln und Löwen die Lehren Alberts des Grossen gegen Thomisten, Skotisten und Nominalisten verteidigte. Die zweite Forschungsthese vertraten Rudolf Haubst und Eusebio Colomer. Demnach war Heymerich der Lehrer des Nikolaus von Kues und vermittelte u. a. die geometrische Theologie und das Denken Raymund Lulls an Cusanus. Weder nach der Albertismusthese noch nach der Vermittlerthese erschien Heymerichs Denken als für sich untersuchenswert oder gar originell, obgleich die Entwicklung einer eigenen geometrischen Theologie, die Heymerich auch als „*ars mea*“ bezeichnet, sowie die intensive Lullrezeption für einen Spätscholastiker höchst ungewöhnlich ist. Dennoch konnte die Heymericusforschung in den vergangenen Jahren durch einige kleinere Editionen und Aufsätze durchaus Fortschritte verzeichnen.

Mit dem „*Dyalogus super Reuelacionibus beate Birgitte*“ legt Anna Fredriksson Adman einen weiteren Text des niederländischen Denkers in kritischer Edition vor, womit sie auf ein bislang wenig beachtetes Gebiet seiner schriftstellerischen Tätigkeit hinweist. Heymerich nahm als Vertreter der Universität Köln von 1432 bis 1435 am Basler Konzil teil, wo ein Prozess über die Rechtgläubigkeit der Visionen Birgittas von Schweden angestrengt wurde. Als Theologieprofessor gehörte Heymerich einer Kommission an, die die Offenbarungen der schwedischen Mystikerin und Ordensgründerin begutachten sollte. Im Rahmen dieses Prozesses verfasste Heymerich den *Dyalogus*, in dem er die Orthodoxie der schwedischen Heiligen verteidigt.

Der Text wurde wahrscheinlich noch 1434/35 in Basel begonnen und 1446 von dem Autor selbst in Löwen authentisiert. In Vadstena, dem Mutterhaus des Birgittenordens, wurde der *Dyalogus* in einen Codex aufgenommen, der der Verteidigung der Offenbarungen diente. Über diesen Codex gelangte der Text in viele andere Häuser des Ordens.

Fredriksson Adman hat den Dialog nach modernen Editionskriterien herausgegeben, weshalb sie auch auf eine Angleichung der mittelalterlichen Rechtschreibung an klassisches Latein verzichtete. Der *Dyalogus* ist in wenigstens sechs Textzeugen überliefert, unter denen Fredriksson Adman sinnvollerweise den Text aus Vadstena (Uppsala, MS C 518) als Leithandschrift auswählte, der nach 1446 entstanden ist. Die übrigen Handschriften stammen aus Belgien und Bayern, die Fredriksson Adman mit den Siglen A bis F versehen hat. Die Handschrift B stammt also nicht etwa aus Brüssel, sondern aus Uppsala. Die Vergabe der Siglen gemäß dem Alphabet ist zwar philologisch korrekt, aber reichlich unpraktisch, da man sich die Herkunftsbibliotheken entweder merken muss, oder aber auf ständiges Blättern angewiesen ist.

Doch die eigentlichen Defizite der Arbeit befinden sich nicht in der Edition selbst, sondern in der Einleitung und der Bibliographie. So wählt die Autorin ausgerechnet für das englische „orthography“ meist die Schreibweise „ortography“ (164f.). Gravierender noch ist die oftmals erstaunliche Schreibweise vor allem der deutschsprachigen Literatur. So heisst es wahlweise

„Konziliarismus“ (240) oder „konciliarismus“ (76). Weiter finden sich „Scholastiek“ (241), „darhin“ (76 u. 239) sowie „asqétique“ für „ascétique“ (238). Obendrein werden deutsche Substantive regelmässig kleingeschrieben. Eine Korrektur der Bibliographie wäre sicherlich ratsam gewesen.

Heymerichs Lebensweg, sein Denken wie auch den Inhalt des edierten Textes behandelt Fredriksson Adman eher rudimentär. Dennoch ist die Einleitung überaus interessant, denn die Autorin wertet hierin die schwedische Literatur aus, die von der bisherigen Heymericusforschung kaum zur Kenntnis genommen worden ist. Sie hat nicht nur mehrere bislang unbekannte Handschriften des *Dyalogus* ausfindig gemacht, sondern auch viel zusätzliches neues Quellenmaterial mitediert und teilweise sogar übersetzt (62ff.). So ist jetzt beispielsweise bekannt, dass Heymerich gemeinsam mit dem spanischen Dominikaner Johannes von Torquemada in dem Konzilsausschuss sass, der Birgittas Visionen untersuchen sollte.

Weiter gelang es Fredriksson Adman mit hoher Wahrscheinlichkeit, Heymerichs Autograph zu identifizieren (144f.). Es handelt sich um die Korrekturen und die Unterschrift eines Briefes von 1446 (Uppsala, MS C 91, fol. 15v), den Heymericus eigenhändig gesiegelt hat (abgebildet in: Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift vor 1600 in Schweden, hg. v. Monica Hedlund, Stockholm 1977, Bd. I, 2, Nr. 105.): „*Hec ego heymericus de campo etc. coniuncto huius mee scripture manualis et mei signeti soliti inferius impressi necnon mei proprii sigilli in filo huic codici infixo dependentis testimonio anno domini 1446 penultima julii me fateor louanii ea occasione que in prohemiali presentis rescripti subscripcione premittitur dictasse et sic raptim dictata in presentem huius epistolaris codicis formam redegisse.*“ Diese Hand sollte auf jeden Fall mit den übrigen von Heymerich überlieferten Schriften verglichen werden, besonders mit denen aus der Cusanus-Bibliothek in Bernkastel-Kues.

Überaus kompetent zeigt sich die Latinistin auch bei der Analyse Heymerichs Sprache, die seit Langem in der Forschung als reichlich unverständlich gilt und ein Hauptgrund für die zögerliche Erforschung seines Denkens darstellt. Schon zu Heymerichs Lebzeiten kritisierte der Thomist Gerhard ter Steghen dessen Sprache, wohingegen die Birgittinen seinen „subtilen“ Stil ausdrücklich lobten. Fredriksson Adman konnte belegen, dass weder sein Wortschatz noch seine Grammatik für die zeitgenössische Scholastik ungewöhnlich waren. Die Verwendung von Zeitformen und Modi lehnt sich an klassisches Latein an, der Gebrauch der Fälle weicht indes oft hiervon ab. Sie zeigt auf, wie Heymerich diverse untergeordnete Konstruktionen in die Sätze einfügt, um ein Maximum an definitorischer Präzision zu erzielen, was die Satzkonstruktionen überlastet. Besonders gerne verschachtelt der Niederländer mehrere abhängige Genitive ineinander. Auch die rhetorische Ausgestaltung seiner Texte fördert nicht immer das Verständnis. Nicht zuletzt gibt Fredriksson Adman praktische Ratschläge, um seine Texte besser verstehen zu können (113ff.).

Abschliessend sollte festgehalten werden, dass die kleineren orthographischen Mängel in der Einleitung und der Bibliographie nicht über die

eigentliche Leistung der Dissertation hinwegtäuschen dürfen: Es handelt sich um eine philologisch vorbildliche Edition des Dyalogus, die über den eigentlichen Text hinaus viel neues Material der Forschung zur Verfügung stellt. Es bleibt zu wünschen übrig, dass auch Heymerichs Hauptwerken – der „Disputatio de potestate ecclesiastica“, dem „Colliget principiorum“ und dem „Centheologicon“ – eine ähnliche Bearbeitung zuteil wird. Erst dies würde erlauben, die Frage zu beantworten, ob Heymerich lediglich ein spätmittelalterlicher Schulphilosoph und Vermittler war, oder vielmehr ein innovativer Denker, der das Denken Alberts mit dem Lulls zu verbinden suchte und damit neue Wege zu einer eigenen geometrischen Theologie beschritt, wie sie Nikolaus von Kues später in „De docta ignorantia“ aufgriff.

FLORIAN HAMANN

HOERSTER, Norbert: *Die Frage nach Gott*. München: C.H. Beck 2005. 124 S. ISBN: 3-406-52805-8.

Die grossen Kirchen stecken in einer noch grösseren Krise. Viele kehren ihr den Rücken und suchen ihr Heil in anderen, meist fernöstlichen, Religionen und Kulten. So erfreuen sich Theologen grossen Zulaufs, die Reformen im Sinne des Zeitgeistes einfordern. Die grundlegenden und fundamentalen Fragen des Glaubens, so Hoerster, werden aber nicht mehr gestellt. Diese Fragen betreffen alle monotheistischen Religionen: „Ist der Glaube an Gott überhaupt rational und vernünftig?“ (7) Diese Frage wird in Theologie und Philosophie nur noch stiefmütterlich behandelt, gilt der Glaube doch weithin als Resultat individueller Veranlagung, sozialer Prägung oder persönlicher Entscheidung. Diese aber entziehen sich einer rationalen Erörterung. Allerdings ist damit nicht gesagt, dass es nicht trotzdem sinnvoll ist, nach rationalen Argumenten Pro und Contra zu suchen. Der Autor beruft sich ausdrücklich auf den Katechismus der katholischen Kirche (Nr. 31 u. 35): „Die Fähigkeiten des Menschen ermöglichen ihm, das Dasein eines persönlichen Gottes zu erkennen.“ Näherhin kommen die Gottesbeweise, die Welt als Schöpfung und das Wesen der menschlichen Person in Betracht.

