

# THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster · Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2009

105. Jahrgang

Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung (Hubert Wolf) . . . . . Sp. 265

„Crux probat omnia“ – Elemente einer katholischen Kreuzestheologie im Rahmen einer Theologie des Bildes  
(Harald Wagner) . . . . . Sp. 279

## Allgemeines /

**Interdisziplinäre Sammelbände** . . . . . Sp. 285

Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, hg. v. Konrad HILPERT / Stephan LEIMGRUBER (Markus Lau / Marco A. Sorace)

Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, hg. v. Rainer KAMPLING (Josef Wohlmuth)

Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, hg. v. Josef PICHLER / Christoph HEIL (Doris Nauer)

Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme. Herder Korrespondenz Spezial, hg. v. Ulrich RUH (Markus Lersch)

**Exegese/Bibelwissenschaft** . . . . . Sp. 298

PERKINS, PHEME: Introduction to the Synoptic Gospels (Detlev Dormeyer)

FRITZEN, WOLFGANG: Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen (Monika Renz)

SELLIN, GERHARD: Der Brief an die Epheser (Rudolf Hoppe)

HENTSCHEL, ANNI: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen (Andrea Taschler)

**Kirchengeschichte** . . . . . Sp. 304

SPEYER, WOLFGANG: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften III. (Peter Gemeinhardt)

HERSCHE, PETER: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter (Thomas Ruster)

GRABNER-HAIDER, ANTON: Das Laienchristentum. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Peter Neuner)

Jews, Catholics, and the Burden of History. Studies in Contemporary Jewry, hg. v. Eli LEDERHENDLER (Rainer Kampling)

**Philosophie** . . . . . Sp. 311

MÜLLER, KLAUS: Glauben – Fragen – Denken. Band II. Weisen der Weltbeziehung (Kurt Appel)

LEIDHOLD, WOLFGANG: Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung (Wolfgang Beinert)

SCHADEL, ERWIN: Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus (Heribert Wahl)

Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, hg. v. Christoph DOHMEN (Siegfried Wiedenhofer)

**Systematische Theologie** . . . . . Sp. 317

STOCK, ALEX: Poetische Dogmatik: Gotteslehre 2. Namen (Bertram Stubenrauch)

NITSCHKE, BERNHARD: Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (Klaus von Stosch)

DALFERTH, INGOLF U.: Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen (Hermann Häring)

Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Theologie kontrovers, hg. v. Magnus STRIET (Thomas Ruster)

**Theologie und Naturwissenschaften** . . . . . Sp. 327

Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2005, hg. v. Severin J. LEDERHILGER (Rainer Koltermann)

Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?, hg. v. Ludger HONNEFELDER / Matthias C. SCHMIDT (Jann E. Schlimme)

EIBACH, ULRICH: Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht (Tobias Kläden)

Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?, hg. v. Bruno NIEDERBACHER / Edmund RUNGALDIER (Tobias Kläden)

SCHÖNBORN, CHRISTOPH: Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens, hg. v. Hubert Philipp Weber (Guido Hunze)

**Interreligiöser Dialog** . . . . . Sp. 341

Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, hg. v. Ulrich DEHN (Edmund Arens)

KUSCHEL, KARL-JOSEF: Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft (Ulrike Bechmann)

Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johann Illmann, hg. v. Jacob NEUSNER / Alan J. AVERY-PECK / Antti LAATO / Risto NURMELA / Karl-Gustav SANDELIN (Rainer Kampling)

FENSKE, WOLFGANG: Wie Jesus zum „Arier“ wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Rainer Kampling)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 349

## Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung\*

Von Hubert Wolf und Klaus Unterburger

Pius XII. und die Juden – das Thema steht wie kein anderes im Mittelpunkt der Diskussion um den Pontifikat des Pacelli-Papstes. Die Argumente scheinen längst ausgetauscht zu sein. Dennoch ist in den letzten Jahren eine Fülle einschlägiger Literatur erschienen, nicht nur im deutschen, sondern gerade auch im englischen und italienischen Sprachraum. Durch die römischen Archivöffnungen der Jahre 2003 und 2006 ist ohnehin Bewegung in die Forschung gekommen, auch wenn die Vatikanischen Geheimarchive für die entscheidende Phase, den Pontifikat des Papstes von 1939 bis 1958, vorerst noch geschlossen bleiben. Es besteht Anlass, einen systematischen Überblick über Grundzüge der jüngeren Forschung zu geben und den Diskussionsstand in kirchenhistorischer Hinsicht zu bewerten.

### I. Terminologische Vorbemerkungen

In der Forschung wird in der Regel zwischen dem modernen rassistischen Antisemitismus und einem älteren christlichen Antijudaismus unterschieden. Letzterer war in seinem Kern religiös begründet und basierte auf der Behauptung, die Juden hätten wegen Gottesmord und Bundesbruch den Status der Erwählung verspielt. Der rassistisch begründete Antisemitismus fand dagegen erst nach 1870 eine breitere Anhängerschaft und muss primär sozialgeschichtlich erklärt werden<sup>1</sup>. So scharf diese Unterscheidung gezogen werden kann, so fließend waren die Übergänge oft in der Realität<sup>2</sup>. Elemente des alten religiösen Antijudaismus flossen nämlich in den modernen Anti-

\* Überarbeitete Fassung eines von Hubert Wolf am 12. Februar 2009 bei der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz gehaltenen Vortrags.

<sup>1</sup> Vgl. Joseph Dan / Peter Schäfer / Berndt Schaller / Jörg Thierfelder, Artikel „Antisemitismus/Antijudaismus“, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 556–574.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

semitismus ein<sup>3</sup>, obwohl sich dieser primär aus anderen Wurzeln speiste. Im katholischen Milieu war er jedenfalls nicht am ausgeprägtesten zu finden. Andererseits kann dieses Milieu auch nicht einfach als immun gegenüber dem Antisemitismus beschrieben werden, wie es die sogenannte Resistenzthese besagt. Selbst eine grundsätzliche Indifferenz der Katholiken gegenüber dem Judentum ist empirisch schwer zu belegen. Die Behauptung Olaf Blaschkes, die Katholiken hätten zur Stabilisierung ihres Milieus die Juden als Feindbilder und „Sündenböcke“ gebraucht und einen „endogenen katholischen Antisemitismus“ ausgebildet<sup>4</sup>, ist jedoch ebenfalls verkürzt. Deswegen scheint sich in der Forschung mehr und mehr die Ambivalenzthese durchzusetzen, die Urs Altermatt so auf den Punkt gebracht hat: „Obwohl sich die Katholiken vom ‚Rassen‘-Antisemitismus distanzieren, lehnten sie nicht jeglichen Antisemitismus ab, sondern unterstützten vielmehr den ‚besseren‘, christlichen Antisemitismus“<sup>5</sup>. Ambivalent war demnach allerdings weniger die Einstellung der Katholiken gegenüber den Juden als die gegenüber dem Antisemitismus.

Dabei ist festzuhalten, dass es weder in Deutschland noch anderenorts in Europa ein völlig einheitliches katholisches Milieu gab. So haben Untersuchungen der deutschen Zentrumsprelle gezeigt, dass der Antisemitismus dort faktisch keine Rolle gespielt hat<sup>6</sup>. In den katholischen Parteien gab es sogar Bemühungen, sich auch für Protestanten und Juden zu öffnen. Doch gerade ultramontan-integralistische Zeitschriften wie die halboffizielle römische Jesuitenzeitschrift *Civiltà Cattolica* haben in zahlreichen Artikeln antijudaistisch-religiöse und sozialgeschichtlich-antisemitische Stereotype zu Vorstellungen einer jüdischen oder jüdisch-freimaurerischen Weltverschöpfung übernommen<sup>7</sup>. Solche Feindbilder, oft verbunden mit Angriffen gegen den Protestantismus und den Sozialismus, finden sich abgeschwächt dann auch entsprechend in Jesuitenzeitschriften wie den *Stimmen aus Maria Laach*<sup>8</sup>.

Wie breit das Spektrum an Einstellungen gegenüber dem Judentum selbst an der Kurie war, beweist die Geschichte der 1926 gegründeten Priestervereinigung *Amici Israel*, die sich die Versöhnung zwischen Judentum und Katholizismus auf die Fahnen geschrieben hatte<sup>9</sup>. Anfang 1928 regten die *Amici*, zu denen 3.000 Priester, an die 300 Bischöfe und 19 Kardinäle zählten, eine Änderung der Karfreitagliturgie an, v. a. die Streichung des missverständlichen und abwertenden Adjektivs „perfidis“ vor „Judaeis“ in der Karfreitagfürbitte. Während Abt Ildefons Schuster als Konsultor das Anliegen befürwortete, stieß es im Heiligen Offizium beim päpstlichen Hoftheologen Marco Sales und dem Sekretär der Kongregation Kardinal Raffaele Merry del Val auf massive Ablehnung. Auch der Papst wies das Ansinnen der *Amici* zurück und verbot die Vereinigung. Doch setzte er sich gegen die *Hardliner* durch, die nicht wollten, dass im Dekret des Sanctum Officium vom 25. März 1928 der moderne Antisemitismus verurteilt wurde, auch wenn zugleich andere Formen des Antijudaismus als legitim erklärt wurden. Wenig später erschien in der *Civiltà Cattolica* ein Artikel des Herausgebers Pater Enrico Rosa,

in dem dieser die „von den Juden ausgehende Gefahr“ beschwor: Die Juden seien „dreist und mächtig“ geworden, dominierten weltweit große Teile des wirtschaftlichen Lebens, seien Drahtzieher aller Revolutionen der Neuzeit gewesen und schmiedeten „als eigentliche Oberhäupter okkulten Sekten Pläne zur Eroberung der Weltherrschaft“<sup>10</sup>.

Auch dieses Beispiel belegt, dass es innerkirchlich nicht nur traditionell antijudaistische Theologien und Vorurteile, sondern auch endogene Elemente eines katholischen Antisemitismus gab, jedenfalls dass zahlreiche Mischformen existierten und die Übergänge fließend waren. Tendenziell gilt: Je integralistischer eine Gruppierung war, umso stärker ging ihre Defensivhaltung auch mit antisemitischen Verschwörungstheorien einher, besonders seit der Dreyfus-Affäre. Man denke etwa an die integralistischen kurialen Kreise um Umberto Benigni im ersten Drittel des 20. Jh.s<sup>11</sup>. Umgekehrt konnten natürlich auch einzelne Brückenbauer zur Moderne im liberalen Lager spezifisch moderne Formen des Antisemitismus rezipieren, was sich dann im Nationalsozialismus verhängnisvoll auswirken sollte<sup>12</sup>.

## II. Frühe antisemitische Prägungen?

War auch Eugenio Pacelli von Formen des Antijudaismus und Antisemitismus geprägt? Vor allem der in Cambridge lehrende Historiker John Cornwell hat entsprechende Thesen zu untermauern versucht. Er hatte Zugang zu den Seligsprechungsakten Pius' XII. erhalten, da man ihm aufgrund seiner Widerlegung von Verschwörungstheorien zum plötzlichen Tode Papst Johannes Pauls I. 1978 eine kirchenfreundliche Weltsicht unterstellte. Auf's Ganze gesehen nutzte er die Chancen der Quelleneinsicht aber unzureichend und schrieb stattdessen einen von fachlichen Fehlern durchzogenen Angriff auf den Pacelli-Papst<sup>13</sup>. Ein zentrales Dokument für seine These ist die Beschreibung des Überfalls der Münchener Revolutionäre auf die Nuntiatur vom 18. April 1919, das zwar Pacellis Auditor Schioppa verfasste, jedoch von Pacelli korrigiert und unterzeichnet wurde. In Cornwells Wiedergabe finden sich manche Übersetzungsfehler<sup>14</sup>. Tatsächlich werden die Führer der Münchener Räterepublik negativ und auf klischeehafte Weise als Juden und Kommunisten beschrieben. Zu Max Levien heißt es etwa: „Il Levien è un giovanotto, anche egli russo ed ebreo di circa trenta o trentacinque anni. Pallido, sporco, dagli occhi scialbi [...] un vero tipo ributtante, eppure con una fisionomia intelligente e furba.“ Eugenio Pacellis Wahrnehmung von Juden, die aus dem östlichen Europa nach Deutschland gekommen waren, wurde offenbar durch negative Stereotype mitgeprägt, die in der Weimarer Republik weit verbreitet waren<sup>15</sup>.

Die Einstellung Pacellis zum Judentum war von einer vorkonziliar-Religion geprägt, die auch in das kirchliche Gesetzbuch von 1917 eingegangen war und die eine *communicatio in sacris* als sündhaft betrachtete<sup>16</sup>. Demnach waren der fremde Kult und die fremde Religion ein Verstoß gegen das Erste Gebot und damit in sich schlecht; sie durften auf gar keinen Fall unterstützt werden. Eine Episode aus der Zeit des Ersten Weltkriegs veranschaulicht die extrem enge Auslegung dieser Vorgaben durch Pacelli: Der Münchener Rabbiner Mose Cossmann Werner fragte den Nuntius, ob er ihm für das jüdische Laubhüttenfest Palmwedel aus Italien besorgen könne,

<sup>3</sup> Hierauf stützt *David I. Kertzer*, Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus, München 2004, seine Kontinuitäts- und Kausalthese, die aber doch mit einem allzu univoken Antisemitismus-Begriff arbeitet. – Eine Position, die den Begriff „Antisemitismus“ auf die rassistische Strömung seit dem letzten Drittel des 19. Jh.s beschränken will und vor zu weitgreifenden Kontinuitätslinien warnt, vertritt etwa *Wolfgang Altgeld*, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus (= VKZG.B 59), Mainz 1992.

<sup>4</sup> *Olaf Blaschke*, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997.

<sup>5</sup> *Urs Altermatt*, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1940, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999, 54–58.

<sup>6</sup> *Uwe Mazzura*, Zentrumsprelle und Judenfrage 1870/71–1933. Verfassungsstaat und Minderheitenschutz (= VKZG.B 62), Mainz 1994.

<sup>7</sup> Vgl. *Gadi Luzzatto*, Aspetti di antisemitismo nella „Civiltà Cattolica“ dal 1881 al 1903, in: *Bailamme* 1/2 (1987) 125–138; *Ruggero Taradell / Barbara Raggi*, La segregazione amichevole. „La Civiltà Cattolica“ e la questione ebraica 1850–1945, Rom 2000; *Giacomo Martina*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983), Brescia 2003, 172–180.

<sup>8</sup> Vgl. *Blaschke*, Katholizismus (wie Anm. 4) 54, 116.

<sup>9</sup> Vgl. *Hubert Wolf*, „Pro perfidis Judaeis“. Die „Amici Israel“ und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: *HZ* 279 (2005) 611–658.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 647f.

<sup>11</sup> Vgl. *Maria Teresa Pichetto*, Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti, Mailand 1983.

<sup>12</sup> Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? In: *Hubert Wolf* (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u. a. 1998, 67–106; *Manfred Eder*, „Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutsche Gestalt sein ...“. Vom „artgemäßen“ Christentum zum „deutschen Glauben“, in: ebd. 323–344.

<sup>13</sup> Vgl. *John Cornwell*, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat. Aus dem Englischen übersetzt von Klaus Kochmann, München 1999.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 101. So wurde aus einer „gruppo femminile“ zunächst ein „female rabble“ und dann „Abschaum“. *Michael Feldkamp*, Pius XII. und Deutschland, Göttingen 2000, 186f.

<sup>15</sup> Vgl. *Thomas Brechenmacher*, Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart, München 2005, 151–154. Der zitierte Bericht: Pacelli an Gasparri, 18. April 1919, Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura di Monaco (ANM) 397, fasc. 2, fol. 154r–155v.

<sup>16</sup> Vgl. CIC 1917 can. 1258.

da der eigene Import auf einem Bahnhof in Como festgehalten worden sei. Pacelli bat daraufhin den Kardinalstaatssekretär, ihm einen diplomatischen Vorwand zu liefern, um das Ansinnen des Rabbiners abweisen zu können – er betrachtete das Besorgen der Palmwedel als verbotene *communicatio in sacris*<sup>17</sup>.

Soweit bislang bekannt, spielt das Judentum in Pacellis Nuntiaturreportagen sonst kaum eine besondere Rolle. Sein Wirken war ganz darauf gerichtet, das kirchliche Leben in Deutschland nach der römisch-papalistischen Ekklesiologie seit dem Ersten Vatikanum zu gestalten, da in seinen Augen nur eine solche Kirche die ihr anvertrauten Gläubigen wirksam zum Heil führen konnte<sup>18</sup>. Auch die auf die Erinnerungen von Kurt Blumenfeld zurückgehende These, nach der Pacelli im Gegensatz zur offiziellen römischen Ablehnung<sup>19</sup> besondere Sympathien für den Zionismus gezeigt hätte, lässt sich nicht bestätigen<sup>20</sup>.

Dementsprechend nahm der Nuntius auch den Nationalsozialismus, wenn überhaupt, primär als antikatholische und weniger als antisemitische Bewegung wahr. In der Nuntiaturreportage zum Hitler-Ludendorff-Putsch 1923 in München beschrieb Pacelli die Hitler-Bewegung als deutlich antikatholisch; besonders verärgert zeigte er sich 1924 darüber, dass die Katholiken in die jüdische Ecke gerückt worden waren<sup>21</sup>.

Dass Pacelli aber auch als Papst noch einige Theologoumena des traditionellen katholisch-religiösen Antijudaismus vertrat, beweist seine Ansprache an die Kardinäle und Bischöfe der Kurie vom 24. Dezember 1942, also in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu seiner berühmten Weihnachtsbotschaft, auf die noch einzugehen sein wird. Wörtlich sprach er von Jerusalem zur Zeit Jesu, das „seine Einladung und seine Gnade mit jener starren Verblendung und jenem hartnäckigen Undank beantwortet hat, die es auf den Weg der Schuld entlang bis hin zum Gottesmord (*deicidio*) geführt haben.“<sup>22</sup> Festzuhalten bleibt, dass Pius XII. nicht völlig frei von Antijudaismus war, dass von ihm aber keine jüdenfeindlichen Aussagen bekannt sind, die die Schärfe der antisemitischen Ausfälle eines Merry del Vals oder der *Civiltà Cattolica* erreichen.

### III. Pacelli und die nationalsozialistischen antisemitischen Maßnahmen 1933–1939

Pacelli brachte damit nicht unbedingt das optimale Rüstzeug mit, um in der Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten als entschiedener Anwalt *aller* Menschen, v. a. auch der verfolgten Juden, aufzutreten. In seinem konservativ-papstzentrierten und hierarchischen Kirchenbild betrachtete er die *carità universale* zwar durchaus als seine Aufgabe, gab aber im Zweifelsfall der *cura animarum* den Vorrang. Das zeigte sich etwa, als Nuntius Cesare Orsenigo dem Kardinalstaatssekretär nach dem Boykott gegen jüdische Geschäfte am 1. April 1933 erstmals von antisemitischen Übergriffen berichtete. Pacelli wies ihn an, noch einmal die Möglichkeiten auszuloten, gegen antisemitische Exzesse zu intervenieren. „Es könnten Tage kommen, in denen man sagen können muss, dass in dieser Sache etwas

gemacht worden ist“, notierte er sich, nachdem er das Thema mit dem Papst besprochen hatte<sup>23</sup>. Doch Nuntius Orsenigo hielt eine Intervention nicht mehr für angeraten: Der Antisemitismus sei durch das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April inzwischen Staatsgesetz geworden, und Widerstand gegen die letztlich legitime Obrigkeit würde somit nur zu einem neuen Kulturkampf führen<sup>24</sup>. Pacelli hat dieser Ansicht zumindest nicht widersprochen. Der Kardinalstaatssekretär überließ es in den nächsten Monaten offenbar Orsenigo, abzuwägen, wo konkrete Interventionen zielführend sein könnten. Diesem war aber allem Anschein nach v. a. daran gelegen zu verhindern, wie es Michael Kardinal von Faulhaber am 10. April gegenüber Pacelli ausdrückte, den Nationalsozialisten Anlässe zu bieten, „die Juden- in eine Jesuitenhetze umzubiegen“<sup>25</sup>. Eine öffentliche Solidarisierung unterblieb daher, und Orsenigo lehnte es auch ab, jüdische Schüler, die von staatlichen Schulen ausgeschlossen wurden, in katholische Privatschulen aufzunehmen<sup>26</sup>.

Im Frühjahr 1933 gingen im Staatssekretariat zahlreiche Hilfsangebote verfolgter Juden ein, von denen der berühmte Brief Edith Steins an den Papst nur einer unter vielen war. Die Notiz des Unterstaatssekretärs Pizzardo auf dem entsprechenden Aktenkonvolut „*Molto delicato*“ (äußerst heikel) dürfte wohl auch die Sicht Pacellis wiedergeben<sup>27</sup>. Er fürchtete, bei einer Intervention für die verfolgten Juden in einen neuen Kulturkampf hineingezogen zu werden. Immerhin legte Pacelli auf Anregung Kardinal Bertrams beim Austausch der Ratifikationsurkunden zum Reichskonkordat auch Protest gegen die Anwendung des Arierparagraphen auf katholische Geistliche ein<sup>28</sup>. Die Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime wurde aber primär an anderen Fronten geführt: gegen das von Alfred Rosenberg verkörperte Neuheidentum, gegen das Sterilisationsgesetz und gegen Verletzungen des Konkordats beziehungsweise für den Schutz der katholischen Vereine.

Nuntius Orsenigo berichtete vom Nürnberger Reichsparteitag 1935 und den sogenannten „Nürnberger Gesetzen“. Er erkannte, dass durch diese der Boden zur vollständigen Entrechtung der Juden in Deutschland gelegt würde und dass die antibolschewistische Rechtfertigung dort nur Vorwand war: „Ich weiß nicht, ob der gesamte russische Bolschewismus ein ausschließliches Werk der Juden ist; aber hier hat man einen Weg gefunden, diese Behauptung glauben zu machen und als Konsequenz daraus gegen die Juden vorzugehen. Wenn, wie es den Anschein hat, der nationalsozialistischen Regierung lange Dauer beschieden sein wird, sind die Juden dazu verurteilt, aus dieser Nation zu verschwinden.“<sup>29</sup> Vom Vatikan liegt ebenso wie vom deutschen Episkopat freilich keinerlei offizielle Reaktion vor. Nach der Reichspogromnacht vom 9. November 1938 berichtete Orsenigo an Pacelli, es habe sich nicht um Volkszorn, sondern um eine von der Regierung gesteuerte Aktion gehandelt<sup>30</sup>. Der Heilige Stuhl schwieg, wohl erneut aus Angst, die Katholiken würden sonst in dieselbe Schusslinie wie die Juden geraten. Statt eines völligen Bruchs mit dem Regime versuchte man im Rahmen der Möglichkeiten karitative Hilfe zu leisten. 1938 und 1939 forderte Papst Pius XI. seine Nuntien in der freien Welt auf, bei den jeweiligen Regierungen auf eine Aufnahme von deutschen Juden hinzuwirken<sup>31</sup>.

