

ker »für die Theologie im allgemeinen und für die Eschatologie im besonderen haben«.

Bevor sich Vf. der Untersuchung der Todesproblematik bei den Vertretern der Existenzphilosophie zuwendet, geht er einleitend dem Thema bei Denkern nach, die er unter dem Begriff der »Lebensphilosophie« zusammenfaßt: Friedrich Nietzsche, Ludwig Klages, Oswald Spengler, Rudolf Eucken und Georg Simmel. Der Haupteinwand, den er gegenüber den »Lebensphilosophen« erhebt, bezieht sich auf das »Ungenügen« ihrer Reflexion über den Tod angesichts der eigenen Sterblichkeit. Kann der Gedanke, daß das Individuum zwar seinem Ende entgegenseht, die Natur und der Kosmos jedoch weiterbestehen und damit der Lebensprozeß im ganzen weitergeht, der Realität und dem Ernst des Sterbens gerecht werden? Insbesondere in bezug auf den Tod eines anderen Menschen lassen die Antworten der Lebensphilosophen einen tragfähigen Trost vermissen. »Es ist bezeichnend, daß die Lebensphilosophen, wo sie vom Tod sprechen, immer nur den eigenen Tod oder den Tod im allgemeinen, nicht aber den Tod des konkreten Anderen meinen. Es mag ja einige Individuen geben, die den Gedanken an die eigene Auslöschung angesichts der Unendlichkeit des kosmischen Geschehens ertragen können, aber kann diese philosophische Idee angesichts des Todes des (geliebten) Anderen trösten?« (94).

Auf diesem Hintergrund untersucht Vf. die Bedeutung des Todes in der Existenzphilosophie. Im Unterschied zu den sogenannten Lebensphilosophen wird hier der Tod zum zentralen Thema. »Mit der Existenzphilosophie erhob sich noch einmal (und bisher zum letzten Mal) eine Philosophie, die der Todesproblematik nicht auswich, sie nicht oberflächlich behandelte (wie die Lebensphilosophie), sondern ihrer existentiellen und weltanschaulichen Bedeutung gerecht wurde« (95). Mit der »Religionsphänomenologie« Max Schelers wird der Hauptteil über die Todesdeutungen der existenzbezogenen Denker eröffnet. Von Bedeutung sind hier die drei zu unterscheidenden Phasen seines Denkens, in denen auch die Todesfrage je unterschiedliche Beantwortung erfährt. Was sich bei Scheler trotz seiner als »tragisch zu bezeichnenden Abkehr von der Unsterblichkeitshoffnung« als Gedanke durchhält, ist sein Interesse an der leibseelischen Einheit des Menschen, das sich einem dualistischen Ansatz versagt. Ausführlich wird die Todesthematik dann bei Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel und Karl Jaspers behandelt. Auch in diesen Fällen fokussiert Vf. seine Analysen immer wieder an der Problematik der Leib-Seele-Einheit. Auf diese Fragestellung hin werden die einzelnen Todesdeutungen untersucht und gewichtet. Diese interesseleitende Fra-

gestellung des Vf. bleibt dominant, bestimmt die Einzelanalysen und wird in jedem abschließenden Kapitel zu den einzelnen Philosophen nochmals thematisch. In seiner Kritik an den existential-ontologischen Denkweisen zur Todesproblematik bezieht sich Vf. maßgeblich auf Peter Wust, dem er früher bereits eigene Arbeiten gewidmet hat und der auch in diesem Band in einem eigenen Kapitel behandelt wird. Der entscheidende Einwand richtet sich gegen den Versuch, »das Sein nur aus den Zeitigungsformen der menschlichen Existenz erklären zu wollen« (155). »Heidegger ist im Endlichen stehengeblieben, sein Denken geht nicht – wie Max Müller es formuliert – in der Weise der onto-theologischen Metaphysik auf den Gott selbst zu« (159). »Wie sollten von einem solchen Ansatz her positive Argumente für ein Weiterleben des einzelnen Menschen gewonnen werden?« (160). Die in den letzten Jahren posthum veröffentlichten Schriften Heideggers hätten zur Fragestellung des Vf. neue und andere Perspektiven eröffnet.

