

angesichts der Ergebnisse seiner eigenen Arbeit, wie entschieden sich B. gegen theologische Überinterpretation wehrt (vgl. 71—75 107—110 287—289). Aber B. sträubt sich eben, auch bei äußerlicher Übereinstimmung im Resultat, gegen ‚Zufallstreffer‘, die nicht ausgewiesen wurden auf dem beschwerlichen Weg methodisch gesicherter Forschungsschritte. Wenn also anderen Deutungen vorgeworfen wird, daß sie zu sehr nebenher theologisierten, so wird doch eingeräumt, daß auch nach dem von N. oft unbewußt Mitintendierten und Mitgesagten gefragt werden dürfe und daß einem solchen Fragen vom Gesichtspunkt der Wirkungsgeschichte aus sogar erhöhte Bedeutung zukomme (109 f.). Es war B.s Anliegen, daß der ‚Literalsinn‘ nicht übersprungen werde: ein an sich, diesseits aller Polemik, überaus berechtigtes Verlangen! Daß er selber dann nur dabei stehengeblieben wäre, ist ja glücklicherweise nicht der Fall. — Gegenüber manchen Fragen, die sich — vor allem Kennern der scholastischen Philosophie — aufdrängen mögen, ist (neben der Versicherung, daß auch der Verf. dieses Buches zu ihnen gehört) darauf hinzuweisen, daß B. mit dem Wort Seinsüberschreitung, an einer Stelle (295) jedenfalls, ausdrücklich die Überschreitung des *Seienden* meint und selber von der Aufgabe spricht, die „Selbstüberschreitung des Geistes ins *Sein*“ zu explizieren (286<sup>89</sup>); daß er wohl manchmal eher im Namen N.s als im eigenen Namen spricht, etwa wenn von der „Limitation“ des anselmisch-christlichen Gottesbegriffs die Rede ist (253 292); daß über das äußerst schwierige Verhältnis von ursprünglicher Offenheit für die Offenbarung Gottes und geistig-geschichtlicher menschlicher Überlieferung in diesem Buch nur so wenig gesagt werden konnte (306), daß es etwas äußerlich klingt. Vielleicht auch wird nicht genügend deutlich (z. B. 79), inwieweit sich N.s destruktive Kritik gegen das christliche Bewußtsein in dem ihm Wesenhaft-Eigenen und inwieweit sie sich gegen dessen platonisch-idealistische Aus- und Umprägung richtet. Was etwa in Schwebelag bleibt und wohl auch bleiben mußte (sollte die differenzierte philosophisch-theologische Problematik nicht mit dem Holzhammer breitgeschlagen werden), vermag zu eindringender fruchtbarer Auseinandersetzung anzuregen. Kein Zweifel kann daran bestehen, daß das Buch als Ganzes eine souveräne Beherrschung des ganzen Werkes von N. und eine ungewöhnliche Kenntnis der christlichen Geistesgeschichte sowie der für das Selbstverständnis des heutigen Menschen aufschlußreichen ‚schönen‘ Literatur bezeugt.

W. Kern S. J.

Hünemann, Peter, *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier* (Symposion, 10). 8<sup>o</sup> (XX u. 171 S.) Freiburg/München 1962, Alber. 15.80 DM.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einer einzigartigen Epoche tiefschürfender und hochgepannter Denkleistung, nimmt die Katholische Tübinger Schule einen hervorragenden Platz ein. Die Bedeutung, die in ihr F. A. Staudenmaier (1800—1856) neben J. A. Möhler, J. Kuhn, J. S. Drey zukommt, hat im bisherigen Schrifttum noch nicht die gebührende Würdigung gefunden. Daß sie an der Zeit ist, erhellt aus dem Zusammentreffen der vorliegenden Arbeit mit einer Dissertation ähnlicher Thematik (A. Burkhart, *Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis*. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers [Freiburg 1962]). Staudenmaier zeichnet sich vor seinen Kollegen aus durch die gründlichste Kenntnis des Deutschen Idealismus; vor allem sein Hegelbuch ist die bedeutsamste zeitgenössische, auch heute noch lesenswerte Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem geschlossensten idealistischen System. Ihm stellt Staudenmaier eine gleichfalls systematische Gesamtschau der Welt, ihrer Heils- und Unheilsgeschichte aus dem Lichte des Glaubens gegenüber. Deren Kernstück ist eine sehr eigenständige philosophisch-theologische Lehre vom Menschen und seiner Geschichte im Lebenskreis des dreieinigen Gottes.