### IV. Die nicht erschienene Enzyklika *Societatis unio*: Pius XI. und Pius XII.

Wenn schon ein entschiedenes diplomatisches Eingreifen des Heiligen Stuhls zugunsten der verfolgten Juden unterblieb, wurde dann wenigstens das römische Lehramt aktiv, um mit Rassismus und Antisemitismus die ideologische Grundlage der Verfolgungen zu verurteilen? Im Jahre 1934 schlug der Rektor der deutschen Nationalkirche

<sup>17</sup> Vgl. *Feldkamp*, Pius XII. (wie Anm. 14) 35f.

<sup>18</sup> Vgl. Eugenio Pacelli, *Die Lage der Kirche in Deutschland*. Hg. von *Hubert Wolf* und *Klaus Unterburger* (= VKZG.B 50), 27–31, 56–93. Eine Online-Edition aller Nuntiaturreportagen Pacellis wird im Rahmen eines DFG-Langfristprojektes in Münster vorbereitet. Vgl. [www.pacelli-edition.de](http://www.pacelli-edition.de).

<sup>19</sup> Vgl. *Kurt Blumenfeld*, *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, Stuttgart 1962, 83f; *Klaus Kühlwein*, *Warum der Papst schwieg. Pius XII. und der Holocaust*, Düsseldorf 2008, 73f. – Zur traditionellen antizionistischen Position Roms, die sich entschieden gegen einen jüdischen Staat aussprach und für die jüdischen Einwanderer im besten Fall Minderheitenrechte garantiert haben wollte, vgl. *Brechenmacher*, *Vatikan* (wie Anm. 15) 237–241; *Ekkehard Stegemann / Jacob Allerhand* (Hg.), *100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (= Judentum und Christentum 1)*, Stuttgart u. a. 2000.

<sup>20</sup> Pacelli hatte das Anliegen Nahum Sokolows vielmehr als nicht zu seinem Nuntiaturauftrag gehörig abgewiesen und sollte im Auftrag Gasparri auch eine Audienz desselben beim Kardinalstaatssekretär abblocken. Zu dieser Zeit versuchten verschiedene zionistische Repräsentanten eine Interessenskoalition zwischen Juden und Katholiken herzustellen. Vgl. Pacelli an Gasparri, 15. Februar 1925, ASV, ANM 93, fasc. 4, fol. 138rv; Gasparri an Pacelli, 28. Februar 1925, ASV, Archivio della Nunziatura di Berlino (ANB) 93, fasc. 4, fol. 139r.

<sup>21</sup> Vgl. *Brechenmacher*, *Vatikan* (wie Anm. 15) 171; *Hubert Wolf*, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2008, 154f.

<sup>22</sup> Pius XII., *Sermo Di anno in anno il Nostro cuore*, 24. Dezember 1942, in: AAS 35 (1943) 5–8, hier 6.

<sup>23</sup> Vgl. *Brechenmacher*, *Vatikan* (wie Anm. 15) 172–174.

<sup>24</sup> Vgl. *Wolf*, *Papst* (wie Anm. 21) 205f.

<sup>25</sup> Vgl. *Brechenmacher*, *Vatikan* (wie Anm. 15) 174f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 176.

<sup>27</sup> Vgl. *Wolf*, *Papst* (wie Anm. 21) 208–216.

<sup>28</sup> Vgl. Promemoria des Heiligen Stuhles an die deutsche Reichsregierung, 19. Oktober 1933, in: *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge“*. Bearb. von *Dieter Albrecht* (= VKZG.A 1), Mainz 1965, 10–14, hier 12 f.

<sup>29</sup> *Brechenmacher*, *Vatikan* (wie Anm. 15) 195; *Wolf*, *Papst* (wie Anm. 21) 231f.

<sup>30</sup> Vgl. *Wolf*, *Papst* (wie Anm. 21) 232f.

<sup>31</sup> Vgl. *Brechenmacher*, *Vatikan* (wie Anm. 15) 198.

Santa Maria dell'Anima in Rom, Bischof Alois Hudal, Pius XI. die feierliche Verurteilung dreier fundamentaler Zeitirrtümer in einer Enzyklika oder einem „neuen Syllabus“ vor: des totalitären Staatsbegriffs, des radikalen Rassenbegriffs und des radikalen Nationalismus<sup>32</sup>. Tatsächlich nahm das Heilige Offizium seine Arbeit auf. Die Gutachter erstellten einen Syllabus von zu verurteilenden Sätzen, wobei die rassistischen Passagen vorwiegend aus Hitlers „Mein Kampf“ geschöpft waren. Die Konsultoren des Heiligen Offiziums hatten allerdings über den Gesamtduktus des Dokuments unterschiedliche Vorstellungen. Am Ende setzte sich ein Syllabus mit allen Irrtümern der Epoche durch, der auch den Kommunismus und den Faschismus mit umfassen sollte. Seit Ende 1936 verschoben die Kardinäle und der Papst das Projekt mehrere Male, schließlich auf unbestimmte Zeit.

Häufig wird die bislang nicht bewiesene These vertreten, dass das Staatssekretariat unter Pacelli bremsend agiert habe<sup>33</sup>. Auf Anregung der deutschen Bischöfe entstand Anfang 1937 jedoch ein Hirtenbrief des Papstes an die deutschen Katholiken, der als Enzyklika unter dem Namen *Mit brennender Sorge* auch an die Bischöfe weltweit versandt wurde. Darin wurden nicht nur die Umdeutung zentraler christlicher Begriff durch den Nationalsozialismus verurteilt und die deutschen Katholiken pastoral gestärkt, wie es bereits der Entwurf Kardinal Michael von Faulhabers vorsah. Pacelli nutzte die Enzyklika auch, um den NS-Staat öffentlich des Konkordatsbruchs anzuklagen. Rassismus und Antisemitismus waren hingegen keine Themen, die im Brennpunkt der Enzyklika standen<sup>34</sup>. Immerhin ließ der Papst, der seit dem Tod Kardinal Gaetano Bisletis 1937 den Vorsitz der Studienkongregation selbst ausübte, zu verurteilende rassistische Thesen an die katholischen Universitäten zur Widerlegung übersenden<sup>35</sup>.

Die in Rom lehrende Forscherin Emma Fattorini hat, v. a. auf der Basis der Audienzprotokolle Pacellis und Domenico Tardinis, seit 1937 Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, für die letzten Jahre Papst Pius' XI. einige Aufsehen erregende Thesen formuliert<sup>36</sup>. Pius XI., der anfangs große Hoffnungen auf Mussolini richtete, sei in den dreißiger Jahren über dessen Annäherung an Deutschland und die Übernahme antisemitischer Diskriminierungen in das italienische Eherecht immer mehr verbittert gewesen. So habe der Papst dem Duce ausrichten lassen, er schäme sich nunmehr, Italiener zu sein<sup>37</sup>. Fattorini sieht den schwerkranken Pius XI. in dieser Phase als einsamen Papst, der sich immer mehr zu einem prophetischen Protest gegen den Rassismus, den Antisemitismus und den Faschismus durchgerungen habe. Dies habe zu einer geistigen Entfremdung zu dem sehr viel diplomatischer ausgerichteten Pacelli geführt<sup>38</sup>. Zum Beleg für diese These Fattorinis lässt sich eine bei Andrea Tornielli analysierte Begebenheit anführen: Ende November 1938 bat Lord Rothschild über den Kardinalerzbischof von Westminster den Papst, gegen die Rassendiskriminierung nach der „Reichskristallnacht“ zu protestieren. Der Papst war zu krank, um sich mit der Sache zu befassen. Dafür schrieb Pacelli dem Kardinal, er solle Rothschild die Solidarität des Papstes versichern<sup>39</sup>. Zwar erschien so auch der Name des Papstes unter der Londoner Solidaritätserklärung, eine öffentliche Verurteilung der deutschen Vorgänge durch den Papst umging Pacelli damit aber.

Offenbar an der Kurie vorbei beauftragte der Papst auch den amerikanischen Jesuiten John La Farge, eine Enzyklika gegen den Rassismus auszuarbeiten, die feierlich die antirassistischen Teile des auf

Eis gelegten Syllabus aufgriff<sup>40</sup>. La Farge beteiligte zwei Mitbrüder, darunter den Deutschen Gustav Gundlach, an der Ausarbeitung dieser Enzyklika. Drei nicht völlig identische Entwürfe liegen vor. Gerade derjenige von Gundlach bietet eine theoretisch ausgefeilte Gesellschaftstheorie und eine unmissverständliche Verurteilung jedes Antisemitismus<sup>41</sup>. Unvorsichtigerweise hatte man den Jesuitengeneral, der Pacelli nahe stand, eingeweiht. Dieser verschleppte das Verfahren<sup>42</sup>. Dann starb der Papst und Pacelli wurde sein Nachfolger. Die Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus verschwand damit in der Schublade. Gundlach benannte zumindest implizit Pius XII. als (Mit-)Verantwortlichen dieser Entwicklung, die er bedauerte<sup>43</sup>. Die These Fattorinis vom Gegensatz zwischen Pius XI. und seinem Nachfolger ist freilich dennoch etwas überspitzt formuliert, da Pacelli bei aller charakterlichen und theologischen Verschiedenheit doch als loyaler Mitarbeiter des Papstes fungierte. Dies unterschätzt und einige Fehler im Detail gemacht zu haben, werfen ihr Kritiker wie der Journalist Andrea Tornielli vor<sup>44</sup>. Dass Pacelli als Camerlengo des Kardinalskollegiums nach dem Tod des Papstes dessen faschismuskritische letzte Ansprache zum 10. Jahrestag der Lateranverträge nicht mehr veröffentlichte, gehörte zu seinen Pflichten. Dies macht Fattorini Pacelli zu Unrecht zum Vorwurf. Außerdem hat Pacelli den Text nicht vernichtet, sondern archivieren lassen<sup>45</sup>. Andererseits wird man aber auch nicht behaupten können, dass Pacelli als Papst diese geistigen Linien seines Vorgängers weiterentwickelt hätte. Dem entspricht, dass er nach seiner Wahl zum Papst von dem von seinem Vorgänger intendierten Bruch mit dem Hitler-Regime (Abzug des Nuntius etc.) abging und zu einer Politik der Verhandlungen mit Berlin zurückkehrte<sup>46</sup>. Bei zwei Strategiebesprechungen mit den bei der Papstwahl anwesenden Kardinälen aus Deutschland und Wien spielte die „Juden-Frage“ deshalb keine Rolle<sup>47</sup>.

## V. Pius XII. und der Holocaust

Konnte sich das bislang Dargestellte auch auf die 2003 bzw. 2006 zugängliche vatikanische Aktenüberlieferung für den Pontifikat Papst Pius' XI. stützen, die freilich noch längst nicht umfassend aufgearbeitet ist, so sind wir für den Zeitraum ab 1939 auf sekundäre Überlieferungen und einige Vorabveröffentlichungen wie die *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* angewiesen<sup>48</sup>. In diese Zeit fällt nun aber die systematisch betriebene Ermordung des europäischen Judentums. Aufgrund der geschilderten Quellenlage können hier noch mehr als anderenorts alle Antworten nur vorläufig sein.

### a) Was wusste der Papst?

Schon im März 1942 erhielt der Vatikan über den Nuntius in Bern erste Informationen über den Plan einer völligen Vernichtung der europäischen Juden<sup>49</sup>: Der Leiter des Genfer Büros des Jüdischen Weltkongresses, Gerhart Moritz Riegner, hatte mit Richard Lichtheim, dem Leiter der Genfer *Jewish Agency for Palestine*, ein Memorandum über die Verfolgung der Juden zusammengestellt. Im August 1942 versuchte er mit dem berühmten Riegner-Telegramm dann vergeblich, Briten und US-Amerikaner über den Massenmord an den europäischen Juden aufzuklären. Zu dieser Zeit erklärte Kardinalstaatssekretär Luigi Maglione zu den Informationen gegenüber dem amerikanischen Botschafter noch: „Wir haben Kenntnisse über die schlechte

<sup>32</sup> Vgl. Hubert Wolf, Pius XI. und die Zeitirrtümer, in: VfZ 53 (2005) 1–42; Dominik Burkard, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (= Römische Inquisition und Indekongregation 5), Paderborn u. a. 2005.

<sup>33</sup> So besonders Burkard, Häresie (wie Anm. 32) 236–252.

<sup>34</sup> Eine Synopse des Entwurfs Faulhabers und der von Pacelli auf dieser Grundlage redigierten Enzyklika *Mit brennender Sorge*, 14. März 1937, in: Albrecht, Notenwechsel (wie Anm. 28) 402–443, Anhang Nr. 7.

<sup>35</sup> Reskript der Studienkongregation, 13. April 1938, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. IV: 1936–1939. Bearb. von Ludwig Volk (= VKZG.A 30), Mainz 1981, 505f, Nr. 473/II Anlage 1.

<sup>36</sup> Vgl. Emma Fattorini, Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa, Turin 2007.

<sup>37</sup> Ebd. 170.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 170–228.

<sup>39</sup> Vgl. Andrea Tornielli, Pio XII. Eugenio Pacelli. Un Uomo sul trono di Pietro, Mailand 2007, 284f.

<sup>40</sup> Vgl. Georges Passelecq / Bernard Suchecky (Hg.), Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung, München 1997.

<sup>41</sup> Vgl. Gustav Gundlach, Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Hgg., eingeleitet und kommentiert von Anton Rauscher, Paderborn u. a. 2001; Tornielli, Pio XII (wie Anm. 39) 277–279.

<sup>42</sup> Vgl. Gundlach an La Farge, 10. Mai 1939, Gundlach, Rassismus (wie Anm. 41) 180–184.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.; dazu auch Gundlach an La Farge, 30. Mai 1940, ebd., 185–187.

<sup>44</sup> Vgl. Tornielli, Pio XII (wie Anm. 39) 289–298.

<sup>45</sup> Vgl. Fattorini, Pio XI (wie Anm. 36) 211–220; Andrea Tornielli, Pio XI e Pacelli. La censura che non c'era, www.ilgiornale.it/a.pic1?ID=181678, 30. Mai 2007.

<sup>46</sup> Alessandro Duce, La Santa Sede e la questione ebraica (1933–1945), Rom 2006, 90.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 92–94.

<sup>48</sup> Actes et documents du Saint Siège pendant la seconde guerre mondiale (= ADSS). I–XI. Hg. v. Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini und Burkhard Schneider, Città del Vaticano 1967–1981.

<sup>49</sup> Vgl. Nuntius Bernardini an Kardinal Maglione, 19. März 1943, ADSS VIII 466, Nr. 314.

Behandlung der Juden, aber keine Bestätigung einer globalen Vernichtung“<sup>50</sup>. Schon vorher hatte aber Nuntius Orsenigo am 28. Juli 1942 „schwer zu überprüfende Gerüchte über desaströse Transporte und sogar Massenblutbäder von Juden“ nach Rom berichtet<sup>51</sup>; diese wurden zur selben Zeit aus Kroatien bestätigt<sup>52</sup>. Im Dezember 1942 informierte dann die Exilorganisation der polnischen Botschaft das Staatssekretariat über Details der Vernichtungsmaschinerie und sprach bereits von mehr als einer Million ermordeter polnischer Juden<sup>53</sup>. Spätestens jetzt konnte in Rom kein Zweifel mehr sein. Ähnlich alarmierende Berichte gingen aus Polen von Pirro Scavizzi<sup>54</sup> und vom Erzbischof von Riga ein<sup>55</sup>. Recht präzise Informationen gingen dem Heiligen Stuhl dann im März 1943 durch den apostolischen Delegaten in den USA zu, den späteren Kardinalstaatssekretär Amleto Giovanni Cicognani<sup>56</sup>. Aus derselben Zeit liegen Schreiben aus der Slowakei<sup>57</sup>, aus Ungarn<sup>58</sup> und aus Russland vor<sup>59</sup>. Eine Notiz vom Mai 1943 beweist endgültig, dass man im Staatssekretariat zu diesem Zeitpunkt um die Ausmaße der nationalsozialistischen Verbrechen wusste<sup>60</sup>. Umstritten ist, wann die berühmten „Protokolle von Auschwitz“, also Augenzeugenberichte, in Rom bekannt wurden. Der Mitherausgeber der *Actes et documents* Robert Graham SJ behauptete<sup>61</sup>, dies sei nicht vor Oktober 1944 geschehen und man habe nie wirklich wissen können, was nur übertriebene Feindpropaganda gewesen sei, während Giovanni Miccoli glaubt, der Vatikan sei schon Monate vorher informiert gewesen<sup>62</sup>.

#### b) Schweigen und uneigentliches Reden

Mit Beginn des Zweiten Weltkriegs machte sich der Papst eine strikte Überparteilichkeit zur Maxime. Diese Zurückhaltung Pius' XII. lag zum einen an seiner Prägung durch die Schule Gasparris und des Apollinare. Zum anderen dürfte das Scheitern der päpstlichen Friedensinitiative von 1917 eine Rolle gespielt haben, Pacellis erste große politische Mission als Nuntius in München. Damals hatte sich Benedikt XV. als Vermittler angeboten und Aussagen zu den konkreten Kriegszielen der kämpfenden Parteien gemacht. Pacelli hatte aus dem Scheitern der Initiative den Schluss gezogen, in Zukunft seine Überparteilichkeit streng zu wahren<sup>63</sup>. Ein öffentlicher und ausdrücklicher Protest gegen eine der Kriegsparteien war in seinen Augen mit dem Amt des Papstes nicht zu vereinbaren, der doch *padre commune* aller Katholiken sein sollte<sup>64</sup>. Pius XII. übte sich daher immer mehr in den Techniken des „uneigentlichen Redens“. Er

sprach nur allgemein und unkonkret von den während des Zweiten Weltkrieges begangenen Verbrechen und nannte Täter und Opfer nicht ausdrücklich beim Namen. Das gilt auch für die berühmte Weihnachtsbotschaft vom 24. Dezember 1942. In dieser gedachte Pius XII. der Hunderttausenden von Menschen, die „ohne eigene Schuld, zum Teil nur wegen ihrer Nationalität oder Rasse dem schnellen oder langsamen Tod“ ausgeliefert seien. Diese Radioansprache wird oft als entscheidendes Argument gegen ein angebliches Schweigen des Papstes angeführt. Zweifellos dürfte den meisten aus der eher begrenzten Zuhörerzahl klar gewesen sein, wen und was er meinte. Tätern und Opfern Namen zu geben, vermied der Papst aber.

Jedenfalls ist eindeutig belegt, dass sich der Papst seiner Zurückhaltung gegenüber den Nationalsozialisten bewusst war. Den Berliner Bischof Konrad von Preysing lobte er zwar für sein mutiges Eintreten für die sogenannten Nichtarier. Er schrieb aber auch: „Den an Ort und Stelle tätigen Oberhirten überlassen Wir es abzuwägen, ob und bis zu welchem Grade die Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Druckmitteln im Falle bischöflicher Kundgebungen sowie andere vielleicht durch die Länge und Psychologie des Krieges verursachten Umstände es ratsam erscheinen lassen, trotz der angeführten Beweggründe, ad maiora mala vitanda Zurückhaltung zu üben. Hier liegt einer der Gründe, warum Wir selber Uns in Unseren Kundgebungen Beschränkungen auferlegen [...]“<sup>65</sup>. Es gibt mehrere weitere Belege in seinen Briefen an deutsche Bischöfe, dass Pius XII. gegenüber dem Schicksal der Juden nicht gleichgültig war, dass er das von den Nationalsozialisten begangene Unrecht gerne deutlicher angeklagt hätte, sich aber eben selbst Zurückhaltung auferlegte<sup>66</sup>.

Dies muss auch angesichts neuerer Versuche, den Vorwurf des Schweigens durch den Verweis auf seine Ursprünge genetisch zu destruieren, gesagt werden. Gegen Ende des Krieges und in der Nachkriegszeit wurde diese Anschuldigung nämlich zuerst von der Sowjet-kommunistischen Propaganda erhoben. Aufsehen erregte die Behauptung eines rumänischen Geheimdienstoffiziers, Ion Mahai Pacepa, die sowjetischen und rumänischen Geheimdienste hätten Rolf Hochhuth gezielt tendenziöse Informationen zugeführt. Abstrus ist freilich Pacepas Story, drei rumänische Geheimdienstmitarbeiter hätten als Priester verkleidet Zugang ins Vatikanische Archiv zu betreffenden Dokumenten erhalten<sup>67</sup>. Und Giovanni Maria Vian, Historiker und seit 2007 Direktor des *Osservatore Romano*, hat gezeigt, dass der Vorwurf des Schweigens dem Papst zunächst von zwei französischen Intellektuellen gemacht wurde: von Emanuelle Mounier 1939 anlässlich des Überfalls Italiens auf Albanien und dann von François Mauriac 1951. Der Vorwurf hat damit seinen Ursprung im „renouveau catholique“ und der katholischen „résistance“ gegen das teilweise auch vom Episkopat unterstützte Vichy-Regime<sup>68</sup>.

Der Papst rechtfertigte seine Haltung mit der Begründung „ad maiora mala vitanda“. Für die Auslegung, was diese Übel seien, werden in der Forschung unterschiedliche Positionen angeboten, v. a. aber das Schicksal der Verfolgten oder besonders der deutschen Katholiken angeführt. Immer wieder wird auf die in der Retrospektive geschriebenen und als apologetisch einzustufenden Erinnerungen Schwester Pascalina Lehnerts verwiesen. Die Haushälterin des Papstes berichtet, Pius XII. habe ein Protestschreiben gegen den Judenmord verbrannt, als er vom Schicksal der getauften niederländischen Juden gehört habe<sup>69</sup>. Diese waren von den Deportationen durch die nationalsozialistischen Besatzer zunächst verschont geblieben. Nachdem die niederländischen Bischöfe aber allgemein gegen die Verschleppung der Juden protestiert hatten, weiteten die

<sup>50</sup> Notiz Kardinal Magliones zum Brief Taylors, ADSS VIII 665, Nr. 493.