In Anknüpfung und Kritik der existentialphilosophischen Behandlungen des Todesthemas stützt sich Vf. hauptsächlich auf die Konzeption der »Leibgeisteinheit« bei Peter Wust. In dem abschließenden, ausführlichen theologischen Exkurs, der der Auferstehungstheologie von Gisbert Greshake gewidmet ist, macht sich Vf. weitgehend dessen Thesen in Auseinandersetzung mit der Existentialphilosophie zu eigen. Es ist der Versuch, die Breite der neutestamentlichen Zeugnisse über die Auferstehung sowohl im Sinne einer aktualisierten Eschatologie als ein »Mit-Christus-auferstanden-Sein« als auch als endzeitliches Vollendungsgeschehen festzuhalten. Beiden, für die katholische Glaubenslehre wesentlichen Aspekten des Todesthemas meint Vf. durch strenge Betonung der Leibseeleinheit und durch seine Absage an eine *animaseparata*-Vorstellung am besten gerecht werden zu können.

Auf Grund seiner klaren Diktion, insbesondere aber dadurch, daß Vf. die von ihm behandelten Autoren selber ausführlich zu Wort kommen läßt und interpretative Querverbindungen zwischen ihnen herstellt, empfiehlt sich dieser Band in ausgezeichnete Weise als ein Studienbuch zum Thema.

Horst Bürkle, München

Jenkins CSC, John I.: Knowledge and Faith in Thomas Aquinas, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 267 S., ISBN 0-521-58126-5.

In der *Declaratio Gravissimum educationis* hebt das Vatikanum II die besondere Bedeutung, die dem hl. Thomas bei der Verhältnisbestimmung von fides/Glaube und ratio/Vernunft und damit für die

Wesensbestimmung der Theologie zukommt, ausdrücklich hervor (nº 10). Insofern besitzt die Thematik des hier vorzustellenden Buches, das die Frucht einer mehr als zehnjährigen intensiven Beschäftigung mit der Relation von »knowledge« und »faith« sowie der Definition der *sacra doctrina* beim Aquinaten ist (XI), höchste Aktualität.

Der Problemhorizont, von dem aus Jenkins seine Studie entwirft, ist das Thomasbild des sogenannten Neothomismus, insbesondere transzendental-thomistischer (Maréchal, Lonergan, K. Rahner) und anticartesianisch konstruierter (Gilson, Maritain) Ausprägung (2–3). Viele der von den Neothomisten verfaßten Arbeiten mögen sehr nützlich, z.T. ohne Zweifel auch geistreich sein – auf ihre Weise erliegen sie aber alle der Gefahr, aus einem (freilich gutgemeinten) apologetischen Anliegen heraus, den Unterschied zwischen Thomas und der Moderne einzuebnen und so das Spezifische und damit auch das kritische Potential der thomanischen Synthese zu verdrängen: »But this effort to present Aquinas as a participant in the discussions of modern philosophy has naturally led to an assimilation of Aquina's thought to our own, and to a practice of expressing his thought within our conceptual framework« (3).

Da die Frage nach *fides* und *ratio* in der Neuzeit, mit ihrer vom Glauben abgelösten säkularisierten Vernunft, zur theologischen Frage *kat exochen* geworden ist, steht eine Studie zu diesem Thema bei Thomas grundsätzlich ebenfalls in der Gefahr, dem von Jenkins beklagten Fehler des Neothomismus zu verfallen. Und so versichert der Vf. gleich eingangs, sein Hauptaugenmerk auf die »differences between Aquinas's concept and our ... concepts« (3) zu richten. Diese Grundoption bewährt sich dann in den folgenden sieben Kapiteln des Buches, die gleichsam einen ausführlichen Kommentar zur 1. Quaestion der *S. th.* bzw. eine thomanische Fundamentalthologie darstellen.

Kap. I (11–50) geht der Rezeption der aristotelischen *ἐπιστήμη/scientia* in Thomas' *Expositio Libri Posteriorum*, die die Kenntnis der Ursachen als Kern der *scientia* festhält, nach: Mit jener ist aber weniger eine *cognitio*, die aufgrund einer autonomindividuellen Suche nach der Wahrheit gewonnen wird, gemeint. Wissenschaft ist nur da möglich, wo schon eine Kenntnis sicherer Wahrheiten, die *per se nota* sind und im Wissenschaftler einen intellektuellen *Habitus* ausbilden, vorhanden ist. Dieser *Habitus* wird bereits in der natürlichen Wissenschaft im Kontext der Autorität, d.h. unter der Führung bewährter Lehrer (*magistri*) gewonnen und entwickelt: Schule (*schola* – Scholastik) und Wissenschaft bilden einen unlöslichen Zusammenhang!