Hier knüpfen der Autor und der Aufbau seines Werkes an. Nachdem der Begriff „Gott“ geklärt ist, wendet sich der Verfasser dem ontologischen, kosmologischen und teleologischen Argument zu. Dem schliesst sich die Frage an, ob Gott sich in Wundern und Begegnungen offenbaren kann. Welche Rolle spielt die Existenz Gottes für die Moral? Verleiht der Glaube an Gott dem Leben einen Sinn? Schliesslich wird einmal mehr die Theodizeefrage aufgeworfen: Warum lässt Gott die Übel zu? Den Abschluss bildet eine Betrachtung zu der Frage, wie der Gottesglaube überlebt.

Doch schon im Vorwort gesteht der Autor, der sich selbst als Atheist sieht, ein: „Die Frage nach Gott wird auch durch noch so intensives Nachdenken und Argumentieren, nicht zu einer Frage, auf die es eine eindeutige und sichere Antwort gibt“ (10). Und überdies ist eine methodische Ein-

schränkung von Bedeutung. Hintergründe und Beispiele sind überwiegend katholischer Provenienz. Hoerster weiss, dass er sich diesbezüglich auf lehramtliche und damit verbindliche Aussagen stützen kann, die ihm das Argumentieren erleichtern.

Bevor man über einen Gegenstand oder ein Wesen nachdenkt, muss man sich darüber verständigen, was man meint. So setzt sich der Autor eingehend mit den als charakteristisch angenommenen Eigenschaften des monotheistischen Gottes auseinander und kritisiert jene Positionen negativer Theologie, die Gott allein als „unerforschlich“, „unbegreiflich“ und „ganz anders“ definieren wollen. Ein so verstandener Gott ist nicht der der christlichen Theologie, denn es fehlen ihm sämtlich die personalen Eigenschaften.

Mit wenigen Zeilen wird der ontologische Gottesbeweis abgetan. Er entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als Sprachspiel, in dem davon ausgegangen wird, dass man die Existenz eines Wesens einfach in dessen Definition aufnimmt. Über eine Entsprechung in der Realität ist damit noch nichts gesagt. Leistet der kosmologische Gottesbeweis mehr? Menschen suchen nach Erklärungen. Und tatsächlich gelingt es den Wissenschaften, bestimmte Ereignisse durch andere, zeitlich vorausgehende, zu erklären. Ist nun die Existenz Gottes schon dadurch bewiesen, dass man hinter diesem Kausalnexus einen „Erstbeweiger“, eine „Erstursache“ annimmt? Sinnvoller ist in jedem Fall die Frage nach dem Grund des Seins, wie sie in der Version des kosmologischen Gottesbeweises bei Thomas von Aquin und Leibniz verhandelt wird. Gott ist nicht Erstursache, sondern metaphysischer Grund allen Seins. Aber auch diese Auffassung lässt sich kritisieren. Warum kann man nicht die Welt als Grund an sich selbst annehmen, sondern verweist auf einen metaphysischen Grund, über den wir nichts aussagen können? Der Verweis auf die Kontingenz allen Seins trägt für Hoerster nicht. Auch das teleologische Argument führt nicht weiter. Es ist einfach nicht zwingend, in Analogie von der Zielgerichtetheit dieser Welt auf einen Schöpfer zu schliessen. Für Hoerster scheint klar: Die klassischen Gottesbeweise beweisen nicht die Existenz Gottes; ihre Widerlegung schliesst aber die Existenz auch nicht eindeutig aus.

Wie steht es aber um einen Gottesbeweis durch Offenbarung in Wundern und Begegnungen? Wunder sind Ereignisse, die gegen bestehende Naturgesetze auftreten. Interessanterweise setzt dieser Beweis auf die Existenz von Naturgesetzen. Während aber der teleologische Beweis aus deren Ordnung auf Gott schliessen will, soll hier gerade das Abweichen von der Ordnung als Indiz herangezogen werden. Der Autor übernimmt die Argumentation von David Hume und fragt, ob die als Wunder verstandenen Ereignisse denn tatsächlich stattgefunden haben? Paradigmatisch werden das Weinwunder (Joh 2,1–11) und das Wunder der Auferstehung Jesu herangezogen. Hier verfällt der Verfasser in eine unzulässige Einseitigkeit, wenn er allein auf empirische Fakten zu rekurren versucht und nicht etwa die Funktion biblischer Wundergeschichten berücksichtigt. Überdies setzt die Betrachtung von Ereignissen immer eine bestimmte Hermeneutik voraus, die bei einem Atheisten anders ausfallen dürfte als bei einem Christen. Ähnliches gilt dann auch für Ereignisse, die als Gottesbegegnung gedeutet werden. Der Autor führt die

Erfahrungen der Mystikerin Gertrud von Helfta und der Schriftstellerin Malwida Freiin von Meysenbug, eine Zeitgenossin Friedrich Nietzsches und Richard Wagners, an und versucht deren mystische Erfahrungen in ein rationales Subjekt-Objekt-Verhältnis zu setzen. Allerdings verwechselt er dabei Wirklichkeit – im Sinne umfassenden Wirkens – und Realität – im Sinne einfacher Empirie –, so dass das Ergebnis einmal mehr offen bleiben muss.

Überaus interessant für die gegenwärtige öffentliche Diskussion, beispielsweise zu bioethischen Problemen, ist das anschliessende Kapitel, in dem Hoerster der Frage nachgeht, ob Gott unverzichtbar ist für die Moral. Mit einer Fülle von Beispielen und Zitaten wird belegt, dass zahlreiche Politiker und Theologen Gott als für die Moral unverzichtbar annehmen. Nach der Meinung Fjodor Dostojewskijs, dass ohne Gott alles erlaubt sei. Aber: „Bei kritischer Betrachtung stellt sich allerdings heraus, dass das in dieser Sichtweise zum Ausdruck kommende moralische Argument von allen Argumenten für die Existenz Gottes mit Abstand das schwächste ist.“ (52) „Gott“ ist für die Moralbegründung nicht notwendig. Der Autor selbst hat mit „Ethik und Interesse“ einen solchen rein säkularen Entwurf einer Moralbegründung vorgelegt. Was aber das konkrete Verhalten der Gläubigen betrifft, fragt der Autor zu Recht, ob sich der Glaube positiv auf eine humane Moral auswirke. Rückblickend fällt es Hoerster nicht schwer, geschichtliche Fakten des Abendlandes aufzuzeigen, die dies zu widerlegen scheinen. Auch der freie Umgang mit biblischen Zitaten dient ihm ferner als Beleg, dass es im Christentum nicht einfach um gelegentliches Abweichen vom Ideal, sondern um grundlegende Ansichten geht, die einer humanen Moral entsprechen. Was eine humane Moral näherhin ist, bleibt offen. Ebenso einseitig geht der Autor mit dem Zusammenhang von Gott und Lebenssinn um.

Mit den Überlegungen zur Theodizee kippt die Art der Argumentation gänzlich. Aus einem Abwagen von Pro und Contra wird nun ein klares Contra. Die physischen und moralischen Übel in der Welt lassen sich nicht vereinbaren mit den Eigenschaften, die man üblicherweise Gott zuschreibt. Der Widerspruch von Allmacht und Allgütigkeit einerseits und dem Leiden in der Welt ist und bleibt nicht einfach auflösbar. Das wissen wir bereits seit Epikur. Weder Gott als Pädagoge, der den Menschen mit Übeln strafen und mit Wohltaten belohnen will – wie es etwa im Buch Hiob dargestellt wird –, noch der Verweis darauf, dass den Übeln die Aufgabe zukäme, die wunderbaren Güter in einem besonderen Glanz erscheinen zu lassen, vermögen zu überzeugen. Hätte Gott auch eine gänzlich andere – leidfreie – Welt schaffen können? Wie steht es um die Freiheit des Menschen, aus der sich auch die Übel erklären liessen?

Es verwundert nicht, dass die anfängliche Offenheit schliesslich zu einer klaren Ablehnung führt. „Die Problemstellung des vorliegenden Buches war bewusst eine begrenzte. Es ging um die Frage nach der Rationalität des Glaubens an den traditionellen Gott des Monotheismus, insbesondere der christlichen Religion. Die Antwort auf diese Frage ist negativ ausgefallen.“ (119)

Auch wenn man nicht in allen Punkten den Argumentationen des Autors folgen mag, so bleiben doch die aufgeworfenen Fragen und Probleme theo-

logisch-philosophischer Provenienz bestehen. Möglicherweise hat Hoerster Recht, wenn er den Theologen und der Theologie vorwirft, sie würden sich zu wenig mit den fundamentalen Fragen des Gottesglaubens auseinandersetzen. Gerade in Zeiten institutioneller Krisen, wie sie die Kirchen gegenwärtig erleben, ist es unabdingbar, sich eigener Fundamente auf rationale Weise zu versichern. Dies ist nicht zuletzt die Existenzberechtigung für die Theologie als Wissenschaft. Auch der Vorwurf, Hoerster habe bei seiner Kritik ein Bild von Theologie, insbesondere katholischer Fundamental- und Moraltheologie vor Augen, das einer längst entschwundenen Zeit entstammt und so weder gelehrt noch gelebt wird, entkräftet das Grundanliegen seines Werkes nicht. Die Radikalität und Kurzatmigkeit seiner Argumente fordern den, der nicht unkritisch zustimmen will, zur Apologie des Glaubens an den einen Gott mit vernünftigen Mitteln heraus.