<sup>51</sup> Nuntius Orsenigo an Kardinal Maglione, 28. Juli 1944, ADSS VIII 607f, Nr. 438, hier 608.

<sup>52</sup> Apostolischer Visitator in Zagreb Marcone an Kardinal Maglione, 17. Juli 1942, ADSS VIII 601f, Nr. 431.

<sup>53</sup> Polnische Botschaft an das Staatssekretariat, 19. Dezember 1942, ADSS VIII 755, Nr. 573; vgl. bereits die Notizen der Polnischen Botschaft, 3. Oktober 1942, ADSS VIII 670, Nr. 497.

<sup>54</sup> Der Bericht Pirro Scavizzis vom 7. Oktober 1942 ist zitiert in: ADSS VIII 669f, Anm. 4.

<sup>55</sup> Erzbischof Springovics von Riga an Papst Pius XII., 12. Dezember 1942, ADSS III 694–696, Nr. 448.

<sup>56</sup> Vgl. Apostolischer Delegat Cicognani an Kardinal Maglione, 26. März 1943, ADSS IX 206f, Nr. 117.

<sup>57</sup> Der undatierte Brief eines Pfarrers aus Pressburg ist zitiert in: ADSS IX 177f, Anm. 6.

<sup>58</sup> Vgl. die Einleitung der Hgg.: ADSS IX 41.

<sup>59</sup> Vgl. Notizen des Staatssekretariats, 16. März 1943, ADSS IX 189f, Nr. 100.

<sup>60</sup> Vgl. Notiz des Staatssekretariats, 5. Mai 1943, ADSS IX 274, Nr. 174.

<sup>61</sup> Robert Graham, Il „Protocolle di Auschwitz“ e il Vaticano nel 1944, in: *Civiltà Cattolica* 147 (1996) 330–337.

<sup>62</sup> Giovanni Miccoli, I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah, Mailand 2007, 379f. – Im selben Werk auch 4–15 die wohl beste Zusammenfassung über den Wissensstand der Römischen Kurie zur Shoah.

<sup>63</sup> Vgl. hierzu Pacelli, Lage (wie Anm. 18) 33–47.

<sup>64</sup> Diese Prinzipien hatte Pacelli auch bereits in seiner Ansprache auf dem 34. Eucharistischen Kongress in Budapest vom 29. Mai 1938 klar ausgedrückt, wo er erklärte, die universale Sendung der Kirche verbiete es, sich in rein irdische Dinge einzumischen und den Standpunkt nur einer Partei zu ergreifen. *Tornielli*, Pio XII (wie Anm. 39) 274. Entsprechend zögerte er als Papst, die Friedenspläne des deutschen Vatikanbotschafters Ernst von Weizsäcker umzusetzen und konkrete Friedensvorschläge zu machen. Er war nur bereit, als Friedensmittler zu fungieren, obwohl er, wie der deutsche Diplomat, die alliierte Formel von der bedingungslosen Kapitulation Deutschlands für verhängnisvoll hielt. Dies zeigt *Jobst Knigge*, Der Botschafter und der Papst. Weizsäcker und Pius XII. Die deutsche Vatikanbotschaft 1943–1945, Hamburg 2008.

<sup>65</sup> Pius XII. an Bischof Preysing, 30. April 1943, in: Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe. Hg. von Burkhard Schneider (= VKZG.A 4), Mainz 1966, 235–242, Nr. 105.

<sup>66</sup> Pius XII. an Bischof Ehrenfried, 20. Februar 1941, in: ebd., 125–127, Nr. 66; Pius XII. an Bischof Bornewasser, 21. Februar 1942, ebd. 164–167, Nr. 79; Pius XII. an Kardinal Frings, 3. März 1944, ebd. 279–282, Nr. 119.

<sup>67</sup> So in der *National Review* vom 25. Januar 2007. Die abenteuerliche Geschichte, bei der man doch fragen müsste, was mit Zugang zum Vatikanischen Geheimarchiv gemeint sein soll und um welche Akten es sich gehandelt haben könnte, hält *Michael Hesemann*, Der Papst, der Hitler trotzte. Die Wahrheit über Pius XII., Augsburg 2008, 245–249, für nicht unglaubwürdig.

<sup>68</sup> *Giovanni Maria Vian*, Il silenzio di Pio XII: Alle origini della leggenda nera, in: AHP (2004) 223–229; zu Mauriac vgl. auch *Renato Moro*, La chiesa e lo sterminio degli Ebrei, Bologna 2002, 206f.

<sup>69</sup> *Pascalina Lehnert*, Ich durfte ihm dienen. Erinnerungen an Papst Pius XII., Würzburg 1983, 117f. – Zu ihr vgl. *Martha Schad*, Gottes mächtige Dienerin. Schwester Pascalina und Papst Pius XII., München 2007.

Nationalsozialisten ihre Aktion auf die katholisch getauften Juden aus. Dagegen konnte aber Theo Salemink zeigen, dass die bei Pascalina berichtete Zahl von Deportationen viel zu hoch gegriffen war und dass der Erzbischof von Utrecht den Papst selbst zu entschiedeneren Maßnahmen aufgefordert hatte<sup>70</sup>. Außerdem fällt auf, dass der Papst die (überwiegend katholischen) Polen explizit als Opfer erwähnte, die Juden aber nicht; doch auch der polnische Bischof Karol Radoński (Włocławek) griff den Papst massiv wegen seines ungenügenden Redens an<sup>71</sup>. Hinzu kommt, dass der Papst immer wieder gegenüber den deutschen Bischöfen den Nutzen und die Pflicht zu energischem und mannhaftem Protest betont hatte<sup>72</sup>. Allein dies muss gegenüber dem von Montini früh ins Spiel gebrachten Argument, das sei die einzige verantwortungsethisch und damit sittlich richtige Tat gewesen<sup>73</sup>, skeptisch machen, auch wenn es von Forschern wie Giovanni Sale<sup>74</sup>, Andrea Tornielli<sup>75</sup> und Matteo Luigi Napolitano<sup>76</sup> weiterhin vertreten wird. Trotz zunehmenden Wissens um die Verbrechen im Osten wurde der Papst sogar eher noch zurückhaltender. Giovanni Miccoli kritisierte hingegen die vatikanische Haltung – das uneigentliche Reden und den diplomatischen Protest – schon im Jahre 2000 als antiquiert und der neuen Situation unangemessen. Der Konservatismus des kurialen Apparats, also der kirchlichen Führungsschicht, aber auch die Tradition und die Prägungen Pius' XII. hätten eine adäquate Antwort auf die neuen Dimensionen des Verbrechens verhindert<sup>77</sup>. Eine ähnliche Sicht vertritt Renato Moro, der zudem antijudaistische Vorurteile nachwirken sieht<sup>78</sup>. Auch Alessandro Duce (Parma) stellt in seiner recht ausgewogenen Synthese heraus, dass für Pius XII. die Frage nach den Juden nicht die höchste Priorität besessen habe, in seiner Sicht aber Teil einer Gesamtdynamik der Entfremdung der modernen Gesellschaft von der Kirche gewesen sei. Die Kirche trage also nach dem Papst keine Schuld, sondern der Laizismus<sup>79</sup>.

Die entscheidenden Faktoren für den Papst wird man inzwischen sogar noch etwas genauer bestimmen können: a) Politisch rechnete der Papst anfangs mit einem Sieg Nazi-Deutschlands<sup>80</sup>, war seit 1943 aber mit den Siegen der Alliierten in Sorge um Rom und den Vatikan. Diese mussten vor deutschen Vergeltungsmaßnahmen, Bombardements der Alliierten<sup>81</sup> und einer befürchteten kommunistischen Okkupation auf alle Fälle geschützt werden<sup>82</sup>. b) Rom, das hat Andrea Riccardi gezeigt<sup>83</sup>, war aber für den Papst v. a. das Haupt und das Herz der Weltkirche. Der streng papalistisch und juristisch den-

kende Pontifex<sup>84</sup> dürfte keinesfalls die Regierung der Kirche als Führerin zu Gott und höchste Instanz auf Erden gefährden; so waren es ekklesiologische Gründe, die Pacelli im Gewissensdilemma seine Prioritäten setzen ließen. Das Papsttum als Haupt und Herz der Kirche sah er zudem in jener Tradition, in der er groß geworden war: als Vater aller Völker müsse der Papst über den Parteien stehen; Friedensvermittlung, nicht Parteipolitik sei seine Aufgabe. Die Bischöfe vor Ort sollten deshalb protestieren, nicht aber der Papst<sup>85</sup>. c) Dieses Dilemma scheint der Papst seit 1943 durch einen „Sprung in die Übernatur“ kompensiert zu haben. Seine eigene Situation identifizierte er mit der Jesu am Kreuz<sup>86</sup>. Mehrfach hat der Papst offenbar mittels eines Fern-Exorzismus versucht, Hitler von seinen Verbrechen abzubringen<sup>87</sup>.

Wichtiger noch scheint folgende Tatsache zu sein, auf die Philippe Chenaux hinweist: Gerade während des Krieges, als der Papst von den deutschen Verbrechen im Gefolge des Russlandfeldzugs hörte, lernte er die drei Geheimnisse von Fatima mit ihrer Kriegsprophezeiung, den Warnungen vor dem Kommunismus und der Ankündigung eines Papstentats kennen. Sie scheinen bei ihm einen tiefen Eindruck hinterlassen zu haben<sup>88</sup>. Diese mystisch-identifikatorische Sicht scheint er auch auf die Geschichte und das Schicksal des jüdischen Volkes angewandt zu haben. In der Enzyklika *Mystici corporis* taucht zur selben Zeit nicht nur die traditionelle Theologie in Bezug auf das Judentum auf<sup>89</sup>. Folgende Stelle wird man zudem vor dem Zeithintergrund kaum rein geistig-allegorisch verstehen dürfen: „Fürs erste nämlich folgte auf den durch den Tod des Erlösers aufgehobenen Alten Bund der Neue. Damals wurde das Gesetz Christi mit seinen Geheimnissen, Satzungen, Einrichtungen und heiligen Bräuchen für den ganzen Erdkreis im Blute Christi besiegelt. [...] Am Kreuze also starb das alte Gesetz, das bald begraben und todbringend werden sollte.“<sup>90</sup>

### c) Konkrete Hilfsmaßnahmen und das Agieren der Kirche in der Slowakei, in Ungarn und in Kroatien

Durch die Fixierung auf das Schweigen des Papstes geraten die konkreten Hilfeleistungen für die Verfolgten häufig aus dem Blick. Die Spielräume, die der Papst sich durch seine Überparteilichkeit sicherte, waren zum wesentlichen Teil Voraussetzung für diese Hilfe. Zentral für deren Organisation war dabei das Vatikanische Informationsbüro unter dem damaligen Substituten Giovanni Battista Montini, den späteren Papst Paul VI.<sup>91</sup> Die umfassende vatikanische Hilfe für Kriegsgefangene hat Margherita Marchione dokumentiert<sup>92</sup>. In Osteuropa waren die päpstlichen Nuntien damit befasst, Juden das Untertauchen und die Flucht zu ermöglichen. In Istanbul agierte in

<sup>70</sup> Vgl. *Theo Salemink*, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden, Mythos und Wirklichkeit, in: ZKG 116 (2005) 63–77; ders., Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943, in: ZKG 118 (2007) 110f. – De Witte / de Jong an Papst Pius XII., 10. Mai 1943, ADSS IX 287–289, Nr. 183. Dazu die Reflexionen Tardinis: Notizen des Staatssekretariats, 28. Mai 1943, ADSS IX 290f, Annex zu Nr. 183.

<sup>71</sup> Vgl. Bischof Radoński an Kardinal Maglione, 15. Februar 1943, ADSS III 736–739, Nr. 477.

<sup>72</sup> Vgl. die in den Anmerkungen 63 und 64 genannten Briefe.

<sup>73</sup> Vgl. den Leserbrief Montinis an *The Tablet* vom 23. September 1963, abgedruckt in: *Osservatore Romano* deutsch, 15. September 1989, 7.

<sup>74</sup> *Giovanni Sale*, Hitler, la Santa Sede e gli Ebrei. Con i documenti dell'Archivio Segreto Vaticano, Mailand 2004, 202. Der Mangel an Kenntnis deutscher Quellen und Literatur, der viele italienische Studien der letzten Jahre kennzeichnet, trifft ganz eklatant auf das Buch von Sale zu, der Berichte Orsenigos ohne Kommentar und Kontextualisierung bringt und dessen Bemühen um eine Apologie der Kirche deshalb geradezu hilflos wirkt. Vgl. hierzu *Rudolf Lill*, Als Nuntius beim Teufel, FAZ 10.08.2004, Nr. 184, 6.

<sup>75</sup> *Andrea Tornielli*, Pio XII. Il Papa degli Ebrei, Casale Monferrato 2001.

<sup>76</sup> *Matteo Luigi Napolitano*, Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un papa (1939–1945), Rom 2002. Auch der deutsche Journalist Michael Heseemann vertritt diese Ansicht. *Heseemann*, Papst (wie Anm. 68) 176–178. Heseemann trägt unkritisch besonders die Argumente Pinchas Lapides und Pascalina Lehnerts zusammen, dazu immer wieder die mündlichen Äußerungen des Relators im Seligsprechungsverfahren, Peter Gumpel SJ.

<sup>77</sup> *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62).

<sup>78</sup> *Moro*, Chiesa (wie Anm. 68), v. a. 195–208.

<sup>79</sup> *Duce*, Santa Sede (wie Anm. 46) 412–418.

<sup>80</sup> *Michael Phayer*, Pius XII, the Holocaust, and the Cold War, Bloomington/Indianapolis 2007, 178.

<sup>81</sup> Vgl. *Harald H. Tittmann Jr.*, Inside the Vatican of Pius XII. The Memoir of an American Diplomat during World War II. Hgg. v. Harald H. Tittmann III, Doubleday / New York 2004, 65f.

<sup>82</sup> Vgl. *Phayer*, Pius XII. (wie Anm. 80) 80–89.

<sup>83</sup> *Andrea Riccardi*, Die „Romanitas“ Papst Pacellis, in: *Opus Iustitia Pax*. Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958). Im Auftrag des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften, hg. v. *Philippe Chenaux*, *Giovanni Morello*, *Massimiliano Valente*, Regensburg 2009, 21–35.

<sup>84</sup> Nach der Enzyklika *Mystici corporis* empfangen die Bischöfe ihre Jurisdiktionsgewalt nicht aus der Bischofsweihe, sondern durch den Papst. Vgl. Pius XII., Enzyklika *Mystici corporis*, 29. Juni 1943, in: AAS 35 (1943) 193–248, hier 211f.

<sup>85</sup> Dies ist der Schlüssel zum Verständnis für den berühmten Brief an Bischof Preysing, in welchem der Papst zum öffentlichen Protest vom Berliner Bischof selber erklärte, sich Schweigen auferlegen zu müssen, aber die Protestkundgebungen der Bischöfe vor Ort zu unterstützen. Vgl. Pius XII. an Preysing, 30. April 1943, in: *Schneider*, Briefe (wie Anm. 65) 235–242, Nr. 105.

<sup>86</sup> *Lehnert*, Ich durfte ihm dienen (wie Anm. 69) 114, 188.

<sup>87</sup> *Wolf*, Papst (wie Anm. 21) 17; *Kühlwein*, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19), 195; *Heseemann*, Papst (wie Anm. 68) 160.

<sup>88</sup> Vgl. *Philippe Chenaux*, Pie XII. Diplomate et pasteur, Paris 2003, 255–261. Vgl. dort v. a. das Fazit: „La double consécration d'octobre 1942 marquait à l'évidence un tournant dans le pontificat. Le mystique avait pris le pas sur le diplomate. Le biographe de Pacelli ne peut faire abstraction de cette autre dimension de sa personnalité dans la mesure où elle fournit une des clés pour déchiffrer son comportement pendant la Deuxième Guerre mondiale“. Ebd. 261.

<sup>89</sup> Vgl. hierzu *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 68.

<sup>90</sup> Vgl.: „Et primo quidem Redemptoris morte, Legi Veteri abolitae Novum Testamentum successit; tunc Lex Christi una cum suis mysteriis, legibus, institutis, ac sacris ritibus pro universo terrarum orbe sancita est Iesu Christi sanguine. [...] In Cruce igitur Lex Vetus mortua est, mox sepelienda est et mortifera futura, ut Novo Testamento locum cederet, cuius quidem Christus idoneos ministros Apostolos elegerat [...]“. *Pius XII.*, Enzyklika (wie Anm. 84) 205f.

<sup>91</sup> *Francesca di Giovanni / Giuseppe Roselli* (Hg.), Inter armas caritas. L'Ufficio informazioni vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII (1939–1947). I: Inventario, II: Documenti (= *Collectanea Archivi Vaticani* 52), Città del Vaticano 2004.

<sup>92</sup> Vgl. *Margherita Marchione*, Crociata di Carità. L'Impegno di Pio XII per i prigionieri della seconda guerra mondiale, Mailand 2006.

diesem Sinn etwa Giuseppe Roncalli, der spätere Papst Johannes XXIII.<sup>93</sup>

In den von den Deutschen besetzten oder abhängigen Staaten wurden auch diplomatische Interventionen für die verfolgten Juden unternommen, jedenfalls da, wo noch Einflussmöglichkeiten bestanden. Erwähnenswert ist eine Note des Staatssekretariats vom 1. April 1943, mit der die vatikanischen Diplomaten angewiesen wurden, die Deportationen aus der Slowakei, Kroatien und Italien nach Möglichkeit zu verhindern<sup>94</sup>. In der Slowakei war bekanntlich mit Tiso ein faschistischer katholischer Priester an der Macht; die kirchliche Hierarchie hatte aufgrund der Verfassung enormen Einfluss. Das Staatssekretariat versuchte durch seinen apostolischen Geschäftsträger, Giuseppe Burzio, Einfluss zu nehmen. Hinzu kamen zahlreiche Protestnoten an den slowakischen Botschafter in Rom. Vatikanische Maßnahmen halfen mit, einen Teil der slowakischen Juden zu retten; energische kirchenrechtliche Konsequenzen und öffentliche Proteste aber unterließ der Papst<sup>95</sup>. In Ungarn ließ der Reichsverweser Miklós Horthy nach internationalen Protesten (vor allem durch die USA und Schweden) im Juli 1944 die seit dem Frühjahr andauernden Deportationen stoppen. Nach vielfachen Appellen an den Papst und der Befreiung Roms hatte auch Pius XII. ein appellatives öffentliches Telegramm an Horthy gesandt; der ungarische Episkopat war in dieser Frage gespalten. Horthy wurde jedoch drei Monate später gestürzt und die Vernichtung ging weiter; trotz vielfacher Appelle ging der Papst nicht mehr an die Öffentlichkeit<sup>96</sup>.

Ein dunkles Kapitel bildet die Rolle der katholischen Kirche in Kroatien unter dem faschistischen katholischen Ustascha-Regime seit 1941. Der kroatische Führer Ante Pavelić privilegierte die Kirche. Im Rahmen regelrechter ethnischer Säuberungen wurden zugleich hunderttausende orthodoxe Serben zwangsweise katholisch getauft oder ermordet. Auch Juden zählten zu den Opfern. Öffentliche Proteste erfolgten weder von Seiten des 1998 seliggesprochenen Zagreber Erzbischofs Alojzije Stepinac noch vom Papst. Auf diplomatischem Weg protestierte man immerhin gegen Zwangstaufen, ohne damit Erfolg zu haben. Im Staatssekretariat notierte man, die Verfolgungen seien nicht zu leugnen, aber von der feindlichen Propaganda maßlos übertrieben<sup>97</sup>. Matteo Luigi Napolitano kann nachweisen, dass Stepinac in beträchtlichem Umfang Juden zur Ausreise und Flucht verholfen hat<sup>98</sup>.

Nach 1945 verhalfen aber führende Mitglieder der Römischen Kurie zahlreichen Ustascha-Verantwortlichen, aber auch anderen Kriegsverbrechern (ähnlich wie vorher jüdischen Verfolgten), zu Unterschlupf in extraterritorialen bzw. klosterrichteten kirchlichen Einrichtungen und zur Flucht über die sogenannte Rattenlinie nach Südamerika. Uki Goñi hat hier aufgrund einer Vielzahl amerikanischer und englischer Geheimdienstquellen sowie Schweizer und (soweit nicht vernichtet) argentinischer Archive nicht nur die Fluchtlinien, sondern auch die unmittelbare Beteiligung und Planung durch den argentinischen Präsidenten Juan Domingo Perón rekonstruiert<sup>99</sup>. Dies geschah mit Wissen des päpstlichen Staatssekretariats und wohl auch des Papstes selbst<sup>100</sup>, ein Faktum, das die Herausgeber

<sup>93</sup> Vgl. *Duce*, Santa Sede (wie Anm. 46) 263–316. – Allerdings wollte auch Roncalli wie Kardinalstaatssekretär Maglione dabei keinesfalls dem Zionismus Vorschub leisten. Vgl. *Moro*, Chiesa (wie Anm. 68) 199.

<sup>94</sup> Notiz des Staatssekretariats, 1. April 1943, ADSS IX 216, Nr. 217.

<sup>95</sup> Vgl. *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62) 386–399; *Walter Brandmüller*, Holocaust in der Slowakei und katholische Kirche, Neustadt an der Aisch 2003. Brandmüller vertritt die These, aufgrund der Kriegssituation seien solche energischeren Maßnahmen und Kirchenstrafen für den Heiligen Stuhl unmöglich gewesen.

<sup>96</sup> Vgl. etwa *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62) 374–386; *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 89–95.

<sup>97</sup> *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62) 415; *Ladislav Hory / Martin Broszat*, Der kroatische Ustascha-Staat 1941–1945 (= Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 8), Stuttgart 1964.

<sup>98</sup> *Napolitano*, Pio XII (wie Anm. 76) 217–231.

