

Versicherung (lat. praemunitio, cautio, confirmatio, assecuratio; engl. insurance; frz. assurance; ital. assicuranza). Eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat der deutsche Begriff ‹V.› weder in seinem weitesten Wortsinn, als praktisches Herstellen von (objektiver oder subjektiver) Sicherheit ⇨ (s.d.), noch als reflexive Vorstellung eines ‹sich Versicherns›, indem man ‹V. von etwas nimmt›. Die praktische Idee der V. als einer promissorischen oder assertorischen Aussage – rechtsverbindlich als ‹Bürgschaft› – wird vielmehr durch die Entwicklung des neuzeitlichen Assekuranzwesens überlagert. Mit ihm beginnt die Karriere der spezifischen, sozialphilosophischen Bedeutung des Begriffs [1]. ‹V.› ist die Sammelbezeichnung für verschiedene, auf dem Prinzip der organisierten Gegenseitigkeit beruhende Einrichtungen zur Kompensation eventueller materieller Schäden. V.en weisen über den Schutz gegen akute Gefahren hinaus, indem sie künftige Unsicherheiten mit Hilfe statistisch gestützter Wahrscheinlichkeitsberechnungen in handlungsoffen kalkulierbare Risiken transformieren. Ökonomisch führt diese futurische Komponente der V. zur Absicherung neuer Handlungsmöglichkeiten, sozialpolitisch führt sie zur rationalen Neubegründung älterer Formen der Solidarität und der kollektiven Vorsorge.

Nach den am Vorbild der V. für Seetransporte seit

Anstalten im Lande vorhanden sind, und die Unterthanen auf alle Art zum Assecuriren aufgemuntert werden», wobei er allerdings die Versicherbarkeit auf materielle Güter beschränkt und das ‹Leben› explizit ausnimmt, weil dieses weder einen ‹bestimmten Werth› habe noch ‹der Gefahr ausgesetzt› sei [6]. Darin spiegeln sich nicht zuletzt die beschränkten erkenntnistheoretischen Möglichkeiten der Statistik vor ihrer späteren Vervollkommnung durch die Wahrscheinlichkeitstheorie.

Die Ausweitung des V.-Prinzips auf Personenschäden erfolgt in den europäischen Ländern konfessionsbedingt ungleichzeitig [7]. Obgleich schon eine 1668 von J. J. BECHER vorgeschlagene Pflichtkasse Züge einer Sterbeversicherung aufweist [8], ist die Entwicklung in Deutschland erst im 19. Jh. vollzogen. In ihr manifestiert sich die Übertragung ökonomischer Kriterien auf den Menschen und sein Leben, das sich im Zuge der modernen Rationalisierung von Sozialverhältnissen zu einem berechenbaren Kapital versachlicht [9]. Vor diesem Hintergrund wird in der Folge gerade die ‹soziale Frage› so sehr zum Gegenstand versicherungstechnisch abgeleiteter Sozial- und Armutspolitiken, daß G. SCHMOLLER Ende des 19. Jh. den ‹Sieg des Versicherungswesens auf allen denkbaren Gebieten› als einen ‹der größten sozialen Fortschritte unseres Jahrhunderts› feiern kann, als

dem 14. Jh. ausgerichteten Sach-V.en entsteht das moderne V.-Wesen im 17. Jh. mit der Reflexion auf strukturelle Risiken der forcierten Ausweitung ökonomischer Unternehmungen. Der Bestimmung von D. DEFOE zufolge sind diese Unternehmungen ‹adventured on the risk of success›, weil sie nicht ‹improvements› bisheriger, sondern ‹inventions› neuer Handlungsmöglichkeiten sind, aus deren sozialer Positivität Defoe nicht nur die Forderung nach gezielter Entfaltung, sondern auch die nach weitgehender Verstaatlichung des V.-Gewerbes ableitet [2].

Frühe versicherungsartige Konzepte in Deutschland entwickelt etwa der Kameralist B. OBRECHT (1609) [3]. Projekte von Praktikern gibt es früher. So schlägt B. HOLZSCHUHER 1565 eine sozialpolitische Pflichtenleihe vor: ‹wider Gottes Ordnung, bevelch und gebot› sei ein solches Unternehmen nicht und ‹nit sünd› [4]. Eine obrigkeitliche, vor allem aber von den anderen Abgaben separate Verwaltung der ‹Assecurations Caße› propagiert G. W. LEIBNIZ in seiner Schrift ‹Öffentliche Assecuranzen› [5]. Als Theorie der Gesamtheit staatlichen Handelns reflektiert die ‹Policy-Wissenschaft› dann ausdrücklich die Möglichkeiten und Grenzen staatlicher Sicherheits- und Wohlfahrtspolitik. So fordert J. H. G. VON JUSTI von einer ‹weisen Regierung›, ‹große Vorsorge› zu tragen, daß ‹genugsame Assecuranz-

‹notwendige Entwicklung›, die ‹ein ganz neues Prinzip der socialen Hilfe und der socialen Organisation› entstehen ließ, aufgebaut auf ‹dem gesunden Prinzip der V.› [10].

Spätestens im frühen 20. Jh. ist die V. nicht nur Instrument rationaler Sozialpolitik, sondern konstitutives Steuerungselement moderner Vergesellschaftung. In diesem Sinn unterscheidet F. TÖNNIES ‹das Versicherungswesen als gesellschaftliche Erscheinung des wirtschaftlichen Lebens› von der ‹allgemeinen Sicherung›, die das ‹gemeinschaftliche Leben ... in sich enthält› [11]. Entsprechend faßt F. H. KNIGHT die V. als institutionalisierte ‹method of dealing with uncertainty by consolidation› auf der Basis klassifizierbarer oder verallgemeinerbarer ‹contingencies› [12]. Für F. EWALD wird die V. mit dem 20. Jh. zur universell einsetzbaren ‹technologie du risque›, die das ‹Solidaritätsparadigma› im Dualismus von ‹Entschädigungsparadigma› und ‹Präventionsparadigma› aufs engste mit dem riskanten Produktivismus der Industriegesellschaft verschränkt und so moderne Gesellschaft als umfassende ‹société assurancielle› realisiert [13].

Anmerkungen.

[1] Vgl. GRIMM 12/I (1956) 1299–1311, bes. 1309.

- [2] D. DEFOE: An essay upon projects (1697, ND London 1887) 31f.
- [3] Vgl. W. SCHAEFER: Urkundl. Beiträge und Forschungen zur Geschichte der Feuerversicherung in Deutschland 2 (1911) 103–130.
- [4] B. HOLZSCHUHER: [o.T.], in: V. EHRENBERG: Ein finanz- und sozialpolit. Projekt aus dem 16. Jh. Z. ges. Staatswiss. 46 (1890) 717–735, 733.
- [5] G. W. LEIBNIZ: Öffentl. Assekuranzen [1680?]. Akad.-A. IV/3 (1986) 430f.
- [6] J. H. G. VON JUSTI: Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten (1760) 766. 768f.
- [7] Vgl. etwa: A. MÜLLER-ARMACK: Genealogie der Wirtschaftsstile (1944) 246ff.
- [8] J. J. BECHER: Der Polit. Discurs von den eigentl. Ursachen des Auf- und Abnehmens der Städte ... (1668, 1688) 322–358.
- [9] Vgl. F. EWALD: L'état providence (Paris 1986) ch. 2.
- [10] G. SCHMOLLER: Vier Briefe über Bismarcks sozialpolit. und wirtschaftspolit. Bedeutung (1899), in: G. SCHMOLLER/M. LENZ/E. MARCKS: Zu Bismarcks Gedächtnis (1899) 3–78, 40.
- [11] F. TÖNNIES: Das V.-Wesen in soziolog. Betrachtung. Z. ges. Versicherungswiss. 17 (1917) 603–624, 618.

- [12] F. H. KNIGHT: Risk, uncertainty, and profit (Boston/New York 1921) 245. 247.
- [13] EWALD, a.O. [9]; Die Rückkehr des genius malignus. Soziale Welt 49 (1998) 5–23, 11.

M. MAKROPOULOS

Versöhnung (griech. καταλλαγή; ἵλασμός; lat. reconciliatio; engl. reconciliation, atonement; frz. réconciliation; ital. riconciliazione)

I. *Theologie*. – 1. *Etymologie*. – Ursprünglich bezeichnet der Begriff <V.> die Durchführung der Sühne (ahd. *suona*) als Wiedergutmachung durch Ersatzleistung. In der Neuzeit ist das Bewußtsein, daß V. Vollzug von Sühne ist, zumindest stark verblaßt («versöhnen beschränkt sich im nhd. im allgemeinen auf die subjektive sphäre, die innerliche umwendung bei der wiederherstellung eines gestörten verhältnisses einer person zu einer anderen person» [1]), und die dadurch verursachte Bedeutungsverschiebung hat auch Auswirkungen auf die Verwendung des Begriffs in der modernen Theologie gehabt. Im allgemeinen wird allerdings in der christlichen Theologie der Begriff vorwiegend zur Bezeichnung der Wiederherstellung der vom Menschen schuldhaft zerbrochenen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch durch den Mittlerdienst Christi verwandt.

2. *«Neues Testament»*. – In diesem prägnanten Sinn begegnet der Begriff bei PAULUS und seinen Schülern (2. Kor. 5, 17ff.; Röm. 5, 10), die ihn in Analogie zu der Verwendung des Lexems (ἀπο-)κατ-ἀλλάσσειν für die Veränderung mitmenschlicher Beziehungen (1. Kor. 7, 11; ähnlich Matth. 5, 24) ge-

brauchen, um das Heil als Eröffnung der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch (Röm. 5, 5. 8) und als Aufhebung der Entfremdung (Kol. 1, 21f.; Eph. 2, 12; 4, 18) zu charakterisieren. In der neutestamentlichen Exegese wird betont, daß der Begriff nicht von vornherein sühnetheologische Implikationen hat, die Wortgruppe vielmehr auf die Aufhebung privater Feindschaft – auch auf die V. zwischen Eheleuten – wie auch auf die Aussöhnung kriegführender Parteien bezogen wird [2].

Im NT erscheint die V. des Menschen mit Gott immer als Gottestat, die in keiner Weise durch menschliche Vorleistungen bewirkt wird. Gott vollzieht die Versöhnung mit der ihm feindlichen Menschenwelt durch die Sendung, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi. «Die Seins- und Handlungseinheit Gottes mit dem ‘für uns’ – nicht für Gott! – Gekreuzigten und des Gekreuzigten mit Gott ist hier konstitutiv» [3].

Zum Vollzug der V. gehört das Wort von der V., das die Apostel verkündigen und mit dem sie die Menschen auffordern, sich auf die veränderte Situation einzulassen, d.h. sich als mit Gott versöhnt zu erkennen (2. Kor. 5, 18ff.). Dieses umfassende V.-Geschehen widerfährt dem Glaubenden als Nichtzurechnung seiner Verfehlungen (2. Kor. 5, 19 b), aber es schließt darüber hinaus die Entmachtung der Gewalt-

ten ein, die den Menschen in die Gottesfeindschaft treiben, und schafft ein befriedetes Leben in der menschlichen Gemeinschaft, im besonderen zwischen Juden und Heiden, und im All (Kol. 1, 19ff.; Eph. 2, 14ff.).

Das christliche Verständnis der V. hat auch in dem aus dem Kultus übernommenen Begriff *ἵλασμός* seine biblischen Wurzeln (1. Joh. 2, 2; 4, 10; Hebr. 2, 17; Röm. 3, 25). In Aufnahme und Weiterführung alttestamentlicher Begrifflichkeit wird Röm. 3, 25 Jesus Christus als *«Sühneort»* (*ἱλαστήριον*, *«kapporæet»* Lev. 16, 2 u.ö.) bezeichnet, *«d.h. als der Ort, an dem er selbst [sc. Gott] im Tod des gekreuzigten Menschen Jesus von Nazareth gegenwärtig ist, so daß sich in der stellvertretenden Hingabe des Gottessohnes die Sühne für die Welt vollzieht»* [4]. Trotz erheblicher Differenzen in der exegetischen Theologie über den Vorrang der politisch-sozialen oder der kultischen Terminologie in der neutestamentlichen V.-Lehre besteht darüber Einverständnis, daß nach paulinischem Verständnis V. *«durch den stellvertretenden Sühnetod Christi ermöglicht wird»* [5].

3. *Alte Kirche.* – Bei IRENÄUS wird im Rahmen seiner Rekapitulationstheorie die *«reconciliatio»* bestimmt als das *«die beiden [sc. Gott und Mensch] zur Freundschaft und Eintracht Zusammenführen»* (*εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοῦς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν*)

VON CANTERBURY spricht in diesem Satz gegenüber seinem Dialogpartner, der auf V. mit Gott durch Reue bzw. durch eigene Wiedergutmachungsleistungen (*«satisfactiones»*) setzt, die charakteristische Voraussetzung der Soteriologie einprägsam aus. Er entwickelt in seiner Schrift *«Cur deus homo»* die über Jahrhunderte für das christliche Abendland maßgebende und bis heute wirksame Gestalt der V.-Lehre mit dem Begriffsmaterial des kirchlichen Bußwesens, aber auch beeinflusst vom germanischen Rechtsempfinden: Die wegen ihres empörerischen Ungehorsams vor Gott schuldige Menschheit kann nur mit Gott versöhnt werden, wenn sie eine vollwertige Ersatzleistung (*«satisfactio»*) für die verdiente Strafe (*«poena»*) erbringt. Das überpflichtmäßige Sterben des Gottmenschen ist eine solche, von Gott dem Menschen gnädig gewährte Genugtuung ⇨ (s.d.), durch die er mit Gott versöhnt wird [12]. Die spröde juristische Terminologie sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß in Anselms Sicht das V.-Geschehen Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist, die der Menschheit den Gottmenschen als Wiederherstellung der schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit des Menschen zu eigen gibt [13].

Theologiegeschichtlich gilt Anselm als Begründer der sog. *«objektiven»* V.-Lehre: Entscheidend für den Vollzug der V. ist die Gott dargebrachte *satisfactio*

[6]. Die überwiegend an der Befreiung von den Verberbensmächten Teufel, Tod und Sünde und an der Mitteilung göttlicher Lebenskräfte, an Unsterblichkeit und Vergottung orientierte Soteriologie der Alten Kirche wird im Unterschied zu der herkömmlichen Bestimmung als Erlösungslehre in der von G. AULÉN vorgenommenen und in Theologie und Kirche – besonders im nordischen und angelsächsischen Raum – einflußreich gewordenen Einteilung der christlichen V.-Lehren in drei Typen als klassische V.-Lehre definiert. *«Das Überwinden des Gottfeindlichen ist gleichzeitig und vor allem V., die Aufrichtung eines Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Welt»* [7].

Zwischen der altkirchlichen und der mittelalterlichen V.-Auffassung steht diejenige AUGUSTINS. Einerseits betont er, daß der Tod Christi die gerechte Überwindung des den Menschen versklavenden Teufels gewesen sei [8]. Andererseits kann er – ohne allerdings damit den Gedanken einer Gott dargebrachten Satisfaktionsleistung zu verbinden [9] – den Tod Christi als ein aus der Liebe Gottes heraus erfolgendes Opfer verstehen, durch das Gott den Menschen mit sich versöhnt [10].

4. *Mittelalter.* – *«Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum»* (*«Du hast noch nicht erwogen, von welcher Schwere die Sünde ist»*) [11]. ANSELM

als Objekt, nicht die subjektive Gesinnung des Menschen. – Für AULÉN ist Anselm der konsequente Vertreter des zweiten, *«lateinischen»*, primär am Nomos- statt am Agapemotiv orientierten Typs der V.-Lehre [14].

Wenn auch nicht – wie bei Anselm – als unbedingt notwendig, so doch als Gott angemessen (*«conveniens»*), erscheint bei THOMAS VON AQUIN die V. durch die Passion Christi als Wiedergutmachung menschlicher Schuld [15]. Freilich ist daneben ein für die Frömmigkeit des MA sehr einflußreiches, dogmatisch besonders von PETER ABÄLARD vertretenes, stärker subjektiv geprägtes Verständnis von V. wirksam, das den Tod Christi am Kreuz als den Menschen unmittelbar bindende und bezwingende Offenbarung seiner Liebe erfährt [16].

5. *Reformation und Orthodoxie.* – Die reformatorische Theologie hält an der abendländischen Konzentration des christlichen Heilsverständnisses auf die V. Gottes mit dem Menschen fest: *«Nu ist das vil grosser, das er [sc. Christus] uns gegen Gott sicher und unßer gewissen zufriden macht, das nit Gott und wyr selbs widder uns seyen, denn das er die creaturn uns unschedlich macht, denn es viel grosser ist schuld denn peyn, sund denn todt»* [17]. M. LUTHER kann das V.-Geschehen ähnlich wie Anselm beschreiben: *«Darumb, dieweyl uns das unmöglich war, hatt er*

eynen für uns an ußer statt vorordnet, der alle straff, die wyr verdienet hatten, auff sich nehme und für uns das gesetz erfüllet und also göttlich gericht von uns wendet und seynen tzorn versunete» [18].

Im Unterschied zu Anselm läßt Luther jedoch die Alternative «aut satisfactio aut poena» nicht gelten, sondern versteht Christi V.-Tat als stellvertretendes Strafleiden, in dem er die Rolle des vom Gesetz Gottes verurteilten und verfluchten Sünders bis zur äußersten Konsequenz der Gottverlassenheit übernimmt. Trotzdem bleibt Gott Subjekt des V.-Geschehens, er handelt durch den Menschen Jesus. So kann man – auf Gottes Zorn bezogen – davon sprechen, daß sich – nach Luther – Gott mit sich selbst versöhnt [19].