SEBASTIAN SCHOKNECHT

LANGER, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 416 S. ISBN: 3-543-04527-0.

Langers Buch, das die Frucht einer langjährigen Beschäftigung mit dem Thema darstellt, hat eine doppelte Zielrichtung: Zum einen ist es eine historische Darstellung der Genese und der Vielfalt christlich-abendländischer Mystik des Mittelalters. Zum anderen vertritt Langer auch eine systematische These, nämlich dass ‚Mystik‘ eine spezifische religiöse Antwort auf Rationalisierungsprozesse darstelle. Aufgrund dieser doppelten Intentionalität kann Langers Werk sowohl als ein historisches Handbuch zur Geschichte christlicher Mystik als auch als Beitrag zur Mystikdiskussion gelesen werden. Beide Aspekte sind im Folgenden zu berücksichtigen.

In einem umfangreichen Einleitungsteil (13–47) resümiert Langer zunächst die wechselvolle Beziehung von Mystik und Rationalität in der Moderne und diskutiert die historiographischen Schwierigkeiten, denen sich eine Geschichte der Mystik zu stellen hat. Geht bei Fénelon Mystik und Aufklärung eine enge Liaison ein, indem sich der cartesianische Zweifel zu einem existentiellen Purgatorium radikaliert, so treten bei Kant Mystik und Rationalität in einen scharfen Gegensatz. In dieser Linie stehend vertritt Feuerbach die Ansicht, in der mystischen Erfahrung werde die Pathologie zur Theologie gemacht. Nur kurze Erwähnung findet in Langers Durchgang durch das neuzeitliche Denken die romantische und idealistische Philosophie, die sich auf seine Weise von mystischen Traditionen prägen lässt. Im Anschluss an Heidegger konstatiert Langer schliesslich eine „im Abendland immer wieder zu beobachtende paradoxe Nachbarschaft und Gleichzeitigkeit von Rationalisierungsschüben und Mystik“ (32). Im Gegensatz zu einer auf Selbstbehauptung setzenden Rationalität gehöre die Absage an den Willen zur Macht zu den Grundimpulsen der Mystik. Die Rede von ‚Rationalisierungsschüben‘ findet sich jedoch noch in

einer zweiten, nicht immer genau unterschiedenen Bedeutung, in der das ökonomische Moment betont ist. Langer verbindet sie mit einer weiteren These, die er im Anschluss an Max Webers Theorie von der zunehmenden Rationalisierung der gesellschaftlichen Sphären entwickelt. Die Ausdifferenzierung von autonomen Subsystemen treibe mystische Gegenentwürfe hervor, die in einem „Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen“ stehe (33). Entsprechend orientiert sich Langer auch an Webers Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung und nimmt die enge Verbindung von Mönchtum und Mystik zum Ausgangspunkt seiner Darstellung.

Der eigentlichen Durchführung dieses Programms ist ein erster Teil vorgeschaltet (51–116), welcher die Grundlegung der mittelalterlichen Mystik durch die griechische Antike und die frühchristlich-patristsche Spiritualität untersucht. Den Weg „von der Mythologie der Mysterien über die platonische Philosophie zur philosophischen Mystik Plotins“ (51) zeichnet Langer in prägnanter Weise entlang der Leitworte *epopteia* (die Schau, die in den Mysterienkulten auf dem Weg über die *katharsis*/Reinigung und *myesis*/Vorweihe erreicht wird), *theoria* (die Ideenschau Platons, die einen Aufstieg des Geistes erfordert) und *henosis* (Plotins denkende Realisierung der Einheit mit dem Einen). Im Gegensatz zur philosophischen Mystik, die durch ein Aufstiegsmodell geprägt ist, charakterisiert Langer die Christus-Mystik des Paulus als gemeindezentrierte Abstiegmystik, in welcher der „pneumatische Aufstieg über Weihstufen zur Vollkommenheit“ durch den „Abstieg zum Dienst am Mitmenschen“ kontrastiert werde (79). Anders als in der Apokalyptik sei das ‚mysterion‘ gemäss der paulinischen Verkündigung bereits schon offenbar, und anders als in den Mysterienkulten werde es allen verkündigt.

In der patristischen Zeit werden die paulinische Christus-Mystik und das (neu-)platonische *theoria*-Modell in vielfältiger Weise fortgeschrieben und miteinander kombiniert, wie Langer im Blick auf Origenes, Augustinus und Pseudo-Dionysios aufzeigt. Während Origenes in allegorischer Bibelauslegung die fortwährende Inkarnation des Logos meditiert und die christliche Brautmystik initiiert, findet Augustin zu einem für das christliche Mittelalter paradigmatischen Modell christlicher Kontemplation, indem er „den Bedeutungszusammenhang von *theoria* und Glück“ lockert, „die Beseligung durch die Schau ins Jenseits verlegt“ und den „elitären Individualismus“ des griechischen Modells dämpft (104). Das Werk des Pseudo-Dionysios schliesslich, das zu den fruchtbarsten Quellen christlicher Mystik gehört, sei geprägt durch die Antinomie von Ekstase und Hierarchie, von vermittelnder Ordnung und unmittelbarer Einigung mit Gott. Obwohl Dionysios die mystische Schau eng an die hierarchische Ordnung kirchlich-sakraler Vollzüge zurückbindet, gibt es nach Langer auch in seinem System eine Form der *theoria*, „die alle Hierarchien überspringt und in einem unmittelbaren, mystischen Verhältnis zu Gott kulminiert“ (110).

Erst nach diesem ausführlichen ersten Teil kommt Langer zum eigentlichen Thema seines Buches: der christlichen Mystik im Mittelalter. Die Darstellung gliedert sich in drei Hauptschritte, die ausgehend von Eriugena und dem karolingischen ‚Rationalismus‘ (119–147) über die monastische Mystik

(151–208) zu denjenigen Gestalten christlicher Mystik führen, die von der Armutsbewegung des 13. und 14. Jahrhunderts geprägt sind (211–392). Langers Akzent liegt hierbei eindeutig auf dem letzten Teil, der fast die Hälfte des Buches umfasst.

Entsprechend seiner Ausgangsthese, Mystik sei im Zusammenhang von Rationalisierungsschüben zu verstehen, beginnt Langer den Eriugena gewidmeten zweiten Teil seines Buches damit, dass er zunächst dem Verhältnis von Mönchtum und Wissenschaft im frühen Mittelalter nachgeht. Die unterschiedlichen Auffassungen davon, wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu fassen sei, prallen im ersten Abendmahlsstreit und in der Auseinandersetzung um die Prädestinationslehre Gottschalks hart aufeinander. Eriugenas um 860 entstandenes Hauptwerk *Periphyseon* ist nach Langer zugleich der „Schlussstein in den Auseinandersetzungen der Karolingerzeit um *ratio* und *fides*“ als auch „das erste Paradigma einer philosophischen Mystik im Mittelalter“ (130). Das mystische Moment in Eriugenas theologischem System sieht Langer in seiner Prozesslogik, die in einer *unio mystica* endet. Gott bringt die Schöpfung in seiner Selbstmanifestation hervor, um sie in einem *transitus* wieder zu sich zurückzuführen und mit sich zu vereinen, wobei die Geschöpfe auch in dieser „unsagbaren Einung“ ihre Substanz behalten (144/147).

Während bei Eriugena Wissenschaft und ‚Mystik‘ harmonisch verbunden sind, tritt die kontemplativ-affektive Christus-Mystik der Benediktiner und Zisterzienser in einen polemischen Gegensatz zu der aufkommenden und dialektisch geprägten Schultheologie: „Dem Rationalisierungsdruck der neuen Schulen begegnen die Mönche mit einer mystischen Vertiefung und Systematisierung ihrer Lebensform“ (168). Diese neue Konstellation exemplifiziert Langer im Blick auf Johannes von Fécamp, Rupert von Deutz und Bernhard von Clairvaux. Die praktische Selbsterkenntnis, die hier der Schultheologie entgegengestellt wird, ist affektiv vermittelt: „*Instructio doctos reddit, affectio sapientes*“ (Bernhard; 192). Mit grosser Sorgfalt zeichnet Langer diese monastische Affektenlehre nach und vergleicht sie mit derjenigen der griechischen Philosophie und Dichtung.