<sup>99</sup> Vgl. *Uki Goñi*, Odessa. Die wahre Geschichte. Fluchthilfe für NS-Kriegsverbrecher. Aus dem Englischen von Theo Bruns und Stefanie Graefe, Berlin 2006. – Juden hingegen war die Einwanderung nach Argentinien verboten.

<sup>100</sup> „Die Öffnung der Nachkriegsarchive des Roten Kreuzes hat die Debatte, ob NS-Verbrecher bei ihrer Flucht nach Argentinien von der katholischen Kirche unterstützt wurden oder nicht, beendet. Zieht man die sonstigen Archivquellen hinzu, dann liegen die Beweise klar auf der Hand. Kardinäle wie Montini, Tisserant und Caggiano waren das Hirn des Fluchthilfeunternehmens. Bischöfe und Erzbischöfe wie Hudal, Siri und Barrère brachten die notwendigen bürokratischen Verfahren auf den Weg. Priester wie Draganovic, Heinemann und Dömöter unterschrieben die Pass-Anträge. Angesichts dieser nicht zu widerlegenden Beweise ist die Frage, ob Papst Pius

der *Actes et documents* noch bestritten haben<sup>101</sup>. Die dahinterliegenden Motive Pius' XII. zu rekonstruieren, hat sich Michael Phayer zur Aufgabe gestellt: Grundlage war zunächst der nach der Wende im Krieg entstandene argentinische Plan, dass Deutschland nicht völlig besiegt werden, sondern Teil eines päpstlich vermittelten Waffenstillstands und dann antibolschewistischen Bündnisses mit anderen christlichen und faschistischen Staaten sein sollte<sup>102</sup>. Nach 1945 fürchtete Pius XII. besonders auch für Italien ein Erstarren des kommunistischen Jugoslawiens und versuchte deshalb, den Ustascha-Widerstand mit Pavelić an der Spitze zu unterstützen, sodass er diesem in Rom Asyl gewährte<sup>103</sup>. Als ab 1947 ein Umsturz gegen Tito unmöglich wurde, wurde auch Pavelić nach Lateinamerika abgeschoben. Dort wollte man in engem Zusammenhang mit den nationalkonservativen Regierungen die Flüchtlinge als Spezialisten gegen gefährdete kommunistische Bestrebungen einsetzen. Deshalb beschränkte sich die römisch-kirchliche Fluchthilfe nicht nur auf Kroatien. Auch aus vielen anderen Ländern, etwa Deutschland, Österreich, Italien und Frankreich, wurden Faschisten, Nationalsozialisten, Kollaborateure und Massenmörder nach Südamerika importiert. Ohne nach Kriegsverbrechen zu fragen, war allein das katholische Bekenntnis oder wenigstens die antikommunistische Gesinnung entscheidend<sup>104</sup>. Neben dem einflussreichen kroatischen Priester Draganović<sup>105</sup> war hier Bischof Hudal einer der wichtigsten Drahtzieher. Er schaffte es, brutale Massenmörder wie Adolf Eichmann, Josef Mengele, Franz Stangl und Eduard Röschmann nach Lateinamerika in Sicherheit zu bringen. Später schickte er ihnen einen literarischen „Gruß übers Meer“ hinterher<sup>106</sup>.

#### d) Der Papst und die Deportation der Juden Roms

Intensiv wird schließlich über das Verhalten des Papstes bei der Deportation der römischen Juden am 16. Oktober 1943 diskutiert, nicht zuletzt da es sich hier um den Kern des bekannten Dramas von Hochhuth handelt. Vor allem Susan Zuccotti<sup>107</sup> vertritt die These, der Papst sei schon im Vorfeld der Deportation informiert gewesen. Dies lässt sich freilich nicht sicher belegen, auch wenn man im Vatikan Schlimmes befürchtete<sup>108</sup>. Der deutsche Botschafter in Italien, Ernst von Weizsäcker, wurde, als der Papst am Tag der Razzia informiert wurde, in das Kardinalstaatssekretariat einbestellt. Über dieses Gespräch liegen die Notizen des Kardinalstaatssekretärs Luigi Maglione vor. Dieser habe erklärt, der Papst wolle nicht in die Lage kommen, eine Missbilligung auszusprechen, und alles vermeiden, was beim deutschen Volk die Meinung aufkommen lassen könne, etwas gegen die Interessen des deutschen Volks getan zu haben<sup>109</sup>. Legende ist es, dass daraufhin die Aktion, die von Hauptsturmführer Theodor Dannecker (nachdem militärische Führung und Botschaft dilatorisch agiert hatten) als Sondergesandtem geleitet worden war, gestoppt worden sei<sup>110</sup>. Auch ist die Behauptung der Herausgeber der *Actes et documents*, Magliones Worte seien ein „Protest“ („pour protester“) gewesen, kaum zu halten<sup>111</sup>. Susan Zuccotti kritisiert das Schweigen zur Deportation der Juden Roms „unter den Fenstern des Papstes“ (Weizsäcker am 17. Oktober); ein Protest im Vorfeld hätte die römischen Juden gewarnt und die Razzia vielleicht gänzlich verhindert<sup>112</sup>. Schon der israelische Historiker Saul Friedländer, der sich v. a. auf deutsche Quellen stützte, beurteilte 1965 das Verhalten Pius' XII. gegenüber Weizsäcker sehr kritisch und vermutete eine zu

XII. über diese Vorgänge Bescheid wusste, oder nicht, völlig naiv.“ Ebd. 236; zum direkten Engagement des Papstes für die Ustascha und Pavelić vgl. *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) v. a. 200f, 227–231, 245–248. – Dies ist eine Bekräftigung der Studie *Ernst Klees*, Persilscheine und falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen, Frankfurt a.M. 41991, die bereits auf archivalischen Studien im Archiv der Anima-Stiftung in Rom basierte.

<sup>101</sup> Vgl. *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 244.

<sup>102</sup> Vgl. *Goñi*, Odessa (wie Anm. 99) 24–44; *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 178–182.

<sup>103</sup> Vgl. *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 220–232.

<sup>104</sup> Vgl. ebd. 194 u. ö.

<sup>105</sup> Vgl. ebd. 231–251.

<sup>106</sup> Vgl. ebd. 203–207.

<sup>107</sup> *Susan Zuccotti*, Under His Very Windows. The Vatican and the Holocaust in Italy, New Haven 2002.

<sup>108</sup> Vgl. *Kühlwein*, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19) 26f.

<sup>109</sup> Notiz Kardinal Magliones, 16. Oktober 1943, ADSS IX 505f, Nr. 368.

<sup>110</sup> Vgl. *Kühlwein*, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19) v. a. 40–43.

<sup>111</sup> ADSS IX, 505, Regest zu Nr. 368, vgl. dazu *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 79f.

<sup>112</sup> *Zuccotti*, Under His Very Windows (wie Anm. 107) v. a. 157.

ausgeprägte Sympathie Pacellis für Nazideutschland<sup>113</sup>. Weizsäcker berichtete wenig später nach Berlin von dem Brief Bischof Hudals<sup>114</sup>, in welchem dieser für den Fall von Deportationen einen päpstlichen Protest androhte. Wohl falsch ist eine Anmerkung der *Actes et documents*, die die mehr als fragliche Behauptung aufstellt, Pacelli hätte seinen Neffen Carlo geschickt und dieser hätte Hudal zu handeln befohlen<sup>115</sup>.

Ein Abkommen Ende Oktober 1943 garantierte die Immunität der extraterritorialen Besitzungen und Gebäude des Vatikans. Hunderte von Juden und anderen Verfolgten konnten in diesen und in Klöstern in ganz Italien versteckt werden. Klaus Kühlwein geht davon aus, die römische Razzia habe den Papst zu dieser für die kirchlichen Einrichtungen äußerst riskanten Aktion aufgerüttelt<sup>116</sup>. Tatsächlich erließ der Papst selbst ausdrücklich die Order, auf die Klausur keine Rücksicht zu nehmen<sup>117</sup>. Die zahlreichen humanitären und praktischen Hilfen kirchlicher Einrichtungen und einzelner Geistlicher in den wichtigsten italienischen Städten hat Margherita Marchione dokumentiert<sup>118</sup>. Auch der Historiker und Gründer der Gemeinschaft Sant'Egidio, Andrea Riccardi, hat jüngst geschildert, wie verfolgte Juden von Katholiken versteckt wurden oder Hilfe bei der Flucht erhielten<sup>119</sup>. Dass diese konkreten Hilfeleistungen übersehen und einseitig nur das „Schweigen“ des Papstes kritisiert würden, beklagt der römische Jesuit Giovanni Sale<sup>120</sup>.

Eine neue und wohl schlüssigere Gesamtinterpretation dieser italienischen Vorgänge, die auf das gesamte Verhalten des Papstes ein neues Licht werfen, hat nun, nach Vorarbeiten von Robert Katz<sup>121</sup>, Michael Phayer vorgelegt. Während der Papst Weihnachten 1942 und im Frühjahr 1943 noch relativ dezidiert von „Auslöschung“ gesprochen hatte, vermied er es danach, die Verbrechen noch deutlich beim Namen zu nennen<sup>122</sup>. Hintergrund ist mit einiger Sicherheit die Kriegsentwicklung und die Bedrohung Roms, die Überzeugung (so Tardini), der Vatikan sei machtlos und das deutsche Interesse (zumindest im Außenministerium, bei den ihm untergebenen Diplo-

maten und den führenden Militärs in Italien), in Rom nicht als Kirchenverfolger in eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Papst zu geraten. Botschafter Ernst von Weizsäcker erhoffte sich den Vatikan gar als Friedensvermittler<sup>123</sup>. So bot sich für die Kurie die Lösung an, von der Deutschen Botschaft und dem Oberkommando Schutzbriefe für den Vatikan, die extraterritorialen Besitzungen und Klöster zu erhalten und die Juden über die Vertrauten der Deutschen Botschaft warnen zu lassen, was dann ja bekanntlich kaum Erfolg zeitigt hatte.<sup>124</sup> Als man in Berlin die stillschweigende Sabotage der deutschen Stellen erkannte und den Schlächter Dannecker schickte, scheint das Gespräch Magliones mit von Weizsäcker eher eine Lagebesprechung gewesen zu sein. Der Brief Hudals wird dann letztlich die Idee Weizäckers bzw. Albrecht von Kessels, Gerhart Gumperts oder General Rainer Stahels gewesen sein; so konnte Weizsäcker Berlin gegenüber eine Drohkulisse aufbauen, um zusammen mit der Kirche die noch nicht deportierten Juden zu schützen, ohne dass der Papst selbst öffentlich protestieren musste. Nur vor diesem Hintergrund scheinen die zahlreichen Schutzschreiben von Weizäckers und General Stahels<sup>125</sup>, die missglückte Warnung durch einen Vertrauten der Botschaft sowie der Brief Hudals verständlich.

#### VI. Schluss

Obwohl gerade das Verhalten des Papstes im Zweiten Weltkrieg am meisten umstritten ist, wird man nicht verkennen, dass eine umfassende Würdigung vor Öffnung der Vatikanischen Geheimarchive für diese Periode unmöglich ist. Mehr als 200.000 ungeordnete archivische Einheiten warten hier noch auf eine Auswertung, bevor ein sicheres Urteil gefällt werden kann. Die Grundlinien seiner Strategie während des Krieges und angesichts des Holocausts lassen sich dennoch schon bestimmen. Die Forschung und die Archivöffnungen der letzten Jahre haben es ermöglicht, diese aus seinen theologischen Prägungen und Wertmaßstäben, die er während seiner römischen Ausbildung entwickelt hat, besser zu begreifen. Im Zentrum stand für diesen Papst die von ihm vertretene Theologie und Ekklesiologie, in die sich auch sein Bild vom Judentum einordnete. Hinzu kommt sein Verständnis des Papsttums, das – im Gegensatz zum späteren Zweiten Vatikanischen Konzil – im Papsttum die Quelle jeder jurisdiktionellen Vollmacht in der Kirche sah. Diese Klarstellungen können zu einem besseren Verstehen seines Verhaltens führen. Man sollte dabei aber nicht vergessen, dass seine Theologie des Judentums seit *Nostra aetate* nicht mehr die unsrige sein kann.

<sup>113</sup> Saul Friedländer, Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation, Reinbek bei Hamburg 1965.

<sup>114</sup> Bischof Hudal an General Stahel, 16. Oktober 1943, ADSS IX 509f, Nr. 369.

<sup>115</sup> ADSS IX, 510 Anm. 3 und 4 zu Nr. 373.

<sup>116</sup> Vgl. Kühlwein, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19) 44–56.

<sup>117</sup> Vgl. den Fund Sandro Barbagallo von Durchschlägen, die auf den 25. Oktober datiert sind, FAZ, 21. April 2007, Nr. 93, 41.

<sup>118</sup> Margherita Marchione, Pio XII e gli ebrei, Rom 1999.

<sup>119</sup> Andrea Riccardi, L'inverno più lungo. 1943–44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma, Rom/Bari 2008.

<sup>120</sup> Sale, Hitler (wie Anm. 74) 201.

<sup>121</sup> Vgl. Robert Katz, The Battle for Rome: The Germans, the Allies, the Partisans, and the Pope, September 1943–June 1944, New York 2003.

<sup>122</sup> Phayer, Pius XII (wie Anm. 80) 68.

<sup>123</sup> Vgl. Knigge, Botschafter (wie Anm. 64).

<sup>124</sup> Vgl. Phayer, Pius XII (wie Anm. 80) 72–75.

<sup>125</sup> Vgl. Ernst von Weizsäcker, Erinnerungen, München / Leipzig / Freiburg i. Br. 1950, 361; Phayer, Pius XII (wie Anm. 80) 72f; Knigge, Botschafter (wie Anm. 64) 81.

Am 6. Mai 2009 hielt der langjährige Schriftleiter der Theologischen Revue, Prof. Dr. Harald Wagner, seine Abschiedsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Im Folgenden veröffentlichen wir den Text der Vorlesung. Der mündliche Stil wurde beibehalten.

### „Crux probat omnia“ – Elemente einer katholischen Kreuzestheologie im Rahmen einer Theologie des Bildes

Mancher von Ihnen hatte vielleicht, so wie ich als Kind, folgendes Erlebnis: Am katholischen Feiertag Fronleichnam verrichteten evangelische Landwirte ganz bewusst harte Feldarbeit, denn dieser Feiertag brauchte sie weiter nichts anzugehen. Ihre katholischen „Gegenüber“ führen lieber am Karfreitag Mist, denn sie wussten ja, dass an diesem Tag vor allem die Protestanten „feierten“ – für die Katholiken war es ein bloßer Gedenktag. Dies musste im katholischen Denken auch so sein, denn der Karfreitag war ja immer schon überstrahlt vom Osterfest, und während wir Ministranten in der Sakristei auf den Beginn der Karfreitagsfeier warteten, lagen in der Ecke schon die Utensilien für die Osternachtfeier, für das Fest der Auferstehung Christi, bereit. Eine gewisse Minderschätzung des Kreuzes durch die Jahrhunderte, mindestens seit der Reformation, auf der katholischen Seite ist nicht zu übersehen, wohingegen der Protestant sein gesam-

tes christliches Leben eben am Kreuz festmachte. Ich frage im Folgenden nach dem Sinn solcher Positionen, besonders aber danach, was es mit dem Kreuz im katholischen Denken auf sich hat. Das Ergebnis wird sein, ich darf es hier vorwegnehmen, dass der katholische Theologe und Christ mit Martin Luther bekennen muss: „Crux probat omnia.“

Beginnen wir mit einem Blick auf das II. Vatikanische Konzil. Dieses Konzil hat ein weitgehend neues Offenbarungsverständnis mit sich gebracht. Offenbarung ist nicht mehr, wie noch in den Texten des I. Vatikanums, instruktionstheoretisch strukturiert – in dem Sinne, dass Gott dem Menschen eine Reihe von Lehrsätzen zum Glauben vorlegen würde, auf die der Mensch von sich aus nicht käme – sondern der Ansatz ist kommunikationstheoretisch. Mit anderen Worten: Der Offenbarer-Gott öffnet dem Menschen „sich

selbst und das Geheimnis seines Willens, dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig werden“ (DV I,2). Etwas später heißt es in der Offenbarungskonstitution: „Durch seine Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewige Entscheidung seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen“ (DV I,6). Daraus folgt mindestens, dass es sich bei der Offenbarung eben nicht, wie angedeutet, um eine Summe von Lehrsätzen handelt, sondern dass Gott im Kreuzestod Jesu Christi das Heil des Menschen wirkt. Aus verschiedenen zentralen Stellen in den Konzilstexten, die inhaltlich von der Verkündigung der Kirche reden, lässt sich schlussfolgern, dass das den Menschen anzusagende Handeln Gottes eben vor allem in der Verkündigung des Kreuzesmysteriums besteht. Bringt man den Inhalt dieser Verkündigung auf einen Punkt, dann kann man mit Johannes formulieren: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh 3,15f). Es ist eine klare und zentrale Aussage der christlichen Theologie, dass die Menschen durch Sterben und Tod Jesu Christi in die Gemeinschaft mit Gott gerufen sind. Dass Christus am Kreuz gestorben ist, lässt sich, ebenso wie die Deutung dieses Todes, aus dem Zeugnis der Schrift selbst entnehmen. Wie aber kann man von diesem empirisch zugänglichen Ereignis auf das Geheimnis des göttlichen Willens zurückschließen? Dazu empfiehlt es sich, eine Erkenntnis von Karl Rahner heranzuziehen.

Von Karl Rahner stammt die theologische Einsicht: „Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt.“ Unter „Ökonomie“ sind die Ausführungen Gottes vor allem in Schöpfung und Erlösung verstanden. Rahner hält sich hier an die Vorstellung der Kirchenväter, die sinngemäß ebenso argumentierten. Die Trinität, die sich in der Heilsökonomie zeigt, ist die immanente und umgekehrt. Die Offenbarung aber, von der wir in der Theologie reden, ist Gottes Selbstoffenbarung, d.h. Gottes Selbstmitteilung. Die (geoffenbarte und mitgeteilte) ökonomische Trinität und die immanente sind identisch, weil die Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen durch den Sohn keine wirkliche *Selbstmitteilung* Gottes wäre, wenn das, was Gott im Sohn und im Geist für uns in der Welt ist, Gott selbst nicht zu eigen wäre. Die Vergöttlichung des Menschen, von der die Rede ist, führt zu der Selbstmitteilung Gottes selbst. Der Satz, den Rahner aufstellt, hat also eine deutlich soteriologische Spitze. Gott wird Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde (Athanasius). Man denke auch an die spätere Lehre von den sogenannten Appropriationen. Hier wird gesagt, *wie* Gott mit uns und für uns ist, aufgrund der Beziehungen in der Trinität (relationes, sagt die Schulsprache). Diese Grundeinsicht Rahners ist in der Theologie in hohem Maße rezipiert worden und eigentliche Kritik bezieht sich eher auf Marginalia, vor allem von Seiten von Yves Congar, der, vereinfacht gesagt, den Gedanken äußerte, dass dieser Satz Rahners nicht umkehrbar sei. Ohne Zweifel steht aber fest, dass uns die immanente Trinität nur als ökonomische zugänglich ist. Die ökonomische Trinität enthüllt sozusagen die immanente. Dazu mit Recht Congar: „Es muss uns aber zurückhaltend machen, wenn wir sagen: Und umgekehrt.“

Was sagt uns nun das Kern-Ereignis von Kreuzigung und Tod im Rahmen dieses Rahnerschen Satzes über Gott? Wir können es so ausdrücken: Der Tod Jesu gehört zur Selbstaussage Gottes. Wenn wir zurückkehren zu der Tatsache, dass die Offenbarung Gottes nichts anderes als dessen Selbstaussage ist, die Theologie jedoch um diese Selbstaussage kreist, dann ist der Tod Jesu am Kreuz das Grundmerkmal aller Theologie. Die Frage nach dem Kreuz ist nicht die einzige Frage, die Theologen stellen, aber es ist die zentrale! Es ist wie die Tür zu den eigentlichen Problemen und Fragen der Theologie. Alle christlich verantworteten Aussagen über die Geschichte, über die Kirche, über den Glauben und über die Eschata können eigentlich nur von der Vielfalt des Kreuzes her recht angegangen und beleuchtet werden. Die Sendung Jesu sollte sich in seiner Verlassenheit am Kreuz vollziehen, um Gott selber so als den Ausgestoßenen, Verlassenen und Erniedrigten aufzuzeigen. Zwar haben Botschaft und Sendung Jesu mit Erfüllung des Menschseins und mit Freude zu tun. Aber es ist doch mit Johann Baptist Metz festzuhalten, dass Jesus Christus am Kreuz „keinen Trost mehr hatte, keinen Engel, keine Sterne, keinen Vater im Himmel, nurmehr das einsam leidende Herz, das kühn genug war, sich dieses Abenteuer zuzutrauen. „Bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz.“ (Phil 2,8) [...] Alles ward ihm schließlich genommen, auch die Liebe selbst, die ihn ans Kreuz getrieben hatte;

er kostet sie nicht mehr [...] Gottes barmherzige Hände tragen nicht mehr. Sein Angesicht leuchtet nicht heiter und mild über der Passion des Sohnes, es zeigt ihm den finster abweisenden Blick des Nichts und der Verlorenheit, der Gottlosigkeit. Ausgespannt zwischen einer Erde, die sich ihm verweigert und ihn über sich hinausstemmt und einem Himmel, in dessen graues, antlitzloses Firmament das Nein Gottes zum sündigen Menschen geschrieben ist, vollendet sich – ecce homo – das Schicksal des Menschensohnes. Jesus zahlt den Preis der Vergeblichkeit, er ist ganz arm geworden – ‚den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit.‘ (1 Kor 1,23).“<sup>1</sup> Das Gericht über den Menschen ist gesprochen, aber zugleich ist der Mensch unwiderfänglich gerettet. Die Erniedrigung Jesu am Kreuz entspricht der Verlassenheit Gottes selbst.