Anhand des reichen schriftstellerischen Lebenswerkes verfolgt H. die Denkgeschichte der trinitarischen Anthropologie Staudenmaiers. In der Frühschrift „Pragmatismus der Geistesgaben“ (1828) verdunkelt der Organismus-Gedanke noch das Moment des Persönlichen. „Die Zentrierung des ganzen Menschenbildes auf die dritte göttliche Person bedingt ein schnelles Überspringen der Eigenstrukturen des Menschen, die im Logos gründen. Die Folge ist eine reine Individualethik, die sich nur am ‚intus monstratum‘ orientiert“ (18).

Die in den Folgejahren auftauchenden neuen Gesichtspunkte der leibhaftigen



Kirche und der konkreten Christusbefolgung drängen zur spekulativen enzyklopädischen Synthese, die Staudenmaier in zwei großen Entwürfen 1834 und 1840 veröffentlichte. Das setzte die in der Auseinandersetzung mit Anton Günther und mit Hegel gewonnene neue, differenzierte Begrifflichkeit voraus, „die es gestattete, die bei allen Ansätzen durchgängig auftretende Doppelung von Geschichtlichem und Ungeschichtlichem ohne Beeinträchtigung beider Komponenten zusammenzufügen“ (32). Der Systementwurf von 1834 zeigt innerhalb der organischen Totalität der Wahrheit den Menschen als Synthese in seiner allgemeinen, einen Geistigkeit und seiner Je-Einzelheit; die zu Gott erwachte Person vollzieht sich in Glauben und Wissen; die „nichtige“, „rein endliche“ Person des Sünders jedoch steht im Widerspruch von Sünde und Verheißung, dessen Geschichte das Alte Testament ist; Gott begegnet dem Menschen erlösend in Jesus Christus, dem Urbild des Menschen; sein Erlöserwirken wirkt durch die Zeit fort in der Kirche; und es wirkt hinein in die gesamte, von Christus geprägte Gestaltung des christlichen Lebens.

Allerdings: durch eine solche grobzügige Inhaltsrekapitulation dringt kaum etwas durch von der denkerischen Originalität des Systems, „das in seiner Grundkonzeption eine deutliche Nähe zu modernen theologischen Fragen spüren läßt“ (89). Diese erhellt, worauf H. zusammenfassend hinweist (88—92), aus dem Offenbarungsbegriff und den charakteristischen Zügen der spekulativen Christologie Staudenmaiers. Gegenüber seinem Offenbarungsbegriff „erhebt sich sofort die Frage: Wahr! Staudenmaier in hinlänglicher Weise den Gnadenscharakter der Offenbarung? Sicher erkennt er die spezifisch menschliche, geschöpfliche Wirklichkeit und Tätigkeit der menschlichen Person an und unterscheidet sie von der Vermittlung mit der ungeschaffenen Wahrheit und Liebe. Aber muß — nach Staudenmaier — Gott nicht, wenn er schafft, notwendig als Liebender, d. h. als sich persönlich Mitteilender schaffen? Es steht fest, daß Staudenmaier 1834 die Möglichkeit einer nicht begnadeten Schöpfung, einer *natura pura*, nicht bedacht hat“ (89). In der Christologie ist das Großartig-Charakteristische einmal die Lehre von Christus als der Urkonstruktion des Menschen: Der unendliche Ausgriff der menschlichen Geistigkeit ist in der hypostatischen Bindung der menschlichen Natur an die göttliche Person des Logos in einzigartiger Weise erfüllt. Zum andern die Lehre von der Erlösung in Christus als der Erfüllung der menschlichen Geschichte überhaupt: Der Mensch Jesus ist der große Brenn- und Sammelpunkt allen Hinganges zum Vater. Auch hier bleibe trotz der Berechtigung dieser christologischen Aussagen ein Unbehagen, weil der Gnadenscharakter der Menschwerdung und Erlösung getrübt sei. „Das Mysterium Christi ergibt sich etwas zu glatt aus dem System, gleichsam als Schnittpunkt der nur ins Unendliche ausgezogenen Grundlinien. Auf's Ganze gesehen, ist Staudenmaier hier doch etwas stärker von der Christologie Hegels beeinflusst, als ihm bewußt war“ (92).