Begriffe des kultischen Opfer- und des Bußwesens werden in der reformatorischen Theologie ausschließlich für das Werk Christi – polemisch gegenüber jeglicher menschlichen Mitwirkung beim V.-Geschehen – verwendet, so auch im «Augsburgischen Bekenntnis»: «docent, quod ... Christus ... vere passus, crucificus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis» («sie lehren, daß ... Christus ... wahrhaftig gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben sei, um uns den Vater zu versöhnen und ein Opfer nicht nur für die Schuld der Erbsünde, sondern auch für alle anderen

keit der «satisfactio Christi» als Bedingung der V. um der Bewahrung der Weltordnung willen im Sinne eines Strafexempels festzuhalten [24]. Positiv wird die V. als Erkenntnis des ewig unveränderlichen göttlichen Liebeswillens verstanden, der sich in der Sendung Jesu offenbart. Sie soll den Gläubigen in der Bereitschaft zu konsequentem sittlichen Verhalten, zur «Selbstbesserung» bestärken, zu der er durchaus aus eigenen Kräften in der Lage ist. «An eine Versöhnung durch den Tod Jesu glauben, heißt daher nichts anderes: als sich dem Pflichtgesetz mit der Festigkeit des Muthes weihen, daß man entschlossen sei, demselben wie Jesus gehorsam zu sein bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreutze» – kann etwa 200 Jahre nach Sozzini der rationalistische Theologe J. H. TIEFTRUNK im selben Geist formulieren [25].

Insgesamt verlagert sich, auch in der pietistisch oder supranaturalistisch orientierten Theologie des 18. und des frühen 19. Jh., das Interesse von der Tat Gottes, die die V. bewirkt, auf die subjektive Seite, die Erfahrung des Versöhntseins bei dem gläubigen Menschen [26]. AULÉN faßt die V.-Lehren des Neuprotestantismus als dritten V.-Typ unter den Begriffen «anthropozentrisch, subjektiv oder ethizistisch» zusammen [27].

7. *Das Zeitalter des Idealismus.* – Mehr oder weniger innerhalb dieses weiten Rahmens bilden sich

aktuellen Sünden der Menschen zu sein») [20].

In der altprotestantischen Orthodoxie wird die V. als «admirabile temperamentum», als wunderbarer Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit beschrieben [21]. Sie wird in den Spuren Luthers als der stellvertretende, tätige und leidende, sein ganzes Leben umfassende Gehorsam Christi charakterisiert [22].

6. *Sozinianismus und Aufklärung.* – Die Entwicklung der V.-Lehre nach der Reformation und deren Verfestigung in der Orthodoxie ist durch das neuzeitliche Verständnis des selbsttätigen, eigenverantwortlichen Menschen bestimmt, der auch vor Gott selbst für seine Schuld einstehen muß und eine durch exklusive Stellvertretung ohne seine tätige Mitwirkung vollzogene V. als entmündigend und entwürdigend empfindet. Dem entspricht ein Gottesbild, das Forderungen von Wiedergutmachungsleistungen der Menschheit als Bedingung für die V. Gottes mit den Menschen für unvereinbar mit der bedingungslos zu Vergebung bereiten Liebe Gottes hält. – So wird zuerst durch den polnischen Theologen F. SOZZINI die auf der «satisfactio vicaria Christi» basierende, abendländische V.-Theologie radikal abgelehnt und damit die Kritik der Theologie der Aufklärung vorweggenommen [23].

Demgegenüber versucht der theologisch einflußreich gewordene Jurist H. GROTIUS die Notwendig-

aber wichtige Differenzierungen heraus: Nachdem I. KANT durch seine Lehre vom «radikalen Bösen» ⇨ (s.d.) der Vorstellung von der V. des Menschen mit Gott durch eine stellvertretende Genugtuung für die vom Menschen nicht wiedergutzumachenden Vergehen ein gewisses Recht für den religiösen Glauben zuerkannt hat [28], wird auf der Basis der Religionsphilosophie G. W. F. HEGELS das rein subjektive Verständnis der V. durch F. CH. BAUR modifiziert, der «V.» zum Zentralbegriff der christlichen Religion erklärt: «das Christentum ist, wie es in der zur Wirklichkeit gewordenen Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in der Person des Gottmenschen, die Religion der Erlösung ist, so auch die Religion der absoluten Versöhnung» [29]. «So ist der neueste Standpunkt, auf welchen das 'Satisfactions-'Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung sich stellt, zwar auch wieder der Standpunkt der Objectivität, aber ... es ist die durch die Subjectivität vermittelte, ideelle Objectivität des absoluten Geistes, zu dessen Wesen es ebenso gehört, sich in der Aeusserlichkeit der geschichtlichen Existenz zu objectivieren, und in die Endlichkeit des subjectiven Bewußtseyns einzugehen, als auf der anderen Seite aus seiner Objectivierung und Verendlichkeit zu sich selbst, seiner Unendlichkeit und absoluten Wahrheit, zurückzukehren» [30].

In der Glaubenslehre F. D. E. SCHLEIERMA-

CHERS wird zwar die altprotestantische Begrifflichkeit der V.-Lehre aufgenommen, aber nun so interpretiert, daß «Erlösung und V.» als durch das «Geschäft Christi» vermittelte fromme Bewußtseinszustände, mithin subjektiv bestimmt werden und damit eine neue religiöse Prägung erhalten: In die erlösende Tätigkeit, durch die der Erlöser den Gläubigen Anteil an der «Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins» gibt, ist die versöhnende eingeschlossen, durch die er sie in die «Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit» aufnimmt, in welcher der Zusammenhang zwischen Sünde und Übel aufgehoben ist [31].

8. *Die Vermittlungstheologie in der 2. Hälfte des 19. Jh.* versucht auf unterschiedliche Weise, Anliegen der Theologie der Aufklärung, der pietistisch geprägten Bibeltheologie und des Idealismus dogmatisch in der V.-Lehre zu verarbeiten [32]. A. RITSCHL macht in einer grundlegenden dogmengeschichtlichen und dogmatischen Untersuchung die Rechtfertigung als «Aufnahme von schuldbewußten ... Sündern in die Gemeinschaft mit Gott» zur Voraussetzung der V., die in der Umpolung des bisher sündigen Willens auf das «Vertrauen auf Gott» und eine neue, von «Demuth und Geduld» geprägte «Stellung über die Welt» besteht. In ihr wird vom Christen als Glied der Gemeinde «die dem Welt beherrschenden Gott als unserem Vater durch Christus entsprechende Seligkeit er-

fahren» [33]. Ritschl hält trotz stärkerer Betonung der Sündenvergebung als Überwindung menschlichen Widerstands gegen Gott an der subjektiven Fassung des V.-Begriffs als Bewußtsein vom Einklang des Menschen mit Gott und dementsprechend an der Sicht des Heilsgeschehens als Umstimmung des Bewußtseins fest.

Demgegenüber entwickelt J. CH. K. VON HOFMANN, angeregt von der streng biblisch orientierten Erweckungstheologie, ein Verständnis der V. der Welt, das stärker ihren objektiven Charakter als Wieder-Gutmachung der durch den (von widergöttlichen Mächten verführten) Menschen verdorbenen Schöpfung durch Christus als den zweiten Adam betont. Sie wird nicht als Bedingung, sondern als «Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens» [34] bezeichnet. «Nicht an Stelle der Menschheit hat Christus gelitten, sondern ihr zu Gute ...; und nicht daß die Sünde jetzt entsprechend gestraft, aber auch nicht daß sie durch Jesu ethisches Thun im Leiden gebüßt ist, macht das Wesen der V. aus, sondern daß sich die um unseres Heils willen gewordene Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi auch durch die äußerste Folge der Sünde hindurch bewährt hat» [35].

In anderer Weise betont auch M. KÄHLER den objektiven Charakter der V. als des Zentrums der christlichen Theologie. Die Notwendigkeit der V. als

Sühne für den Bruch der Weltordnung wird – ähnlich wie bei Anselm – gelehrt [36]. Im Widerspruch zum «Atomismus der Personenwelt» [37] in der Neuzeit vollzieht sich für Kähler die V. als stellvertretendes Strafleiden Christi, in dem sich Jesu Lebensgehorsam vollendet: «... 'schämt er sich nicht, unser Bruder zu heißen', so kann der Einzige nicht einsam bleiben, sich nicht individual-persönlich in abstractem Ethicismus mit der Toga seiner Sündlosigkeit decken. Er muß die Gesamthaftbarkeit bewußt und persönlich über sich nehmen. Und er hat es gekonnt» [38]. – Daß das V.-Geschehen darauf zielt, den Menschen zur Annahme des Opfers Christi in der Hingabe seines Willens zu bewegen, daß also die V. eine subjektive Seite und die Stellvertretung eine inklusive Komponente hat, wird von Kähler abschließend hervorgehoben: «Die bürgende Vertretung muß einen Ersatz der für die Sünder unmöglichen Schuldabstattung leisten; aber nicht einen Ersatz, der die Hingabe des eigenen Willens an Gott überflüssig, sondern einen solchen, der sie möglich macht» [39].

9. *Theologie des 20. Jh.* – Das unter dem Eindruck der Ereignisse des Ersten Weltkriegs neu erwachte Bewußtsein des unendlichen Abstandes zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen gibt der evangelischen Theologie in ihren Hauptströmungen, besonders in der Dialektischen Theologie, ein neues

Gepräge und der V.-Lehre andere Akzente. «V.» wird in der «Kirchlichen Dogmatik» K. BARTHS zum Kernbegriff, der die Lehre von Christi Person und Werk umfaßt [40]. Die V. geschieht dadurch, daß Gott sich erniedrigt und in der Gestalt Jesu des Menschen Elend und Gottes Gericht über die Sünde als der an unserer Statt Gerichtete erträgt und dadurch den Menschen erhöht und als neuen Menschen in die Gemeinschaft mit sich versetzt. – In der traditionellen Terminologie gesprochen, ist Barths V.-Lehre objektiv; im Vordergrund steht Gottes Souveränität, die allein über den Vollzug der V. entscheidet, der als «in sich sinnvolles Ereignis» jedes Mitwirken und Ergänzen des Menschen überflüssig macht [41]. Jesus Christus ist der Stellvertreter aller Menschen, sie sind daher alle versöhnt, unabhängig davon, inwieweit sie sich des V.-Geschehens, das dann freilich auch erkannt und erfahren werden soll, bewußt sind und es bejahen [42].

Im Unterschied dazu ist für P. TILLICH die Teilnahme des betroffenen Menschen integrativer Bestandteil des V.-Prozesses, der als Aufhebung existentieller Entfremdung durch das «Neue Sein» dargestellt wird: «Durch die Teilnahme am Neuen Sein, das das Sein Jesu als des Christus ist, hat der Mensch teil am versöhnenden Handeln Gottes. Er partizipiert am Leiden Gottes, der die Folgen der existentiellen Entfrem-

dung auf sich selbst nimmt, oder konkreter ausgedrückt, er partizipiert am Leiden des Christus» [43].

In der gegenwärtigen Theologie wird – z.B. bei J. MOLTSMANN, W. PANNENBERG und E. JÜNGEL – V. auch wieder als ein innertrinitarisches Geschehen dargestellt, in dem das spannungsvolle Gegenüber von Vater und Sohn als konstitutiv für den christlichen Begriff Gottes als des Dreieinigen erscheint. In Abweichung von der dogmatischen Tradition wird gegenüber der Lehre von der Apathie Gottes bei MOLTSMANN das Mitleiden Gottes des Vaters im V.-Prozeß betont [44]. Insgesamt rückt in der Nachkriegstheologie die «theologia crucis», Christi Leiden unter der Sünde, dem Gericht und Zorn Gottes und seine Gottverlassenheit wieder stärker ins Zentrum der V.-Lehre [45] als in der primär am ‘Berufsgewissen’ Christi orientierten liberalen Theologie des 19. Jh.

Eine weitreichende Neuakzentuierung des V.-Verständnisses zeichnet sich ab, wenn die V. in *österlicher Perspektive* vornehmlich als Verheißungsgeschehen erscheint, dessen Erfüllung in der Zukunft aussteht: «Auferstehung sagt nicht: restitutio in integrum, sondern V. zum Zwecke der Verwandlung und Neuschöpfung der Welt und: Rechtfertigung der Sünder zum Zwecke einer gerechteren Welt für alle Geschöpfe» [46]. Damit vollzieht sich ein Begriffswan-

Leben in sozialer Verantwortung ermöglichen sollen.

10. *Schlußbemerkung.* – Insgesamt ist die wechselvolle Geschichte der Deutung des Begriffs <V.> in der christlichen Theologie ein Spiegel der Wandlungen des Gottes- und des Menschenbildes. Daher ist eine allgemein gültige Definition kaum möglich. Doch sollen abschließend wesentliche, in der Geschichte des Begriffs wirksam gewordene Gehalte benannt werden: V. ist, theologisch verstanden, primär schöpferische Tat Gottes, die durch Jesu Sendung in die Gemeinschaft mit sündigen Menschen und das Durchleiden ihrer Gottesfremdheit bis zum Tod am Kreuz der durch Auflehnung und Ungehorsam gegen Gott schuldig gewordenen Menschheit einen neuen Anfang schenkt. Er ereignet sich dort, wo die Botschaft von der V. Christi den Hörer zur Gemeinschaft mit Gott hin öffnet und seine Existenz durch die Integration in die christliche Gemeinde so gestaltet, daß sie dem universalen, auf das Heil der Welt gerichteten V.-Willen Gottes entspricht.

Anmerkungen.

[1] GRIMM 12/I (1956) 1351; vgl. auch: 1350–1355.

[2] C. BREYTENBACH: V. (1989) 220.

[3] O. HOFIUS: Sühne und V., in: Paulusstudien (1989) 38; vgl. 33–49.

del, der aus der ein-für-allemal vollbrachten V. (Hebr. 9, 12) einen Hoffnungsbegriff und eine Art ‘Initialzündung’ für menschliche Friedensdienste macht, deren sozioethische Bedeutung entfaltet wird: «Vas göttliche Gabe motiviert Menschen, die gewährte V. als ihre Aufgabe anzusehen und so dem zu entsprechen, was Gott begonnen und zum Ziel gesetzt hat» [47].

<V.> wird – wie im allgemeinen Sprachgebrauch – so auch in zeitgenössischen theologischen Veröffentlichungen zu einem Beziehungsbegriff, der die Beseitigung von Kommunikationsstörungen beschreibt: «V. im individuellen Lebensfeld ist Erfahrung des die Angst aufhebenden Grundvertrauens; V. im sozialen Lebensfeld ist Erfahrung der die Vereinsamung aufhebenden Kommunikation» [48]. – Auch im kirchlichen Sprachgebrauch wird der Begriff zur Bezeichnung entörter Beziehungen gebraucht, wenn die Zielvorstellung ökumenischer Bemühung als «versöhnte Verschiedenheit» (seit 1974) angegeben wird oder der Begriff in Titeln von Denkschriften erscheint, so in der <Ostdenkschrift> <Vertreibung und V.> (1965) als «Kennwort politischen Neuanfangs» [49], der Spannungen überwindet und Konfliktursachen beseitigt, sowie in Vorschlägen zur Revision des Strafvollzugs: <Strafe: Tor zur V.?)> (1990), die gestörten Sozialbeziehungen des Täters abhelfen und ihm ein künftiges

[4] B. JANOWSKI: Sühne als Heilsgeschehen (1982) 262.

[5] BREYTENBACH, a.O. [2] 221.

[6] IRENÄUS VON LYON: Adv. haer. III, 18, 7. MPG 7, 937.

[7] G. AULÉN: Den kristna försoningstanken [Der christl. V.-Gedanke] (Stockholm 1930) bes. 70–107; zum ‘klassischen’ V.-Typ bei Luther: 172–206.

[8] AUGUSTINUS: De trin. XIII, 13, 17. MPL 42, 1026f.

[9] 11, 15, a.O. 1025.

[10] In Ioann. 110, 6. MPL 35, 1923f.

[11] ANSELM VON CANT.: Cur deus homo I, 21. Op. om., hg. F. S. SCHMITT I/2 (21984) 88, 18.

[12] a.O. 88f.

[13] I, 19, a.O. 84–86; II, 16, 20, a.O. 116–122. 131f.; vgl. J. MACINTYRE: St. Anselm and his critics (Edinburgh/London 1954).

[14] AULÉN, a.O. [7] 141–159; vgl. auch: H. ALPERS: Die V. durch Christus. Zur Typologie der Schule von Lund (1964) 46. 137–152.

[15] THOMAS VON AQUIN: S. theol. III, 46, 3; 48, 2.

[16] PETRUS ABAEL.: Comm. sup. ep. S. Pauli ad Rom. II, sol. zu Röm. 3, 19–26. Op., hg. V. COUSIN 2 (Paris 1859, ND 1970) 207–209.

[17] M. LUTHER: Kirchenpostille (1522). Weim. Ausg. 10, I/1, 718, 6ff.

[18] a.O. 470, 22ff.

[19] P. ALTHAUS: Die Theol. M. Luthers (1962) 177–195.

[20] Confessio Augustana (1530) III, 2/3, in: Die Bekenntnisschr. der evang.-luther. Kirche (1930, ³1956) 54, 8ff.

[21] ALPERS, a.O. [14] 153–156, bes. 155, mit Verweis auf J. A. QUENSTEDT u.a. orthodoxe Dogmatiker.

[22] Formula Concordiae (1577), Solida Declaratio III, 55–58, a.O. [20] 933, 20–935, 7.

[23] F. SOCINUS: Praelectiones theol. Bibl. Fratrum Polon. 1 (Amsterdam 1656) 566. 570.