Wird der gekreuzigte Jesus – wie im Kolosserbrief, auf den ich später genauer eingehen möchte –, wird der Gekreuzigte also das Ebenbild des unsichtbaren Gottes genannt, so heißt das: Gott selbst ist nicht mächtiger als in Ohnmacht und Erniedrigung. In der absoluten Hingabe an den Tod hat Gott an sich selbst gelitten (Kenosis). So wie der Sohn den Menschen erkennbar war als ein Leidender, Gejagter, Gequälter und Sterbender, so ist der Sohn in der Trinität der vom Vater ins Leiden Hineingegebene. Der Sohn erleidet in seinem Sterben am Kreuz die Verlassenheit vom Vater, der Vater erleidet in seiner Liebe und dem Schmerz des Sohnes den Tod des Sohnes. Jürgen Moltmann fasst in seiner tiefeschürfenden Studie das so skizzierte trinitarische Ereignis zusammen, das als trinitarisches auch den Geist einschließen muss: „Der Sohn erleidet in seiner Liebe den Schmerz und Tod auch des Vaters. Und was als Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn hervorgeht, muß Geist genannt werden. Er ist als Band der Liebe die Hingabe des Vaters an den Sohn.“<sup>2</sup> Freilich ist der Geist, der dem verlassenen Sohn Liebe schafft, auch der Geist, der die Toten lebendig macht. Da nun im „pro nobis“ des Kreuzes unsere Heilung steht, ist auch die Mitte der Selbstoffenbarung Gottes das *mysterium crucis*. Und so muss auch in jedem Bereich der katholischen Theologie die Kreuzestheologie in der Mitte stehen – eine Theologie, die vom Kreuz her denkt! Zwar hat die Theologie das ganze Leben Jesu und seine Botschaft unverkürzt weiterzusagen und zu bedenken. Dazu gehört, dass es eine frohe Botschaft ist, die er verkündet. Dennoch ist festzuhalten, dass das Leiden Jesu das Leiden Gottes selber ist. Das Widergöttliche in der Welt entspricht der Vergänglichkeit von allem, die Hinfälligkeit und das Sterben korrespondieren dem Gott, der sich dem Schmerz ausgeliefert hat. In der Passion Christi kommt zum Ausdruck, dass Gott selbst sich auf die Seite seiner leidenden Kreatur gestellt hat. Das ist nicht billiger Trost für den leidenden Menschen, sondern darin liegt auch die Verheißung, dass die Schöpfung eine gemeinsame Zukunft mit Gott hat, wie sie ja in der Auferweckung des Sohnes schon bei Gott angekommen ist.

Wir erreichen mit einer solchen *theologia crucis* nicht nur, dass die Mitte der Theologie klar bestimmt ist, sondern wir sind auch dort angekommen, wo der Mensch im besonderen Maße Gott und sich selber in Frage stellt, wo er gequält wird und sich selbst der Passion unterzieht – wir sind angekommen beim Problem des Leidens. Damit ist unser Erkennen auch bei Luther angekommen: *crux probat omnia*. Was er meint, hat er einmal sehr eindrucksvoll an der Auslegung von Exodus demonstriert, wo von der Begegnung mit Gott die Rede ist. „Dann sagte Mose: ‚Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen.‘ Der Herr gab zur Antwort: ‚Ich will meine ganze Schönheit vor dir vorüberziehen lassen und der Name des Herrn soll vor dir ausgerufen werden. Ich gewähre Gnade wem ich will und ich schenke Erbarmen wem ich will.‘ Weiter sprach er: ‚Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.‘ Dann sprach der Herr: ‚Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen (posteriora). Mein Angesicht aber kann niemand sehen.‘ (Ex 33,18–23)“ Mose möchte Gott sehen, aber Gott bedeutet ihm, dass er zwar vorüberziehen werde, aber dass der Mensch ihn nicht schauen könne, wie er aussieht. Er sieht Gott nur von hinten („posteriora“), nicht aber „ex operibus“ ist Gott zu erkennen, sondern er ist primär dort, wo er den Menschen als dunkel, widergöttlich, ungöttlich, ja, so Luther, als fratzenhaft erschien. Es gibt nur einen

<sup>1</sup> Metz, J. B.: Armut im Geiste. Passion und Passionen, Münster 2007, 24.

<sup>2</sup> Moltmann, J.: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München<sup>3</sup>1976, 232.

einzigem Weg der wirklichen Gotteserkenntnis – per passionem et crucem. Die Sinndeutung des Leidens wird darin gesehen, dass der leidende Mensch unmittelbar mit dem leidenden Christus zusammen gesehen wird. Deshalb ist der Gott, an den Christen glauben, immer der leidende, der sich schenkende Gott. Dies alles wird sehr treffend von Jürgen Moltmann zusammengefasst, wenn er sagt: „Wenn man das Kreuz Jesu als Gottesgeschehen zwischen Jesus und seinem Gott und Vater versteht, so wird man genötigt, trinitarisch vom Sohn und vom Vater und vom Geist zu sprechen. Die Trinitätslehre ist dann keine unerschwingliche und unpraktische Gottesspekulation mehr, sondern nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi in ihrer Bedeutung [...] für das Leben der bedrängten Natur [...] Der Inhalt der Trinitätslehre ist das reale Kreuz Christi selbst. Die Form des Gekreuzigten ist die Trinität. Was ist dann das Heil des Menschen? Nur wenn alles Unheil, die Gottverlassenheit, der absolute Tod, der unendliche Fluch der Verdammnis und das Versinken im Nichts in Gott selbst ist, ist die Gemeinschaft mit diesem Gott das ewige Heil, die unendliche Freude, die unzerstörbare Erwählung und das göttliche Leben. Die ‚Entzweiung‘ in Gott muß den ganzen Aufbruch der Geschichte in sich enthalten. In ihr muß man die Verstoßung, den Fluch und das endgültige Nichts selber erkennen. Zwischen dem Vater und dem Sohn steht das Kreuz mit seiner ganzen Härte der Verlassenheit. Bezeichnet man das innere trinitarische Leben als ‚die Geschichte Gottes‘ (Hegel), so hat diese Geschichte Gottes den ganzen Abgrund der Gottverlassenheit, des absoluten Todes und des Nicht-Gottes in sich. Die im Kreuzestod Jesu auf Golgota konkrete ‚Geschichte Gottes‘ hat darum alle Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte in sich und kann darum als die Geschichte der Geschichte verstanden werden [...] Es gibt kein Leiden, das in dieser Geschichte nicht Gottes Leiden, Tod geworden wäre. Darum gibt es auch kein Leben, kein Glück und keine Freude, die nicht durch seine Geschichte in das ewige Leben, die ewige Freude Gottes integriert werden [...] Die Geschichte in Gott zu denken aber heißt zuerst, Menschsein als Teilnahme am Leiden und Sterben Christi zu verstehen, und zwar das ganze Menschsein mit allen seinen Aporien und Unheimlichkeiten.“<sup>3</sup>

Woher kommt diese grundsätzliche Erkenntnis der Einheit zwischen Vater und Sohn, die hier unter dem Aspekt des Leidens vorgestellt wurde? Sie kommt aus der frühen Glaubensgeschichte, beispielhaft aus dem Kolosserbrief, aus dem Johannes-Evangelium und aus dem Ringen um die Aussagen des Konzils von Nizäa.

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten. Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen“ (Kol 1,15–19). Der Bildbegriff, der hier vorliegt und Jesus als Bild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborenen aller Schöpfung bezeichnet, stammt aus der „Logos-Sophia-Spekulation“ und damit aus der ältesten christologischen Reflexion. Hier wird Jesu Verhältnis zu Gott und damit zu den Menschen zum Ausdruck gebracht. Der Apologet Athenagoras schreibt gegen Ende des 2. Jh.s: „Sohn Gottes ist der Logos des Vaters, als vorbildlicher Gedanke und schöpferische Kraft. Denn alles ist nach ihm und durch ihn gemacht. Der Sohn Gottes ist der Gedanke und das Wort des Vaters, er ist dem Vater das Erst-erzeugte, nicht als ob er geworden wäre, denn von jeher hatte Gott als ewiger Gedanke selbst das Wort in sich, da er nie ohne das Wort ist.“ Ähnlich schreibt Theophilus von Antiochien: „Als Gott das schaffen wollte, wozu er sich entschlossen hatte, zeugte er das aus sich heraus-tretende Wort, den Erstgeborenen aller Schöpfung.“ Wohl gemerkt ist dabei nicht an die Inkarnation gedacht, sondern an einen innergöttlichen Vorgang. In der Gegenwart sagt Karl Barth: „Jesus Christus war auch so im Anfang bei Gott, wie alle Kreatur und ihre ganze Geschichte in Gottes Plan und Denken bei Gott war. Er war es aber nicht nur so, er war es zugleich als der Erstling aller Kreatur, er war es, indem er selber das Dekret Gottes, die inhaltlich bestimmte göttliche Entscheidung hinsichtlich aller Kreatur und ihrer ganzen Geschichte war.“<sup>4</sup> Als Mensch ist Christus die *causa finalis*, das letzte Ziel der gesamten Schöpfung. Gott hat mit seinem Schöpfungsplan alles auf

ihn hin geordnet. In einer Zeit, die starke Einflüsse aus einer pluralistischen Sicht der Religionen erhalten hat, darf man auch an Friedrich Heiler erinnern, der sagt, dass die Geschichte der Religionen eine Geschichte der Offenbarung Gottes sei. Christi Wirken könne nicht auf die biblische Heilsgeschichte eingeschränkt werden. Christus habe sich längst auch in den Religionen bezeugt, zwar nicht der in Jesus von Nazareth inkarnierte, aber der prä-inkarnierte universale Christus.

Der im Vorfeld des Konzils von Nizäa von Arius gebildete Entwurf ist dem hellenistischen und neuplatonischen Denken der Zeit nachgebildet. Er wollte verständlich machen, dass das oberste Sein (bei Plotin ‚das Eine‘) singulär bleibt und von keinem zweiten Wesen erreicht werden kann. Alles Seiende auf Erden ist umschlossen von Gott, doch das Seiende ist nicht in der Lage, ihn zu erreichen. Der Sohn ist auch nicht in der Lage, den Vater zu erkennen, wie er in sich selber ist. Der Sohn kann nicht das vollkommene Bild Gottes sein. Dagegen beharren die Gegner des Arius auf der Wesensgleichheit von Vater und Sohn, und dies im Rückgriff auf Athanasius, der oft das Johannesevangelium als Nachweis heranzieht: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9).

Christoph von Schönborn beschreibt das Denken des Athanasius m. E. richtig so: „Zwischen göttlichem Urbild und göttlichem Abbild besteht kein Seinsgefälle mehr. Im Zusammenhang mit der Trinitätstheologie verliert der Bildbegriff jeden Anstrich einer Inferiorität. Der Sohn ist das wesensgleiche Bild des Vaters, das Wort hat nicht einfach Teil an Gott, es ist Gott. Im Wort hat Gott ein Bild seiner selbst, das ihm an Würde und Wesensgleichheit entspricht.“<sup>5</sup> Mit der Annahme der Menschheit hat Gott den Menschen *ganz und gar* angenommen. Nur weil Gott seinen Sohn hat Mensch werden lassen und ihn dahingegeben hat „pro nobis“, kann der Mensch gerettet werden, d. h. er ist schon gerettet! Die soteriologische Grundkomponente des Athanasius, im Übrigen aber auch des Arianismus, ist unübersehbar, wenn auch mit je anderen Konsequenzen. Der Sohn als Bild des Vaters kann den als Bild Gottes erschaffenen Menschen nur wiederherstellen, wenn der Sohn ganz im Vater ist und der Vater ganz im Sohn. Der Sohn Gottes ist das wesensgleiche Bild des Vaters, das die Menschheit dadurch mit Gott versöhnt, dass der Mensch Gott ähnlich wird. Entscheidend ist die Tatsache, dass Gott selbst das menschliche Schicksal bis zum Tod durchleidet, weshalb der Mensch auch in seinem Leiden immer schon und ganz bei Gott aufgehoben ist.

Hilfreich, auch für christliche Existenz heute, ist noch ein Blick auf die Johannes-Literatur. „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen und er wird ihn bald verherrlichen“ (Joh 13,31). Die Erlösung der Menschheit durch den Sohn Gottes ist nur möglich aufgrund der Annahme der Menschheit durch den Logos. Das heißt dadurch, dass der Sohn Gottes „zum Menschensohn“ geworden ist. Dies denkt Johannes in letzter Konsequenz für den Menschen weiter: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1 Joh 3,14). Vielleicht liegt in dieser Perspektive die Wurzel für die spätere unterschiedliche Deutung des Kreuzes in der evangelischen und katholischen Theologie. Der Christ ist gerufen in seiner Kreuzesnachfolge *Täter* der Botschaft zu sein, nicht nur sich ihrer zu erinnern! Das Wissen um die Erlösung der Menschen durch Jesus Christus resultiert für Johannes nicht nur aus der einmaligen Passion und Auferstehung des Herrn, sondern in erster Linie aus der Liebe zum Nächsten, die das Erlösungsgeschehen immer wieder und jedes Mal neu in Erinnerung ruft, es erneuert uns dadurch, dass das ewige Reich Gottes geheim beginnt und das Wunder der Geburt der Ewigkeit ist. Im Miteinander und Füreinander der Menschen ist das Bild Christi sichtbar – und damit Gott selbst. „Wenn jemand sagt: ‚Ich liebe Gott‘, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“ (1 Joh 4,19). Wir treten in Jesu Nachfolge ein, indem wir die Schwestern und Brüder lieben, und wir versündigen uns an der Erlösung durch den Kreuzestod und die Auferstehung, wenn wir nur in schweigsamer Ergriffenheit uns daran zurückerinnern und nicht die Konsequenz für uns daraus ziehen, einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat (vgl. Joh 13,34). Nachfolge geschieht nicht durch Erinnerung, sondern durch die praktisch tätige Nächstenliebe, durch die der Mensch allein zu Gott gelangt, denn „wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1 Joh 3,14). Deshalb behält die „Menschheit Jesu“ eine ewige

<sup>3</sup> Ebd., 232–233.

<sup>4</sup> Barth, K.: Die kirchliche Dogmatik. Studienausgabe Bd 10. II, Die Lehre von Gott, 2 §§ 32–33, Gottes Gnadenwahl, Zürich 1988, 112.

<sup>5</sup> Schönborn, C.: Die Christus-Ikone, Wien <sup>2</sup>1998, 24.

Bedeutung für unser Gottesverhältnis.<sup>6</sup> Die Offenbarungstheologie des Johannes geht mit der Entäußerungstheologie (Kenosis) eine notwendige Verbindung ein. „Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbar, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh 4,9f). Von Karl Rahner stammt auch der nachdenkenswert Satz, dass die eigentliche Vollendung unseres Gottesverhältnisses auf Erden darin besteht, „das Kleine im Großen, das Umgrenzte in der Grenzenlosigkeit, das Geschöpf (es selbst!) im Schöpfer“<sup>7</sup> zu finden. Gott hat sich im Menschgewordenen der Welt mitgeteilt und darum bleibt dieser der Christus in Ewigkeit. Und noch einmal Rahner: „Wir können über das Absolute reden ohne das nicht absolute Fleisch des Sohnes. Aber den Absoluten wahrhaft finden kann man nur in ihm, in dem die Fülle der Gottheit in der irdenen Scherbe seiner Menschheit geborgen ist.“<sup>8</sup> Andererseits beinhaltet das christliche Bilderverständnis vom Logos auch notwendig die Wesenseinheit von Vater und Sohn, weil nur so die Erlösung durch Tod und Auferstehung des Menschensohnes angenommen werden kann. Die Offenbarung im Fleisch enthüllt zum einen das grenzenlose Bekenntnis Gottes zu den Menschen, das im Kreuz gipfelt, zum anderen das Bekenntnis des Menschgewordenen zu Gott dem Vater, der ihn, den Sohn, in den Tod gegeben hat.

Die Überlegungen, die ich Ihnen vorgetragen habe, haben eine Reihe von Impulsgebern. Vielleicht an erster Stelle sollte man die Mystik nennen, mit ihrem Wissen um die Verborgenheit Gottes, die Erfahrung von Dunkelheit und Anfechtung, die enge Verknüpfung von Theologie und Erfahrung, den Gedanken einer tiefen personalen Einheit mit Gott, oft bis hin zum Bild von Braut und Bräutigam und zum Motiv der Vergöttlichung (*unio mystica*). Im Anschluss daran der gesamte Gedankenkomplex Martin Luthers, den Heiko Oberman auf den ungefähr so zusammenfassenden Satz gebracht hat: Für Luther bedeutet die Umarmung Christi nicht lieblichen Genuss, sondern Tod und Hölle. Aber gerade so wird die Verbindung mit dem gekreuzigten Christus zur anfechtenden und dadurch rettenden Erfahrung. Es ist die Erfahrung Gottes in der konkreten Gestalt des gekreuzigten Christus. Wer sich überhaupt mit katholischer Kreuzestheologie befassen möchte, ist bestens bedient mit der großartigen Untersuchung meines Schülers Peter Lüning „Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Münster 2007)“, deren Lektüre beiden Mist fahrenden Bauern empfohlen sei: dem evangelischen und dem katholischen. Die Theologen unter uns haben natürlich Linien erkannt, die zurückführen zu einigen Großmeistern katholischer Theologie des 20. Jh.s, allen voran Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar.

Was wollte ich Ihnen mit meinen Ausführungen vermitteln? Das Kreuz ist kein Dekorativum der Theologie oder nur ein Erkennungszeichen des Christlichen, wenn es apart sogar von Männern um den Hals getragen wird. Es ist die Mitte, aus der alles lebt und wächst und sich als Ursprung und Inhalt der Offenbarung erweist. Wir können nicht mehr hinter das Kreuz zurück, weil es die absolute Selbstoffenbarung Gottes ist. Das Kreuz hatte nicht nur bei Luther seinen klaren,

<sup>6</sup> Vgl. Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: Ders. (Hg.): Schriften III, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 47–60.

<sup>7</sup> Ebd., 56.

<sup>8</sup> Ebd., 56–57.

nämlich zentralen Standort in der Theologie, sondern auch bei einer Reihe von katholischen Theologen, z.B. wie angedeutet bei Mystikern, bei Erich Przywara, bei Edith Stein, Karl Rahner, ebenso wie bei Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel und anderen. Dringende Aufgabe wäre es, auch nicht-dogmatische Traktate und Zusammenhänge bis hinein in die Moralthologie noch einmal durch kreuzestheologische Ansätze zu hinterfragen und zu überprüfen, denn: „Crux probat omnia“. Denn das Kreuz produziert jeden wichtigen Gedanken in der Theologie, beweist den Wert einer theologischen Aussage und prüft ihn, anerkennt den Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit und schenkt ihm seine eigentliche Würde, die er nach paulinischer Aussage nur als Bild des Sohnes haben kann. Hier werden auch bildtheologische Ansätze zu wichtigen und stützenden Elementen. Wobei freilich viele Einzelzusammenhänge noch geklärt werden müssen, auch in Bezug auf die poetische Dogmatik von Alex Stock.

Vielleicht habe ich es umfangsmäßig nicht genügend herausgestellt, wollte es aber doch betont wissen, dass das Kreuz natürlich einen eminenten Ort hat im Rahmen christlicher Existenz und Nachfolge. Gerade in der Betonung dieses Sachverhaltes wird die Dogmatik zu einem Wegweiser für das praktische Leben, denn (frei nach Luther): *Dogmatica non est speculativa, sed practica*.

Nach 35 Jahren universitärer Tätigkeit gewinnt auch für mich ganz persönlich der Gedanke des Loslassens und des Abschieds besonderes Gewicht und besondere Tiefe. Doch wie könnte man so vom Kreuz reden, wenn man sich nicht auch von der sicheren Hoffnung getragen weiß, dass der Blick auf das Kreuz hilft, die verbleibenden Jahre des eigenen Lebens noch positiv zu bestehen. In seiner poetischen Sprache hat das Gemeinte unvergleichlich stark der Dichter Hermann Hesse zum Ausdruck gebracht.

Hermann Hesse

#### Stufen

Wie jede Blüte welkt und jede Jugend  
Dem Alter weicht, blüht jede Lebensstufe,  
Blüht jede Weisheit auch und jede Tugend  
Zu ihrer Zeit und darf nicht ewig dauern.  
Es muß das Herz bei jedem Lebensrufe  
Bereit zum Abschied sein und Neubeginne,  
Um sich in Tapferkeit und ohne Trauern  
In andre, neue Bindungen zu geben.  
Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,  
Der uns beschützt und der uns hilft zu leben.  
Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,  
An keinem wie an einer Heimat hängen,  
Der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen,  
Er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten.

Kaum sind wir heimisch einem Lebenskreise  
Und traulich eingewohnt, so droht Erschlaffen,  
Nur wer bereit zu Aufbruch ist und Reise,  
Mag lähmender Gewöhnung sich entrafen.  
Es wird vielleicht auch noch die Todesstunde  
Uns neuen Räumen jung entgegenenden,  
Des Lebens Ruf an uns wird niemals enden.  
Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!

## Allgemeines/Interdisziplinäre Sammelbände

**Theologie im Durchblick.** Ein Grundkurs, hg. v. Konrad Hilpert / Stephan Leimgruber. – Freiburg: Herder 2008. 320 S. (Grundlagen Theologie), kt € 17,95 ISBN: 978-3-451-29883-7

Noch eine Einführung in das Studium der Theologie? Ist eine solche nicht, nachdem die bereits vorhandenen deutschsprachigen theologischen Studienführer längst nicht mehr an einer Hand abgezählt werden können, tatsächlich überflüssig und womöglich einzig

der Intention der bedeutenden Münchner Kath.-Theol. Fak.<sup>1</sup> entsprungen, auch auf diesem Gebiet eine „Duftmarke“ zu hinterlassen? Doch ein erster kritischer Blick in das Inhaltsverzeichnis des Buches erlaubt eine Korrektur dieses Vorurteils. Denn der bereits einleitend

<sup>1</sup> Die Einführung ist aus einem „Grundkurs Theologie“ entstanden, wie er zu Anfang des Theologiestudiums an der Ludwig-Maximilians-Univ. München in allen Studiengängen verpflichtend ist. So sind es dann auch die Münchner Lehrenden, die für die vorliegende Publikation inhaltlich verantwortlich sind (vgl. 9; 308f).

vom Mitherausgeber Konrad Hilpert angekündigte Versuch, theoretische und praktische Fragen bezüglich des Theologiestudiums in diesem „Grundkurs“ miteinander zu verknüpfen (1. Kap., 10–18), scheint hier neben der obligatorischen Vorstellung der einzelnen Disziplinen besonders auf aktuelle, in den Vorläuferbüchern noch nicht beantwortete Fragen einzugehen, wie etwa solche, die die „Modularisierung des Studiums im Bologna-Prozess“ betreffen oder die den „Wert von Praktika“ für die Berufsqualifikation heutiger Theologiestudierender beleuchten. So wird schließlich deutlich, was sich auch schon bei der Darstellung der einzelnen Sektionen theologischen Arbeitens abzeichnet: Man will hier einen v. a. studienpraktischen „Durchblick“ durch die akademische Theologie gewähren, auf dem neuesten Stand theologischer Literatur und – wie sogleich ins Auge springt – mit einem sehr guten Layout.