Neue, vom späten Schelling vermittelte Fragestellungen, etwa in der Sicht von Mensch und Geschichte in ihrer Doppelung von (positiv-philosophischer) Setzung und (negativ-philosophischer) Vermittlung, führen zum zweiten Systementwurf von 1840. Der Wandel von 1834—1840, der hier nicht in seiner Inhaltlichkeit ausgeführt werden kann, ist bedingt durch eine gewisse Ernüchterung gegenüber der zeitgenössischen Philosophie. Staudenmaier erkennt „die Vergeblichkeit eines Universalanspruchs jenes menschlichen Erkennens, das nur das vor ihm und durch es selbst kritisch Ausgewiesene als wirklich gelten lassen will und nur so wirklich zu philosophieren meint“ (122). Im ‚Positiven‘, dem Lebendigen, Konkreten, der Fülle des Seienden erblickt er den Grund von Geheimnis, der nie von der begreifenden Vernunft aufgehoben und durchdrungen werden kann. Nur in seinem Innenraum will er die Sinnerschließung suchen und leisten, die dem Menschen aufgegeben ist. „Deshalb bestimmt er das Negative als den Grund- oder Schattenriß des Positiven, deshalb sucht er die Philosophie mitten in der durch die Offenbarung Gottes erhellen Weltansicht“ (123).

In der letzten wissenschaftlichen Form der spekulativen Anthropologie Staudenmaiers, in den Schriften von 1844—1852, erscheint die katholische Kirche als die lebendige Synthese. Leben und Vermittlung sind die beiden dialektisch miteinander verschränkten tragenden Kategorien. Von Hegel und Schelling übernommen, wurden diese Kategorien doch eigentlich ausgebildet und bewährt an der theologischen



Trinitätslehre. Verglichen mit Hegel, liegt so etwas wie eine umgekehrte Gangrichtung der Denkgeschichte vor: Bei Staudenmaier „findet das Echte dieses Denkens wiederum zurück zum Ausgangspunkt, der gläubigen Sicht der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott, wie sie uns in der Heiligen Schrift aufleuchtet“. Er hat den gerade in ihren Trinitätsspekulationen einseitig vom Logos ausgehenden idealistischen Systemen eine echt trinitarische Sicht der Wirklichkeit entgegenstellt, wie H. im Anschluß an sehr beachtenswerte Ausführungen von F. Buuck (Schol 18 [1943] 54—77, bes. 65 f.) feststellt (160). „So darf man Staudenmaiers Dogmatik vielleicht einen der wenigen geglückten Versuche nennen, auf positive Weise neue, von der zeitgenössischen Philosophie ausgearbeitete Kategorien — geläutert durch ein rechtes Verständnis der Offenbarung — in die Theologie zu integrieren“ (150).