[24] H. GROTIUS: Defensio fidei cath. de satisfactione ... (1617). Op. omn. theol. (Amsterdam 1679, ND 1972) 3, 293–338.

[25] J. H. TIEFTRUNK: Die Religion der Mündigen 1 (1800) 355.

[26] G. WENZ: Gesch. der V.-Lehre in der evang. Theol. der Neuzeit 1–2 (1984/86) 1, 152.

[27] AULÉN, a.O. [7] 235f. 243–268; vgl. ALPERS, a.O. [14] 40–46.

[28] I. KANT: Die Religion innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft (1794) 170–173. Akad.-A. 6, 116–118; vgl. Art. ⇨

«Stellvertretung». Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 126–129; vgl. unten Teil II.

[29] F. CH. BAUR: Die christl. Lehre von der V. in ihrer gesch. Entwicklung (1838) 5.

[30] a.O. 14f.

[31] F. D. E. SCHLEIERMACHER: Der christl. Glaube §§ 101. 104 (21830), hg. M. REDEKER 2 (1960) 97–105. 118–136.

[32] Vgl. Art. «Vermittlungstheologie».

[33] A. RITSCHL: Rechtfertigung und V. 3 (41895) 504; vgl. Art. ⇨ «Rechtfertigung IV.». Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 259–265.

[34] J. CH. K. VON HOFMANN: Der Schriftbeweis 1–2 (1852/55) 2, 334.

[35] a.O. 320f.

[36] M. KÄHLER: Zur Lehre von der V. (1898) 367.

[37] a.O. 389.

[38] 399.

[39] 412.

[40] K. BARTH: Die kirchl. Dogmatik IV/1–3: Die Lehre von der V. (Zürich 1953–59).

[41] IV/1 (1953), a.O. 253. 275.

[42] a.O. 94f.

[43] P. TILLICH: Systemat. Theol. 2 (31958) 189.

[44] J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott (1972) 230.

[45] z.B. P. ALTHAUS: Das Kreuz Christi (1923), in: Theol. Aufsätze (1929) 1–50; zur gegenw. kath. Dogmatik vgl. L. ULLRICH: Art. «V.», in: W. BEINERT (Hg.): Lex. der kath. Dogmatik (1987) 536–540.

[46] J. MOLTMANN: Der Weg Jesu Christi (1989) 211.

[47] G. SAUTER (Hg.): ‘V.’ als Thema der Theol. (1997) 11; vgl. auch: W. HUBER/R. REUTER: Friedensethik (1990) bes. 232.

[48] G. HUMMEL: Sehnsucht der unversöhnten Welt. Zu einer Theol. der universalen V. (1993) 5.

[49] G. SAUTER: Art. «V.», in: Evang. Kirchenlex. 4 (31996) 1168.

Literaturhinweise. G. AULÉN: Die drei Haupttypen des christl. V.-Gedankens. Z. systemat. Theol. 8 (1931) 501–538. – L. HODGSON: The doctrine of atonement (New York 1957). – H. ALPERS s. Anm. [14]. – E. KÄSEMANN: Erwägungen zum Stichwort ‘V.-Lehre im NT’, in: Zeit und Geschichte. Festschr. R. Bultmann (1964) 47–59. – J. M. LOCHMAN: V. und Befreiung (1977). – K. RAHNER: V. und Stellvertretung, in: Schr. zur Theol. 15 (Einsiedeln 1983) 251–264. – L. MORRIS: The atonement (London 1984). – G. WENZ s. Anm. [26]. – J. BLANK/J. WERBICK: Sühne und V. (1986). – P. ADNÈS: Art. «Reconciliation», in: Dict. de spiritualité 13

(1987) 236–247 (Lit.). – C. BREYTENBACH s. Anm. [2]. – V. WHITE: Atonement and incarnation (Cambridge 1991). – G. HUMMEL s. Anm. [48]. – B. SEIGER: V. – Gabe und Aufgabe. Eine Unters. zur neueren Bedeutungsentwicklung eines theolog. Begriffs (1996). – G. SAUTER s. Anm. [47].

H. ALPERS

II. *Philosophie.* – Seit dem späten 18. Jh. löst sich der V.-Begriff aus dem unmittelbar theologisch-exegetischen Kontext, ohne jedoch in seiner genuin philosophischen Bestimmung die christliche Herkunft zu verlieren. Freilich entsteht das grundlegende systematische Problem, wie die christlich tradierte V. mit dem Prinzip der in der autonomen Vernunft gründenden Freiheit zusammengedacht werden kann. V. bezieht sich daher wesentlich auf die Antinomien und Entzweigungen ⇨ (s.d.), die sich in der Realisierung der Freiheit selbst ergeben. Gut ablesen läßt sich dieser Zusammenhang zunächst in KANTS religionsphilosophischer Auseinandersetzung mit der «satisfactio vicaria». Sie gilt ihm als notwendiges Moment in der Bestimmung des «seligmachenden Glaubens» an die Glückswürdigkeit des Menschen. Der historische Kirchenglaube «an eine Genugthuung (Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, V. mit Gott)», durch welche «geschehene Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen» gemacht werden, gerät aber in ein antinomisches Verhältnis zur Autonomie

des reinen moralischen Religionsglaubens. Sich «durch fremde Genugthuung als versöhnt» anzusehen, stellt nur dann keinen Widerspruch zur obersten Bedingung der autonomen Moralität dar, wenn dieser Glaube für den theoretischen Begriff der Entsündigung genommen wird, der mit dem rein moralischen Prinzip im lebendigen rationalen Glauben «an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes)» konvergiert [1].

Nach Kant wird der V.-Begriff nicht selten in der Auseinandersetzung mit den entzweierenden 'Dualismen' seines Systems verwendet [2]. Bemerkenswert ist insbesondere die ästhetisch-geschichtsphilosophische Wendung, die F. SCHILLER ihm gibt. Hinsichtlich der Bedingungen, unter denen die Natur ein ästhetisch-erhabener Gegenstand sein kann, hebt er hervor, daß nur die Religion «zwischen den Forderungen der Vernunft und dem Anliegen der Sinnlichkeit eine Aussöhnung eine Uebereinkunft zu stiften sucht» [3]. Angesichts der Antagonismen des neuzeitlichen Verstands muß diese Aussöhnung von Vernunft- und Naturbestimmung ohne Subsumtion aus der «gesamten Menschheit» des Menschen entspringen. Sie wird zur Aufgabe seiner ästhetischen Erziehung, die sich durch den auf das Idealschöne bezogenen Spieltrieb ⇨ (s.d.) realisiert. In seiner Tätigkeit verbinden sich Formtrieb (Identität) und Stoff-

Mit dieser Konzeption Hölderlins, die V. an ein tragisches Opfer im Augenblick geschichtlicher Entzweigung bindet, ist die religiös-philosophische Dimension umrissen, die für die spekulativen V.-Konzeptionen Schellings und Hegels maßgeblich ist [7]. Für F. W. J. SCHELLING beruht das Christentum zunächst auf dem «Gefühl einer Entzweigung der Welt mit Gott, seine Richtung war die V. mit Gott ... durch ein Menschwerden Gottes» [8]. Die Entzweigung löst die antike bewußtlose Identität mit der Natur ab; ihre V. vollzieht sich als «freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht» [9]. Mit genau dieser Gedankenfigur deutet Schelling zeitgleich die griechische Tragödie bzw. ihren «Grund der V.»: «Es ist der größte Gedanke und der höchste Sieg der Freiheit, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so im Verlust seiner Freiheit eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen» [10]. Die Figur des Tragischen ⇨ (s.d.) vertieft sich dann zur Endabsicht der Geschichte, die durch den Sündenfall geschehene Entzweigung zu versöhnen [11]. In seinen späten religionsphilosophischen Vorlesungen unterscheidet Schelling die Offenbarung von der Mythologie durch den Gedanken einer «absoluten V.», wobei er nicht selten «Vermittlung» ⇨ (s.d.) synonym verwendet [12].

trieb (Zeitlichkeit) zu vollkommener Wechselwirkung. Der Spieltrieb stellt die Totalität des Menschen wieder her, denn «in demselben Maße, als er den Gesetzen der Vernunft ihre moralische Nötigung benimmt, wird er sie mit dem Interesse der Sinne versöhnen» [4]. Freilich beschränkt sich diese V. auf den ästhetischen Staat des schönen Scheins, der latent von der blinden Macht des Schicksals und der Geschichte bedroht bleibt. Auch F. HÖLDERLIN verbindet V. zunächst mit Schönheit («Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. V. ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder») [5], geht dann aber zu einer tragischen Konzeption über. Damit das Gefühl der harmonischen Entgegensetzung von organischerer Kunst und aorgischerer Natur zur Erkenntnis wird, müssen diese sich in die Extreme trennen und ihre Verbindung durch Wechselwirkung unendlicher wiederherstellen. Zwar scheint schon «in dieser Geburt der höchsten Feindseeligkeit die höchste V. wirklich zu seyn». Die «kämpfenden Extreme aus denen er hervorgieng», werden aber erst durch den «Tod des Einzelnen» «schöner versöhnt und vereinigt, als in seinem Leben, indem die Vereinigung nun nicht in einem Einzelnen und deßwegen zu innig ist», sondern «die Innigkeit des vergangenen Moments nun allgemeiner gehaltner unterscheidender, klarer hervorgeht» [6].

Seine Deutung beruht wesentlich darauf, daß nur ein «unabhängig gewordenes Princip», das gleichwohl selbst zum Leben und zur Freiheit Gottes gehört und deshalb nur innerlich zu überwinden ist, der V. bedarf. Erst durch das einmalige, aber nicht notwendige Opfer Christi, der die Schuld und den Tod als Strafe dieser Schuld auf sich nimmt, verliert das selbständige Prinzip seine ausschließende Kraft. Die Figur der tragischen V. klingt darin nach, daß Christus «nicht der selbst Schuldige und doch der Schuldige» ist, «indem er sich für uns zum Schuldigen gemacht» hat [13].

Universale Bedeutung erhält der Begriff «V.» in der Philosophie G. W. F. HEGELS, indem er hier mit dem Begriff des absoluten Geistes [14] und seiner tätigen, alle Wirklichkeit durchdringenden Freiheit zusammenfällt [15]. Den systematischen Ansatzpunkt bildet die Kritik an der Gewissensmoralität schöner Seelen, die der Verzeihung bedarf, um von der Unwirklichkeit ihres unmittelbaren Fürsichseins abzulassen. «Das versöhnende JA, worin beyde Ich von ihrem entgegengesetzten Daseyn ablassen, ist das Daseyn des zur Zweyheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommenen Enttäuserung und Gegentheile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen» [16]. Durch die

Menschwerdung und den Tod Gottes, der sich zur Allgemeinheit des Geistes der Gemeinde verklärt, verbindet sich das göttliche Wesen mit dem fürsichseienden Selbst. In der offenbaren Religion erhält das Bewußtsein der Gemeinde somit seinen absoluten Inhalt, bleibt jedoch der Form der Vorstellung verhaftet. «Seine eigne V. tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtseyn ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die V., die das andere Selbst vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erscheint.» Erst in der Begriffsform des absoluten Wissens vollendet sich die V., indem hier der absolute Inhalt selbst die Gestalt des Fürsichseins erhält. Die begriffene V. erweist sich somit als die «V. des Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn», in welcher der absolute Geist sich in seinem Anundfürsichsein weiß [17]. Dem entspricht die logische Auffassung: «Die V. ist die Anerkennung dessen, gegen welches das negative Verhalten geht, vielmehr als seines Wesens»; sie fällt mit dem Begriff der konkreten Einheit zusammen, welche die aufgehobene Entzweiung als immanente Bestimmtheit in sich enthält [18]. Dementsprechend hat bei Hegel die V. subjektiver Freiheit mit der substantiellen Wirklichkeit ihren höchsten Ort im theoretischen Begriff der Philosophie selbst [19]. Die begreifende Erkenntnis von Kunst, Religion – in der die Trinität ⇨ (s.d.) als V. bestimmt wird – und Philosophie als Gestalten des

absoluten Geistes stellt die Wahrheit jener unmittelbaren Gewißheit dar, «daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu seyn» [20]. Daher kann auch der endliche Geist, der sich als Moment der göttlichen Idee weiß, gemäß der Gegenwart der V. konzipiert werden. So begreift Hegel einerseits die Geschichte, trotz ihrer möglichen Ansicht als unversöhnte «Schlachtbank», im Sinne einer Theodizee ⇨ (s.d.), die die V. des Geistes mit der Weltgeschichte und Wirklichkeit zum Inhalt hat [21]. Andererseits entwickelt er in der Rechtsphilosophie die Auffassung der «Gegenwart», in der «die wahrhafte V. objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet» [22]. Insbesondere an dieser religiös-politischen Konsequenz hat sich die scharfe Kritik am Hegelschen V.-Denken entzündet [23].

Komplementär zur Universalität der V.-Konzeption Hegels steht die bald nach seinem Tod einsetzende, zuerst von den Junghegelianern entfaltete radikale Kritik an ihr. Der für Hegel maßgeblichen Bindung der V. an die theoretische Begriffsform und die logische Vermittlung tritt die Forderung ihrer Verwirklichung in einer «Philosophie der Tat» gegenüber [24]. Ebenso wird im wachsenden Bewußtsein der realen Entfremdung ⇨ (s.d.) die Gegenwart der V. unglaublich, die ihren Sinn allein durch einen revolutionä-

ren Bruch und eine Verschiebung in die Zukunft behält [25]. Den im Prozeß sich realisierender Freiheits-spontaneität begriffenen und aufgehobenen Entzweiungen steht nunmehr eine Grunderfahrung des Leidens entgegen. Nach Hegel legitimiert sich das Denken der V. wesentlich durch eine implizite oder explizite Kritik und Umkehrung seiner Philosophie, indem es sich zugleich weitgehend von deren christlichem Hintergrund ablöst.

Obgleich A. SCHOPENHAUER nur selten von V. spricht, kann seine Bemerkung, der Galvanismus sei «ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbstentzweiung und V.», als Indiz für diese geschichtlich grundlegend veränderte Konstellation gelesen werden. Jene Naturerscheinung dient ihm nämlich als Symbol des Willens, der als das Ansich der Welt seine ursprüngliche Selbstentzweiung im unversöhnlichen Kampf der Erscheinungen objektiviert und alles Leben zum perennierenden Leiden bestimmt [26]. Entsprechend seiner Grundthese, die christliche Religion stelle die entfremdete Gestalt des menschlichen Selbstverhältnisses dar, deutet L. FEUERBACH Christus als gegenständliches Wesen des leidenden Herzens, in dem die menschliche Subjektivität ihren höchsten Selbstgenuß findet. Die V. mit Gott kann dagegen nur als Folge aus dem Leiden und Opfer verstanden werden. Dem Christentum fehlt jedoch der

Begriff der menschlichen Gattung. Konsequenter anthropologisch gewendet ist der V.-Begriff erst, wenn die individuelle Sünde durch die Beziehung auf den qualitativ Anderen «neutralisiert und paralyisiert» wird: «Glücklicherweise gibt es aber eine natürliche V. Der andere ist per se der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung. Homo homini Deus est» [27]. S. KIERKEGAARD hebt dagegen heraus, daß aus dem Verhältnis von Sünde und V. alle Vermittlungen auszuschließen sind. Scharfe Kritik gilt der Auffassung Hegels, daß die «bewußt zustande gebrachte Realität des Denkens eine V.» sei [28]. Um den Geist unvermittelt als existierenden Einzelnen zu fassen, legt Kierkegaard das Sündenbewußtsein als Spezifikum des Christentums im Kontext der Termini «Paradox», «qualitativer Sprung», «Angst» und «Möglichkeit» aus. V., das zweite Paradox des Christentums, erhält erst durch die Wirklichkeit des Sündenbewußtseins ihren Sinn: «erst mit der Sünde ist die V. gesetzt, und ihr Opfer wird nicht wiederholt. Das hat seinen Grund nicht in der, wenn ich so sagen darf, äußerlichen Vollkommenheit des Opfers, sondern die Vollkommenheit des Opfers entspricht dem, daß das wirkliche Verhältnis der Sünde gesetzt ist» [29]. Die Figur einer ohne Vermittlung gedachten V. klingt auch darin an, daß Reue ⇨ (s.d.) «zwar ein Ausdruck für V., aber ein schlechthin unversöhnlicher Aus-

druck» sei [30]. Für F. NIETZSCHE wird der Kontext von Schuld und in der Reue gesetzter Vergangenheit gerade zum Inbegriff der bisherigen, grauenhaft sinnlosen Menschheitsgeschichte. Sie ist Ausdruck des strafenden Geistes der Rache, der als «des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'» aus der Ohnmacht des schaffenden Willens zur Macht gegenüber dem Vergangenen entspringt. Erlösung von diesem Geist wäre die Bejahung des Vergangenen durch den schaffenden Willen. «Und wer lehrte ihn V. mit der Zeit, und Höheres als alle V. ist? Höheres als alle V. muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist» [31]. Damit ist auf die Lehre von der Ewigen Wiederkunft verwiesen; für sie muß es ein Höheres als V. geben, weil keine Form von Einheit dem kreativ-tragischen Charakter des Willens angemessen sein kann [32].