Im Hochmittelalter, dem der vierte und letzte Teil dieser Mystikgeschichte gewidmet ist, verlagern sich die Gewichte erneut. Die im 12. und 13. Jahrhundert aufkommende Armutsmystik versteht Langer als Antwort auf eine neue, städtisch geprägte Ökonomie. Damit wechselt Langer zu seiner zweiten Leitdifferenz. Orientierte sich seine bisherige Darstellung am Spannungsfeld zwischen Mystik und Wissenschaft, so steht nun die neue Frontlinie zwischen mystischer Religiosität und dem ökonomischen Bereich im Zentrum: „Das ‚Haben‘, nicht das Wissen ist das Problem, das Wissen nur, insofern es Besitz ist“ (212). Im Einzelnen untersucht Langer drei miteinander verwobene Ausprägungen der Armutsbewegung: die mystische Spiritualität der Beginen, der Franziskaner und der Dominikaner. Langer wendet sich zunächst der Maria von Oignies (1177/78–1213) zu, in deren Leben die Beginenmystik des 13. Jahrhunderts vorgeprägt erscheint. Fast zeitgleich mit Franziskus verschenkt die aus dem reichen Bürgertum stammende Charismatikerin ihren Besitz und zieht zusammen mit ihrem Gatten in ein Leprosenhaus, um den Ärmsten der

Armen zu dienen. Neben dieser konkreten Form der Kreuzesnachfolge ist Maria noch durch zwei weitere Züge prototypisch für die entstehende neue Gestalt christlicher Mystik. Zum einen durchlebt sie in ihrem kurzen Leben das ganze Spektrum an Verzückungen und Entrückungen, welche die „mystische Invasion“ des 13. Jahrhunderts kennzeichnet. Zum anderen scheint Maria ihre letzten Lebensjahre in einem kleinen Kreis von gleichgesinnten Frauen verbracht zu haben, einer Vorform der Beginengemeinschaften, die sich bald in grosser Zahl von Umbrien und Südfrankreich bis Brabant und Flandern über Europa ausbreiten. Nach Langer handelt es sich beim Beginentum des 13. Jahrhunderts um das vielgestaltige Phänomen eines *status medius* zwischen klösterlichem und weltlichem Leben, das die überkommene Ordnungen der Kirche sprengte und langwierige Auseinandersetzungen um die institutionelle Einbindung nach sich zog. Die kirchliche und gesellschaftliche Ortslosigkeit schlägt sich nieder in einer Mystik des Abstiegs und des Sinkens, die ihre literarisch originellste Gestalt durch Mechthild von Magdeburg erhält. In ihrem Werk „Das fliessende Licht der Gottheit“ knüpft Mechthild an die braut-mystische Tradition an und radikaliert diese zum Modell einer *resignatio ad infernum*.

Mit seinen Ausführungen zum Beginentum hat Langer den Horizont abgesteckt, in den er auch die Gestalten der beiden letzten umfangreichen Kapitel seines Buches einfügen kann. Sowohl das Leben des Franziskus und der frühen Franziskaner als auch das Schicksal des Dominikanerordens ist eng verknüpft mit der Frage, wie das Verhältnis zwischen den etablierten kirchlichen Institutionen und den aus der Armutsbewegung entstandenen Gemeinschaften und Lebensformen geregelt werden soll. Während die Franziskaner sich an der Frage entzweiten, wie die Radikalität ihres charismatischen Gründers für die zweite und dritte Generation der Minderbrüder zu regulieren war, wurde für die Dominikaner die Frage der *cura monialium* zum Jahrhundertproblem. Mit dem auf Dominikus selber zurückgehenden Bemühen, „für religiöse Frauengemeinschaften eine kirchlich akzeptierte Lebensform zu schaffen“ (289), handelte sich der junge Orden eine umfangreiche und diffizile pastorale Verpflichtung ein, die er trotz mehrmaliger Versuche nicht mehr los wurde und die ihn in Konflikte mit dem Weltklerus verstrickte. Was jedoch aus dieser konfliktträchtigen Konstellation entstand, gehört zu den wirkmächtigsten Ausprägungen christlicher Mystik. Aus dem Zusammenspiel von dominikanischer Spiritualität und religiöser Frauenbewegung entwickelte sich sowohl ein neuer Typus von mystisch geprägten Nonnenorden (Langer analysiert beispielhaft diejenige der Ita von Hohenfels und der Mechthild von Stans) als auch die Mystagogie von Eckhart, Seuse und Tauler. Eckharts Tendenz, das Armutsideal zu verinnerlichen und ontotheologisch zu fundieren, deutet Langer als „Versuch, eine charismatische Religiosität in orthodoxen Bahnen zu halten, ohne ihre Spontaneität zu brechen“ (307), und knüpft damit an die These an, die er bereits in seiner 1987 publizierten Habilitation vertreten hatte. Eckharts Verurteilung durch Johannes XXII. sei deshalb im Kontext der ab 1317 ausbrechenden Beginenverfolgungen zu verstehen. Setzt Eckhart bei der Menschwerdung Christi an, die er als Annahme einer allge-

meinen Menschennatur versteht und daraus die Folgerung zieht, „dass der Mensch, um mit Gott eins zu sein, das preisgeben muss, was Christus bei seiner Menschwerdung nicht annahm, die menschliche Person“ (348), so entwickelt Seuse seine Armutsmystik im Blick auf die Passion Christi. In seiner Verteidigung von Eckharts Lehre im *Büchlein der Wahrheit*, die Seuse auch ordensintern unter Druck bringt, betont er stärker als sein Lehrer die Differenz von Schöpfer und Geschöpf und kehrt dessen Wertung um, das virtuelle Sein des Menschen in Gott sei edler als das geschaffene in seiner geschichtlich bestimmten Individualität. Entsprechend zielt das Ideal der Selbstentäußerung bei Seuse auch nicht daraufhin, das Personhaft-Individuelle zu übersteigen, sondern intendiert die Angleichung an den Gekreuzigten. Seuses auch christologisch begründete Aufwertung personaler Individualität macht es ihm denn auch möglich, sich selber in seiner Vita, einer Mischung zwischen Ritterroman und *historia calamitatum*, als Paradigma einer neuen Passionsmystik darzustellen, die nach dem „Modell „*contemplatio, compassio, imitatio*““ (369) die Christusförmigkeit sucht. Ausgehend von einer Phase des Jubilus und des Trostes führt Seuses Weg über die imaginative Vergegenwärtigung des Leidens Christi und seine aszetische Verkörperlichung durch Selbstkasteiung, um schliesslich, nach einer Wende hin zur Welt und zu pastoraler Wirksamkeit, in einem geduldigen Ertragen innerer und äusserer Anfechtungen zu münden.

Auch der letzte Abschnitt des Kapitels über die Dominikanermystik, der Johannes Tauler gewidmet ist, orientiert sich an der Leitdifferenz zwischen Armutsideal und Ökonomie. In einer Zeit, in der die Armutsforderung innerhalb des Predigerordens gelockert wird und durch das Aufkommen der *vita privata* (wonach jeder für seinen Lebensunterhalt selber aufzukommen hat) die Ungleichheit zwischen den Brüdern wächst, knüpft Tauler in seinen Predigten an die Armutsmystik Meister Eckharts an, ohne allerdings dessen ontologische Wendung konsequent mit zu vollziehen. Die Armut, die den Menschen prägt, ist weniger seine seinsmässige Nichtigkeit als die durch das Besitzstreben gezeichnete Nichtwürdigkeit.

Langers Geschichte der christlichen Mystik im Mittelalter, die etwas unvermittelt mit dem Unterkapitel über Tauler und einem knappen Schlusswort (393f.) endet, zeichnet sich dadurch aus, dass sie ein unübersichtliches und vielgestaltiges Gebiet durch die Orientierung an zwei Leitdifferenzen (Mystik und die Rationalität der Wissenschaft; Mystik und ökonomische Rationalität) zu erschliessen und zu ordnen vermag, ohne dass der Eindruck entsteht, die behandelten Texte und Gestalten würden in ein ihnen fremdes Schema gepresst. Vielmehr ist es Langer gelungen, durch diese klare Perspektivierung Zusammenhänge zwischen mystisch-mystagogischen Modellen und Rationalisierungsprozessen aufzuweisen und dadurch die Zeugnisse in einem neuen Licht zu zeigen. Auch die schwierige Aufgabe, eine ausgewogene Mischung zwischen übersichtlicher Darstellung und detaillierten Einzelstudien zu finden, ist Langer über weite Strecken seines Buches auf eindrückliche Weise gelungen. Zu bedauern ist jedoch, dass Langers Darstellung bei der Dominikanermystik abbricht und die für das Verständnis der neuzeitlichen Ent-

wicklung wichtige spätmittelalterliche Phase nicht behandelt wird (die flämische Mystik, die *Devotio moderna*, Johannes Gerson, Nikolaus von Kues...).