Die Erarbeitung und Durchdringung seines Gegenstandes, die H. in dieser 1958 der Gregoriana vorgelegten, überarbeiteten Dissertation leistet, steht mit den Anregungen und Bestätigungen, die sie besonders von dem Denken K. Rahners und B. Weltes empfangen hat, auf der Höhe heutiger Theologie. Sie ist getragen von kritischer, prüfend-unterscheidender Sachlichkeit und sympathetischer Hellhörigkeit und Aufgeschlossenheit für das Spekulativ-Systematische, auch in der Theologie — wissenschaftlichen Haltungen, die, weit entfernt davon, Widersprüche zu sein, sich eigentlichst bedingen. Kraftvoll bringt H. den Grundgedanken zur Geltung, daß Offenbarung, Glaube, Gnade die Ordnung der natürlichen Schöpfung und menschlichen Vernunft voraussetzen, indem sie diese selbst sich voraussetzen, und daß ferner die ganze, natürliche und gnadenhafte ‚Setzung‘ auf ihren Selbstvollzug, der Vermittlung durch anderes ist, hingeordnet ist, wie der Vollzug seinerseits an sie rückverwiesen bleibt (vgl. 161 f.). Es ist wohlthuend, zu verfolgen, wie Staudenmaier in seinen späteren Schriften aus der Vertiefung in die lebendige Ganzheit christlichen Lebens und Glaubens zugleich immer mehr den Mangel an klarer Unterscheidung zwischen Gnade und Natur behebt, ohne von seiner dialektischen und personalen Denkart zu lassen (91 123 134 f. 141 f. 150). H. sieht hinter und über allen — zu Recht angesprochenen — Defizienzen die Berechtigung dieser Denkart.

W. Kern S. J.

Görgemanns, H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, 25). gr. 8° (XIV u. 231 S.) München 1960, Beck. 26.— DM.

Die kritische Beschäftigung mit den Nomoi in der Vergangenheit läßt drei Hauptrichtungen erkennen, die durch folgende Worte gekennzeichnet sind: Athetese, Analyse, ausgleichende Interpretation. Keine dieser Richtungen konnte sich behaupten. Heute sucht die Forschung die Schwierigkeiten in Komposition und Inhalt durch subtilere und geduldige Einzelinterpretation zu bewältigen. Diesen Weg beschreitet vorliegende Untersuchung und macht dabei folgende Voraussetzungen: Auf Grund des aristotelischen Zeugnisses nimmt sie die Echtheit der Nomoi an; nur bei zwingender Notwendigkeit soll eine Überarbeitung von fremder Hand angenommen werden; das gleiche gilt von der früher immer wieder vertretenen Meinung, die „Gesetze“ seien ein unfertiges Werk; um die Eigenart der „Gesetze“ zu verstehen, müssen viele Momente beachtet werden: Altersstil in Sprache und Denken, Zusammenhang der platonischen Spätphilosophie und die Verbindung zu Aristoteles, biographische Auswertung, Standpunkt griechischer Rechtsgeschichte und Staatskunde.

Entsprechend dieser heutigen Erkenntnis untersucht G. die für das Verständnis der „Gesetze“ entscheidende Frage nach dem *Publikum*, an das sich die Gesetze wenden. Zur Beantwortung ist der Verf. nicht nur angewiesen auf Rückschlüsse aus Form und Inhalt, sondern auch auf Aussagen Platons. So wird es möglich, tiefer in Platons literarische Absichten einzudringen. Gleichzeitig ist damit von der Sache her eine Zerteilung der Untersuchung gegeben: Interpretation der *Selbstaussagen* Platons, aus denen der literarische Charakter des Werkes und sein Publikum bestimmt wird; wie sich die literarische Eigenart auf den Inhalt auswirkt, wird die Deutung wichtiger philosophischer Abschnitte ergeben. Daß die Nomoi volkstümlichen Charakter tragen und kein streng philosophisches Werk sein wollen, ist das Untersuchungsergebnis.

Der Weg zu diesem Ergebnis soll nun kurz nachgezeichnet werden: Aus Nomoi