Kap. II (51–77) behandelt den Zusammenhang von *scientia* und *sacra doctrina*. Es zeigt sich: Thomas übernimmt zwar im wesentlichen das aristotelische *Scientia*-Konzept, stellt es aber ganz in den Dienst des Spezifischen einer christlichen Glaubenswissenschaft. Die *sacra doctrina* ist im vollen Sinne *scientia*, zugleich aber auch völlig verschieden von den Profanwissenschaften. Zum einen entspricht sie strukturell dem aristotelischen Konzept einer *scientia subalternata*, zum anderen sprengt sie dieses jedoch, indem sie subalternierte Wissenschaft aus der *scientia Dei et beatorum* selbst ist und so dem Wissenschaftler Teil gibt an der göttlichen Erkenntnis. Wohl ist die Theologie – wie die übrige Wissenschaft auch – diskursiv strukturiert (was sie vom Glauben als *virtus infusa* abhebbar macht), aber hier handelt es sich nicht um einen rein interhumanen Diskurs »von unten«, sondern die Konklusionen, die der Theologe aus den Glaubensartikeln zieht, stellen einen Diskurs »von oben« dar!

Aus dem in Kap. II. – vor allem in Anschluß an *S. th. I, 1, 1–10*, wobei natürlich auch andere Texte, besonders *In Trin.*, fortlaufend berücksichtigt werden – rekonstruierten thomanischen Theologiebegriff werden in Kap. III (78–98) Konsequenzen für die Charakterisierung der *S. th.* als Ganzer gezogen: Sie will nicht, wie etwa von Chenu, Weisheipl, Boyle u. a. unter Nichtbeachtung des thomanischen *Scientia*-Begriffs postuliert, ein Lehrbuch für *incipientes* und *novitii*, die sukzessive von der natürlichen Theologie zu der übernatürlichen Glaubenswissenschaft hingeleitet werden, sein. Vielmehr ist sie ein Werk für Fortgeschrittene, »a second level pedagogical work for very advanced students« (5.85.97), die die Glaubensartikel (also das, was aus der übergeordneten Wissenschaft von der Theologie übernommen wird!) schon internalisiert haben (*habitus!*) und die sie nun denkerisch mit Hilfe der in das Licht des Glaubens erhobenen Philosophie zu bewältigen suchen. Die Denkbewegung der *S. th.* ist geprägt von der Analogie, die zwischen der aristotelischen Erklärung der Effekte aus den Ursachen und dem Ziehen von Konklusionen aus den Glaubensartikeln obwaltet: »*Omnia ex alto iudicat*« (Capreolus). – An dieser Stelle sei der Thomasforscher noch darauf hingewiesen, daß Vf. die von Chenu 1939 lancierte, seither unvermindert fortdauernde Kontroverse um den Aufbauplan der *S. th.* um eine neue, nicht uninteressante, die These der »second-level-pedagogy« ausziehende Theorie bereichert (91–98, 219–225).

Die Kap. IV. bis VI vertiefen die Thesen aus Kap. II und III: Kap. IV (101–128: »The natural light of the intellect«) bietet in meisterhafter Kürze und Klarheit eine Darstellung der philosophischen

Erkenntnislehre des Aquinaten, die die Grenzen des Transzendentalthomismus, der den thomasi-schen Ansatz als »springboard for his own metaphysical and epistemological position« (244) mißbraucht, eindrücklich vorführt. Kap. V (129–160) und VI (161–210) behandeln Grundfragen der übernatürlichen Epistemologie: Gnade, theologale Tugenden sowie speziell und ausführlich den Glaubensakt. Obgleich Vf. ausdrücklich darauf verzichtet, auf die hier theologie-geschichtlich unzweifelhaft im Hintergrund stehende *controversia de auxiliis* einzugehen, zeigen seine Ausführungen doch, daß die Charitologie des strengen Thomismus die Grundvorstellungen des Thomas besser bewahrt hat als jene des Molinismus: Wie in der Ordnung der Natur, so kommt auch in jener der Gnade grundsätzlich Gott die erste Initiative zu, ohne daß dieserhalb die Freiheit des Menschen irgendwie beeinträchtigt würde. Von der Natur führt kein natürlicher Weg zur Gnade, die *ratio* kann sich nicht in die *fides* »vor-philosophieren«. Dies hat unübersehbare Folgen auch für die Theologie: »Against the standard interpretations, I argue that Aquinas did not think that this assent [des Glaubens] is inferred from any conclusions of natural theology, nor that it is due to a command of the will which overrides a lack of evidence« (6). Damit wird auch deutlich, wie problematisch die um die Jahrhundertwende im Zuge eines überspitzten