Wie eingangs erwähnt, kann das Buch auch als Beitrag zur Mystikdiskussion gelesen werden. Langer geht von einem weiten Mystikbegriff aus und versteht „Mystik“ als eine „Intensivform von Religion“, die „aus dem Zusammentreffen von antiker Philosophie und christlicher Erlösungsreligion herührt“ (392) und sich im Laufe der Jahrhunderte in einem (meist) antagonistischen Bezug zu gesellschaftlichen „Rationalisierungsschüben“ herausbildet. Auch wenn sich diese Grundbestimmung als kategoriales Schema bewährt, so bleibt sie doch in mindestens zweierlei Hinsicht unklar. Zum einen ist „Mystik“ im Sinne von Langer weitgehend deckungsgleich mit den Leitgestalten christlicher Spiritualität im Mittelalter, die in je verschiedener Weise geprägt sind vom „kommandierenden Gedanken“ des Mönchtums [...], der radikalen Weltabwendung“ (42). Zum anderen bleibt in Langers Entwurf das Verhältnis von wissenschaftlicher Rationalität und ökonomischer Rationalisierung ungeklärt. Die Begriffe kommen in unterschiedlichen Kombinationen vor, ohne dass die Zusammenhänge im Einzelnen expliziert werden. Während *Mystik* und Rationalität sowohl in harmonischer Verbindung (z.B. bei Plotin, Eriugena und Eckhart) als auch als Gegensatz (etwa in der affektiven Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts) auftreten können, so scheinen *Mystik* und ökonomische Rationalisierung grundsätzlich in einem antagonistischen Verhältnis zu stehen (wobei das zisterziensische Arbeitsethos als Ausnahme oder als Spezialfall betrachtet werden kann). Hinter dem scheinbar einfachen Wechselverhältnis von Rationalisierungsschüben und den darauf antwortenden Formen mystischer Religiosität verbergen sich also mehrere, zu unterscheidende Größen, die in komplexen Wechselverhältnissen stehen und sich nicht, wie der Untertitel des Buches verspricht, auf Stationen eines einzigen Konfliktes reduzieren lassen. Diese Unschärfe in Langers Modell wird allerdings dadurch ausgeglichen, dass er sich in den beiden zentralen Teilen seines Buches, nämlich über die monastische Mystik einerseits und die Mystik der Armutsbewegung andererseits, jeweils konsequent an einer der beiden Leitdifferenzen orientiert und auf diese Weise die Fülle des Materials unter einem klaren Leitgesichtspunkt zu ordnen vermag. Fazit: Langers Buch stellt ein inhaltlich reiches und zuverlässiges Handbuch dar, das historische und systematische Zusammenhänge differenziert und in gut lesbarer Weise herausarbeitet.

Corrigenda: S. 161, 14. Z. v. unten 551f. (statt 441); *passim*: „ (statt „).

SIMON PENG-KELLER

RUCKSTUHL, Thomas: „*Ecclesia universalis*“. Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne (= Frankfurter Theologische Studien 65). Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 2003. 293 S. ISBN: 3782008758.

Die Darstellung der Kirche als universellen Heilssakraments hat am II. Vatikanischen Konzil und in seinem Gefolge mancherlei Beunruhigung ausgelöst.

Schiebt sich da nicht die Kirche störend zwischen den einzelnen Gläubigen und den dreifaltigen Gott? Wird da nicht der traditionellen Siebenzahl der Sakramente ein Übersakrament hinzugefügt oder übergewölbt? Klingt bei dem griechischen Aequivalent „Mysterion“ für „Sacramentum“ nicht etwas Mysteriöses nach, das die klaren Konturen der „Societas perfecta“, worunter man die Kirche im 19./20. Jahrhundert verstand, verwischt? Man muss sich auch bewusst sein, dass ein weiterer am Konzil neu eingeprägter Begriff, nämlich „Volk Gottes“, weit mehr Hochkonjunktur erfahren hat als „universelles Heilssakrament“; er ist natürlich auch griffiger und einfacher.

Es ist sehr verdienstvoll, die grundlegende Bedeutung dieser Charakterisierung der Kirche gründlich herauszuarbeiten und sie in einen modernen Kontext zu stellen. Der Kontext ist die anscheinend divergierende Entwicklung der Welt in Richtung auf mehr Einheit und gleichzeitig auf eine grössere Vielfalt hin: Immer mehr politische und wirtschaftliche Zusammenschlüsse werden vorangetrieben (Stichwort: Globalisierung, französisch: mondialisierung), und immer mehr Parteien, Glaubensformen, Lebensstile entwickeln sich und verwirren zusehends die Lage. Was hat da die Kirche zu sagen?

Gerade in diese Situation hinein, die das Konzil in ihren Anfängen schon klar gesehen hat, kommen nun ein paar wegweisende Aussagen: Die Kirche ist zwar nicht von dieser Welt, sie ist aber in diese Welt hineingesandt. Sie kann und darf sich nicht von ihr abschotten, sondern ist von ihrem Herrn beauftragt, die Welt „heimzuführen“ – aber gerade nicht in einem selbstsüchtigen Proselytismus, sondern in einem Zeugnis, das die Freiheit des Partners achtet. Es geht nicht darum, die Statistik der Kirche(n) aufzubessern, sondern das von Christus angekündigte und in ihm auch schon wirklich gewordene Reich Gottes weiter auf- und auszubauen, wo Trennmauern weniger gefragt sind als Brücken, Streit und Rechthaberei weniger als Zusammenarbeit, ruhige Identität mehr als voreilige Augenwischerei.

Es ist gut, die Ausdrücke im Titel und Untertitel sorgfältig zu beachten (dies geschieht mit Umsicht und Klarheit durchs ganze Buch hindurch): „Sacrament“ meint „Zeichen“ und „Werkzeug“, also ein Geschehen, das etwas bezeichnet und anzeigt, was dahinter liegt, und es auch bewirkt; „universal“ meint wirklich „alle betreffend, überall, jederzeit“ (und kommt so dem Sinn des nicht konfessionell gemeinten „katholisch“ = „allumfassend“ nahe); ein „hermeneutischer Schlüssel“ ist ein Mittel, um „die Moderne“ zu „verstehen“, richtig zu „deuten“, „auszulegen“ – lauter unabdingbare Wege, um sich zu rechtfinden („Hermeneutik“ = Interpretationskunst). All diese Begriffe sind in Gefahr, durch allzu häufigen Gebrauch abgenützt und damit unscharf zu werden; der Autor geht sorgfältig mit ihnen um und rehabilitiert sie in glücklicher Weise. Das gilt gerade auch für vermeintlich so selbstverständliche Ausdrücke wie „Moderne“ oder gar „Postmoderne“, die hier sorgfältig analysiert werden. „Moderne“ meint so etwa „die Legitimität fortgesetzten Wandels“; sie wird nicht als rundum abgeschlossene Epoche verstanden, sondern (in Übernahme einer anderswo gegebenen Definition) als „fluktuierend-transitorischer, auf die Zukunft hin orientierter Zeitabschnitt“ aufgefasst. Und „Post-Moderne“ ist dann wiederum auch keine Epoche, sondern „das Nach-

denken über die „Moderne“. Und im Untertitel heisst es auch „das sakramentale Universalitätsverständnis“ und nicht „das universelle Sakramentsverständnis“: Darum streift er die Korrelation Universalkirche-Teilkirche nur beiläufig, weil sie zumeist kirchenrechtlich verstanden wird. Ruckstuhl möchte vielmehr den vielen Universalitätsinterpretationen als grundlegende die sakramentale hinzufügen, die alle andern unterfängt und trägt. Natürlich fasste ich hier sehr knapp zusammen, was sorgfältig auseinandergelegt wird.

Wenn der Autor nun die Fruchtbarkeit des konziliaren Verständnisses der Kirche als eines universalen Heilssakraments für die Moderne herausstellen will, so muss er sich mit dieser Strömung (der Moderne) auseinandersetzen, das heisst mit unserer Gegenwart und der sich anbahnenden Zukunft. Er fragt bei den Sozialwissenschaften, bei der Philosophie, der Theologie des 20. Jahrhunderts nach und entwirft eine saubere Zeitanalyse, die weder pessimistisch noch optimistisch, sondern realistisch ist, mit ihren inhärenten Schwierigkeiten und Hoffnungsansätzen. Die Kirche verkündet in ihrer Universalität den universellen Heilswillen Gottes; dieser Wille aber konkretisiert sich im Einzelnen und Partikulären, und so muss auch die Kirche konkret-institutionell erfahrbar sein. Das Modell der Kirche und ihre Herkunft ist die Dreieinigkeit Gottes, Einheit und Vielfalt in ihrem Gegenüber und Miteinander. Die Vielfalt der Teilkirchen, der liturgischen Modelle (man denke nur an die Ostkirchen mit ihrem liturgischen Reichtum!), die vielen theologischen Schulen und Strömungen, die vielen Spiritualitäten (Orden, Kongregationen, „neue Bewegungen“ usw.) sind keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung. Sie dürfen nur nie vergessen, sich auf eine Einheit zu beziehen, auf den Einen Gott, die Eine Kirche (in versöhnter Verschiedenheit), die Eine Menschheit (in der Vielfalt ihrer Nationen und Völker und Geschichte).

Abschied wird so genommen von der Kirche als dem unerschütterlichen „Felsen Petri“ (das Bild vom sturmgepeitschten Schifflein mit den Jüngern an Bord wäre zutreffender!), der als Hort der Wahrheit, unberührt von allen Zeitströmungen, stramm zur Rückkehr einlädt und Unwillige ausschliesst. Aber es wird nun nicht dagegen ein sanftes Bild eines netten Clubs angepriesen, der fliessenden Übergängen das Wort redete. Das ganze Buch ist geprägt von der Dialektik der Verschiedenheiten, die sich stets neu und einfallsreich in ihre Einheit einpendeln. Gottes Handeln an seinem Volk (sowohl die ganze Menschheit wie das „auserwählte Volk“!) wird gezeigt im Alten Bund, der im Neuen Bund „fortgeführt“ wird (nicht „abgelöst“, „ersetzt“!). Auf Gottes universelle Einladung antwortet der Einzelne in freiem Ja. Wenn die Trinität als Modell und Ursprung der Kirche gesehen wird, kommt auch die Pneumatologie wieder zum Zug, die wegen einer stärkeren Christuszentriertheit in den Hintergrund geraten war (Alois Müller hatte seinerzeit die Hypertrophie der Mariologie mit dem Vergessen der Pneumatologie in Verbindung gebracht).