Für G. SIMMEL kann von V. nur insofern gesprochen werden, als die «unbegriffene Einheit» der Seele den lebendigen Schauplatz darstellt, auf dem sich der unaufhebbare Konflikt ursprünglicher Zweiheiten vollzieht. Innerhalb seiner soziologischen Analyse der Vergesellschaftungsformen durch Streit ⇨ (s.d.) bedeutet V. neben Sieg und Kompromiß einen Modus der Kampfbeendigung. Da sie einen tiefen Antagonismus voraussetzt, «liegt in der V. wie in der Verzeihung etwas Irrationales, etwas wie ein Dementi des-

sen, was man eben noch selbst war». Dieses Irrationale betrifft den einzigartigen Umstand, daß durch einen bloßen Entschluß das Gefühl des Antagonismus einem anderen Gefühl Platz macht. Pendant dazu ist die «tragischste Unversöhnlichkeit», in der sich die Ohnmacht dieses Willens zeigt [33]. Insgesamt wird jedoch, was freilich von der Tradition der jüdischen Religionsphilosophie nicht gelten kann [34], der Verlust an begrifflicher Prägnanz unübersehbar, der sich etwa im Verständnis von V. als Kompromißbildung [35] oder als Ausgleich [36] artikuliert.

Dagegen wird <V.> erneut zu einer zentralen Kategorie, wo sich die Philosophie implizit oder explizit als ein Denken nach Auschwitz versteht. Dies gilt insbesondere für TH. W. ADORNO, der, an W. BENJAMINS Geschichtsphilosophie [37] anknüpfend, Philosophie «im Angesicht der Verzweiflung» nur im «Messianischen Lichte» gerechtfertigt sieht, «das von der Erlösung her auf die Welt scheint» [38]. Allerdings bleibt V. ebenso wie Utopie ⇨ (s.d.) stets vom ideologischen Schein bedroht, denn die totalitäre Herrschaft des Identitätsprinzips in der Tauschgesellschaft suggeriert gerade V., indem sie das Besondere und Heterogene unterdrückt [39]. Dafür steht, trotz des versöhnten Lebens im Absoluten, die Metaphysik Hegels, die ein helllichtiges Spiegelbild des gegenwärtigen selbstvergessenen Produzierens darstellt.

«Die philosophische Antezipation der V. frevelt an der realen ... Aber lückenloses System und vollbrachte V. sind nicht das Gleiche, sondern selber der Widerspruch: die Einheit des Systems rührt her von unversöhnlicher Gewalt» [40]. V. entzieht sich dieser Gewalt nur, wenn sie ohne positive Auflösung negativ dialektisch gedacht wird. «Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen» [41]. Das Bild der V. sieht Adorno vor allem in der Idee der Kunst, sofern sie in der konstellierenden Gestaltung der Antagonismen diese zugleich zu transzendieren vermag. Vorbild ihrer Mimesis ist das Naturschöne, das dem Versöhnten gleicht, indem es «die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität» enthält [42]. Dem unvermeidlichen Schuldzusammenhang, zumal in der Gestalt der «erpreßten V.», die Adorno an Lukács kritisiert, entgeht die Kunst nur durch ihr Gedächtnis des akkumulierten Leidens. «Durch unversöhnliche Absage an den Schein von V. hält sie diese fest inmitten des Unversöhnten». Mit dem Scheinlosen, das sich in der Kunst verspricht, konvergiert das Denken, das «in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abge-

schafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre» [43]. Dagegen hält J. AMÉRY Unversöhnlichkeit für die notwendige Bedingung einer solchen Umkehrung des Irreversiblen [44]. Gegen die abendländische «Ontologie des Krieges», die dem Konzept des Selben entspringt, wendet E. LEVINAS das ethische Denken der Unendlichkeit des Anderen. Levinas sieht «dans le pardon un surplus de bonheur, le bonheur étrange de la réconciliation», und dieses «surplus, qu'apporte la réconciliation, à cause de la rupture qu'elle intègre, renvoie donc à tout le mystère du temps» [45]. Komplementär zum Gedanken der Fruchtbarkeit ermöglichen Vergebung und V. die Umkehrbarkeit und Wiederholbarkeit der diskontinuierlichen Zeit, die gegen Heidegger als Unendlichkeit einer messianischen Zeit mit dem zentralen Geschehen der Wiederauferstehung zu verstehen ist.

Wo in jüngerer Vergangenheit der V.-Begriff verwendet wird, treten diese emphatischen geschichtsphilosophischen Konnotationen zumeist in den Hintergrund. Die im angelsächsischen Raum geführte, nicht selten tugendethisch ausgerichtete Diskussion stellt eher den Begriff «Vergabung» in den Mittelpunkt [46]. In diesem Zusammenhang führt auch E. TUGENDHAT Versöhnlichkeit als eine Handlungsdisposition an [47]. J. HABERMAS, der sich kritisch gegen Adornos V.-Begriff gewendet hat [48], setzt sich mit

Rawls' Gerechtigkeitstheorie unter dem nicht näher spezifizierten Stichwort «Reconciliation through the public use of reason» auseinander [49]. Seine Diskursethik legt nahe, «V.» hier im Sinn von «Verständigung» aufzufassen. Diese Bedeutung scheint auch die verbreitete Rede von V. der Religionen, Kulturen, Geschlechter usw. zu haben, die ihrerseits als «Inflation des Versöhnungsbegriffs» bezeichnet worden ist [50].

Anmerkungen.

[1] KANT: Die Relig., a.O. [28 zu I.] 115f. 117. 119; vgl. Art. ⇨ «Genugtuung (Satisfaktion)». Hist. Wb. Philos. 3 (1974) 310f.; zur Tugendpflicht der Versöhnlichkeit vgl.: Die Met. der Sitten 2, § 36 (1797). Akad.-A. 6, 461.

[2] Vgl. etwa: J. G. FICHTE: Grundlage der ges. Wiss.lehre (1794/95). Akad.-A. I/2 (1965) 282.

[3] F. SCHILLER: Vom Erhabenen (1793). Nat.ausg. 20 (1962) 181.

[4] Über Anmut und Würde (1793), a.O. 284; Über die ästhet. Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 14. Br. (1795), a.O. 353ff.

[5] F. HÖLDERLIN: Hyperion (1797–99). Stuttg. Ausg., hg. F. BEISSNER (1943ff.) 3, 160.

[6] Grund zum Empedokles (1799), a.O. 4/1, 153f.

[7] Zur philos.-theolog. Problemlage im Tübinger Stift hinsichtlich der V.-Lehre vgl. D. HENRICH: Konstellationen (1991) 171ff.

[8] F. W. J. SCHELLING: Ueber das Verhältnis der Naturphilos. zur Philos. überhaupt (1802). Sämmtl. Werke, hg. K. F. A. SCHELLING (1856–61) I/5, 117.

[9] Vorles. über die Methode des akad. Studiums (1803), a.O. 290.

[10] Philos. der Kunst (1802–05), a.O. 697; vgl. Philos. Br. über Dogmatismus und Kriticismus, 10. Br. (1795, 1809), a.O. I/1, 336; zur V. in der Tragödie vgl. J. W. VON GOETHE: Nachlese zu Aristoteles' Poetik (1827). Hamb. Ausg., hg. E. TRUNZ (81978) 12, 342ff.

[11] Philos. und Religion (1804), a.O. I/6, 63.

[12] Urfassung der Philos. der Offenb., 48. Vorles. (1831/32), hg. W. E. EHRHARDT (1992) 389; Philos. der Offenb. (1841ff.), a.O. II/4, 49. 57. 86. 89.

[13] 31. Vorles., a.O. 195ff.

[14] Vgl. Art. ⇨ «Geist VIII. 3.». Hist. Wb. Philos. 3 (1974) 196.

[15] Vgl. G. W. F. HEGEL: Enzykl. der philos. Wiss. im Grundriß § 552 (1830). Akad.-A. 20 (1992) 540.

[16] Phän. des Geistes (1807). Akad.-A. 9 (1980) 362.

[17] a.O. 420f. 425.

[18] Wiss. der Logik I/1 (1832). Akad.-A. 21 (1985) 160f. 325.

[19] Grundlinien der Philos. des Rechts, Vorrede (1821). Jub.ausg., hg. H. GLOCKNER 7 (1927–40) 35.

[20] Vorles. über die Philos. der Relig. 3 (1821–31), a.O. 16, 307f.; vgl. Enzykl. § 555, a.O. [15] 543.

[21] Die Vernunft in der Geschichte, hg. J. HOFFMEISTER (51955) 80; Vorles. über die Philos. der Geschichte (1822–31). Jub.ausg. 11, 530. 416; zum Verhältnis von Reformation und Revolution vgl. J. RITTER: Hegel und die französ. Revol. (1957).

[22] Grundl. § 360, a.O. [19] 456.

[23] Vgl. die Darstellung der Theorie-Praxis-Diskussion bei M. THEUNISSEN: Die Verwirklichung der Vernunft (1970); vgl.: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theolog.-polit. Traktat (1970) 387ff.

[24] Vgl. K. LÖWITH: Von Hegel zu Nietzsche (1941); H. STUKE: Philosophie der Tat (1963); vgl. Art. ⇨ «Philosophie der Tat». Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 911f.; Art. ⇨ «Verwirklichung der Philosophie».

[25] Vgl. P. CORNEHL: Die Zukunft der V. (1971).

[26] A. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung IV, § 56 (1819/44). Sämml. Werke, hg. A. HÜBSCHER 2 (1938) 365; II, §§ 27f., a.O. 175. 182.

[27] L. FEUERBACH: Das Wesen des Christenthums (1841). Ges. Werke, hg. W. SCHUFFENHAUER 5 (21984) 123f.

252. 278.

[28] S. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst (1844). Ges. Werke, hg. E. HIRSCH (1950–69) 11/12, 8.

[29] Die Krankheit zum Tode (1849), a.O. 24/25, 100. 89; Der Begr. Angst, a.O. 169. 107.

[30] Entweder-Oder II (1843), a.O. 2/3, 187.

[31] F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra II (1883). Krit. Ges.ausg., hg. G. COLLI/M. MONTINARI (1967ff.) 6/1, 176f.

[32] Zum depotenzierten Status von V. vgl. auch: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik I (1872), a.O. 3/1, 21.

[33] G. SIMMEL: Soziolog. Aesthetik (1896). Ges.ausg., hg. O. RAMMSTEDT (1989ff.) 5, 201; Soziologie (1908), a.O. 11, 377. 381.

[34] Vgl. H. COHEN: Relig. der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919, 21928, ND 1966) 208ff.; F. ROSEN-ZWEIG: Der Stern der Erlösung (1921, 51996) 200f. 363f. 372.

[35] Vgl. S. FREUD: Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose (1909). Ges. Werke 7 (London 1941) 460.

[36] Vgl. M. SCHELER: Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs (1927). Ges. Werke 9 (1976) 168.

[37] Vgl. W. BENJAMIN: Über den Begriff der Geschichte (1942). Ges. Schr., hg. R. TIEDEMANN/H. SCHWEPPEHÄUSER I/2 (1974) 693f.

- [38] TH. W. ADORNO: *Minima Moralia* (1951). Ges. Schr. (1970ff.) 4, 281.
- [39] *Negat. Dialektik* (1966), a.O. 6, 146.
- [40] *Drei Studien zu Hegel* (1963), a.O. 5, 277. 273f.
- [41] *Neg. Dial.*, a.O. [39] 18. 192.
- [42] *Ästhet. Theorie* (1970), a.O. 7, 87. 283. 114f.
- [43] a.O. 203. 387. 55; *Erpreßte V.* (1958), a.O. 11, 280; *Neg. Dial.*, a.O. [39] 395.
- [44] J. AMÉRY: *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966, 1977) 124. 111.
- [45] E. LEVINAS: *Totalité et infini* (Den Haag 1961) 259. 261.
- [46] Vgl. mit ausführl. Bibliogr.: J. G. HABER: *Forgiveness* (Savage, Md. 1991); T. MAGNELL: *Forgiveness, moral reassessment and reconciliation*, in: T. MAGNELL (Hg.): *Explorations of value* (Amsterdam 1997); vgl. Art. ⇨ *Verzeihen; Vergeben; Entschuldigen*.
- [47] E. TUGENDHAT: *Vorles. über Ethik* (1993) 230.
- [48] Vgl. C. RADEMACHER: *V. oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision* (1993).
- [49] J. HABERMAS: *Reconciliation through the public use of reason. Remarks on John Rawls' polit. liberalism*. *J. Philosophy* 92 (1995) 109–131; J. RAWLS: *Reply to Habermas*, a.O.

Versprechen (lat. *promissum, promissio, pollicitatio, sponsio*; engl. *promise*; frz. *promesse*). Der Begriff *⟨V.⟩* meint einerseits den Akt, andererseits den Inhalt einer Zusage von etwas gegenüber jemandem. Die Frage der Verbindlichkeit eines V., das einseitig oder wechselseitig, mit oder ohne Annahme erfolgen kann, mithin die seines Verpflichtungscharakters, ist von der antiken bis zur analytischen Philosophie in den Bereichen Ethik, Theologie und politischer Philosophie zentral: V. hat, als Akt und als Inhalt, nur unter dem Verpflichtungsaspekt (Erfüllung des Gesagten) Sinn; V., die unaufrichtig gegeben werden, sind falsch; V., welche nicht erfüllt werden (können), leer. In diesem Sinn thematisiert schon ARISTOTELES die Enttäuschung über die Nichteinhaltung eines V. durch den anderen (*ἐπαγγελῶ*), aber auch die eigenen Erwartungen trotz Einlösung im Zusammenhang wechselseitiger Verpflichtung bzw. Schuldigkeit [1].

Mit dem Stoiker SENECA sind Erwartungen auch deswegen an V. geknüpft, weil sich ihr Inhalt auf Zukunft und Gutes bezieht: *«bonis in futurum promissis»* [2]. Hinsichtlich des Versprechenden ist Beständigkeit (*«in promissis constantiam»*) die Tugend, die man sich generell von jemandem verspricht (*«spondere»*) [3]. Dies setzt aber voraus, daß sich die Bedingungen, unter denen jemand jeweils ein V. macht,

132–180.

- [50] T. EGGENSPERGER u.a. (Hg.): *V. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft*. *Festschr. P. Engelhardt OP* (1991) 7.

Literaturhinweise. H. STUKE s. Anm. [24]. – B. VON WIESE: *Das Problem der ästhet. V. bei Schiller und Hegel*. *Jb. Dtsch. Schiller-Ges.* 9 (1965) 167–188. – P. CORNEHL s. Anm. [25]. – G. ROHRMOSER: *Herrschaft und V. Ästhetik und die Kulturrevolution des Westens* (1972). – H. J. HEINZ: *Negat. Dialektik und V. bei Th. W. Adorno* (1975). – A. KÖPCKE-DUTTNER (Hg.): *Schuld – Strafe – V.: ein interdisziplin. Gespräch* (1990). – T. EGGENSPERGER (Hg.) s. Anm. [50]. – R. BERNASCONI: *Levinas, Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation*, in: C. CHALIER/M. ABENSOUR (Hg.): *E. Levinas* (Paris 1991) 328–342. – E. SEIDLER: *V. – Proleg. einer künftigen Soteriologie*. *Freib. Z. Philos. Theol.* 42 (1995) 5–48. – T. MAGNELL (Hg.) s. Anm. [46].

R. LOCK

nicht ändern; denn dann müssen Wort und Treue nicht gehalten werden, und Versprochenes kann aus freien Stücken zurückgenommen werden [4]. Insofern ist *«constantia»*, die sich jemand (von jemandem) verspricht, nur zu erlangen, wenn dafür gesorgt ist, daß alles so bleibt, wie es ist [5]. CICERO definiert *⟨V.⟩* (*«promissum»*) in bezug auf die Tugend der Gerechtigkeit. Zu deren Erhalt kann – nach politischer Opportunität – auch die Nichterfüllung eines V. dienen, das an sich zur Wahrhaftigkeit und Treue gehört (*«promissum ... pertine[n]t ad veritatem et ad fidem»*), dann nämlich, wenn sich die Zeiten und mit ihnen Umstände sowie die Ansprüche an den *«vir bonus»* geändert haben [6]. Aus den Grundforderungen der Gerechtigkeit, niemandem zu schaden und dem gemeinsamen Nutzen zu dienen [7], sind auch konkrete Ausnahmefälle abzuleiten: V., die jemand unter Zwang, Furcht oder nach arglistiger Täuschung leistet, sind ebensowenig zu halten wie solche, die in zeitlicher Kollision mit einer anderen Verpflichtung gegenüber jemandem durch deren Vordringlichkeit aufgelöst werden [8]. Der Bezug von *⟨V.⟩* auf *«Überkommen»* (*«conventum»*) und *«Vertrag»* (*«pactum»*) bei Cicero schafft Anschluß an das Römische Recht [9]. Seit dem Altrömischen Recht werden Verträge als V. aufgefaßt und entsprechend in den Kontext der Treue (v.a. *«bona fides»*) gestellt. Die Ver-

pflichtung («obligatio») zur Erfüllung («solutio») ist auch hier an Bedingungen wie rechte Zeit und Sittlichkeit gebunden [10]. Insbesondere der Formalismus von Verbalkontrakten spiegelt die Verbindung V./Vertrag wider, die, zunächst als Schuldversprechen unter dem Titel «sponsio», dann als Stipulation («stipulatio») bestimmter mündlicher Versicherungsformeln qua Frage des Gläubigers («stipulator») und qua Antwort des Schuldners («debitor» bzw. «promissor») bedürfen, so «spondes?»/«spondeo» und «(fide) promittis?»/«(fide) promitto» [11]. Nach dem Muster ein- oder mehrseitiger Obligationen findet sich schließlich bei ULPIAN die Unterscheidung des Vertrags als Übereinkunft zweier bzw. als beidseitiges V. («Pactum est duorum consensus atque conventio») vom rechtlich bindenden einseitigen V. («pollicitatio vero offerentis solius promissum»), das, konkret, als «pollicitatio» zu einer «Leistung zum öffentlichen Nutzen an eine Gemeinde» verpflichtet [12]. Es ist ohne Annahme («acceptatio») des Promissars rechtsverbindlich [13].