Den Reigen der Sektionen eröffnet nun mit dem 2. Kap. (19–63) die biblische Exegese und Theologie. Sie wird in der gebotenen Kürze durch drei Beiträge ansprechend vorgestellt. *Josef Wehrle* informiert über Wesen sowie für Theologie und Kirche bleibend-unaufgebare Bedeutung des Alten Testaments als des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen (22f). Prägnant und an Beispielen verdeutlicht, stellt er dabei Aufgabe und Ziel alttestamentlicher Einleitungswissenschaft und Exegese vor und plädiert mit Nachdruck für das Erlernen der biblischen Ursprachen. *Hermann-Josef Stipp* präsentiert die Leistungen der historisch-kritischen Exegese als einer hermeneutischen Grundeinstellung, die aus sich heraus bestimmte methodische Zugänge zum biblischen Zeugnis freisetzt. Ziel einer solchen Exegese sei es, die biblischen Texte im Horizont ihrer Entstehungszeit zu lesen und zu verstehen und damit die Auslegung kritisch vom „Gängelband“ vorgegebener Verständnistraditionen zu lösen: „Die Auslegung sollte nicht ‚dogmatisch‘ sein, also durch Traditionen und Autoritäten vorweg auf bestimmte Ergebnisse festgelegt, sondern ‚historisch‘, das heißt mit Verständnis für die Andersartigkeit versunkener Epochen, und ‚kritisch‘, also auf nachprüfbar Beobachtungen errichtet“ (41). Dass die Bibel, in historisch-kritischer Perspektive gelesen, ein produktiver und für die Theologie nachhaltiger „Unruhestifter“ (45) bleibt, aber eben auch durch die strenge Fokussierung auf den besonderen Argumentationswert „textlicher Fakten“ (43) einen zentralen Kommunikationsschnittpunkt für den internationalen, interkonfessionellen und interreligiösen theologischen Diskurs bildet, macht den besonderen Reiz historisch-kritischer Exegese aus. Der mit illustrativen Skizzen versehene Beitrag von *Gerd Häfner* vertieft noch einmal die Bedeutung und methodische Arbeitsweise historisch-kritischer Exegese, wenn er – im Blick auf das Neue Testament – den notwendigen Rekurs auf die antike Lebenswelt als Konstitutivum für das Verständnis biblischer Texte herausstellt. Überblicksartig informiert er dabei im Sinne einer Methodenlehre in nuce über synchrone und diachrone exegetische Methodenschritte.

*Roland Kany* und *Franz Xaver Bischof* stellen im nachfolgenden 3. Kap. (64–96) mit jeweils zwei Beiträgen die Breite der historischen Theologie (Geschichte des antiken Christentums, Patrologie, Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Kirchliche Zeitgeschichte, Kirchliche Landesgeschichte) im Blick auf Themengebiete, Fragestellungen und Zielsetzungen vor. Insbesondere zeigen sie jeweils protreptisch auf, welchen Sinn Geschichtswissenschaft im Allgemeinen und Kirchengeschichte im Speziellen für die Theologie, das Studium der Theologie und kirchliche Zusammenhänge der Gegenwart hat. Bischof formuliert treffend: „Wer nicht einfach glauben will, was andere sagen, wer mitreden und wer sich ein eigenes Urteil über das Gewordensein der heutigen Vielfalt an kirchlichen Lebenswelten bilden will, wer verstehen will, wie beispielsweise die Dogmen über den päpstlichen Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit entstanden sind und welche Auswirkungen sie für die heutige Ekklesiologie und das ökumenische Gespräch haben, und warum diese Glaubenslehre gerade im 19. Jh. und nicht früher oder später definiert wurde, wer überhaupt zurückliegende Entwicklungen und Ereignisse von bleibender Aktualität begreifen, wer auf Fragen in den Medien und der nichtkirchlichen Öffentlichkeit kompetent antworten will [...], der kann auf das Studium der Kirchengeschichte und damit den Rückgriff auf die historischen Quellen nicht verzichten“ (88f). Das „Heute“ lässt sich eben oft nur vom „Gestern“ her verstehen und vom „Gestern“ lässt sich für das „Heute“ lernen, was Kany und Bischof jeweils mit instruktiven Beispielen aus den einzelnen Epochen der Kirchengeschichte belegen.

Die beiden folgenden, die im 4. Kap. anberaumte „Hinführung zur systematischen Theologie“ (97–168) einleitenden Beiträge befassen sich mit der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie. Sowohl der Versuch von *Christian Schäfer*, das Thema von der studienpraktischen Seite anzugehen, als auch *Martin Thurners* allgemeine Einleitung dazu legen den Schwerpunkt auf die Nähe und die Gemeinsamkeit zwischen beiden. Nur sehr zurückhaltend wird auf jene lange, die Letztbegründungsfähigkeit menschlichen Denkens in die Schranken weisende Tradition der christlichen Offenbarungstheologie hingewiesen, die jedoch im Beitrag von Thurner zumindest noch in dem abschließenden Aufruf, seitens der Theologie zukünftig doch wieder weitere kritische „Auseinandersetzungen mit der Philosophie“ (113) zu suchen, anklingt. Gegenüber den einschlägigen Hinführungen zum Studium der Katholischen Dogmatik bringt der entsprechende Beitrag von *Bertram Stubenrauch* und *Jens Henning* zunächst wenig Neues, kann dann aber am Ende mit einem Abschnitt über die Perspektiven der Dogmatik im 21. Jh. aufwarten (vgl. 123ff), wobei – die Wegweisung des II. Vatikanischen Konzils betonend – die praktischen Kontexte auch der systematischen Theologie genannt werden sowie die beson-

deren Herausforderungen im Bereich der Ökumene und im Dialog der Religionen. „Wozu Fundamentaltheologie?“ fragt *Armin Kreiner* zu Beginn seines Beitrags und grenzt seinen Fachbereich sachgemäß (v. a. gegenüber der Dogmatik) ab, indem er die überlieferte dreifache „demonstratio“ als „Apologetik“ des Christentums im Sinne einer heute wieder verstärkten Anfrage von außen betont. So hebt der Autor die bereits biblische Verpflichtung, den Glauben in solchen Anfragesituationen zu verantworten, hervor – gemäß 1 Petr 3,15: „Seid bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (133). In einem Text mit einem lebensnahen Einstieg (vgl. 134), pointierten Zusammenfassungen und einem übersichtlichen, abrundenden Schema (146) stellt *Konrad Hilpert* die Moraltheologie als theologische Disziplin vor. Dabei geht er – wie schon Kreiner im Text zuvor – über das hier zu Erwartende kaum hinaus. Anders dagegen *Markus Vogt* in seinem nachfolgenden Beitrag über „Christliche Sozialethik“ unter dem Titel „Warum und wie soll Kirche politisch sein?“. Dabei stellt er sich dieser Frage ausdrücklich unter den komplexen Bedingungen der gegenwärtigen Globalisierung und ihrer Folgeerscheinungen (vgl. 149). Der das Kap. zur systematischen Sektion abschließende Beitrag von *Britta Kleinschwärzer-Meister* und *Peter Neuner* will die Ökumene als „durchgängige Perspektive aller Theologie“ und als „selbständige Disziplin“ (166) den Lesern vorstellen. Der im Universalitätsanspruch einer wahrhaft „katholischen“ Kirche gründenden Absicht, die ganze Erde als bewohnbar (im Sinne von griech. „oikeo“, vgl. 161) zu gestalten, kommt unter den Bedingungen unserer Gegenwart eine neue Dringlichkeit zu, so dass die Frage nach der Einheit aller Menschen in Christus schon von daher die Dignität einer eigenständigen Disziplin hat. Da die ökumenische Frage von ihrer Sache her aber als bedeutsamer Aspekt auch in allen anderen Disziplinen enthalten sein muss, kann und sollte Ökumene dort, wo sie nicht – wie etwa in München oder auch in Münster – einen mit einem eigenen Lehrstuhl bedachten Schwerpunkt bildet, dennoch als integraler Bestandteil dieser Disziplinen studiert werden.

Das 5. Kap. gilt der „Praktischen Theologie“ (169–217). Der darin erste Beitrag von *Andreas Wollbold* zur „Pastoraltheologie und Homiletik“ traut – nach beispielhaften Bemerkungen zu gemeindepraktischen Vorgaben der darzustellenden Disziplin und nach einigen historischen Einlassungen zum universitären Fach – der Vermittlung zwischen Wissenschaft und pastoraler Praxis bemerkenswert viel zu. Wissenschaftskritische Aspekte kommen dabei nur indirekt durch die besondere Auswahl eines Zitats aus Kants „Kritik der Urteilkraft“ (vgl. 173) zur Sprache. *Stephan Leimgrubers* „Einführung in die Religionspädagogik und die Fachdidaktik des Religionsunterrichts“ ist übersichtlich, liegt auf der Linie dessen, was sich fachlich bewährt hat, und sieht es nicht als Aufgabe des Faches an, die notwendige „gestufte und begleitete Praxiseinführung“ (etwa in einem Schulreferendariat, 190) vorwegzunehmen, sondern mit einer soliden theologisch und pädagogisch-wissenschaftlichen Grundlage an diese heranzuführen. Ausgehend von einer Phänomenologie des Rituals führt *Winfried Haunerland* hin zum Begriff der Liturgie als spezifisch christlich-kirchlicher Ausformung desselben. Um jedoch nicht einem obskuren Ritualismus zu verfallen, bedarf es einer vielfältigen wissenschaftlichen Aufklärung von Ritual und Liturgie, so dass Liturgiewissenschaft heute den angehenden Theologen (nicht nur den Priestern) eine kritische „Kompetenz“ hinsichtlich der einzelnen Liturgien vermitteln will (vgl. 200ff). Der nachfolgende Beitrag von *Stephan Haering* zur Disziplin des Kirchenrechts folgt einer an dieser Stelle nicht zwingenden, aber mit guten Gründen vertretbaren Einordnung der kanonistischen Perspektive in die Gesamtstruktur der theologischen Forschung (so verweist der Autor ausdrücklich auf die praktisch-seelsorgliche Ausrichtung des geltenden katholischen Kirchenrechts). Das Studium des Kirchenrechts solle v. a. dazu beitragen, dass die Theologinnen und Theologen (und durch ihre Vermittlung auch die Christen in den Gemeinden) auf der Grundlage der Kenntnis ihrer kirchlichen „Rechte und Pflichten“ bewusster und entschiedener ihre je spezifische Sendung in Kirche und Welt wahrnehmen.

Das 6. Kap. blickt über den Bereich der etablierten theologischen Disziplinen hinaus und trägt daher den Titel „Weiterführende Perspektiven“ (218–260). Es umfasst v. a. eine Reihe von Beiträgen zu interkonfessionellen und interreligiösen Fragen, wobei bemerkenswert ist, dass diese mit einem Text von *Jochen Ostheimer* zur „religiösen Szene“ (eine religionssoziologische Betrachtung v. a. des sogenannten „religious turn“) beginnt, dann lediglich mit der von *Konstantin Nikalokopoulos* erarbeiteten „orthodoxen“ Perspektive (und nicht mit einer evangelischen) fortsetzt (eine Gewichtung, die aus der Münchner Perspektive verständlich ist) und schließlich sogar von *Stephan Leimgruber* einen Beitrag zum Islamstudium im Rahmen des Katholischen Theologiestudiums enthält und somit den heute offen zutage liegenden fatalen Folgen der vormaligen „Islamvergessenheit“ (239) zumindest von Seiten der Theologie entgegenzuwirken versucht. Zu den „weiterführenden Perspektiven“ des Bdes zählt auch der Beitrag von *Christiane Schulze*. Sie stellt den auch für Studium und Lehre der Theologie äußerst relevanten Bologna-Prozess in seinen Zielen vor, erläutert dabei v. a. den Aspekt der Modularisierung und beschreibt überblicksartig die neuen, modularisierten Strukturen der theologischen Studiengänge in der konkreten Ausprägung an der Münchner Fakultät, die sich eng an die entsprechenden Vorgaben der DBK und des Fakultätentags anlehnt. Wünschenswert wäre in diesem Zusammenhang gewesen, zum einen die zweifellos vorhandenen Chancen noch stärker zu reflektieren, die der Bologna-Prozess inhaltlich wie strukturell für die Theologie – zumindest in seiner grundsätzlichen Zielrichtung – bietet, zum anderen aber auch deutlicher auf die Probleme und die Frage nach der Sinnhaftigkeit mancher Vorgaben (wie etwa die Kreditierung) hinzuweisen. Insbesondere ist angesichts der konkreten

Ausgestaltungen der Bologna-Studienreform in den deutschen Bundesländern und innerhalb Europas zu fragen, ob nicht der Bologna-Prozess in seiner gegenwärtigen Umsetzung – auch in der Theologie – die durch ihn zu realisierenden Ziele (v. a. Transparenz der Studienstrukturen, Vergleichbarkeit von Studienleistungen bzw. Studienabschlüssen sowie Steigerung der studentischen Mobilität/Internationalität) augenscheinlich ins Gegenteil verkehrt und damit konterkariert.

Drei praktischen Feldern und zwei eher hochschuldidaktischen Fragen des Studierens widmet sich das abschließende 7. Kap. (261–306) des Grundkurses. Wolfgang Steck führt in die Praxis wissenschaftlichen Arbeitens für Studierende in den ersten Semestern überblicksartig ein. Herbert Stettberger vertieft diesen Ansatz im Blick auf schriftliche Arbeiten und ihre Wissenschaftlichkeit in Gedankenführung, Form sowie Sprache. Mit Möglichkeiten der Literaturrecherche sowie dem Wohl und Wehe des Internets beschäftigt sich schließlich Anton Deutschmann. Hochschuldidaktisch anregend sind die Beiträge von Jochen Sautermeister, der auf den didaktischen Wert qualifizierten Feedbacks in Lehrveranstaltungen verweist, und von Veronika Bogner, Mathias Grandl und Reinhard Hintermayr, die ein überzeugendes Plädoyer für Praktika in theologischen Studiengängen halten.

Fazit: Die Münchner Autorinnen und Autoren legen eine konzise Einführung in das Studium der Theologie vor, die auf größere Fakultäten zugeschnitten ist und durch schnelle Orientierungshilfen einen ersten, für Studierende der ersten Semester hilfreichen Durchblick für das Gesamtgebiet der Theologie liefert. Die Illustration mit Beispielen macht das Buch lesenswert und erleichtert den Zugang zur Materie gerade für Studienanfängerinnen und -anfänger deutlich. Die von Hilpert geistreich ausgewählten, zusammenhangvoll eingefügten und mit viel Kenntnis kommentierten Abbildungen christlicher und spirituell geprägter Kunst wirken während der Lektüre ausgesprochen inspirierend. Zuweilen wünscht man sich vielleicht, dass der eine oder andere Beitrag über die standardmäßige Darstellung des besprochenen Gegenstands hinaus das Interesse der angehenden Theologinnen und Theologen zu wecken sucht – etwa durch kleine Einblicke auch in die Grundlagendiskussionen der Theologie und ihrer Disziplinen. Alles in allem aber darf man sagen, dass dieses robust wirkende Buch mit € 17,95 preiswert ist (für den primären Adressatenkreis sicher ein wichtiger Aspekt) und angesichts der oben genannten Vorzüge von uns ausdrücklich empfohlen werden kann.

Münster / Düsseldorf Markus Lau / Marco A. Sorace

**Herrlichkeit.** Zur Deutung einer theologischen Kategorie, hg. v. Rainer Kampling. – Paderborn: Schöningh 2008. 467 S., kt € 58,00 ISBN: 978-3-506-75622-0

Dem Berliner Bibelwissenschaftler ist zu verdanken, dass er zu einem fast vergessenen Thema einen stattlichen Bd herausgebracht hat, der einerseits orientiert, was die Vorgaben der Theologie zum Thema „Herrlichkeit“ (16) betrifft, andererseits Horizonte aufreißt, die „Das Andere der Herrlichkeit“ zeigen, nämlich „die Komplexität eines Wortes, das durch Bejahung und Negation, Offenbarung und Verbergen, Fülle und Fragmentarisches, Widerspruch und Zuspruch konturiert wird“ (17). Die Missverständnisse beginnen ja schon beim Klang des Wortes, der im Deutschen nicht mehr hören lässt, dass nicht ‚Herr‘ sondern ‚hehr‘, d. h. ‚erhaben‘ oder ‚hoch‘ mitzuhören wäre.

Der Bd ist in folgende Teile gegliedert: Bibel (19–122), Theologiegeschichte (123–293), Orte (295–335), Reflexionen (337–442) und Epilog (443–467). Diese Einteilung dient der Bändigung des Stoffes, erscheint mir aber nicht in jeder Hinsicht überzeugend, zumal was die beiden Teile „Orte“ und „Reflexionen“ betrifft. Sind nicht alle Beiträge auch „Reflexionen“?

Die biblischen Beiträge dienen der Grundlageninformation, wenngleich die Eingrenzung des Textcorpus und die Art und Weise der Darstellung sehr verschieden sind. So trägt G. Langer den Sprachbefund der hebräischen Bibel anhand des Wortstammes *kavod* (*kavod* = Gewicht, Glanz, Herrlichkeit) mit besonderer Berücksichtigung des Pentateuchs vor und belässt auch den mündlichen Vortragsstil. Am beachtenswertesten erscheinen mir hier die Ausführungen zu Ex 3, Ex 33 und 34 (vgl. 40–43). Es geht dort um den Wunsch des Mose, Gott zu schauen und die Antwort des Himmels, dass niemand Gottes Antlitz schauen kann (Ex 33,22f).

Der ntl. Beitrag von Matthias Blum begrenzt sich auf die Synoptiker. Der Befund ist eindrücklich und angesichts der Tatsache, dass doch Joh der Evangelist der Doxa ist, bedenkenswert. Erscheint bei Mt der Menschensohn und der Weltenrichter in der *doxa* (vgl. Mt 24,29–31; 25,31–46) (67f), so verherrlicht sich in der Geburtsgeschichte des Lk Gott in der Höhe, damit Friede auf Erden werde (69). Auch Israel behält Anteil an der *doxa* (70).

Marlis Gielen, die Merkleinschülerin, legt unter dem Thema „Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (79) einen respektablen Forschungsbericht zu Paulus vor und scheut sich trotz ihres Schwerpunktes bei der Korintherkorrespondenz des Apostels nicht, die Linien auszuziehen. Dankbar ist man hier nicht nur für die

präzisen Ausführungen zu 1 Kor 15, sondern v. a. auch zu den relevanten Stellen im Zweiten Korintherbrief (vgl. 94–99; 100–119).

Der große Bogen in der Theologiegeschichte reicht von Theophilus v. Antiochien, dessen Theologie gar nicht genug beachtet werden kann und der von Ferdinand R. Prostmeier eindrücklich interpretiert wird (125–156), über Augustinus, bei dem der römische *gloria*-Begriff dem christlichen Verständnis der Herrlichkeit weichen muss, wie Hans A. Gärtner (157–174) ausführt, zu Albert d. Gr., dessen Dionysiuskommentierung nach den Ausführungen von Maria Burger einen interessanten Einblick in die Vermittlung der frühen Theologie in das Hochmittelalter gibt (175–196). Dann folgen die Beiträge zu den beiden Reformatoren Martin Luther und Johannes Calvin. Athina Lexutt entwickelt Luthers Verständnis von Herrlichkeit unter dem Titel „Herrlichkeit und Kreuz“ (197). Zunächst macht die Vf.in mit einigen Aspekten lutherischer Hermeneutik vertraut. Keine menschliche Autorität könne die Wahrheit ein für allemal entscheiden (202). Was dann aber folgt, kann doch nicht so ganz auf theologisch erhobene Wahrheitsansprüche verzichten, wenn etwa die *iustificatio impii* eingeschärft wird, die „jedes Mittun des Menschen an seinem Heil“ ausschließe (206). Oder wenn es heißt, die Vernunft sei weder fähig noch willens, Gott in seinem Wesen zu erkennen (207) und wer das Konzil von Chalkedon von einer Theologie der Herrlichkeit (und nicht der Niedrigkeit) her lese, sei nach Luther „schlechterdings kein Theologe“. Gegen Ende betont die Vf.in, der Karfreitag mache das Kreuz nicht zu einer Durchgangsstufe zur Herrlichkeit und dennoch dürfe an Ostern das Halleluja auf die verheißene Herrlichkeit angestimmt werden (222).

Eberhard Busch stellt heraus, dass Calvin von der *caelestis Dei gloria* ausgeht und dennoch von der Herrlichkeit sprechen kann, die wir in der Schöpfung wahrnehmen. Vor allem aber sei es der Mittler Jesus Christus, der Gottes Herrlichkeit offenbart. Nach 2 Kor 4,6 erkennen wir Gottes Herrlichkeit auf dem Angesicht Christi (226). Die Begnadeten gehen der Herrlichkeit Gottes entgegen, bis sie ihn schauen, wie er ist (231). Nicht von ungefähr seien bei Calvin neben *gloria* auch die Begriffe *splendor*, *claritas*, *gaudium*, *maiestas*, *foelicitas* und *quies* wichtig (224). Dies entspricht übrigens dem biblischen Sprachgebrauch. Schon in der hebräischen Bibel treten neben *kavod* etwa *hadar* (Pracht), *hod* (Ehre) oder *tifaeraet* (Zier, Glanz).

Einblick in die orthodoxe Tradition bietet Vasilios N. Makrides, wobei er die Auswirkungen auf die Kulturgeschichte mitbedenkt. Theologie wird demnach als Doxologie verstanden und die negative Theologie spielt eine wichtige Rolle, ebenso jedoch die Repräsentation der Herrlichkeit Gottes in den Ikonen (235–252).