In sorgfältigen Zeitanalysen geht der Autor den Grundbegriffen nach: Globalisierung, Pluralisierung, Postmoderne, und zeigt in ihnen das Spannungsverhältnis zwischen Universalität und Partikularität. Im nächsten grossen Teil skizziert er anhand einiger bedeutender Theologen das kirchliche Selbstverständnis, wie es sich in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgebildet

hat: Karl Rahner, Leonardo Boff, Joseph Ratzinger, Wolfhart Pannenberg, Nikos Angelos Nissiotis, also bei drei Katholiken, einem Lutheraner und einem griechischen Orthodoxen. Diese Ausführungen zeigen die faire Art der Auseinandersetzung, indem der Autor zuerst die Gewährsleute ruhig vorstellt und sie ausreden lässt, ohne ihnen gleich schon ins Wort zu fallen, und dann anschliessend ebenso ruhig Ergänzungen anbringt, Lücken aufweist, sie zusammenführt. Jeder hat Weiterführendes gesagt, keiner kann für sich in Anspruch nehmen, das einzige oder einzig gültige Bild der Kirche entworfen zu haben. Besonders aufschluss- und hilfreich sind die Darstellungen von Pannenberg und von Nissiotis (mit diesem zusammen eine ganze orthodoxe Gruppe von Theologen bzw. Ekklesiologen).

Zum Abschluss scheut sich der Theologe Ruckstuhl nicht, moderne Organisationsbegriffe auf die Kirche anzuwenden und sich zu fragen, ob nicht auch dazu der Begriff des universellen Heilssakraments etwas beizutragen habe. So wird heute ja oft die Kirche als „Dienstleistungsorganisation“, als „Kontrastgesellschaft“, als „Netzwerk“ umschrieben, und Ruckstuhl hat nichts dagegen, wenn man dabei jenen theologischen „Überschuss“ nicht vergisst, der dies alles durchdringt, ergänzt, vervollständigt und durchprägt – gerade von seinem leitenden Interesse her, das ihn zur Ausarbeitung dieses Buches geführt hat.

Was an diesem Buch besonders zu loben ist, soll abschliessend hervorgehoben werden: 1) Es ist nicht allzu lang – so besteht Aussicht, dass es auch von A bis Z gelesen und durchgearbeitet werden kann; jeder Leser dürfte dabei etwas Neues lernen. 2) Es ist in einem klaren, uneitlen Deutsch geschrieben. 3) Es zeigt, dass auch eine „postkonziliäre Existenz“, wie der Autor selbstironisch von sich sagt (er ist 1968 geboren), vollständig zutreffende Analysen auch der vorkonziliären Zeit vortragen kann, wenn er wachen Sinnes die einschlägige Literatur kennt und ausarbeitet und als lebendiger Zeitgenosse von heute sich bewusst ist, dass der Gegenwart eine zunächst nur knapp zurückliegende Vergangenheit vorausging, die auch ihre Vor- und Nachteile hatte. 4) Die Fussnoten und das Literaturverzeichnis zeigen, dass er gut informiert ist und zu lesen und zu resümieren versteht, so dass dann zuletzt etwas sehr Eigenständiges herauswachsen kann. Bei Medard Kehl SJ in Frankfurt war diese Doktor-Arbeit (nicht nur ein Gesellenstück, sondern schon ein kleines Meisterwerk) in besten Händen; wer sein Buch über „Die Kirche“ kennt, konnte das vermuten.

SCHMITT, Hanspeter: *Empathie und Wertekommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive* (= Studien zur theologischen Ethik 93). Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i.Br.: Herder 2003. ISBN: 3-7278-1536-3; 3-451-28393-X.

Der Begriff der Empathie und die mit ihm anvisierte Wirklichkeit führen in der gängigen Moraltheologie und philosophischen Ethik ein Schattendasein. Allenfalls tauchen sie im Kontext der Handlungslehre auf, wobei Grundelemente der Alltagserfahrung Pate stehen. Das ist ein offenkundiger Missstand, und der Verfasser sucht ihm mit Hilfe einer umfangreichen Dissertation, die an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg eingereicht wurde, abzuhelfen. Eine Verbindung zwischen den Theorien der Werte-kenntnis, der Hermeneutik und des emotionalen Erlebens wird hergestellt (21). Angezielt wird ein Verständnis von Ethik, in dem Subjektbezogenheit und Kompetenzorientierung den Ton angeben (22), und dies in Abhebung von einer rein normativen Logik. Dem Verfasser geht es darum, die Empathie Gottes als Anregung für die ekklesial-kommunikative Dimension als den Grund solidarisch gewagter Begegnungspraxis zu reflektieren (23).

Der Verfasser verfolgt sein Anliegen über vier umfangreiche Teile, in denen unterschiedliche, aber einander ergänzende Akzente gesetzt werden. Der *erste Teil* leistet Kontextherstellung unter dem Stichwort von Theorie und Phänomen der Wertekommunikation. Dabei erfolgt eine entschiedene Absetzung von der therapeutischen Engführung des Begriffs. Vielmehr bedarf es einer Philosophie des Dialogs, der in der Übernahme der Perspektive des Anderen nicht nur die emotionale Dimension zum Tragen kommen lässt, sondern diese mit einer sensiblen Hermeneutik für kommunikative Prozesse in kognitiver Weltverhaftung verschmilzt. Dabei kommt Wertigkeit als eigener kommunikativer Gesichtspunkt ins Spiel. Die Welt avanciert zum privilegierten Ort wertvollen Lebens, sie ist Dach für ein gemeinsames Wertungswissen, das als Orientierungswissen Resultat einer schöpferischen interpretativen Leistung ist. Dabei gehen Gegebenheit und Gestaltbarkeit eine unlösbare Einheit ein. Der Verfasser hebt, in der Logik seines Ansatzes, auf die Perspektiviertheit der Objekterkenntnis ab. Hermeneutik sucht den Gründen für das jeweilige Anderssein auf die Spur zu kommen und auf diese Weise Transparenz zu erzeugen. Hintergründe werden ausgeleuchtet, ein Perspektivendialog baut sich auf, das Blickfeld des Anderen wird erfasst, ein Zuwachs an Werterfahrung stellt sich ein (119). So wird eine realitätsgerechte Entwicklung von gesellschaftlichem Bedeutungswissen fortgeschrieben. Dabei schälen sich die Grenzen von Begriffen und Sprache heraus. Die ständige integrierende Überwindung wird durch Empathie geleistet. Wenn sie als transkognitiv bezeichnet wird, ist dies nicht mit nonkognitiv zu verwechseln.

In diese Rahmenstruktur werden folgende Ausführungen eingebaut. So leistet der *zweite Teil* eine Kritik gängiger Vorstellungen von menschlichem Einfühlungsvermögen. Gelegentliche Überschneidungen mit dem ersten Teil bleiben dabei nicht aus. So wird am alltagsüblichen Verständnis kritisiert, es sei nur verstehens- und wertorientiert, zudem sei es intuitionistisch und dialogistisch. Es fehle, wie bei der Wertekommunikation, der Objektbezug.

Das treffe zumal für die klientenorientierte Gesprächstherapie zu. Ihr vorrangiges Ziel sei die heilsame Selbstauseinandersetzung des Klienten; Interpretieren heisse nicht, dem Anderen die eigene Meinung überstülpen. Der Verfasser steht hier im Austausch mit C. Rogers. Er verhehlt sich nicht, dass aktives Zuhören auch ausbeuterisch sein kann, wenn es nicht von Wertschätzung des Klienten getragen ist.

Im engen Anschluss an J. Grondin erfolgt ein Parforceritt durch die Geschichte der Hermeneutik. Erfreulich ist der Verweis auf Augustinus, dessen Lehre vom *verbum cordis* als Referenzpunkt für H.G. Gadamer wie M. Heidegger gesehen wird. Das in jeder Aussage Mitausgesagte. Es sind zumal Schlüsselbegriffe des Gadamer'schen Verständnisses von Hermeneutik wie Wirkungsgeschichte und Horizontverschmelzung, die beim Verfasser zum Zuge kommen. Dies geschieht nicht ohne kritische Absetzung von der Marginalisierung des Fühlens wie Erlebens, die für diesen Denkansatz charakteristisch ist. Eine Desintegrierung der Emotionalität zugunsten eines beherrschenden Kognitivismus setzt sich durch. Kritische Bemerkungen fallen auch zu Schleiermacher und Dilthey. Das Anliegen des Verfassers ist, das eigene Verständnis von Hermeneutik herauszumodellieren. Interpretation verfälscht die Sache nicht, sondern bringt sie auf den Punkt.