Im *theologischen Bereich* erscheint das menschliche V. gegen den ansprechbaren, personalen Gott im AT, aber auch in der griechisch-römischen Antike zunächst in Form des Gelübdes [14], das durch einen Eid ⇨ (s.d.) unterlegt werden kann. Als «do-ut-des» [15] nennt es eine Bedingung, bei deren Erfüllung

heißung im Verhältnis zur Treue ⇨ (s.d.) mit AUGUSTINUS [19], der auch die Schuldnerschaft Gottes [20] als Selbstverpflichtung bestimmt («Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo: non ei dicitur, Redde quod accepisti; sed Redde quod promisisti») [21]. Die Assoziation von V./Verheißung und Gnade in bezug auf die Schuldnerschaft Gottes findet sich nach Augustinus vor allem bei BERNHARD VON CLAIRVAUX und z.T. bei PETERUS LOMBARDUS und ist in der gesamten Scholastik durch die Diskussion der freien Selbstverpflichtung Gottes präsent, wobei z.B. THOMAS VON AQUIN diesen Gedanken ablehnt [22]. Thomas systematisiert den Zusammenhang V./Ehrenhaftigkeit («honestas») [23] und ebnet mit der Begründung der Verpflichtung («obligatio») zur Einhaltung von V. als einem «ius naturale» [24] auch den Weg zur Fundierung des Vertrags im V. – eine Problematik, die Ansprüche der römischen Antike und der Theologie zu vereinen sucht und die Diskussion von V. bis ins 19. Jh. beherrscht [25]. Entsprechend den unterschiedlichen Gewichtungen von Augustinus und Thomas verhandeln Ethik-Lehrbücher, die in scholastischer Tradition stehen, das V. als einseitigen, ausdrücklichen, aber vom anderen angenommenen Vertrag, «in dem sich jemand unentgeltlich zu einer zukünftigen, dem Wohl des anderen dienenden, eigenen Leistung ver-

durch Gott der Gelobende sich verpflichtet, künftig seinerseits etwas zu tun. Das Muster findet sich zwar auch im NT [16], tritt aber gegenüber der christlichen Vorstellung der Selbstverpflichtung zum Leben im Geiste Gottes in den Hintergrund. Noch ORIGENES stellt das Gelübde («votum»), das zur Anerkennung Gottes führt, einerseits im alttestamentlichen Sinne von Gen. 28, 20–22 vor und andererseits, mit Verweis auf Paulus, als unbedingte Hingabe des inneren Menschen an Gott («Semetipsum Deo offerre ... est perfectius omnibus votis») [17]. Der Gedanke der Selbstverpflichtung korrespondiert einem theologischen Verständnis von «V.» qua göttlicher Verheißung ⇨ (s.d.), die Gott aufgrund seines treuen Wesens erfüllt. Dies ist das Vorbild menschlicher Versprechungen, die allerdings bereits in der Bibel nicht immer gehalten werden; da Gott selbst nichts Schlechtes verheißt – dies ist Gegenstand einer Weissagung ⇨ (s.d.) –, ist moraltheologisch in der Imitatio auch gesichert, daß der Inhalt eines jeden V. gutartig ist. Der Bund, als Zusage von Gott und Mensch verstanden, hat insofern zwar den Charakter eines Vertrages, jedoch verpflichtet ein V. an sich, nach göttlichem Vorbild, auch einseitig. Dies ist durch die Doppeldeutigkeit der hebräischen *berit* markiert, die sowohl den Bund als auch die (Selbst-)Verpflichtung bezeichnet [18]. Thematisch wird das Wesen der göttlichen Ver-

pflichtet», wohingegen späterhin zumeist deutschsprachige Moraltheologien dazu tendieren, aufrichtiges Versprechengeben und -halten definitiv mit Treue als Tugend gleichzusetzen [26]. Ebenfalls von Augustin geht M. LUTHERS Bestimmung des Begriffs «Verheißung»/«promissio» aus, der die reformatorische Theologie prägt [27]. So sind z.B. für PH. MELANCHTHON alle «promissiones», die als Zeugnisse («testimonia») von Gottes Wohlwollen («benevolentia») oder Barmherzigkeit («misericordia») in Christo gewährt sind, aber insbesondere das Heilsversprechen («promissa salus») durch das Evangelium vermittelt [28].

Hinsichtlich der deutschen Sprachentwicklung ist zu vermerken, daß frühe Bibelübersetzungen auch einen profanen Gebrauch von «verheißend» aufweisen, und zwar an Stellen, an die erst sehr spät, wie auch bei «geloben» [29] und «zusagen», «versprechen» tritt [30]. Der Grund dafür ist, daß «versprechen» als transitives Verb zunächst und in erster Linie den negativen Sinn von «übel nachreden», «tadeln», «etwas Falsches sagen» u.ä. hat und nur selten reflexiv als «sich versprechen» im Sinne von «zusichern» gebraucht wird [31]. Die (moral-)theologische wie auch die auf das Römische Recht zurückgehende vertragsorientierte Auffassung von «V.» finden sich noch in J. H. ZEDLERS «Universal-Lexikon» von 1746 durch die Ein-

träge ‹V., Versprechung, Verheissung, Zusage› einerseits und ‹V.› (v.a. ‹pollicitatio› gegenüber der Staatsgewalt) andererseits [32]. Daneben kennt das 18. Jh. zwei Positionen, die zwar im traditionellen Rahmen entstehen, aber als selbständige Standpunkte zum Thema ‹V.› bis heute wirken. D. HUME bestimmt V. (‹promise›) als künstliche Tugend: ‹The second kind of moral duties are such as are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation, when we consider the necessities of human society, and the impossibility of supporting it, if these duties were neglected. It is thus ... fidelity or the observance of promises› [33]. V. haben für Hume von Natur aus keinen Sinn, weil es keinen passenden Akt des Geistes (‹act of mind›) gibt, der als Verpflichtungsgrund wirkt; Sinn erhalten sie durch menschliche Übereinkunft (‹human conventions›) [34]. Insofern sind sie ‹human inventions, founded on the necessities and interests of society› [35]. Hingegen ist ‹Treue im V.› für I. KANT ein ‹innerer Werth›, der nicht auf Vorteil oder Nutzen zielt, sondern sich auf Achtung der Autonomie und der Würde des Menschen stützt [36]. Kant nutzt das Beispiel eines ‹lügenhaften V.›, mit dem jemand ‹sich eines andern Menschen bloß als Mittels bedienen will›, zur Erläuterung sowohl der ersten als auch der zweiten Formulierung des katego-

rischen Imperativs, da ‹ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen› kann, ‹denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein V. geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse› [37]. Diese Maxime kann weder widerspruchsfrei gedacht noch kann sie, z.B. in Notsituationen, gewollt werden, da dies dem Anspruch aufrichtiger V. widersprechen würde. Aufrichtiges V. ist demnach vollkommene, unbedingte, kategorische Pflicht, wogegen sich der Rigorismus-Vorwurf u.a. richtet [38]. Die Problematik der Pflichtenkollision, die z.B. entsteht, wenn nur ein unaufrichtiges V. das Leben eines Freundes retten kann, führt in der Folge, so bei W. D. ROSS, zur Differenzierung des Begriffs der Pflicht [39]. Im Kontext der Metaphysik des Rechts und des Gebots der Wahrhaftigkeit nennt KANT die Pflicht, daß ich mein V. halten soll, selbst kategorischen Imperativ und ‹Postulat ... der reinen Vernunft› und entzieht sich damit der Beweislast für ihre Geltung [40].

Hinsichtlich der Auffassung von V. als Willensäußerung [41] erfolgt zu Beginn des 20. Jh. ein Bruch:

In ‹Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes› erklärt A. REINACH V. als ‹vernehmungsbedürftigen›, ‹fremdpersonalen sozialen Akt›, dem, in phänomenologischer Analyse [42], ein ‹inneres Erlebnis› zugrunde liegt, ‹welches sich auf seinen Inhalt intentional bezieht› und doch ‹weder Wille noch Äußerung des Willens› ist, sondern ein ‹selbständiger spontaner Akt, der nach außen sich wendend› – sprachlich – ‹in Erscheinung tritt› [43]. Gleiches gilt für den sozialen Akt der Annahme, wobei – anders als im positiven Recht – Anspruch und Verbindlichkeit bereits erwachsen, ‹wenn der Adressat, in dessen Person der Anspruch allein entstehen kann, das V. vernommen hat› [44]. Den Akt des V. sowie Anspruch und Verbindlichkeit, deren ‹Grund› dieses Wesen des V. ist, versteht Reinach als ‹Existenzialverknüpfung›, bei der es sich nicht um Erfahrung, sondern um einen ‹unmittelbar einsichtigen und notwendigen Wesenszusammenhang› handelt [45]. Anspruch und Verbindlichkeit sind ihrerseits besondere ‹zeitliche Gegenstände›, welche entstehen, dauern sowie vergehen und in ihrer Begründung (juristischen) Sachverhalten analog zu denken sind [46]. Das Verhältnis der Notwendigkeit, ein V. zu halten, zu einer entsprechenden ‹sittlichen Verpflichtung› ist bei Reinach problematisch [47]. F. BASSENGE kritisiert dessen Ansatz als metaphysikfeindlich und definiert: ‹Jeman-

dem ein Verhalten versprechen, heißt ihn vorsätzlich dazu bringen, daß er auf dieses Verhalten vertraue›, wobei Vertrauen den Rahmen zwischen der Erwartung des Vertrauenden und dem Tun des Erwarteten schafft und nicht Folge, sondern Moment des V. ist und als ‹Gut› die Pflicht zu dessen Einhaltung begründet [48]. Von beiden Positionen distanziert sich H. LIPPS, der V. als Erfüllung des Wortes im persönlichen Verhältnis begreift, wobei das Wort selbst bindend wirkt, ‹um in der Wandlung von Existenz seine Bedeutung zu entfalten› [49].

Reinachs Theorie ist auch von der analytischen Philosophie diskutiert und der soziale Akt mit dem Sprechakt ⇔ (s.d.) verglichen worden [50]. So erläutert J. L. AUSTIN performative Äußerungen, durch die eine Handlung vollzogen wird, bevorzugt anhand des Versprechensaktes, zu dem per Konvention des Verfahrens (‹conventional procedure›) die Absicht gehört, Wort zu halten (‹certain intention ... to keep his word›) [51]. Im Hintergrund steht die Argumentation H. A. PRICHARDS, der ‹the noise ‘promise’› als ‹symbol for some action› beschreibt, zu deren Realisierungsverpflichtung (‹creating or bringing into existence the obligation to do it›) jeder Beteiligte wissen muß, ‹what the word means›, wozu Prichard wiederum, mit Verweis auf Hume, eine allgemeine Vereinbarung (‹general agreement or promise›) zu-

grunde legt [52]. Um nicht im Regressus ad infinitum zu enden, darf diese selbst nicht den Charakter eines V. tragen bzw. sprachlich sein; womit Prichard nach eigenem Bekunden eher ein Problem als eine Lösung nennt [53]. J. SEARLE, dessen Sprechakttheorie Ähnlichkeiten und Differenzen gegenüber Reinachs Theorie der sozialen Akte aufweist [54], nutzt V. als Institution («social institution»), um die Verpflichtung der Erfüllung qua Sollen aus dem Ist abzuleiten [55], und formuliert für das V. als Paradebeispiel der Struktur illokutionärer Akte neun Bedingungen, die zu dessen Gelingen führen. Die «essential condition» lautet: «S intends that the utterance of T will place him under an obligation to do A» [56]. Anhand der Bedingungen eruiert Searle die allgemeinen Regeln und die jeweilige «illocutionary force» illokutionärer Akte, die zu ihrer Klassifizierung führt [57]. Der Akt des V. im Sinne der Sprechakttheorie wird späterhin auch in Beziehung zum theologischen Begriff «Verheißung» gesetzt [58]. Die Begründung der Verpflichtung oder speziellen Regel, V. zu halten, ist nach wie vor ein kontrovers diskutierter Gegenstand analytischer Ethik und politischer Theorie [59].

Anmerkungen.

[1] ARISTOTELES: Eth. Nic. VIII, 16–IX, 1, 1163 b 20–1164 a 22; vgl. CICERO: De officiis I, 32.

5 (1986) 261–274; zum Stellenwert in der Antike vgl. B. KÖTTING (B. KAISER): Gelübde. RAC 9 (1976) 1055–1099, bes. 1067–1080; ansonsten A. QUERALT: Art. «Vœu», in: Dict. de spiritualité, hg. M. VILLER u.a. 16 (Paris 1994) 1167–1195.

[15] Vgl. G. LANCZKOWSKI: Art. «Gelübde I», in: G. MÜLLER u.a. (Hg.): Theolog. Realenzykl. 12 (1984) 301; H. D. PREUSS: Art. «Gelübde II», a.O. 302.

[16] Lk. 21, 5; Apg. 21, 23; 23, 12. 14. 21.

[17] ORIGENES: Libellus de orat. III, 3. MPG 11, 423 B; In numeros hom. XXIV, 2. MPG 11, 759–761, bes. 760.

[18] Dazu Art. «Vertrag III.»; vgl. V. RUPPERT: Art. «prr», in: RINGGREN u.a. (Hg.), a.O. [14] 6 (1989) 777.

[19] Vgl. AUGUSTINUS: De spir. et litt. ad Marc. XXXI, 54. MPL 44, 235.

[20] Vgl. dazu: B. HAMM: Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholast. Gnadenlehre (1977) 8–19.

[21] AUGUSTINUS: Enarr. in Ps. 83 (17). MPL 37, 1068.

[22] Dazu: HAMM, a.O. [20]; zu Augustin, Bernhard von Clairvaux und Petrus Lombardus, a.O. 15–25.

[23] Vgl. dazu: ANSELM VON CANT.: Cur Deus homo II, 5. Op. omn., hg. F. S. SCHMITT 2 (Edinburgh 1946) 99f.

[24] THOMAS VON AQUIN: S. theol. II–II, 88, 3, ad 1; zum Komplex der nachträgl. Veränderung der Umstände, unter

[2] Vgl. SENECA: De ira II, 11, 4; vgl. Ep. 13, 10.

[3] Ad Polybium de consolatione XVIII, 8.

[4] De beneficiis IV, 35f. 39, bes. 35, 2.

[5] a.O. 39, 4.

[6] CICERO: De off. I, 31.

[7] a.O.

[8] a.O. 32.

[9] a.O. und III, 24, wo nochmals die Bedingungen des Treubruchs diskutiert werden.

[10] Entsprechende Vorschriften bei H. SIBER: Röm. Recht in Grundzügen für die Vorles. 2: Röm. Privatrecht (1925, 21968) 176.

[11] Zu Begriff und Formeln vgl. M. KASER: Das Röm. Privatrecht 1, § 43 III (21971) 168–170; 2, § 128, a.O. 539f.

[12] ULPIANUS: Dig. 50. 12. 3; SIBER, a.O. [10] 170; zu Ein-, Mehrseitigkeit und bes. dem einseitigen Schuldversprechen der Stipulation im klass. Recht vgl. KASER: Röm. Pr.recht 2, §§ 123–128, a.O. 527–540.

[13] Dazu und zur Versprechensannahme in der scholast. Moraltheol.: M. DIESSELHORST: Die Lehre des Hugo Grotius vom V. (1959) 106–111. 120–126.

[14] Zum hebräischen Äquivalent vgl. O. KAISER: Art. «nādar», in: H. RINGGREN u.a. (Hg.): Theolog. Wb. zum AT

denen ein V. gegeben wurde, bei Thomas von Aquin und den Folgen: DIESSELHORST, a.O. [13] 127–140.

[25] Dazu: Art. «Vertrag II.»; zur scholastischen Spezifizierung von V. und deren Wirkung auf H. Grotius vgl. DIESSELHORST, a.O. [13].

[26] R. GINTERS: V. und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittl. Verbindlichkeit (1973) 20–24, bes. 20. 22 (mit Lit. zu Primärtexten vom 17. bis 20. Jh.); zu L. LESSIUS: De iustitia et de iure caeterisque virtutibus card. libri quatuor, vgl. DIESSELHORST, a.O. [13] (verstreut).

[27] Vgl. O. BAYER: Promissio. Geschichte der reformator. Wende in Luthers Theologie (1971) 115–143; Art. «Verheißung».

[28] PH. MELANCHTHON: De iustificatione et fide, in: Loci communes (1521). Werke, hg. H. STUPPERICH u.a. 2/1 (1952) bes. 98–107, zit. 107. 106; dazu: E. BIZER: Theologie der Verheißung. Studien zur Entwicklung des jungen Melancthon 1519–1524 (1964).

[29] Zum jurist. Gebrauch von «geloben» für «promittieren»: E. KAUFMANN: Art. «V.», in: A. ERLER u.a. (Hg.): Handwb. zur dtsh. Rechtsgesch. 5 (1998) 827–829; im Zus. des Treue-V. im Sinne von «fidem facere»: Art. «Treue», a.O., bes. 327–329.

[30] Dazu: R. WONNEBERGER/H. P. HECHT: Verheißung und V. Eine theolog. und sprachanalyt. Klärung (1986) 8–13.

[31] a.O.