Aus dem 20. Jh. werden zwei bedeutende Theologen vorgestellt, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. Erwin Dirscherl, der sich mehrfach als Kenner der Theologie Karl Rahners ausgewiesen hat, stellt seine Ausführungen unter den Titel: „Was bedeutet ‚Herrlichkeit‘ in einer Theologie des Hörens?“ (253). Mit Bezug auf E. Levinas liest Dirscherl die Theologie Rahners als eine solche des Hörens. „Das Wort Gottes [...] spricht uns unmittelbar an, der Glaube kommt vom Hören, nicht vom Sehen, und er konfrontiert uns mit dem Nächsten.“ (254) Diese einleitende These wird dann belegt mit Rahners Theorem der Unverfügbarkeit Gottes, mit der gnadentheologischen Lehre über die Vorwegnahme der Herrlichkeit beim Menschen als dem einmaligen Ebenbild Gottes und schließlich mit der für Rahners Exerzitientheologie wichtigen These der Grundlosigkeit der Gnaden- und Gotteserfahrung sowie der Zusammengehörigkeit von Gottes- und Nächstenliebe. Dirscherl arbeitet in diesem Zusammenhang v. a. heraus, dass bei Rahner Gottes absolute Nähe im Mystiker nicht zur verschmelzenden Identität von Gott und Mensch führt. Bei Rahner gehe es vielmehr „um eine unmittelbare Beziehung zwischen Unterschiedenen“ (260). Alle monistische Tendenz wird somit im Keim erstickt.

Werner Löser behandelt den Theologen der Herrlichkeit, Hans Urs von Balthasar, unter dem Thema „Der herrliche Gott“ (269). Der umfangreiche Beitrag (269–293) bietet eine lesenswerte Einführung in das Denken Balthasars, dessen Freude am Schönen und Künstlerischen schon in seine frühen Jahre zurückreiche. Schon früh habe er sich mit Karl Barths Theologie der Herrlichkeit anhand von *Kirchliche Dogmatik* II/1, § 31 befasst. Philosophie und Theologie habe er stets eng zueinander zu führen versucht. Von Herrlichkeit der christlichen Theologie könne nicht gesprochen werden „ohne ständiges Mitbedenken von Metaphysik“ (274f), wobei Balthasar Metaphysik als „Wissenschaft vom Sein des Seienden“ versteht (276). Mit Bezug auf die scholastische Lehre der Transzendentalien verbinde er das *verum* und *bonum* mit dem *pulchrum*. Löser zufolge rückt die Christologie ins Zentrum, wenn Balthasar im Blick auf die biblische Entwicklung schreibt: „[...] die letzte Trübung schwindet erst, wenn Gott in Jesus Christus sein innerstes Herz, seine dreieinige Liebe enthüllt [...]“ (281). Balthasars Theologische Ästhetik entfaltet sich nach Löser Darstellung als Lehre des Schönen, in der die „Gestalt“ eine zentrale Rolle erhält; von ihr her sei auch das Verhältnis der beiden Testamente zu interpretieren, das freilich unter dem Theorem „von Verheißung zu Erfüllung, von Gesetz zu Evangelium“ enggeführt wird (288; vgl. 291–293; vgl. unten die kritischen Bemerkungen von L. Scherberg). Unüberhörbar gehöre zur theologischen Ästhetik Balthasars v. a. das Kreuz und somit alles Dunkle und Sündhafte in der Welt (289f). Gleichwohl könne der (begnadete) Mensch die Gestalt der Herrlichkeit Gottes erblicken. Man kann sagen, dass diese Theologische Ästhetik alles andere als eine Glorientheologie ist; denn das Fleisch gewordene Wort wird, wie sich Balthasar ausgedrückt hat, „alle ‚Gestalt und Schönheit‘ hinter sich lassen“ (293).

Eingeordnet unter ‚Orte‘ (was nicht recht überzeugt), behandeln zwei ästhetische Beiträge die Musik und die Poesie. Sie unterscheiden sich von den bisherigen Ausführungen. Roland Willmann gibt unter dem Titel „Die Musik und

die Herrlichkeit“ (297) einen Einblick in die Musikgeschichte bezüglich ihrer liturgischen und geistlichen Dimension von der Ästhetik der einstimmigen Gregorianik über den Großmeister J. S. Bach bis zu W. A. Mozarts eigenen Wegen und darüber hinaus zu den Ausdrucksformen der Moderne, hier v. a. O. Messiaens. Daraus kann man auch die Bedeutung der Musikpflege im Raum der Kirche erschließen.

*Erich Garhammers* Titel „Nichts stockt“ behandelt die Poesie unter der Devise des „Fast-Nichts“ (323). Der Vf. wendet sich zwei poetischen Stücken zu, Paul Celans *DU LIEGST* und einigen Aspekten bei Durs Grünbein. Führt für den einen, Celan, das Gedicht aus bitterster Erfahrung der Hinrichtungen in Plötzensee zur Unterbrechung des „Weiter so“, so endet die Darstellung über Grünbein bei der Ambivalenz des beginnenden Lebens seiner neugeborenen Tochter und der ersten Heimsuchung durch Krankheit; diese Ambivalenz findet im Gedicht „Weiße Weihnacht“ ihren Ausdruck. In der Ästhetik der Gegenwart steigern sich, wie nicht zu überhören ist, die aporetischen Elemente einer Theologie der Herrlichkeit.

Der Abschnitt ‚Reflexionen‘ beginnt mit *Lucia Scherzbergs* feministischen Überlegungen, die sich schon im Titel „Herrlichkeit?“ (339) als Problem-anzeige ausweisen. Um schon vom Wortklang her Missverständnisse auszuschalten, tritt der Terminus ‚Schönheit‘ in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Weder bei Thomas v. A. noch bei K. Rahner (noch bei H. U. v. Balthasar) sei „Herrlichkeit“ eine „herrschende Machtausübung oder Majestätsbekundung, sondern Kommunikation in vollendeter Form, die den Menschen Anteil an der Herrlichkeit Gottes gibt“ (343). Bei v. Balthasar konstatiert Scherzberg gewisse antijüdische Tendenzen, wenn die Präsenz Gottes dem antiken Judentum zugunsten der Christologie abgesprochen werde (344). Schließlich sei die *kabod*-Tradition mit der der *shekinah* zu ergänzen, so dass sich christliche Theologie hier mit jüdisch-feministischer Interpretation treffen könne. In ihr erscheine Gott nicht als Herrscher, sondern als „in Welt und Menschen“ gegenwärtiger Gott (351). Durch Ersetzung von ‚Herrlichkeit‘ mit ‚Schönheit‘ in der Liturgie und durch die Betonung der Immanenz Gottes und die Ausarbeitung einer feministischen Pneumatologie könne die Theologie dem feministischen Anliegen einigermaßen gerecht werden.

Auf die islamische Tradition geht *Anja Middelbeck-Varwick* ein, wobei bereits im Titel, der einen islamischen Mystiker zitiert, das Wichtigste angedeutet wird: „Dein ist die Majestät, die Schönheit und die Vollkommenheit“ (353). Zunächst werden Aspekte der christlichen Theologie aufgeführt, wobei Autoren wie K. Barth, W. Krötke und v. a. R. Hoeps besonders herausgestellt werden. (Von Letzterem hätte man sich auch gerne einen eigenen Beitrag gewünscht!) Im Blick auf den Islam werden zunächst Texte aus dem Koran behandelt und meist mit arabischen Zitaten (in lateinischer Umschrift) belegt. Besonders aufschlussreich erscheint mir das Zitat aus Sure 7,143, weil es die koranische Version der oben bereits angesprochenen Stelle aus Ex 33,18ff darstellt. Hier wird von Gottes machtvollstem Glanz, von seiner Schönheit und Majestät in einem gesprochen (363). In der mystischen Tradition verstärkt sich das Lichtmotiv, das im Koran schon angelegt ist. Schließlich verdiene die Ästhetik des Korans Beachtung. Der Klang der ergangenen Offenbarung, der bei der Rezitation des Textes laut wird, erhalte größere Bedeutung als das Begriffliche (vgl. erhellend 372). Die Vf.in nimmt den atl. Terminus *kbd* als Verständigungsbasis, in der die ambivalente Erfahrung der Unfassbarkeit Gottes festgehalten werde. Zugleich könne der ästhetische Grundbegriff die Bedeutung der Wahrnehmung erhärten (374).

*Klaus Müller* führt in seiner Reflexion „Erhabenheit und Herrlichkeit“ (377) in eine religionsphilosophische Fragestellung von größter Bedeutung ein. Mit U. Eco und R. Hoeps betont er zunächst, welche Bedeutung ‚Erhabenheit‘ in Kants dritter Kritik hat. Trotz atl. Ausgangspunkte bei der Sinaierfahrung habe die Ästhetik der beginnenden Moderne bei „einer fundamentalen Kritik des biblischen Gottesbildes“ angesetzt (380). Dann verweist der Vf. auf den historischen Pantheismusstreit Ende des 18., Anfang des 19. Jh.s (markiert durch die Jahreszahlen 1781 und 1831/32). Dabei spielte der gegenwärtig geradezu neu entdeckte Philosoph Karl Leonhard Reinhold eine Schlüsselrolle. Nicht von ungefähr ist auch der Ägyptologe Jan Assmann an dieser Neuentdeckung beteiligt, geht es doch auch schon damals um einen Streit zwischen der frühisraelischen Gesetzesreligion und der ägyptischen Mysterienreligion, den ja bekanntlich kein Geringerer als W. A. Mozart in der Zauberflöte auf die Bühne gebracht hat. Was Müller hier kurz und prägnant vorstellt, ist geradezu aufregend und betrifft die Theologie zuinnerst. F. Schiller habe sich in die damalige Debatte um das Erhabene intensiv eingeschaltet. Von I. Kant, mit dem sich Reinhold intensiv beschäftigt habe, sei es ohnehin bekannt, welche Rolle das Erhabene bei ihm spielte. Interessanterweise arbeitet der Vf. an Kants Theorem des Erhabenen die monistische Tendenz heraus. Kant habe zwischen hebräischem Bilderverbot und dem *hen kai pan* der Pantheisten zu vermitteln versucht. Überraschend wirkt allerdings die These Müllers, die monistische Verankerung der Erhabenheitsthematik jener Zeit stelle auch für die Gegenwart ein Denkangebot dar. Kant habe Gottesbeweise abgelehnt, um „jenes Moment von Gottunmittelbarkeit und Gottesgegenwart zu bewahren, von dem Kant sein gesamtes Wirken hindurch überzeugt war“. (400). Wenn der Vf. im Schlusssatz „das Erhabene als ein[en] Akt monistischer Verschärfung“ (402) im Irrealis anspricht, klingt etwas mit von seiner Grundüberzeugung, die er auch andernorts bereits zum Ausdruck gebracht hat. Dabei stimme ich Müller ausdrücklich zu, dass alle ontologisierende Begrifflichkeit die Transzendenz entweder distanziiert oder depotenziert. Ob daraus allerdings das monistische Grundaxiom folgen muss, oder ob man – etwa mit E. Levinas – ein „Jenseits des Seins“ ins Auge fassen muss, das die Unterscheidung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit aus schöpfungstheologischen Gründen aufrecht erhält und dennoch eine Gottinnigkeit nicht ausschließt, sei dahingestellt.

Wie man religionspädagogisch von Herrlichkeit sprechen kann, wird in einem Beitrag von *Franz-Josef Bäumer* und *Mariele Wischer* behandelt. Hier steht nicht nur die andere Sprache der Jugendlichen zur Debatte, sondern auch das Grundproblem, nach Auschwitz noch ungebrochen von Schönheit und Wirkmacht Gottes zu sprechen und überhaupt, sich der säkularisierten Welt zu stellen (vgl. 407). Kann von Herrlichkeit noch gesprochen werden, wenn nach J. B. Metz die Gottesbedürftigkeit selbst abhanden gekommen ist? Und dennoch spüren beide Autoren die Relevanz der Rede von Herrlichkeit auf. Ausgehend von den biblischen Grundlagen entnehmen sie daraus v. a. die paradoxe Spannung von „Erscheinung und Verborgenheit, Welt und Transzendenz, sinnlicher Erfahrbarkeit und der Entzogenheit, Schönheit der Schöpfung und Kreuz“ (412) und beziehen sich auf H. Schröers Rede von der Theopoesie (413). Schließlich sehen sie in der dialektischen Struktur, „in der hier Offenbarung und menschliche Erfahrung miteinander verwoben sind“ (414f), einen Ansatzpunkt dafür, Offenbarung und menschliche Lebenswelt in Beziehung zu setzen, worauf die Religionspädagogik nicht verzichten könne (vgl. 416). Wenngleich im Laufe der Abhandlung der Problemansatz fast vergessen scheint, erfolgt dann doch eine Anwendung des Themas ‚Herrlichkeit‘ auf die religionspädagogische Praxis. Dies geschieht jedoch mit erheblichen Vorbehalten. Der Religionsunterricht könne nicht „zu gläubiger Übernahme doktrinäer Glaubensinhalte verpflichten“ (419); die Schüler sollten zwar von ‚Herrlichkeit‘ theoretisch sprechen können, jedoch im Gottesprädikat „keine unhinterfragte Größe“ sehen müssen (420), denn es gehe schließlich nicht um „alte Gewissheit“ (421). Dies klingt so, als müsse der Religionsunterricht alles versuchen, um die Rede von Gottes Herrlichkeit möglichst nicht existentiell nahe zu bringen. Hier fragt sich: Soll die Abgründigkeit, von der immerhin die Rede ist, nicht auch das Denken und Leben der Schüler erfassen, gewissermaßen ganzheitlich und ohne Angst, damit autoritär-widernünftig aufzudrängen? Diese Äußerungen stehen in gewisser Spannung zu dem was folgt, wenn „Herrlichkeit Gottes“ zum kumulativen Grenzbegriff erklärt wird, der geradezu alle theologischen Grundgehalte einschließt (vgl. 426–428). In Auseinandersetzung mit den Zielsetzungen des Religionsunterrichts wird dann jedoch erneut betont, dass eine wechselseitige Verschränkung von Haltung und Wissen nicht ernsthaft verlangt werden dürfe. Offensichtlich liegt der Verdacht der Manipulation auf jeder Form des Religionsunterrichts, der die Grenzen des reinen Wissens übersteigt. Angesichts der herausfordernden Thematik scheinen der Vf. und die Vf.in hin- und hergerissen zu sein zwischen einer Theologie der Herrlichkeit Gottes und deren Vermittlung in religionspädagogischer Praxis und Theoriebildung.

*Regina Bäumer* und *Michael Plattig* befassen sich im letzten Beitrag „Herrlichkeit in der Spiritualitätsgeschichte“ (431) mit ausgewählten Autoren, an denen sie die spirituelle Bedeutung des Herrlichkeitstheorems aufzeigen. So werde an Irenäus von Lyon deutlich, dass der Mensch nicht nur aufgerufen sei, die Herrlichkeit Gottes zu schauen, „sondern auch Anteil zu haben am Glanz dieser Herrlichkeit“ (432). Bernhard von Clairvaux betone die Menschwerdung und den emotional-ganzheitlichen Zugang zum Glauben, bis dahin, dass der Mensch als Sünder an Gottes Herrlichkeit Anteil erhalte. Die großen spanischen Gestalten, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila, werden samt der Ambivalenz ihrer geradezu leibhaftigen Mystik mit Recht in den Mittelpunkt gestellt. Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit und Marie Noél schließen den Kreis. (Bei Letzteren hätte man gerne auch kleine Andeutungen zu ihrer Vita gewünscht.)

*Michael Bongardts* Schlussbeitrag „Warum die Rede von Gottes Herrlichkeit nicht verstummen muss“ (445) bildet (aus nicht ganz verständlichen Gründen) den Epilog. Es geht vielmehr um eine Zusammenschau (und teilweise auch Wiederholung) aus eigener theologischer Kompetenz, die auf ihre Weise die Theologie der Herrlichkeit beleuchtet, aber wohl nicht unter Vorgabe der anderen Beiträge entstanden sein dürfte. Begriffsanalytisch macht der Vf. zunächst darauf aufmerksam, dass „Herrlichkeit Bezogenheit auf anderes voraussetzt“ (446) und „sie notwendig wahrnehmbar und erfahrbar sein [muss]“ (447). Der Verweis auf die hebräische, griechische, lateinische und deutsche Sprachtradition mache darauf aufmerksam. Sowohl der Begriff ‚Herrlichkeit‘ als auch der der ‚Liebe‘ drohten leer zu werden, wenn Gott aufgrund seiner Autarkie keines Gegenübers bedürfe. Deshalb sei es wichtig, dass in der christlich-trinitarischen Gottrede Gott „in sich selbst liebende Bezogenheit [ist]“ (448). Bongardt stellt fest, dass die Bedeutung des Begriffes ‚Herrlichkeit‘ in einem eigenartigen Verhältnis zu dessen Bedeutungslosigkeit in der gegenwärtigen systematischen Theologie stehe (449). Unter der Überschrift „Begegnende Herrlichkeit“ (451) werden schöpfungstheologische, anthropologische und geschichtstheologische Aspekte behandelt, um diese dann von der Gestalt Jesu her christologisch zu vertiefen. Die begegnende Herrlichkeit stehe in Kontrast zur erlittenen Abwesenheit (458). Unter der Überschrift „Widerspruch und Entscheidung“ (459) geht der Vf. von der zutiefst widersprüchlichen menschlichen Erfahrung aus. Diese könne nicht mathematisch berechnet werden. In der Bibel seien Herrlichkeits- und Gerichtsaussagen eng miteinander verknüpft. „Auch als Strafender erweist sich Gott als herrlich [...]“ (461). Ein anderer Weg werde im Paradox gesehen, dass Gott in seiner Herrlichkeit in besonderer Nähe zu den Leidenden trete und sich seine Macht an der äußersten Ohnmacht erweise. Die Fragen der Theodizee brechen hier in besonderer Weise auf. In der neuzeitlichen Fragestellung gehe es letztlich um die Gottesfrage selbst und mit ihr stehe auch Gottes Herrlichkeit in Frage. Mit der Überschrift „Gott die Ehre geben“ (465) leitet der Beitrag zu den Schlussüberlegungen über. Die Menschen stehen vor der Entscheidung, ob sie die Welt im Licht der Bibel und somit von der Herrlichkeit Gottes her deuten wollen oder nicht. Warum aber, so fragt Bongardt, ist die Welt so vieldeutig? Er verweist auf Kierkegaards These,

die besagt, wenn Gott sich in seiner Herrlichkeit unverhüllt zeigen würde, wären sie nicht mehr frei zu entscheiden (vgl. 466f). Gott begegne in Vieldeutigkeit verborgen. Die Glaubenden sehen in dieser Verborgenheit „die Wirklichkeit von Gottes freigebender Liebe und sie hoffen mit Gott darauf, dass diese Liebe spätestens im Eschaton alle überzeugen und zur Zustimmung bewegen wird“ (467). Daraus folgt: „Wo der Glaube in dieser Weise Gott die Ehre gibt, wird er sich stets zugleich als höchster Akt menschlicher Freiheit und als reines Geschenk göttlicher Gnade verstehen.“ (467) Mit dem Stichwort ‚verstehen‘ kehren die Überlegungen zur Hermeneutik zurück, die m. E. das Übermaß göttlicher Erhabenheit in das menschliche Freiheitstheorem einzuordnen droht.

Der Durchgang durch die Beiträge zeigt, dass es sich nach wie vor lohnt, der „Herrlichkeit Gottes“ nachzuspüren und die Bedeutung dieser Thematik für die gegenwärtige Theologie zu betonen. Deshalb klingt es wohlfeil, wenn der Rez. mit der Bemerkung schließt, dass immer auch noch andere Aspekte hätten hinzugefügt werden können. Ich hätte mir v. a. einen Beitrag aus der frühjüdisch-prophetischen oder rabbinischen Tradition gewünscht. Nicht von ungefähr könnte man das Denken von Emmanuel Levinas, aus dieser Tradition gespeist, geradezu als Philosophie der Herrlichkeit bezeichnen. Selbstverständlich hätte jeder Bereich beliebig erweitert werden können.

Dem umfassenden Sammelwerk wäre ferner eine kurze bio-bibliographische Auflistung der Verfasserinnen und Verfasser gut angestanden, möglicherweise auch ein Hinweis auf den primären Veröffentlichungsort. Noch wünschenswerter wäre ein Personen- und Sachverzeichnis gewesen. Dadurch hätte der Wert in Richtung eines lexikalischen Sachbuches erheblich gesteigert werden können. Über die Gestaltung des Druckbildes lässt sich streiten. Die Lesbarkeit wird durch die vorgelegte Form m. E. nicht gesteigert. Diese Desiderate nenne ich, weil ich mir angesichts der Relevanz des Themas und der Bedeutung der Beiträge eine möglichst große Leserschaft wünschen würde.

Bonn

Josef Wohlmuth

**Heilungen und Wunder.** Theologische, historische und medizinische Zugänge, hg. v. Josef Pichler / Christoph Heil. – Darmstadt: WBG 2007. 302 S., geb. € 59,90 ISBN: 978-3-534-20074-0

Wieso behaupten BibelwissenschaftlerInnen, dass Heilungs- und Wundererzählungen keine vernachlässigbare Randerscheinung in der Heiligen Schrift darstellen? Was unterscheidet biblische Wunderberichte eigentlich von denen, die uns aus der religiös-kulturellen Umwelt überliefert worden sind? Und welche Bedeutung wurde gottgewirkten (Heilungs)Wundern in der zweitausendjährigen Christentums- und Heiligengeschichte zugeschrieben? Was bewiesen bzw. bezeugten sie? Waren und sind sie auch heute noch der Beweis dafür, dass Gott tatsächlich in der Schöpfung nicht nur irgendwie präsent ist, sondern tatsächlich aktiv eingreift, indem er sogar Naturgesetze durchbricht? Gilt es daher auch heute noch, wortwörtlich an biblischen Wunderberichten festzuhalten und auf ein übernatürliches Eingreifen Gottes gegen alle Evidenz zu hoffen? Liegen diejenigen richtig, die Gott angesichts zunehmender Unsicherheiten als mächtigen Heiler und Wundertäter in Heilungsgottesdiensten konkret erfahrbar machen wollen? Oder entzieht sich gerade das geistgewirkte Wunderhandeln Gottes menschlicher Plan- und Machbarkeit? Welche Aussageintention aber könnte sich trotz aller Nicht-Machbarkeit hinter biblischen Heilungs- und Wunderberichten verbergen? Und wie ließe sich der Glaube an die Wundermächtigkeit Gottes gerade solchen ZeitgenossInnen erläutern, die Wundern äußerst skeptisch gegenüberstehen? Wie ließe sich ein offener, d. h. sich nicht in der Verteidigungshaltung erschöpfender wissenschaftlicher Diskurs mit Natur- und HumanwissenschaftlerInnen führen, der einer glaubwürdigen Auseinandersetzung mit dem Wunderphänomen Raum eröffnet? Wie also ließe sich die Wunderthematik interdisziplinär so beleuchten, dass gegenseitige Vorurteile und Unterstellungen abgebaut und vielleicht sogar Konvergenzen sichtbar werden?