Antimodernismus übliche Anrufung des Thomas als Kronzeuge für eine philosophische Apologetik, die erst mit dem Aufkommen der französischen Thomistenschule (Gardeil, Garrigou-Lagrange) wenigstens im außerdeutschen Raum deutlich an Einfluß verlor, unter theologiegeschichtlichem Aspekt war! Kapitel VII (213–226) bringt noch einmal eine konzise Zusammenfassung der Forschungsergebnisse.

Ohne Zweifel stellt dieses Buch eine herausragende, angesichts der oben zitierten Mahnungen des Konzils und der Problematik des Neuthomismus längst überfällige Studie dar, die geeignet ist, mit einigen nach wie vor kursierenden Verzeichnungen der Lehre des *Doctor communis* aufzuräumen. Aber auch wenn man die Befürchtungen des Vf. im Hinblick auf eine vorschnelle Aktualisierung des Thomismus ernst nimmt, beginnt eine wichtige Arbeit doch dort, wo das Buch Jenkins endet: Die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wo heute eine Wiederbelebung der authentischen Lehre des Thomas – nicht in Angleichung an den theologischen oder philosophischen Zeitgeist, wie allzuoft in der Vergangenheit üblich, sondern in bewußtem Kontrast zu diesem – möglich, vielleicht sogar unverzichtbar ist. Einen wichtigen Teil des Fundamentes historischer Rekonstruktion, das dazu nötig sein wird, hat Jenkins mit seiner Studie geliefert.

David Berger, Köln

Christologie

Messori, Vittorio: Gelitten unter Pontius Pilatus? Eine Untersuchung über das Leiden und Sterben Jesu, Köln: Adamas Verlag 1997, 445 S., ISBN 3-925746-72-2, DM 39,80.

Messori, promovierter Staatswissenschaftler und Journalist, der in Deutschland vor allem als Gesprächspartner von Kardinal Joseph Ratzinger in »Zur Lage des Glaubens« und als Herausgeber des Papstbuches »Die Schwelle der Hoffnung überschreiten« bekannt wurde, ist einer der meistgelesenen italienischen christlichen Autoren der Gegenwart. Mit dem vorliegenden Buch knüpft er an sein 1976 erschienenes Erstwerk »Hypothesen über Jesus« an und verweist auf die immer noch ungeklärten und unbeantworteten Fragen vieler Menschen bezüglich der Zuverlässigkeit der Evangelien: »Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem, was die Evangelien erzählen, und dem, was wirklich geschehen ist?«; »Können wir dem Neuen Testament noch historischen Charakter beimessen, oder müssen wir es unter die poetischen, mytholo-

gischen, symbolischen Texte einordnen?«; »Was soll man von der Theorie halten (die oft geradezu wie neue Dogmen verkündert wird), wonach jene für unseren Glauben grundlegenden Texte so oft und so umfassend manipuliert worden sind, daß es naiv wäre, sie noch als zuverlässige historische Zeugnisse zu betrachten?« – Solche und ähnliche Fragestellungen waren für mich der Anlaß, eine derartige Untersuchung zu beginnen und fortzuführen.« (8)

Wer nun langatmige bibelwissenschaftliche Erörterungen erwartet, wird enttäuscht werden: Messori bleibt seinem journalistischen Stil treu, wird aber gleichzeitig der Brisanz und Seriosität der Materie gerecht. Die Seitenhiebe gegen die verschiedensten bekannten Bibelwissenschaftler, für den Autor »Experten, die an die jüdisch-christliche Schrift nicht anders herangehen als an jeden anderen Text« (445), entpuppen sich als inhaltvolle Kontrapunkte zu den mit Akribie durchgeführten und bis in Kleinigkeiten sich ergehenden Interpretationen der biblischen Texte. Messori kritisiert