- [32] J. H. ZEDLER: Grosses vollst. Univ.-Lex. 47 (1746) 1933–1939 (s.v. ‹V., Versprechung, Verheissung, Zusage›).
- [33] D. HUME: Of the original contract, in: Essays, moral, political, and literary II, 12 (1777). The philos. works, hg. T. H. GREEN/T. H. GROSE 3 (London 1882, ND 1964) bes. 455.
- [34] A treat. of human nature III, 2, 5: Of the obligation of promises (1739/40), hg. L. A. SELBY-BIGGE (Oxford 1958) 516; vgl. zur Position Humes: B. LAHNO: V. – Überleg. zu einer künstl. Tugend (1995) bes. 18–60; 252–277.
- [35] a.O. 519.
- [36] I. KANT: Grundleg. zur Met. der Sitten (1785). Akad.-A. 4, 435.
- [37] a.O. 429. 403.
- [38] Vgl. im Zus. ‘aufrichtiges V./Lügenverbot’: Kants nicht-empir. Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen V., in: O. HÖFFE (Hg.): Grundleg. zur Met. der Sitten. Ein kooperat. Komm. (1989) 206–233.
- [39] Vgl. Art. ⇨ ‹Pflichtenkollision›. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 440–456, bes. 448.
- [40] I. KANT: Die Met. der Sitten. Rechtslehre § 19 (1797). Akad.-A. 6, 273; zur Wahrhaftigkeit: Über ein vermeintl. Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797), a.O. 8, 427; vgl. F. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral II, 2 (1887). Krit. Ges.ausg., hg. G. COLLI/M. MONTINARI (1967ff.) 6/2, 309.
- [41] Sie gilt sowohl traditionell als auch juristisch-aktuell, vgl.: Art. ‹Vertrag II.› zur Rolle des Willens im Vertrag als consen-

- (Anm. 5).
- [51] Vgl. J. L. AUSTIN: How to do things with words (Oxford 1962) VL 1, 6; VL 2, 14. 11; vgl. auch: Performative und konstatierende Äußerung, in: R. BUBNER (Hg.): Sprache und Analysis (1968) 140–153; vgl. Art. ⇨ ‹Performativ›. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 253–255.
- [52] H. A. PRICHARD: The obligation to keep a promise (1940), in: Moral obligation, essays and lectures, hg. W. D. ROSS (Oxford 1949) 169–179, bes. 169. 178.
- [53] a.O. 179.
- [54] Dazu: K. HOFFMANN: Reinach and Searle on promising, in: MULLIGAN (Hg.), a.O. [42] 91–106.
- [55] J. SEARLE: How to derive ‘ought’ from ‘is’. Philos. Review 73 (1964) 43–58; vgl. auch: Speech acts 8 (Cambridge 1969) 175–198.
- [56] Speech acts 3, 1–2 (1969) 60.
- [57] 3, 3–4, a.O. 62–71.
- [58] Vgl. Wonneberger/Hecht, a.O. [30] 203–207.
- [59] Überblick bei T. M. SCANLON: Art. ‹Promising›, in: E. CRAIG (Hg.): Routledge Encycl. of philosophy 7 (London/New York 1998) 740–742.

Literaturhinweise. M. DIESELHORST s. Anm. [13]. – R. GINTERS s. Anm. [26]. – P. S. ATIYAH: Promises, morals and law (Oxford 1981). – M. ROBINS: Promising, intending, and moral autonomy (Cambridge 1984). – R. Wonneber-

- sus; H. SIEGEL: Das V. als Verpflichtungsgrundim heutigen Recht (1873, ND 1969); eine psycholog. Bestimmung erfolgt bei TH. LIPPS, vgl. A. REINACH: Die aprior. Grundlagen des bürgerl. Rechtes § 4 (1913). Sämtl. Werke, hg. K. SCHUH-MANN/B. SMITH 1 (1989) 179–183.
- [42] Vgl. dazu: K. SCHUHMAN: Husserl und Reinach, in: K. MULLIGAN (Hg.): Speech act and Sachverhalt (Dordrecht u.a. 1987) 239–256.
- [43] REINACH: Bürgerl. Recht § 3, a.O. [41] 159. 166; zu sozialen Akten sowie zu Anspruch und Verbindlichkeit vgl. auch: [Nichtsoz. und soz. Akte] (1911), a.O. 355–360.
- [44] a.O. 170 (§ 4). 239 (3. Kap., § 8).
- [45] 155 (1. Kap., § 2).
- [46] a.O. 156; zum Sachverhalt vgl. auch: Zur Theorie des negat. Urteils (1911), a.O. 95–140.
- [47] Zum Problem der sittl. Verpflichtung: A. BURKHARDT: Verpflichtung und Verbindlichkeit. Ethische Aspekte in der Rechtsphilos. A. Reinachs, in: MULLIGAN (Hg.), a.O. [42] 155–174.
- [48] F. BASSENGE: Das V. – Ein Beitrag zur Philos. der Sittlichkeit und des Rechts (1930) 14f. 16. 29.
- [49] H. LIPPS: Bem. über das V. (1937), in: Die Verbindlichkeit der Sprache (21957) 97–106, bes. 102.
- [50] Dazu: K. MULLIGAN: Pref., in: MULLIGAN (Hg.), a.O. [42] VII; Promisings and other social acts: Their constituents and structure, a.O. 29–90, bes. 29; zu Th. Reid: a.O. 33f.

GER/H. P. HECHT s. Anm. [30]. – A. GROSSMANN: V. und Vertrag. Zu Ansatz und Problem neuzeitl. Rechtsdenkens (1995).

T. GLOYNA

Verstandesschluß (engl. inference of the understanding; frz. inférence de l'entendement). Der Terminus $\langle V. \rangle$ ist eine speziell Kantische Bezeichnung für einen gültigen, aber nicht-syllogistischen Schluß, nämlich einen unmittelbaren Schluß aus einer Prämisse (statt aus zwei Prämissen) auf eine Konklusion [1]. Beispiele für solche V.e sind 'Alle A sind B \therefore Einige A sind B ' oder 'Alle A sind B \therefore Kein *nicht- B* ist A '. Vom $V.$ unterscheidet I. KANT einerseits den syllogistischen oder Vernunftschluß \Rightarrow (s.d.), andererseits die Schlüsse der Urteilskraft \Rightarrow (s.d.). Der Grund dafür, daß sich bei Kant zum einen die Neubildung $\langle V. \rangle$, zum anderen diese Dreiteilung der Schlüsse findet, ist in seiner Architektonik des oberen Erkenntnisvermögens zu suchen. Üblich ist dagegen die Zweiteilung in mittelbare und unmittelbare Schlüsse [2], für die sich allerdings auch andere Terminologien finden, wie «*dianoia simplex/composita*» [3], «*trifling propositions/syllogistics*» [4], «*syllogismus/consequentia immediata*» [5] oder «*proper/inproper inferences*» [6].

Das Gebiet der nicht-syllogistischen Schlüsse zerfällt grob in zwei Bereiche. Der eine (aristotelische) Bereich baut auf der Subjekt-Prädikat-Struktur von Aussagen und der Begriffshierarchie nach Gattung und Art auf, wie sie bei PLATON angelegt und von ARISTOTELES expliziert wurde. Der andere (stoi-

sche) Bereich nimmt Bezug auf die junktorenlogische Struktur von Aussagen, wie sie zuerst in der megarisch-stoischen Tradition diskutiert wurde [7]. Ihre Überlieferungsgeschichte ist aufgrund der unbefriedigenden Quellenlage bis heute nicht ausreichend geklärt: Während sicher scheint, daß die spätantike und mittelalterliche Diskussion der 'aristotelischen' Schlüsse durch Passagen in den aristotelischen Schriften – bes. der \langle Topik \rangle – angeregt wurde [8], ist bis heute weder ihre genaue Geschichte hinreichend gesichert [9], noch ist zweifelsfrei nachgewiesen, ob es sich bei den 'stoischen' Schlüssen um eine Wiederentdeckung der scholastischen Logiker [10] oder einen durch BOETHIUS vermittelten Einfluß der Stoa handelt [11]. In jedem Fall werden sie bis zum 14. Jh. nicht eigentlich als Schlüsse (Syllogismen im engeren Sinne) behandelt. Anzutreffen sind sie – sofern sie nicht als unvollständige Syllogismen (Enthymeme [12]) aufgefaßt werden – unter vielfältigen Überschriften. Zu nennen sind bes.: 1) \langle De propositione \rangle , hier vor allem im Zusammenhang mit dem sog. logischen Quadrat [13], worunter meistens die Behandlung der sog. Äquipollenz-, Konversions-, Kontrapositions- und Oppositionsschlüsse fällt [14]; 2) «*de (propositionibus et) syllogismis hypotheticis*» [15]; 3) «*de locis*» [16]; 4) «*de fallaciis*», wobei das Schwergewicht auf Fehlschlüssen («*de fallacia se-*

cundum consequens») liegt [17]; 5) Traktate über synkategorematische Ausdrücke [18]; 6) Kommentare zur \langle Ersten Analytik \rangle [19].

Erst zu Beginn des 14. Jh. beginnt man die unmittelbaren Schlüsse unter dem übergreifenden Thema «*de consequentia*» – ein Terminus, der wohl letztlich auf Boethius zurückgeht [20] – in z.T. eigenständigen Traktaten gleichen Titels systematischer und vor allem explizit als Schlüsse zu behandeln: «*argumentis et consequentiis quae non servant formam syllogisticam*» [21]. Nach Vorarbeiten durch die \langle Dialectica \rangle von GARLANDUS COMPUTISTA und PETRUS ABAELARDUS sowie dem \langle Sentenzenkommentar \rangle des PETRUS LOMBARDUS [22] ist WALTER BURLEYS Schrift \langle De consequentiis \rangle von 1300/02 die früheste, die man unter diesem Titel kennt [23], wobei die Entwicklung z.T. so weit geht, die Lehre von den Konsequenzen als primär anzusehen und die Syllogistik nachgeordnet in ihrem Rahmen abzuhandeln [24].

Doch geht im Zuge der antischolastischen Einstellung der neuzeitlichen Philosophie und deren Polemik gegen die mittelalterliche Logik [25] das Wissen um diese Konsequenzenlehre – bis auf vereinzelt auftauchende Restbestände – so gut wie verloren [26]. So behandelt die einflußreiche \langle Logik von Port-Royal \rangle zwar Konversion und Kontraposition kurz [27], kennt

aber keine nicht-syllogistischen Schlüsse [28]. Erst von J. JUNGIUS werden die unmittelbaren Schlüsse («*dianœa simplici*») umfassend und systematisch zum Thema gemacht [29] und namentlich durch J. LOCKE negativ und von G. W. LEIBNIZ positiv aufgegriffen [30]. Dennoch bleiben sie in der Folgezeit eher ein Randthema der formalen Logik. Schließlich ist zu bemerken, daß neben der Terminologie auch der Umfang der berücksichtigten nicht-syllogistischen Schlüsse von Epoche zu Epoche und von Autor zu Autor wechselt. So findet sich ein in der Neuzeit \langle unmittelbar \rangle genannter Schluß in der mittelalterlichen Konsequenzenlehre am ehesten als formal gültige «*consequentia simplex*» aufgeführt (bes. als «*consequentia simplex naturalis*» oder «*consequentia simplex per locum/medium intrinsecum*»), da nur sie allgemein (ohne materiale Zusatzprämisse) und ohne den für das Spätmittelalter typischen Zeitbezug «*ut nunc*» [31] gelten: Eine einfache Konsequenz liegt vor, wenn zu keiner Zeit das Antezedens ohne das Konsequens wahr sein kann («*consequentia simplex est quando pro nullo tempore poterit antecedens esse verum sine consequente*») [32]. Und manche der unmittelbaren Schlüsse bei JUNGIUS – z.B. der von LEIBNIZ so geschätzte und schon von ARISTOTELES [33] behandelte «*à rectis ad obliqua*» ('Jeder Kreis ist eine Figur; also, wer einen Kreis zeichnet,

zeichnet eine Figur') [34] – sind bei I. KANT völlig und auch in der Tradition weitgehend unbeachtet geblieben. Diese unübersichtliche Situation ändert sich erst mit der modernen Junktoren- und Prädikatenlogik ⇒ (s.d.) im Anschluß an G. FREGES *«Begriffsschrift»* (1879), da sie es erlaubt, alle gültigen Schlüsse der Tradition einheitlich und systematisch zu behandeln.

KANT kennt die unmittelbaren Schlüsse wohl vor allem aus der Leibnizschen Tradition, etwa aus der Logik von CH. WOLFF [35] oder der von G. F. MEIER, der sie zwar Leibniz-Wolffisch als (Vernunft-)Schlüsse faßt [36], allerdings unter den Urteilen abhandelt [37]. Genauer definiert KANT wie folgt: Ein Schluß allgemein ist «die Ableitung eines Urtheils aus dem andern» [38]; ein V. dagegen ist ein «unmittelbarer Schluß (consequentia immediata)», nämlich «die Ableitung (deductio) eines Urtheils aus dem andern ohne ein vermittelndes Urtheil (iudicium intermedium)» [39]. Das Prinzip ihrer Möglichkeit «besteht lediglich in einer Veränderung der bloßen Form der Urtheile; während die Materie der Urtheile, das Subject und Prädicat, unverändert dieselbe bleibt» [40]. Danach sind alle (von Kant berücksichtigten) unmittelbaren Schlüsse auch V.e. [41]. Nur die äquipollenten Schlüsse, also solche, die in heutiger Sprechweise auf Quantorenkonversion beruhen, wie

‘Nicht alle ... ∴ Einige nicht ...’, will Kant angenommen wissen; zwar bleibe ihre Materie gleich, doch formulierten sie nur die Quantität der betreffenden Urteile um, was nach Kant keine eigentliche Änderung ihrer Form mit sich bringt und somit keinen eigentlichen Schluß ausmacht [42]. Diese Auffassung, daß eine letztlich *«grammatisch»* zu nennende Änderung keine *«logische Folge»* heißen kann, findet sich bereits vor Kant [43]. Der Einteilung aller Schlüsse in solche des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft korrespondiert die Kant eigentümliche Einteilung des oberen, d.h. nicht-sinnlichen Erkenntnisvermögens in eben diese drei Fakultäten, wobei er des näheren den Verstand als das Vermögen der Begriffe und die Vernunft als das Vermögen (mittelbar) zu schließen bestimmt [44]. Dies motiviert zugleich seinen Neologismus *«V.»*. Zum einen gilt, daß ein V. nur explizit macht, was in den Begriffen bzw. den Begriffsverhältnissen der Prämisse schon angelegt ist; und insofern nur auf Begriffliches rekurriert wird, ist der Verstand das zuständige Vermögen; deshalb sind die V.e. gewissermaßen das schlußmäßige Pendant zu den analytischen Urteilen. Zum anderen erfordert die Konzeption der transzendentalen Dialektik bei Kant, daß die Vernunft als das Vermögen der mittelbaren Schlüsse bestimmt ist [45], womit die unmittelbaren Schlüsse woanders ihren systematischen Ort finden

müssen – eben als V.e. Außerhalb des Kantischen Kontextes spielt der Terminus *«V.»* keine Rolle, weil die Zuordnung von Schlußarten und Erkenntnisvermögen abgelehnt wird [46].

Anmerkungen.

[1] I. KANT: KrV B 360; Logik, hg. G. B. JÄSCHE §§ 43–55 (1800). Akad.-A. 9, 114–119.

[2] F. UEBERWEG: System der Logik § 72 (1857, 41874) 184.

[3] J. JUNGIUS: Logica hamburg. III, 1, 3 (1635, 41681), ND, hg. R. W. MEYER (1957) 115.

[4] J. LOCKE: Essay conc. human underst. IV, 8. 17 (London 1690, 41700), hg. P. H. NIDDITCH (Oxford 1975) 609ff. 668ff.

[5] CH. WOLFF: Philos. rat. sive Logica §§ 332ff. 445 (1728, 31740). Ges. Werke I/2 (1983).

[6] J. S. MILL: System of logic II, 1, 2f. (London 1843, 71872). Coll. works and corr., hg. J. M. ROBINSON u.a. 7 (Toronto 1974, London 1998) 158–163.

[7] B. MATES: Stoic logic (Berkeley 1953, 21961) 42–85; M. FREDE: Die stoische Logik (1974) 73ff.

[8] Vgl. Art. ⇒ *«Topik; Topos»*. Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 1263–1288.

[9] E. STUMP: Topics: their development and absorption into

consequences, in: N. KRETZMANN u.a. (Hg.): Cambr. hist. of later mediev. philos. (Cambridge 1982) 271–299; ND: Consequences and the decline of Aristotelianism in formal logic, in: E. STUMP: Dialectic and its place in the developm. of mediev. logic (Ithaca 1989) 157–175; N. J. GREEN-PEDERSEN: The trad. of the Top. in the MA (1984); F. SCHUPP: Logical problems of the mediev. theory of consequences (Neapel 1988).

[10] So I. M. BOCHENSKI: Formale Logik (1956) 219f.

[11] So u.a. E. A. MOODY: Truth and consequence in mediaev. logic, Introd. (Amsterdam 1953) 3 (Anm. *); I. BOH: Consequences, in: KRETZMANN u.a. (Hg.), a.O. [9] 300–314, hier: 303.

[12] Vgl. Art. ⇒ *«Enthymem»*. Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 528–538.

[13] Vgl. Art. ⇒ *«Quadrat, logisches»*. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 1733–1736.

[14] So z.B. PETRUS HISP.: Tract. I, 12. 14f. 18. 24f., hg. L. M. de RIJK (Assen 1972) 5–16; vgl. Art. ⇒ *«Äquipollenz»*. Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 478–479; ⇒ *«Konversion»*, a.O. 4 (1976) 1065; ⇒ *«Kontraposition»*, a.O. 1082–1086; ⇒ *«Obversion»*, a.O. 6 (1984) 1089–1090; ⇒ *«Opposition»*, a.O. 1237–1240; für synoptische Behandlungen vgl. traditionell: A. D. CH. TWESTEN: Logik §§ 58–93 (1825); modern: A. MENNE: Einf. in die Logik (1966, 21973) 84–91.