Der *dritte Teil* wendet sich der Empirie zu, Begründung und Erfahrung sind die leitenden Kategorien hermeneutisch eingebundener Empathie. Das geschieht wiederum im Gespräch mit einschlägigen Autoren. Es erfolgt eine Kritik an der affektivistischen Verkürzung der Empathie. Letztere ist nicht rein reaktiv, sondern aktive Mobilisierung der eigenen Ressourcen. Eine integrierende Hinterfragung von kognitiv und emotional wird versucht. Nur unter dieser Voraussetzung kann Perspektivenübernahme gelingen. Durch Vertrautheit mit dem Nächsten wird reflexive Nähe zur eigenen Sicht der Dinge gewonnen. Differenzen werden überbrückt, aber nicht egalisiert. Empathie dient so der lebensweltlichen Orientierung einer Gesellschaft, wobei der Dialog als Kerngeschehen anzusehen ist. Der Andere kommt als Anderer zu seinem Recht, er wird nicht kolonisiert. Empathie sorgt dafür, dass eine Abdrängung in die Nische vermieden wird. Ohne alle Einzelheiten nachzeichnen zu wollen, lässt sich ein Tenor dieses Teils herausstellen: Empathie stösst eine rein normative Logik an ihre Grenzen; sie arbeitet am Können wie an der Ermöglichungsgestalt der Handlung (334). Das in ihr anwesende induktive Element schützt vor idealistischer Realitätsferne.

Im *vierten Teil* endlich kommt die theologische Dimension zu Wort. Normative und befreiende Perspektiven empathisch-einbeziehenden Handelns sind das Thema. Der Verfasser unterstreicht, dass Empathie nicht automatisch zu gutem Handeln führt. So gibt es, wie bereits anklang, eine antisolidarische Empathieverwendung. Sie kann den Anderen manipulativ in die eigenen Pläne einbauen, sie kann den Zugang zur Welt ideologisch verstellen, sie kann der Selbstbestätigung dienen. Das enthält natürlich eine kritische Anfrage an die Institutionen: Gestatten sie es, Formen der Empathie zu entwickeln (368)? Der Verfasser erwartet von der Empathie ein breiteres Fundament für Kommunikation, dazu sucht er die Nähe zu den Anliegen der Diskursethiken.

Ziel ist eine kompetenzorientierte Ethik des Könnens (389), näherhin eine Ethik der Ermöglichung, die heilende Wirkung hat. Der in der moraltheologischen Tradition übliche Normdiskurs geht in die Leere (400), ihm fehlt die Spielgelung im Anderen und mithin die Erkenntnis gewinnende Geisteskraft, die den Spagat von Eingehen und Weiterführen aushält.

So ist der Horizont für biblisch ekklesiologische Aspekte der Kommunikation aufgerissen. Theologische Gemeinplätze werden beschworen und unter das Vorzeichen der Empathie gestellt. So ist die Rede von Konvivialität, es erfolgt eine Absetzung von Gnadenloser Imperativistik; die Advokatorik Jesu stellt einen Referenzpunkt dar. Von gegenwärtigen theologischen Autoren kommen J.B. Metz (Eingedenken fremden Leids), J.H. Höhn, J. Werbick zu Wort, nicht immer, wie besonders beim ersten, ohne Kritik. Kirche ist Gemeinschaft des Austausches über die Kommunikation und Empathie Gottes; in deren Indikativ ruht jeglicher Imperativ.

Die Arbeit liefert einen breiten Durchgang durch viele Felder des philosophischen, moraltheologischen und humanwissenschaftlichen Forschens und Reflektierens. Dabei ist dem Anliegen des Verfassers zuzustimmen, nämlich Grundzüge einer kompetenzorientierten Moraltheologie zu entwickeln, ohne dem Druck einer Nivellierung nach unten nachzugeben. Man mag sich fragen, ob eine solche Materialfülle genanntem Anliegen dient oder ihm bisweilen im Wege steht. Disziplinierende Straffung hätte gut getan. Bisweilen stellt sich auch der Eindruck ein, die behandelten Autoren würden auf das Prokrustesbett einer schon vorher feststehenden Konzeption von Empathie gespannt. Das kann dann auf Dauer ermüdend wirken. Es mag die Frage erlaubt sein, ob die Vorstellungen vom normethischen Diskurs an einer gewissen Einseitigkeit leiden. Sind Normen nicht die Frucht kommunikativer Prozesse, in denen Empathie und Hermeneutik eine Schlüsselrolle einnehmen? Schon die Entstehung von Normen ist kompetenzorientiert, nicht erst die Anwendung. Der Verfasser geht auf das Problem auch ein (399f., Anm. 123), aber das macht eher den Eindruck einer Hinzufügung; ohne die Anmerkung hätte sich dem Leser eher ein gegenteiliger Eindruck nahe gelegt. Dem Rezessenten ist auch das Verständnis von Objektivität nicht ganz klar geworden. Hermeneutische Überlegungen können ohne Erkenntnistheorie nicht sein. Die Überlegungen des Verfassers sind vornehmlich konsensorientiert. Welchen Platz nimmt der heilsame Dissens ein? Entdeckung und Durchsetzung von Wahrheit sind auch an Konflikt gebunden, auch das gehört zur Kompetenzorientierung. Im Übrigen: Kann man alles mit einer Elle messen? Tut man anderen Autoren vielleicht Unrecht?

Dem sprachlich sensiblen Leser fallen manche Härten auf: demhingegen; in keinster Weise; sukzessive; es macht wenig Sinn; Gottesnahrung etc. Gegen Ende des Bandes nehmen die Druckfehler zu. Und auch die häufige Ich-Form stört. Man kann vieles lernen, aber bisweilen gewinnt man den Eindruck, etwas weniger wäre mehr gewesen.

KLAUS DEMMER

MUTSCHLER, Hans-Dieter: *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*. Darmstadt: WBG 2005. 293 S. ISBN: 3-534-15735-4.

Das religiöse Leben kommt nicht zur Ruhe, der Mensch findet kein übersichtliches Verhältnis zu seinem Gott. Zwei grosse Quellen der Unruhe scheint es zu geben. Zum einen sind das die vielen Religionen, deren Anzahl grösser ist als eins. Die gespaltene Bezeugung Gottes zieht die Rede von der einen Wahrheit und dem einen Gott beständig in Zweifel. Daher gehört die Ökumene zur beharrlichen Friedenspflicht der Theologie. Die andere Quelle der Unruhe liegt in der Vernunft. Der Kern der Neuzeit war die Naturwissenschaft. Sie hat vielfach Anspruch erhoben auf den Alleinbesitz der Vernunft. Deshalb bedarf auch die Wissenschaft der ständigen Aufmerksamkeit der Theologie. Sonst entgleisen Religion und Vernunft, wozu sie je für sich eine Neigung haben. Auf diesem Grenzgebiet zeigt sich der Vf. seit Jahren tätig. Von Hause aus Theologe und Philosoph, hat er sich in den Naturwissenschaften umgetan und eine Menge Literatur aus seiner Feder zustande gebracht.

Mit dem neuen Buch begibt sich der Vf. an eine Gesamtdarstellung. Er will zeigen, wie Physik und Religion zusammenhängen. Seine These lautet ganz einfach: Sie hängen nicht zusammen, sie haben nichts miteinander zu tun. Neugierig fragt der Leser: Warum betätigt sich der Vf. dann auf dem Gebiet? Warum macht er ein Lebensthema daraus? Prolog und Epilog bringen die Bilder zur These. Was die beiden Gebiete verbindet? Etwa so viel, wie „Bahnhöfe und Cumuluswolken“, oder auch wie „Kolibris und Leitzordner“ (7; 274). Immerhin, er schreibt 300 Seiten über dieses Nicht-Verhältnis, und ein namhafter Verlag erbtet sich, die Seiten zu drucken, wenn auch zu einem horrenden Preis.

Wie weit reicht die These, nach der Brückenschläge zwischen Physik und Religion „an sich schon riskant“ (14) sind?

Im ersten Kapitel erprobt der Vf. seinen Gedanken an Max Planck. Hier, meine ich, bewährt sie sich. Dieser grosse Physiker und edle Mensch evangelischer Konfession hat oftmals die „völlige Übereinstimmung“ (21) von Physik und Religion ausgerufen. Das war übertrieben in den Augen des Vf.s, denn Plancks Gott kann „nicht personal sein“ (21). Diese Sicht verkürzt den christlichen Glauben. Auf der anderen Seite, meine ich, hat Planck auch die Physik verkürzt, indem er am Ideal des klassischen Determinismus festgehalten hat. Das nach ihm benannte Wirkungsquantum tut die Tür zur Welt der Quanten auf, aber Planck selbst ist nicht durch die Tür gegangen. Der Preis für die „völlige Übereinstimmung“ von Physik und Religion scheint also die doppelte Verkürzung zu sein.

Die These über den Nicht-Zusammenhang erprobt der Vf. im 2. Kapitel auch bei Carl Friedrich von Weizsäcker. Hier bewährt sie sich weit weniger. Zuerst lässt der Umfang stutzen. Mehr als ein Viertel des Buches ist diesem Physiker-Philosophen gewidmet (29–102), dem der Vf. bescheinigt, „von Hause aus schon immer ein religiöser Mensch zu sein“ (31). Solche Teilnahme am Werk Weizsäckers ist erstaunlich, da der Vf. dessen Denken für unbedeutend hält. Es fällt, meint er, in das „Niemandsland zwischen Physik und Philosophie“ (33) und wurde nicht nennenswert „rezipiert oder kritisiert“

(33). Nicht nur der Umfang lässt staunen! Mit Weizsäcker kommt der Vf. an kein Ende. Auch nachdem er seine Kritik abgeladen hat, bleibt der Name überall präsent. Ich zähle einige Seiten auf: 103, 104, 110, 111, 121, 141, 198, 200, 207, 208, 217. Jedes Mal, wenn er den Namen nennt, weist er ihn empört zurück.