[15] So WALTER BURLEY: De puritate artis logicae. Tract. longior, tract. II, hg. PH. BOEHNER (St. Bonaventure, N.Y. 1955) 60–106, pass.

- [16] WILH. VON SHERWOOD: Introd. in logicam/Einf. in die Logik IV, hg. H. BRANDS/CH. KANN (1995) 78–133; PETRUS HISP.: Tract. V, a.O. [14] 55–78, pass.
- [17] Introd. VI, a.O. 210–215; PETRUS HISP.: Tract. VII, §§ 150–163, a.O. 169–173; hier tritt <consequentia> als Übers. von ἀκολουθία auf, vgl. ARISTOTELES: Soph. el. V, 167 b 1–20.
- [18] Etwa WILH. VON SHERWOOD: Treat. on syncategorematic words, hg. N. KRETZMANN (Minneapolis 1968) pass.; PETRUS HISP.: Tract. syncategorematum, hg. J. P. MULLALLY (Milwaukee 1964); vgl. Art. ⇨ <Synkategorem; syncategorematisch; synsemantisch>. Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 787–799.
- [19] RICHARD VON CAMPSALL: Quest. sup. libr. priorum analeticorum. Works, hg. E. A. SYNAN 1 (Toronto 1968); PS.-SCOTUS: In libr. I et II Priorum anal. Arist. quaest., in: JOH. DUNS SCOTUS: Op. omn., hg. L. WADDING 1 (Lyon 1639, ND 1968) 273–341; Op. omn., hg. L. VIVES 2 (Paris 1891, ND Farnborough 1969) 81–177.
- [20] BOETHIUS: De syllogismo hypothetico libri duo. MPL 64, 831–876; neu hg. L. OBERTELLO (Brescia 1969) pass.; vgl. N. J. GREEN-PEDERSEN: Walter Burley's de consequentiis and the origin ..., in: H. A. G. BRAAKHUIS u.a. (Hg.): Engl. logic and semantics (Nimwegen 1981) 279–304, hier: 289.
- [21] WILH. VON OCKHAM: Summa logicae III, 3, c. 1. Op. philos., hg. PH. BOEHNER u.a. 1 (St. Bonaventure, N.Y. 1974) 587. 5.

- [30] LOCKE: Ess. IV, 8, a.O. [4] 609ff.; G. W. LEIBNIZ: Nouv. essais IV, 17, § 4 [1704]. Philos. Schr., hg. C. I. GERHARDT 5 (1882) 461; vgl. E. CASSIRER: Leibniz und Jungius, in: A. MEYER (Hg.): Beitr. zur Jungius-Forsch. (1929) 21–26.
- [31] A. BROADIE: Introd. to mediev. logic (Oxford 1987, 21993) 83–98, bes. 94–98; zum Einfluß von Boethius auf diese Terminologie vgl. GREEN-PEDERSEN, a.O. [20] 289–293.
- [32] OCKHAM, a.O. [21] 588; vgl. auch: WALTER BURLEY: Tract. II, 1, c. 1, a.O. [15] 60f.; De cons. 70, a.O. [23] 128f.
- [33] ARISTOTELES: Anal. pr. I, 36, 48 a 40–49 a 5.
- [34] JUNGIUS: Log. hamb. III, 4, a.O. [3] 122f.
- [35] CH. WOLFF: Log. §§ 445–465, a.O. [5] 353–363.
- [36] G. F. MEIER: Vernunftlehre §§ 404. 426 (1752, 21762), hg. G. SCHENK (1997) 571. 591.
- [37] §§ 375–387, a.O. 544–557.
- [38] KANT: Log. § 41, a.O. [1] 114.
- [39] § 42, a.O.; KrV B 360.
- [40] § 44, a.O. 115; vgl. dazu kritisch: B. BOLZANO: Wiss.lehre § 255, 4 (1837).
- [41] §§ 46–55, a.O. 116–119.

- [22] I. BOH: Ep. logic in the later MA (London/New York 1993) 4; GREEN-PEDERSEN, a.O. [9] 265ff.; STUMP, a.O. [9]; W./M. KNEALE: The developm. of logic (Oxford 1962, 21984) 215–224. 274–297.
- [23] WALTER BURLEY: De consequentiis, hg. N. J. GREEN-PEDERSEN. Francisc. Studies 40 (1980) 102–166; vgl. auch: a.O. [15] 60–87.
- [24] So z.B. bei ALBERT VON SACHSEN: Perutilis logica (Venedig 1522, ND 1974); vgl. Art. ⇨ <Konsequenz>. Hist. Wb. Philos. 4 (1976) 977–980.
- [25] Vgl. etwa R. DESCARTES: Regulae ad dir. ingen. X, 4f. [ca. 1628]. Oeuvr., hg. CH. ADAM/P. TANNERY (Paris 1897–1913) 10, 405f.; F. BACON: Novum org., Aph. 12–15 (1620). Works, hg. J. SPEDDING u.a. (London 1858, ND 1963) 1, 158f.
- [26] Für die Übergangsphase vgl. E. J. ASHWORTH: Language and logic in the post-mediev. period (Dordrecht/Boston 1974) 118–186; W. RISSE: Logik der Neuzeit 1 (1964) 475f. 482; 2 (1970) 130. 155. 214. 641.
- [27] A. ARNAULD/P. NICOLE: La logique ou l'Art de penser II, 17–20 (Paris 1662, Amsterdam 61685); dtsh.: Die Logik oder die Kunst des Denkens, übers. CH. AXELOS (1972) 161–168.
- [28] Log. III, 1; dtsh., a.O. 169–172.
- [29] JUNGIUS: Log. hamb. III, 1–4, a.O. [3] 115–123; vgl. hierzu: RISSE, a.O. [26] 1, 523–526.

- [42] § 47, a.O. 116.
- [43] Etwa bei OCKHAM: Summa log. I, c. 76, a.O. [21] 233; JUNGIUS: Log. hamb. II, 10, a.O. [3] 88; MILL: Syst. II, 1, 2, a.O. [6] 158–162.
- [44] I. KANT: KrV B 169f.
- [45] Vgl. Art. ⇨ <Vernunftschluß>.
- [46] BOLZANO, a.O. [40] §§ 255–261.
- Literaturhinweise.* L. POZZI: Le consequentiae nella logica mediev. (Padua 1978). – I. BOH s. Anm. [11] und [22]. – N. J. GREEN-PEDERSEN s. Anm. [9]. – F. SCHUPP s. Anm. [9].

B. BULDT

Verständigung (engl. communication; frz. communication). In der Alltags- und auch Bildungssprache wird der Begriff <V.> in einem weiteren und einem engeren Sinn gebraucht: Im weiteren Sinn bezeichnet <V.> wie der im Deutschen ebenfalls gebräuchliche und oft in gleicher Bedeutung verwendete Begriff <Kommunikation> ⇨ (s.d.) verschiedene Prozesse der Mitteilung, Benachrichtigung und des Austauschs von Information. Als besonderes Medium der V. gilt die Sprache. Im engeren Sinn besitzt der Begriff <V.> die Konnotationen <Einverständnis> oder <Konsens> bzw. <Übereinstimmung> ⇨ (s.d.). Nicht alle Formen der Kommunikation sind dieser Verwendung zufolge als V. anzusehen, sondern nur diejenigen, deren Ergebnis oder zumindest Zweck in einer Einigung bezüglich der zur Sprache kommenden Sachverhalte besteht. Ähnlich wie <Verstehen> ⇨ (s.d.) läßt sich <V.> auf das angemessene Erfassen dessen, was ein anderer meint oder sagt, beziehen, kann aber auch den emphatischen Sinn einer Übereinkunft hinsichtlich des Gemeinten oder Gesagten annehmen.

In der deutschsprachigen Philosophie tritt der Begriff vereinzelt seit dem 18. Jh. auf. W. VON HUMBOLDT verwendet ihn sporadisch im Kontext seiner Sprachphilosophie. Vor dem Hintergrund der durch J. G. HAMANN und J. G. HERDER geprägten Idee

einer Vernunftkritik als Sprachkritik ⇨ (s.d.) begreift HUMBOLDT die Sprache als das «bildende Organ des Gedanken» [1]. Er betrachtet die Sprache und ihren «Einfluss auf Erkenntnis und Empfindung» und betont, daß «mehrere Sprachen in der That mehrere Weltansichten sind» [2]. Einen neuen Akzent setzt Humboldt gegenüber Hamann und Herder durch seine These, daß das Gespräch als eigentlicher «Mittelpunkt der Sprache» anzusehen sei [3]; «der Mensch, zugleich belebt von der Begierde, sich zu verständigen, ... arbeitet immerfort daran, die einzelnen Verschiedenheiten auf grössere Übereinstimmung zurückzuführen» [4]. Trotz der Verschiedenheiten in Sprachbau und Weltansicht beruhe die «Möglichkeit der V.» [5] auf größeren Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten der menschlichen Natur, der «Anlage zur Geselligkeit», die unzertrennlich mit der «Anlage zur Sprache» zusammenhänge [6]. Denn: «Wo zwei Wesen durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der V. von einem zum andern, und um sich zu verstehen, muss man sich in einem andren Sinn schon verstanden haben» [7]. Obwohl Humboldt <V.> nur gelegentlich gebraucht, erhält der Begriff in seinem Werk erste begriffsgeschichtlich relevante Konturen. Die mit Humboldts Thematisierung der sprachlichen V. verbundenen anthropologischen Überlegungen zum gesellschaftlichen Dasein des

Menschen, der bereits «zum blossen Denken eines dem Ich entsprechenden Du» bedürfe, was sich auch darin zeige, daß «alles Sprechen ... auf Anrede und Erwiderung gestellt» sei [8], wurden in der neueren Philosophie von verschiedenen Autoren und teilweise unabhängig von Humboldt formuliert. Häufig ist in diesen Zusammenhängen – oft bereits aus sprachlichen Gründen wie z.B. im Englischen – allerdings nicht von V., sondern von «Kommunikation» bzw. «communication» die Rede.

Dies gilt für verschiedene Autoren in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus. G. H. MEAD spricht von der Sprache und dem Sprechen als einem «process of communication», der «uns das geistige Material liefert, mit dem wir denken» («providing us with the material that exists in our mind») [9]. «The principle which I have suggested as basic to human social organization is that of communication involving participation in the other» [10]. Eine vergleichbare Auffassung formuliert J. DEWEY: «The heart of language is not 'expression' of something antecedent, much less expression of antecedent thought. It is communication; the establishment of cooperation in an activity in which there are partners, and in which the activity of each is modified and regulated by partnership» [11]. Die Dialogphilosophie von M. BUBER und die Existenzphilosophie von K. JASPERS thema-

tisieren der Sache nach ebenfalls die Problematik der V., verwenden freilich meistens Begriffe wie <Dialog> ⇨ (s.d.) oder <Kommunikation>. Jaspers charakterisiert die Gesprächsform der Diskussion als Mittel eigentlicher Kommunikation mit Hilfe des Begriffs <V.>: «Für sachliche V. ist die Situation das Miteinandersprechen, in dessen Folge ein Wahres herausgebracht werden soll» [12].

Seit der Mitte des 20. Jh. kommt es innerhalb der analytischen Philosophie zu einer weitverzweigten Diskussion über Probleme sprachlichen Verstehens und sprachlicher V. Auch in diesen Debatten lautet der Grundbegriff allerdings zumeist <Kommunikation>. Grundsätzlich lassen sich in diesem Zusammenhang zwei verschiedene Ansätze voneinander unterscheiden. In der intentionalistischen Semantik von H. P. GRICE wird die Bedeutung von Äußerungen mit den Absichten von Sprechern, welche diese Äußerungen tätigen, in Verbindung gebracht. Sprachliche V. gelingt, wenn die Adressaten einer Äußerung die mit der Äußerung verbundenen Absichten der Sprecher erkennen [13]. Regeltheoretische Ansätze wie die Sprechakttheorie von J. L. AUSTIN und J. R. SEARLE akzentuieren indessen den Umstand, daß für die gelingende V. Konventionen erforderlich sind und Bedeutungen von vornherein in einem intersubjektiven Raum stehen [14]. Auf dem Hintergrund seiner

Theorie radikaler Interpretation hat dann jedoch D. DAVIDSON versucht, deutlich zu machen, daß V. auch ohne den Rekurs auf Konventionen möglich ist: «Each speaker may speak his different language, and this will not hinder communication as long as each hearer understands the one who speaks» [15].

In der deutschsprachigen Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jh. hat sich ein expliziter Gebrauch des Begriffs <V.> vermehrt eingebürgert, wohl v.a. im Anschluß an die philosophische Hermeneutik ⇨ (s.d.) von H.-G. GADAMER. Gadamer benutzt den Begriff von vornherein in seinem engeren und emphatischen, auf Einverständnis und Übereinstimmung abzielenden Sinn und knüpft dabei an die sokratisch-platonische Tradition einer V. über die Sache an: «Das Ziel aller V. und alles Verstehens ist das Einverständnis in der Sache. So hat die Hermeneutik von jeher die Aufgabe, ausbleibendes oder gestörtes Einverständnis herzustellen» [16]. Die Vorstellung von einem Dialog, der v.a. dadurch gekennzeichnet ist, daß die an ihm beteiligten Parteien sich weitgehend auf die Position des jeweils anderen einlassen, wird für seinen Entwurf einer philosophischen Hermeneutik bestimmend: «Das Grundmodell der V. ist der Dialog, das Gespräch. ... Dialogische V. ist im Prinzip unmöglich, wenn einer der Partner des Dialogs sich nicht wirklich für das Gespräch freiläßt» [17].

grund» [20]. In seiner <Theorie des kommunikativen Handelns> unterscheidet HABERMAS zwischen instrumentellen und strategischen, erfolgsorientierten Handlungen einerseits und verständigungsorientierten, kommunikativen Handlungen andererseits. Er möchte zeigen, daß sich das strategische Handeln parasitär zum verständigungsorientierten Handeln verhält. V. als Prozeß der Herbeiführung einer Einigung unter sprach- und handlungsfähigen Subjekten – so die weitreichende These von Habermas – «wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne» [21]. In neueren Arbeiten differenziert Habermas dann allerdings zwischen ‘einverständnisorientiertem’ und ‘verständigungsorientiertem’ Sprachgebrauch als ‘starkem’ bzw. ‘schwachem’ Modus der V.: «Einverständnis im strengen Sinne wird nur dann erreicht, wenn die Beteiligten einen Geltungsanspruch aus denselben Gründen akzeptieren können, während eine V. auch dann zustandekommt, wenn der eine sieht, daß der andere im Lichte seiner Präferenzen unter gegebenen Umständen für die erklärte Absicht gute Gründe hat, d.h. Gründe, die für ihn gut sind, ohne daß sich der andere diese Gründe im Lichte eigener Präferenzen zu eigen machen müßte» [22]. – Ähnlich wie die Vertreter der Diskursethik fassen auch Autoren aus dem Umfeld des methodischen Konstruktivismus der Erlanger-Konstanzer-Schule die Sprache bzw. Rede als «eine

Humboldts Sprachdenken, die Tradition des Pragmatismus, analytische Philosophie, philosophische Hermeneutik und untergründig sicherlich auch der existenzphilosophisch eingebettete Kommunikationsbegriff von Jaspers stehen im Hintergrund in erster Linie von K.-O. APEL und J. HABERMAS in unterschiedlichen Varianten entwickelten Diskursethik, in welcher der Begriff der V. einschlägige systematische Relevanz besitzt. Apel und Habermas machen sich den Doppelsinn dieses Begriffs im Rahmen ihrer transzendental- bzw. universalpragmatischen Grundlegung der Ethik zunutze [18]. APEL verweist explizit darauf, den Begriff der V. «nicht nur im Sinne von Sinn-V., sondern auch im Sinne von Konsensbildung über Geltungsansprüche aller Art (zu) verwenden» [19]. Ein Modell für die V. im Sinne der Konsensbildung findet Apel in der wissenschaftlichen Diskussion, die bereits eine bestimmte Art von Ethik der Kommunikation voraussetze und für eine Begründung der Ethik insgesamt fruchtbar gemacht werden könne.

Habermas stellt fest: «Wir sehen, daß im Deutschen der Ausdruck ‘V.’ mehrdeutig ist. Er hat die Minimalbedeutung, daß zwei Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen, und die Maximalbedeutung, daß zwischen beiden Übereinstimmung besteht über die Richtigkeit einer Äußerung in bezug auf einen gemeinsam anerkannten normativen Hinter-

Handlung zum Zwecke der V. zwischen Gesprächspartnern» auf [23]. Das Problem der V. wird hier allerdings nicht erst auf die Konsensbildung über Geltungsansprüche bezogen, sondern schon auf der Ebene einer Einigung über einen gemeinsamen Sprachgebrauch angesiedelt. Bereits das Definitionsproblem gilt als ein V.-Problem [24].

Die normative Aufladung des Begriffs der V. vor allem in der Diskursethik ist nicht unwidersprochen geblieben. So macht etwa A. WELLMER gegen Apels Plädoyer für eine «Beseitigung aller Hindernisse der V.» [25] geltend, daß das, «was als Situation idealer V. gemeint ist, sich als Situation jenseits der Notwendigkeit (und der Probleme) sprachlicher V. enthüllt» [26]. Die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft impliziere die Aufhebung der sprachlich-geschichtlichen Lebensform des Menschen und lasse sich letztlich wohl nur theologisch denken. M. FRANK erinnert im Anschluß an Lyotard und dessen Begriff des Widerstreits an die «Grenzen der V.» [27].