Vier einzelne und einen Gesamtvorwurf konnte ich ausmachen. Weizsäcker ist ein „Physikalist“ (33), was für das religiöse Leben ruinös ist, da es unmöglich sei, „Physikalist und Theist zugleich“ zu sein (104). Ärgerlich wird der Vf., wenn er hört, das spirituelle Gesetz sei „seinem Wesen nach zugleich ein physikalisches Gesetz“ (97). Hier sieht er die Kategorien unzulässig vermischt. Zweitens ist Weizsäcker auch das Gegenteil des Physikalisten, nämlich ein „Platoniker“ (83). Der Vf. hält ihm einen „Platonischen Ideenrealismus“ (56) vor. Gemeint ist die Auffassung, die Physik sei in der Lage, „das Reale als solches, und zwar als Idee“ (56) zu erkennen. Dann ist drittens Weizsäcker ein Deutscher Idealist, weil er seinen schwäbischen Landsmann Schelling oft zitiert hat und man „unbesehenen Schellingzitate in Weizsäckers Werken verstecken könnte, ohne dass es auffiele“ (64). Viertens „seine beeindruckende Immunität gegenüber jeder Kritik“ (41). Schliesslich gipfelt alles in dem Gesamtvorwurf gegen Weizsäcker, „der physikalische Gottesbeweis“ (29) sei sein Ziel gewesen.

Das ist viel auf einmal, ich habe gestutzt. Der Vf. findet das Denken Weizsäckers von Grund auf falsch angelegt: Eine ganze Generation oder zwei in Deutschland müssen sich verhört und verguckt haben. Natürlich ist an jedem Vorwurf etwas Wahres zu finden. Jeder Asket ist ein Schlemmer, wenn er neben einen Hungerkünstler gestellt wird, der null Kalorien zu sich nimmt. Aber gibt es nicht doch einen Unterschied zwischen Asket und Schlemmer? Ich will es zu zeigen versuchen.

Weizsäcker ein Physikalist? Für den Biologen Konrad Lorenz passt der Name. Aber dessen Versuch, menschliche Erkenntnis rein als evolutiven Prozess und als „Rückseite des Spiegels“ zu beschreiben, beantwortet Weizsäcker mit der Formel: „Die Rückseite des Spiegels, gespiegelt“ (Garten des Menschlichen 1977, 187). Damit stellt er die Spannung zwischen Erkenntnis und Natur wieder her, die der Physikalist so gerne leugnet. Dann der Platonismus. Was der Vf. bemängelt, ist das, was Weizsäcker an Lorenz bemängelt, nämlich die phantastische Vermutung, „Platon habe alle realen Dinge für blosse menschliche Bewusstseinsinhalte gehalten“ (Garten 1977, 190). Beim dritten Vorwurf des Idealismus wird es ganz seltsam, ich lese bei Weizsäcker ganz anderes. Dies hier scheint seine Haltung zu sein: „Kants Argumente konnte man nicht widerlegen, aber mit ihren Folgerungen zu leben, war für den klassischen Entwurf der Philosophie unerträglich. So wurde das grandiose Abenteuer des deutschen Idealismus gewagt“ (Zeit und Wissen 1992, 531). Spricht so ein Idealist? Schelling und Hegel hat Weizsäcker gelegentlich zitiert, aber für übernahmefähig hat er nur die rauscharme Philosophie Kants gehalten. Dann viertens die Immunität bei Kritik. Fünf Jahre vor der Grossen Wende 1989 urteilte Weizsäcker über das Sowjetregime: „Aber es ist absurd zu glauben, es werde jemals mit einem Seufzer in sich zusammenbrechen“

(Bewusstseinswandel 1988, 60; 75). Da geschieht das Absurde, mit einem Seufzer geht das Regime in die Knie. Weizsäcker hat seinen Irrtum bald eingestanden. „Diese meine Angst erwies sich am Ende als unberechtigt“ (Der bedrohte Friede – heute 1994, 309). Ist das Immunität gegen Kritik? Ich nenne es eher Distanz zu sich selber.

Schliesslich fünftens „der physikalische Gottesbeweis“. In der Herrlichkeit des Sternenhimmels meinte Weizsäcker die Gegenwart Gottes zu spüren, aber er weiss zugleich von den Sternen als glühenden Gaskugeln, die den Gesetzen der Physik genügen. „Die Spannung zwischen diesen beiden Wahrheiten kann nicht unauflöslich sein.“ So sinniert der Zwölfjährige. Hat der Erwachsene je gesagt, er habe die Spannung aufgelöst? Dies ist die reife Meinung: „Darum muss jedes Reden von göttlichen Dingen in der menschlichen Sprache die Form der erregenden Unverständlichkeit, die Form des Paradoxons haben“ (Wahrnehmung der Neuzeit 1983, 267). Ist das ein physikalischer Gottesbeweis?

Einen krassen Fehlgriff leistet sich der Vf., wenn er Weizsäcker mit Einstein in einen Topf wirft. „Dieses Transzendenzbestreben scheint von Autoren wie Planck, Einstein oder Weizsäcker positiv eingeholt und mit der physikalischen Wissenschaft verbunden“ (207). Auf Planck und Einstein mag das Urteil zutreffen, besonders für Einstein gilt es wohl, der einen tragischen Kampf gegen den würfelnden Gott geführt hat. Beide Physiker haben sich heftig gegen den Indeterminismus in der Quantentheorie gesträubt, Weizsäcker aber hat ihn als Befreiung begrüsst. Wieso gehört er dann in diesen Topf? Für ihn galt das Wort von Niels Bohr: „Aber es kann doch nicht unsere Aufgabe sein, Gott vorzuschreiben, wie Er die Welt regieren soll“ (Heisenberg: Der Teil und das Ganze 1969, 115).

Da bin ich mit der Frage auf und ab gegangen: Warum kommt das Licht, das bei Weizsäcker so stark leuchtet, das die Menschen in Scharen zu seinen Vorlesungen und Büchern gezogen hat, bei dem Vf. nur als Blendung an? Die sachlichen Einwände sind zu schwach, sie zählen wenig gegen diese Gestalt des Denkens. Er hat ja recht, der Vf., wenn er verfrühte Synthesen beklagt. Aber warum bleibt er bei allen Leuten ruhig, nur bei Weizsäcker wird er emotional? Dies ist mir als Erklärung eingefallen: Die Sache zählt wirklich nicht, es zählt die Person! Der negative Personenkult, den der Vf. zelebriert, ist der Schatten des positiven Kultus, in dem das Herz zum Herzen spricht. Die Synthese zwischen Physik und Religion ist nicht im Gedanken, nicht im System, nicht im Begriff zu vollbringen, sie ist ein Ereignis, das sich innerhalb einer Person vollzieht. Dort, im personalen Leben, wird das endliche mit dem unendlichen Sein verbunden. Deshalb auch ist seine Weitergabe nicht lehrbar: Wenn du's nicht fühlst, du wirst es nicht erjagen.

Aus der Darstellung habe ich trotzdem etwas gelernt: Synthesen treten in Lichtgestalt auf, für einen Augenblick nur, dann zerfallen sie mit dem Abtreten der Person. Ein Fortschritt, eine Lösung für das Verhältnis von Physik und Religion ist nicht zu erwarten. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft bewegt sich immer auf der Stelle, es gibt aber eine glückliche und eine unglückliche Bewegung dort. Die glückliche wird bezeugt, die unglückliche

geschmäht. In Goethes „Wahlverwandtschaften“ heisst es: „Gegen grosse Vorzüge eines andern gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe.“

Mit dem dritten Kapitel ist die Luft draussen. Der Vf. bringt, wenn der dunkle Name nicht fällt, ganz vernünftige Meinungen, die alle auf der Linie liegen: Physik und Religion dürfen nicht vermengt werden, sie haben wenig bis nichts miteinander zu tun. Die Physik beweist weder Gott, noch widerlegt sie ihn. Das dritte Kapitel handelt von der „Wissenschaftstheorie und dem negativen Gottesbeweis“ (103–177), es versucht „Schuttberge“ (207) abzutragen. Das vierte handelt von der „Pauli-Jung-Debatte“ (178–206), in der es um die Frage geht, ob der Wandel vom Sinnhaften zum blossen Gesetz, der mit der Wissenschaft der Neuzeit verbunden war, „rückgängig gemacht werden kann“ (200). Wie zu erwarten lehnt der Vf. ab: „Man gelangt von den physikalischen Vorstellungen als solchen niemals mehr zurück zu ihrem religiösen Hintergrund“ (200).

Das fünfte Kapitel handelt von „Wissenschaft und Lebenswelt“ (207–243), dessen Thema wiederum die „Differenz zwischen Wissenschaft und Lebenswelt“ (218) ist. Das sechste Kapitel heisst „Systematisches“ (244–272) und beklagt ebenfalls: „Physik und Religion liegen so weit auseinander, dass sie kaum vergleichbar scheinen“ (208). Im „Epilog: Das schlichte Evangelium“ (273–279) tut der Vf. sein reines Herz kund, für das er in der Welt der Wissenschaft nur schwer einen Platz findet. So muss er seinen Kampf kämpfen wie in diesem Buche.

DIETER HATTRUP