In der Nachfolge von Habermas' Gebrauch des V.-Begriffs fand dieser auch in anderen Wissenschaften als der Philosophie eine umfassende Anwendung, so insbesondere in der Pädagogik. Zum einen werden Lern- und Lehrsituationen insgesamt als Situationen der V. begriffen, häufig verbunden mit einem Plädo-

yer für kommunikative statt frontaler und autoritärer Unterrichtsformen [28], zum anderen nimmt der Begriff <V.> auch die Bedeutung einer metakommunikativen V. über die V. an. Mit Begriffsbildungen wie derjenigen der «Selbstverständigung» bezieht man sich auf eine V. über die Grundlagen des eigenen Faches [29]. In der feministischen Linguistik wurden Gespräche unter Frauen unter dem Aspekt der V. analysiert [30]. Von V., sogar von einer «Kommunikation ohne V.», ist auch die Rede in den ebenfalls von der Diskursethik beeinflussten Debatten um die Rolle von Politik, Experten und Betroffenen in Diskussionen über Technikfolgen [31]. Indem neuere philosophische Diskussionen zu Problemen des Multikulturalismus und der Globalisierung ihr besonderes Augenmerk erneut auf Fragen der «interkulturellen V.» richten, ist die Begriffsgeschichte von <V.> vorläufig wieder dort angelangt, wo sie ihren Ausgangspunkt hatte: bei der Frage nach der V. und ihrer Möglichkeit zwischen Vertretern unterschiedlicher Kulturen; einer Frage, die ja zunächst auch Humboldt bewegt hatte [32].

Anmerkungen.

[1] W. VON HUMBOLDT: Über die Verschiedenheiten des menschl. Sprachbaues (1827–1829). Ges. Werke, hg. C. BRANDES (ND 1988) 6, 151.

[14] J. L. AUSTIN: How to do things with words (Oxford 1962); dtsh.: Zur Theorie der Sprechakte (1979); J. R. SEARLE: Speech acts: An essay in the philos. of language (Cambridge 1969); dtsh.: Sprechakte. Ein sprachphilos. Essay (1983); vgl. Art. ⇨ <Sprechakt>. Hist. Wb. Philos. 9 (1995) 1536–1541.

[15] D. DAVIDSON: Communication and convention (1982), in: Inqu. into truth and interpretation (Oxford 1984) 265–280, zit. 276; dtsh.: Kommunikation und Konvention, in: Wahrheit und Interpret. (1986) 372–393, zit. 388.

[16] H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philos. Hermeneutik (1960, 51986) 297.

[17] Klass. und philos. Hermeneutik (1968), in: Wahrheit und Methode II. Erg., Reg. (21993) 92–117, zit. 116.

[18] Vgl. Art. ⇨ <Transzendentalpragmatik/Universalpragmatik>. Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 1439–1442.

[19] K.-O. APEL: Sprechakttheorie und transz. Sprachpragmatik zur Frage eth. Normen, in: K.-O. APEL (Hg.): Sprachpragmatik und Philos. (1976) 10–173, zit. 135.

[20] J. HABERMAS: Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: Vorstudien und Erg. zur Theorie des kommunikat. Handelns (1984) 353–440, zit. 355.

[21] Theorie des kommunikat. Handelns 1: Handlungsrationale und gesellschaftl. Rationalisierung (1981, 31985) 387.

[22] Rationalität der V. Sprechakttheoret. Erläut. zum Begriff

[2] Über den Nationalcharakter der Sprachen, a.O. 4, 420.

[3] a.O. 435.

[4] Fragm. der Monographie über die Basken (1801/02), a.O. 7, 598.

[5] a.O. [1] 159.

[6] a.O. [4] 597.

[7] Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (1821), a.O. 4, 47.

[8] a.O. [1] 160; vgl. Art. ⇨ <Du>. Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 295–297.

[9] G. H. MEAD: Mind, self and society. From the standpoint of a soc. behaviorist II, 13 (Chicago 1934) 97; dtsh.: Geist, Identität und Ges. aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (1968) 137f.

[10] IV, 33, a.O. 253/299.

[11] I. DEWEY: Experience and nature (Chicago/London 1925) 253; dtsh.: Erfahrung und Natur (1995) 179.

[12] K. JASPERS: Philosophie II: Existenzerhellung (1932) 99f.

[13] H. P. GRICE: Meaning (1948, 1957), in: Studies in the way of words (Cambridge/London 1989) 213–223; dtsh.: Intendieren, Meinen, Bedeuten, in: G. MEGGLE (Hg.): Handlung, Kommunikation, Bedeutung (1979) 2–15.

der kommunikat. Rationalität, in: Wahrheit und Rechtfertigung. Philos. Aufsätze (1999) 102–137, zit. 116f.

[23] W. KAMLAH/P. LORENZEN: Log. Propädeutik. Vorschule des vernünft. Redens (1967, 21973) 58.

[24] Vgl. G. GABRIEL: Definitionen und Interessen. Über die prakt. Grundlagen der Definitionstheorie (1972) 96.

[25] K.-O. APEL: Szientismus oder transz. Hermeneutik, in: Transformation der Philos. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (1973) 178–219, zit. 217.

[26] A. WELLMER: Ethik und Dialog. Elem. des moral. Urteils bei Kant und in der Diskursethik (1986) 91.

[27] M. FRANK: Die Grenzen der V. Ein Geistesgespräch zwischen Habermas und Lyotard (1988).

[28] Vgl. z.B. E. SCHLUTZ: Sprache, Bildung und V. (1984); U. HAUG/G. RAMMER: Sprachpsychol. und Theorie der V. (1974).

[29] H. RÖHRS/H. SCHEUERL (Hg.): Richtungsstreit in der Erziehungswiss. und pädagog. V. (1989).

[30] S. TRÖMMEL-PLÖTZ (Hg.): Frauengespräche: Sprache der V. (1996).

[31] H.-J. ARETZ: Kommunikation ohne V. Das Scheitern des öffentl. Diskurses über die Gentechnik und die Krise des Technokorporatismus in der BRD (1999); vgl. S. KÖBERLE (Hg.): Diskursive V.: Mediation und Partizipation in Technikkontroversen (1997).

[32] J. LOENHOFF: Interkult. V. Zum Problem grenzüberschreit. Kommunikation (1992).

Literaturhinweise. K.-O. APEL s. Anm. [25]; Auseinandersetzungen in Erprobung des transz. pragmat. Ansatzes (1998). – J. HABERMAS s. Anm. [20]-[22]. – T. MCCARTHY: The Critical Theory of J. Habermas (Cambridge 1978); dtsh.: Kritik der V.-Verhältnisse (1989). – G. MEGGLE (Hg.) s. Anm. [13]. – W. KUHLMANN: Die transz. pragmat. Position, in: M. DASCAL u.a. (Hg.): Sprachphilosophie. Ein internationales Hb. zeitgenöss. Forschung 1 (1992) 746–761. – H.-P. KRÜGER/G. MEGGLE: Art. «Kommunikation/Kommunikatives Handeln», in: H. J. SANDKÜHLER (Hg.): Enzykl. Philos. (1999) 1, 702–713.

CH. DEMMERLING

Verstehen (engl. to understand, understanding bzw. to comprehend, comprehension; frz. comprendre, compréhension; ital. comprendere, comprensione)

Seinen philosophiegeschichtlichen Akzent hat der Begriff im 19. Jh. durch J. G. DROYSEN und W. DILTHEY erhalten. Durch sie wurde <V.> zum Grundbegriff einer Erkenntnistheorie der sog. Geisteswissenschaften, polar entgegengesetzt dem «Erklären» ⇨ (s.d.) als Grundbegriff einer induktiven Logik der Naturwissenschaften, wie sie von J. S. MILL – mit dem Anspruch, auch für die «moral sciences» zuständig zu sein – vertreten wurde. Dieser dialektischen Zuspitzung geht eine lange Vorgeschichte des philosophischen Begriffs <V.> in einer weiteren Bedeutung, entsprechend der umgangssprachlichen Verwendung, voraus. Die Philosophie des 20. Jh. zeigt eine Tendenz, diese weitere Bedeutung in einen fundamentalphilosophischen Begriff des V. einzuholen, ohne dabei den Zusammenhang mit dem durch Dilthey gesetzten Bedeutungsakzent aufzugeben.

Vorgeschichte des Begriffs: Die terminologische Zuspitzung des Begriffs im 19. Jh. wird verständlich unter zwei Voraussetzungen: 1) Einmal mußte der von Droysen und Dilthey fixierte Begriff des inneren V. menschlich-geschichtlicher Wirklichkeit seinem Gehalt nach erfahren sein in der Ausbildung philolo-

gisch-historischer Wissenschaften und einer zugehörigen Kunstlehre der Interpretation (Hermeneutik) sowie in einer philosophisch-theologischen Tradition, welche mit dem Begriff des V. das Pathos der tiefsten überhaupt möglichen Erkenntnis verband (von Eckhart bis Hegel bzw. Luther bis Ranke). 2) Zum zweiten mußte der hochspekulative (christlich-platonische) Leitgedanke der mathematischen interpretatio naturae (als ‘Lesen im Buch der Natur’ bzw. ‘Nachdenken der welterschaffenden Gedanken Gottes’ als ‘alter deus’), der von Cusanus über Leonardo, Cardanus, Kepler, Galilei bis Leibniz die Grundlegung der exakten Wissenschaften und der Technik inspiriert hatte, jene Säkularisierung durchgemacht haben, die das rationale V. des Menschen (gemäß mathematischen Anschauungsformen und Verstandesbegriffen) nur mehr auf eine äußere, vom Verstand selbst konstituierte Erscheinungswelt bezog (Kant) oder – wenn ein apriorisches Vorverständnis der Struktur der Erscheinungswelt durch den Menschen geleugnet wurde – das nur mehr prognostisch relevante ‘Erklären’ der äußeren Sinnesdaten aufgrundinduktiv gewonnener Gesetzhypothesen an die Stelle eines rationalen V. der Naturkausalität treten ließ (Positivismus). Als Antwort auf die so vorgestellte Erkenntnissituation konnte DILTHEY, in Anknüpfung an G. B. Vico, für die Geisteswissenschaften in Anspruch nehmen, daß hier

nicht nur die formale Struktur einer vom Verstand synthetisch konstituierten Erscheinungswelt, sondern der «Ausdruck» ⇨ (s.d.) des realen Lebens selbst in einer vom ganzen Menschen geschaffenen, geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit verstanden werden könne [1]. Die skizzierte Vorgeschichte kann im folgenden nur soweit belegt werden als der Begriff <V.> ausdrücklich gebraucht wird [2].

1. Das Wort <V.> (etymol. Rechtsausdruck für das ‘Durchstehen’ – lat. perstare – bzw. ‘Vertreten einer Sache vor dem Thing’ [3]) hat, zusammen mit <Verständnis>, schon in der Sprache der Mystiker die Funktion eines philosophischen Kunstausdrucks (zur Übersetzung von lat. <intelligere>, <intellectus>, <intelligentia>, die bei AUGUSTINUS, BOETHIUS und wiederum bei JOH. SCOTUS ERIUGENA, RICHARD VON ST. VIKTOR und NIKOLAUS VON KUES [4] vorzüglich die oberste Vernunftkenntnis im Gegensatz zur diskursiven Ratio bezeichnen) übernommen. So spricht MEISTER ECKHART unterscheidend «von dem ûzern verstände und von dem innern verstände» [5] sowie vom «licht des verstantnüsses», wodurch «der mensche unterscheiden ist von allen tieren» [6]. «Alse der mensche tôt ist an den gebresten, sô rihtet sich diu oberste vernunft ûz in daz verstantnisse unde schrîet got an umbe gnâde» [7]. Das innere V. vermag die göttlichen Dinge zu erken-

nen «ane bilde, ane mittel und ane glichnis» [8], es «mac begrifen die driveltikeit, diu doch unbegrifenlich ist, mit allen iren werken» [9]. Im V. ist die Seele aus dem Logos erleuchtet: «Daz verstentnisse heftet sich an den sun, daz si [die Seele] mit dem sune verstêt» [10].

Bei M. LUTHER trifft der logosmystische Begriff des V. mit dem pneumatischen Begriff des paulinischen Schriftverständnisses (Gegensatz von Geist und Buchstaben) zusammen, und es entsteht der Begriff des V. als einer hermeneutischen Erkenntnisweise, die nicht nur die Ratio, sondern die Totalität der menschlichen Seelenvermögen in sich befaßt [11]. Vom «geistlichen Verständnis» als dem eigentlichen V. der Schrift sagt Luther: «Denn es mag niemand got noch gottes wort recht verstehen, er habs denn on mittel von dem heyligen geyst» [12]. «Niemand kansz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfaresz, vorsuchs und empfinds denn ...» [13].

PARACELSUS gebraucht das Wort «V.» sowie «Verstand» (statt «Verständnis») mit Bezug auf den Menschen, indem er vom Arzt fordert, den Mikrokosmos aus dem Makrokosmos und umgekehrt zu «verstehen»: «Erstlich sol der arzt wissen, das er den menschen in dem andern halben teil, was astronomicam philosophiam betrifft, verstande und das er den menschen da herein bring und den himel in im» [14].

«Dann daß der Mensch redet und verstehet, das kommt nicht aus den Sternen und Elementen», sondern «aus dem eingeleibten, geformten Worte Gottes her» [18].

Ausgangspunkt eines neuen, rationalen Begriffs von V. und Verstand wurde die Bestimmung von «entendement» durch R. DESCARTES, wie sie etwa in der folgenden Formulierung enthalten ist: «Es bleibt mir also nichts übrig als zuzugeben, daß ich, was das Wachs ist, gar nicht mit der Einbildungskraft erfassen (imaginari, concevoir par l'imagination) kann, sondern nur im Denken (mente percipere, concevoir par l'entendement)» [19].

Dem durch Leibniz verarbeiteten Cartesianismus folgt die deutsche Aufklärung, in der auch der Begriff «Ver-stand», dem das V. folgt, im Sinne der Ratio neu festgelegt wird. CH. WOLFF definiert: «So bald wir von einem Dinge deutliche Gedancken oder Begriffe haben; so verstehen wir es» [20]. Zu gleicher Zeit unterscheidet freilich J. CH. GOTTSCHED zwischen dem bloßen V. sprachlicher Äußerungen und dem (allererst die Ratio befriedigenden) «Begreifen» der gemeinten Sachverhalte: «Man versteht nämlich viel Sachen, die man doch nicht begreift. Denn wer nicht völlig einsieht, wie es mit einer Sache zugeht, oder wie sie möglich ist, der begreift sie nicht. Jederman versteht, was ich will, wenn ich sage: ein Stein sei

Bei J. BÖHME findet sich der mystische Begriff des V., bereichert durch das Ausdrucks-V. im Sinne der paracelsischen Signaturen-Lehre, hermeneutisch angewendet im Sinne des paulinisch-lutherischen Gegensatzes von «Geist» und «Buchstaben», der bei Böhme auch als Gegensatz von «Verstand» (intellectus) und «Vernunft» (ratio) hervortritt, wobei dieser Gegensatz gerade umgekehrt akzentuiert ist wie später bei Hegel: «So ihm [sc. dem Menschen] aber der Geist die Signatur eröffnet, so verstehet er des andern Mund, und verstehet ferner, wie sich der Geist aus der Essentz durchs Principium im Hall mit der Stimme hat offenbaret. Dann daß ich sehe, daß einer von Gott redet, lehret und schreibet, ... ist mirs noch nicht genug verstanden: so aber sein Hall, und sein Geist aus seiner Signatur und Gestaltniß, in meine eigene Gestaltniß eingehet, und bezeichnet seine Gestaltniß in meine, so mag ich ihn in rechtem Grunde verstehen» [15]. «Gottes Geist erwecket erst das lebendige Wort in uns, daß wir den Buchstaben und das aufgeschriebene Wort verstehen» [16]. «Alles was von Gott geredet, geschrieben oder gelehret wird, ohne die Erkenntniß der Signatur, das ist stumm und ohne Verstand. ... So ihm aber der Geist die Signatur eröffnet, so verstehet er des andern Mund» [17]. Die sprachphilosophische Relevanz des in der Logosmystik fundierten Begriffs des V. verrät die folgende Stelle:

schwer; aber wie es mit der Schwere zugehe, begreifen auch die Weltweisen noch nicht vollkommen» [21].

Bei I. KANT findet der rationale Begriff des V. in unmittelbarem Zusammenhang mit dem des Verstandes eine abschließende Bestimmung. Dabei verbindet sich die Tendenz der Aufklärung, die auf klare Begriffe über Sachverhalte ausgeht, mit der Beschränkung des Verstandesgebrauchs auf die der Form nach vom Verstand konstituierte Erscheinungswelt. Im Sinne dieses «transzendentalen» oder «formalen» Idealismus nimmt Kant auch den von Cusanus bis Vico der Sache nach ausgebildeten Topos auf, daß wir nur das von uns selbst Gemachte präzise verstehen, während wir die nicht von uns, sondern von Gott geschaffene Natur (bei Kant die «Dinge an sich») nicht eigentlich verstehen: «Nur durch das was der Verstand selbst macht versteht das Subject seinen Gegenstand», so daß «wir nichts einsehen als was wir selbst machen können» [22]. «Erfahrung ist eine verstandene Wahrnehmung. Wir verstehen sie aber, wenn wir sie unter Titel des Verstandes uns vorstellen» [23]. «Man kan zwar vieles sehen, aber nichts verstehen, was erscheint, als wenn es unter Verstandesbegriffe und vermittelt ihrer in Verhältnis auf eine regel gebracht wird; dieses ist die Annahme durch den Verstand» [24]. Nur durch Kategorien kann der Verstand