Die (Wunder)Heilungsthematik wird weltweit gegenwärtig äußerst kontrovers diskutiert! Im hochaktuellen Sammelband werden daher in Form von 17 Beiträgen Antworten auf viele der oben skizzierten Fragen gewagt, wobei der bibelexegetische Zugang sowohl quantitativ als auch qualitativ deutlich dominiert. Dies ist nicht verwunderlich, da das Buch dem Exegeten Peter Trummer, Prof. Em. an der Univ. Graz, gewidmet ist.

Auf die stark komprimierte zweiseitige Einführung von Josef Pichler, Christoph Heil und Thomas Klampfl folgen jedoch zunächst keine biblischen Reflexionen. Vorgeschaltet sind vielmehr zwei Beiträge aus philosophischer

Perspektive, die das Interesse an der Heilungsthematik wecken sollen. Auf dem Hintergrund der These, dass der Wunderbegriff eine eigenständige philosophische Dimension besitzt, die über das Theorem des ‚Staunens‘ nicht nur versteh- und kommunizierbar, sondern auch anschlussfähig an theologische Interpretationen ist, gipfelt der erste Beitrag Reinhold Esterbauers im Plädoyer, dass der Theologie Wunder auch heute noch zumutbar sind (27). Daran anschließend wird von Elisabeth Pernkopf auf wissenschaftstheoretischem Niveau das Paradoxon analysiert, weshalb im naturwissenschaftlichen Denk- und Forschungskontext einerseits von Wundern prinzipiell keine Rede sein kann (31), andererseits aber gerade auch dort Momente des Unvorhersehbaren auftauchen, die anschlussfähige Analogien zum theologischen Wunderbegriff aufweisen, weshalb den Naturwissenschaften sogar ‚ein unausgesprochenes Credo‘ (39) attestiert wird.

Was das spezifisch christliche Credo im Blick auf die Wunderthematik ausmacht, soll in den darauf folgenden zehn biblischen Beiträgen (41–214) herausgearbeitet werden. In logischer Konsequenz wird zunächst die jüdisch-alttestamentliche Sichtweise analysiert. Welche Texte aber sind auszuwählen? Die Entscheidung fällt sowohl für Texte aus der Weisheitsliteratur als auch aus der Judaistik. Ursula Rapp beleuchtet deshalb das Wunderverständnis bei Jesus Sirach, wobei besonders der Aspekt des Kontra-Faktischen und Überraschenden jenseits des Normalen und Berechenbaren hervorgehoben wird (42). Johannes Schiller fokussiert im Anschluss daran auf biblische Psalmen. Aufgrund des Stimmungsumschwungs von Klage zum Lob wirft er die Frage auf, ob im Psalmengesang so etwas wie die Möglichkeit einer erfahrbaren (Wunder)Heilung angelegt ist (53). Johann Maier dagegen begibt sich aus judaistischer Sicht auf die Suche nach der genuin jüdischen Interpretation von Krankheit und göttlicher (Wunder)Heilung. Ausgehend von der Selbstprädikation Jahwes als Arzt (Exodus 15,26) werden heikle Fragen wie z. B. die nach der Kausalität von Gesundheit und Krankheit sowie die Frage nach der Exklusivität ärztlicher Diagnostik und Therapie diskutiert.

Die folgenden sieben Beiträge fokussieren folgerichtig auf die neutestamentliche Perspektive, wobei auch wichtige Aspekte aus der biblischen Umwelt mit einbezogen werden. So analysiert Lorenz Oberlinner die Petrus-Episode in der Seewandelgeschichte (Mt 14,22–33) unter der Fragestellung, ob Wunder auch schiefgehen können. Seine Analyse gipfelt in der These, dass trotz des offensichtlichen Scheiterns eines Natur-Wunders (Petrus kann nicht wie Jesus über das Wasser laufen) dennoch ein Wunder geschieht, weil Petrus nicht ertrinkt. Deshalb dürfen Christen Trost darin finden, dass Gott gerade Zweifelnde und Kleingläubige entgegen aller Erfahrung letztendlich wundersam rettet (104). Mit dem Beitrag von Reinhard von Bendemann stellt sich der Sammelband der zentralen Frage, wie die konkreten ‚Therapieerzählungen‘, die das Markusevangelium durchziehen, heute verstanden werden können. Äußerst sensibel und umfassend wird nicht nur eine komplexe Krankheits-typologie herausgearbeitet, sondern auch der immer wieder behauptete Kausalzusammenhang von dämonischer Besessenheit und Krankheit kritisch beleuchtet (124). Dass dem Markusevangelium besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist, zeigt sich nicht nur am Umfang dieses Beitrags, sondern auch daran, dass sich Barbara Mörtl der Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 29–31) widmet. Ihre feministisch motivierte Textanalyse basiert auf der These, dass die Erzählung ihren Platz im Evangelium deshalb gefunden hat, um die gleichwertige Bedeutung von Frauen und Männern in der Nachfolge Jesu hervorzuheben (130). Dem komplexen Wunderverständnis des Johannesevangeliums stellt sich schließlich Ingo Broer. Eingebettet in grundlegende Ausführungen zur exegetischen Methodik liefert er eine ausführliche traditions- und gattungsgeschichtlich untermauerte Erklärung dafür, dass die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5,1–9a) als ursprünglicher Text, der darauf aufbauende Folgetext (Joh 5,9b–16), der zu vielen Fehlinterpretationen gerade im Blick auf einen Kausalzusammenhang von Sünde und Krankheit geführt hat, dagegen als sekundäre Interpretation zu verstehen ist. Im Anschluss liefert Max Küchler-Schwarzen, der sich Heils-Orten und Pilgerwegen im antiken Jerusalem widmet, höchst interessante Einblicke in die Entstehungszeit ntl. Heilungserzählungen. Da seine Forschungsergebnisse bereits von Broer aufgegriffen worden sind, lässt sich die zunächst etwas fremd anmutende Platzierung im biblischen Teil durchaus rechtfertigen. Dass auch Wunder-Erzählungen wie die der Rettung des schiffbrüchigen Paulus (Apg 27) auf dem Hintergrund der Evangelien zu interpretieren sind, diese Einsicht wird uns von Josef Pichler unter Verweis auf Lk 22,51 nahegelegt. Als Grundanliegen wird dabei von ihm besonders das Motiv ‚Heil und Rettung‘ im Duktus der Reich Gottes-Botschaft herausgearbeitet (202). Den Abschluss der exegetischen Vertiefungen bildet der Beitrag von Johannes Bauer, der mit diversen Wunderberichten Jesu aus den Apokryphen vertraut machen will, wobei unter Rekurs auf Joh 20,30 hervorgehoben wird, dass derartige Erzählungen deshalb tradiert wurden, damit Menschen an Jesus Christus und seine Botschaft glauben (214).

Auf den exegetischen Kernteil des Sammelbandes folgen drei Beiträge, die als Zwischentexte gelesen werden können. Zunächst beleuchtet Josef Weismayer (Wunder)Heilungen im Kontext christlicher Spiritualität und interpretiert sie als Prozesse von Heil- und Ganzwerden. Da Wundern als Manifestation göttlicher Gegenwart auch im Kontext von Selig- und Heiligsprechungsverfahren schon immer eine wichtige Bedeutung zugesprochen wird, geht Weismayer der Frage nach, ob in derartigen Verfahren auf das Vorhandensein von Wundern künftig auch verzichtet werden kann (226). Bernd Kollmann dagegen favorisiert eine religionspädagogische Zuspitzung, indem er fragt, ob, wann und auf welche Art und Weise Kinder/Jugendliche mit Wundererzählungen konfrontiert werden können/sollten. Um diese Frage fundiert beantworten zu

können, stellt Kollmann zunächst mögliche Modelle einer *Wunderhermeneutik* vor. Zusätzlich zum kerygmatischen, sozialgeschichtlichen und tiefenpsychologischen Modell erläutert er auch rezeptionsästhetische Ansätze und entwickelt darauf aufbauend ein entwicklungspsychologisches Stufenmodell, das auf folgender Annahme beruht: „Die neutestamentlichen Wundererzählungen sind Glaubens- oder Hoffnungsgeschichten und keine Tatsachenberichte [...]“ (237).

Eine weitere Zäsur im Sinne einer *religionswissenschaftlichen Weitung* stellt der Beitrag von *Amir Zaidan* dar, in dem aus islamologischer Sicht zwar hervorgehoben wird, dass auch der Islam Wunderberichte kennt. Zugleich aber wird selbstkritisch darauf hingewiesen: „Eine Wunderheilung kann jedoch nicht angekündigt und als Ware angeboten und versprochen werden, da der Mensch als Geschöpf keinerlei eigene Einflussmöglichkeit darauf hat.“ (260).

Die letzten zwei Beiträge (261–298) zeugen schließlich neben den beiden philosophisch eingefärbten einleitenden Reflexionen ausdrücklich von der multidisziplinären Herangehensweise an die Wunder-Thematik. Auf dem Hintergrund aktueller molekulargenetischer Forschungsergebnisse hinterfragt *Barbara Obermayer-Pietsch* aus medizinischer Perspektive eine strikte Trennung zwischen Gesundheit und Krankheit, um den Heilungsbegriff vor einer Reduzierung auf Reparatur und Wiederherstellung zu bewahren. (Wunder)Heilungen werden im Kontext von Spontanremissionen diskutiert und neutestamentliche Heilungsberichte folgendermaßen kommentiert: „Krankheit als ‚Prüfung des moralischen Charakters‘, die Vorstellung dass eine Krankheit eine besonders geeignete und gerechte Bestrafung sein könnte, die Deutung von Krankheiten als ‚Metaphern für das Böse‘ sind im Sinne der Molekularbiologie unverständliche und unmenschliche Ideen, die das Ausmaß des Leidens an einer Krankheit nur noch vermehren.“ (274). Den letzten Beitrag liefert *Kurt Usar*. Als Allgemeinmediziner und Homöopath stellt er die Behauptung auf, dass „die Homöopathie, kraft ihrer besonderen Herangehensweise an das Phänomen krank-Sein und unheil-Sein, ‚anschlussfähig‘ ist an jenes Heilen, das Jesus, dem Christus notwendig vorbehalten ist [...]“ (283).

Es ist sicherlich die Stärke von Sammelbänden, ein buntes Kaleidoskop an Beiträgen zur Verfügung zu stellen, aus dem LeserInnen nach eigenem (Fach)Interesse gezielt aussuchen können. Dieses Buch ist tatsächlich eine wahre Fundgrube vertiefender Einzelbeiträge zur Heilungs- und Wunderthematik, wobei auch evangelische AutorInnen einbezogen sind. Besonders innovative und anregende Impulse finden sich m. E. im wunderdidaktischen und islamologischen Beitrag.

Die Hg. treten mit dem hohen Anspruch auf, die Heilungs- und Wunderthematik multiperspektivisch (13) anzugehen, weshalb Theologie, Philosophie und Medizin miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen (12). Faktisch stehen die vielen Beiträge jedoch mehr oder minder unverbunden und durchgehend unkommentiert nebeneinander. Problematisch an diesem Sammelband ist daher, dass ihm kein erkennbarer interdisziplinärer Ansatz zugrunde liegt. Den LeserInnen obliegt es nämlich selbst, den roten Faden zu entdecken und inhaltliche Querverbindungen herzustellen. Querverbindungen z. B. zwischen der These, dass Staunen nicht nur den Interpretationsschlüssel für ein philosophisches Wunderverständnis, sondern auch für die Wunderinterpretation bei Jesus Sirach liefert. Querverbindungen z. B. zwischen exegetischen Interpretationen des Kausalzusammenhangs von Sünde und Krankheit und aktuellen medizinisch-neurowissenschaftlichen Krankheitsmodellen.

Woran es dem Sammelband fehlt, ist m. E. der Mut, kontroverse Positionen zuzulassen und auszuhalten. Wäre es nicht höchst interessant gewesen, auch exegetisch Extrem-Positionen wie z. B. wortwörtliche Interpretationen von Wunder(Heilungen), die gerade in freikirchlichen und charismatischen Kreisen weltweit zu finden sind, mit den dargestellten exegetischen Positionen ins Gespräch zu bringen bzw. deren Unvereinbarkeit deutlich herauszuarbeiten? Drängt es sich nicht geradezu auf, die islamologisch gewonnene These, dass gottgewirkte (Wunder)Heilungen nicht von Menschen machbar/beeinflussbar sind, auf dem Hintergrund öffentlichkeitswirksam inszenierter christlicher Heilungs- und Befreiungsgottesdienste kritisch zu diskutieren?

Wie hätte es sich zudem ausgewirkt, wenn die ausdrücklich interdisziplinär angelegten philosophischen und medizinischen Beiträge von AutorInnen geschrieben worden wären, die die christliche Welt- und Wundersicht nicht teilen? Was hätte z. B. ein psychiatrischer oder psychotherapeutischer Beitrag bewirkt, in dem Wunderglaube in die Nähe religionspsychopathologischer Wahnhänomene bzw. religiös motivierter Persönlichkeitsstörungen gerückt wird?

Der Sammelband ist wahrlich nicht einfach zu lesen! Die Beiträge erfordern viel Konzentration und die Bereitschaft, sich auf unterschiedliche Denk- und Sprachspiele einzulassen. Es empfiehlt sich daher weniger ein stringentes ‚Durchlesen‘, als vielmehr ein kreatives ‚Hin- und Herlesen‘, um mögliche Querverbindungen aufzuspüren.

Vallendar

Doris Nauer

**Glauben denken.** Theologie heute – eine Bestandsaufnahme. Herder Korrespondenz Spezial, hg. v. Ulrich Ruh. – Freiburg: Herder 2008. 64 S., geheftet € 9,90 ISBN: 978-3-451-027705-5

Der zu besprechende Bd aus der Reihe *Herder Korrespondenz Spezial* liefert eine weitgehend gelungene und kompakte Standortbestimmung der katholischen Theologie und ihrer Teildisziplinen. Diese erstreckt sich über 16 kurze und formal wie qualitativ unterschiedliche Essays renommierter Fachvertreter – entweder zu allgemeinen Grundfragen oder zu einzelnen Disziplinen. In dieser Stimmenvielzahl soll sich (so der Hg.) die heutige Theologie „als in hohem Maß differenziertes Unternehmen“ mit dem Ziel der „rationalen Erschließung gelebten und bekannten Glaubens“ (1) erweisen.

*Jürgen Werbick* eröffnet die Reihe der Beiträge zu allgemeinen Grundfragen und nimmt sich der Spannung zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit an, die als verborgener Leitfadens auch die fachspezifischen Essays des Bdes durchzieht. Wissenschaftsethos und Glaubensstandpunkt dürften nicht als einander ausschließende Gegensätze betrachtet werden, sondern als komplementäre Instrumente zum Offenhalten des „Zugangs zur erlösenden Gottes-Wahrheit“ (2): Theologie müsse sowohl der kirchlichen Selbstvergewisserung in der Tradition als auch der Zeitgenossenschaft mit dem fragenden Menschen von heute dienen und dabei Überanpassungen an beide Seiten vermeiden; auch hierarchisches Lehramt und kritische Theologie seien notwendig komplementär. Der Theologie stehe es nicht an, ausschließlich die bloß vermeintlich neutrale Beobachterrolle der Religionswissenschaft oder des spinozischen Wissenschaftsideals einzunehmen, sondern ihr Gegenstand erfordere immer auch das bultmannsche „Lebensverhältnis zur Sache“ (5), um verstanden zu werden.

*Klaus Müller* behandelt die Situation der Katholischen Theologie im Bologna-Prozess und kommt zu dem ernüchternden Ergebnis, dass die meisten Ziele der Reform bislang unerreicht geblieben und vermutlich gar zum Scheitern verurteilt seien – mit Ausnahme der auch theologisch zu begrüßenden Modularisierung. M. stellt die Umsetzung dieses Konzepts an der eigenen Fakultät dar und verweist neben vielen Vorzügen auch auf den hohen Personal- und Kooperationsaufwand. Insgesamt sei Theologie ihrem Wesen nach auf die Bewahrung des Glaubens an den einen Gott vor dem (nicht zuletzt akademischen) Forum der Vernunft hin angelegt und bleibe als Religionshege in der religiös desorientierten Gegenwart und als Anwältin jeder Gestalt und jedes Stadiums menschlichen Lebens von öffentlichem Interesse.

*Edmund Arens* beleuchtet das Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit. Zunächst seien mit David Tracy drei Öffentlichkeiten (wissenschaftlich, kirchlich und gesellschaftlich) zu unterscheiden, denen die Theologie gleichermaßen gerecht werden müsse, um nicht dem Drang zur „wahrheitsanspruchslosen Religionswissenschaft“, zur „Verbinnenkirchlichung“ (11) oder zur empirischen Soziologisierung zu erliegen. Angesichts der zunehmenden zivilgesellschaftlichen Entprivatisierung der Religion müssten entsprechend auch Kirche und Theologie stärker öffentlich werden, wie dies verschiedene Ansätze ‚öffentlicher Theologie‘ bereits umzusetzen versuchten. Wichtige Themen seien die neuen bio- und sozialetischen Fragen, die theologische Anthropologie, eine kommunikative und universale Ekklesiologie, der interreligiöse Dialog und die fundamentaltheologische Grundlagenreflexion.

*Peter Hünemann* geht auf die Rolle der Theologie angesichts des „erdbebenartigen“ (13) gesellschaftlichen und kulturellen Wandels in Europa ein. Das 2. Vatik. Konzil bedeute immer noch einen epochalen Umbruch für die Theologie, dessen Nachvollzug auf methodologischer Ebene allerdings noch ausstünde. Methodische Herausforderungen stellten v. a. der Fortschritt der Wissenschaft in Linguistik, Anthropologie und Soziologie und die aus ihm resultierende veränderte Wirklichkeitssicht, ferner der Zwang zu Elementarisierung und kritischer Selbstreflexivität sowie der globale Wandlungsprozess dar. Anschließend werden einzelne, auf diese Herausforderungen reagierende Neuansätze vorgestellt.

*Christoph Marksches* steuert als evangelischer Theologe eine Außenansicht auf die katholische Theologie bei, die stark autobiographisch geprägt ist und dabei von großer Nähe, Sympathie und zahlreichen persönlichen Verbindungen über die Konfessionsgrenzen hinweg zeugt. Hinter der Konkretion der persönlichen Erinnerung zeichnen sich dabei einige wichtige Entwicklungslinien der letzten Jahrzehnte ab. Besonders bemerkenswert erscheinen ferner die überaus positiven Anmerkungen zum Jesusbuch Papst Benedikts XVI./Josef Ratzingers.

*Christoph Dohmen* liefert als Alttestamentler den ersten fachspezifischen Beitrag des Bdes und beschreibt zunächst die derzeitige Methodendiskussion in den biblischen Wissenschaften, welche sich erneut (mit Paul Feyerabend) als Entscheidung zwischen Beobachter- und Teilnehmerperspektive beschreiben ließe: die klassische historisch-kritische Exegese mit ihrem ‚neutralen‘ Forschungsethos gegenüber den neueren Tendenzen zu ‚theologischer‘, kanonischer bzw. rezeptionsgeschichtlich-kontextueller Exegese. Der Autor stellt einzelne Ansätze vor, sieht aber generell eine Tendenz zur Überwindung der methodologischen Auseinandersetzung in der Synthese der unverzichtbaren Beiträge beider Perspektiven.

*Martin Ebner* beschäftigt sich aus neutestamentlicher Sicht ebenfalls mit der Methodendebatte, welche die derzeitige Exegese in zwei Lager (die ‚Kanoniker‘ und die ‚Historisch-Kritischen‘) spalte. Die kanonische Exegese – ursprünglich Zugeständnis an den evangelikalen amerikanischen ‚bible belt‘ – arbeite mit der Polysemie des biblischen Textes, sei auf die Lesegemeinschaft

bezogen und produziere biblische Theologie, während die historisch-kritische Exegese auf die Monosemie des Litteralsinns abziele, tendenziell kirchen-/lese-gemeinschaftskritisch sei und die bereits vorliegende biblische Theologie analysiere. Ebner stellt dabei verschiedene aktuelle Ansätze beider Lager vor (die ‚New Perspective on Paul‘, den sozialgeschichtlichen ‚Third Quest‘ der Jesusforschung, das Programm des ‚erinnerten Jesus‘, die Rezeptionsforschung etc.) und nennt drei aktuelle Herausforderungen seiner Disziplin: die Methodendiskussion, die Neubearbeitung kontroverser Themen (z. B. Offenbarung, Christologie und Herrenmahl) und das reziproke Verhältnis zum nichtwissenschaftlichen Umfeld (Elementarisierung resp. Integration der Alltagsexegesen).

*Dominik Burkard* schildert die derzeitige Lage der Kirchengeschichtswissenschaft, die in eine ähnliche Methodendiskussion verwickelt sei und um ihre Identität zwischen Theologie und profaner Geschichtswissenschaft streite: Hier stünden sich ein theologisch-heilsgeschichtliches und ein historisch-kritisches Modell gegenüber. Mit Hubert Wolf könne dieser Konflikt aber durch Verweis auf die ‚loci theologici‘ gelöst werden, insofern der Großteil dieser Wahrheitsorte der Theologie historisch untersucht werden müsse, und die Geschichte selbst einen solchen darstelle. B. stellt drei wesentliche Themenbereiche seines Fachs (Personen-/Institutionengeschichte, Theologiegeschichte und Frömmigkeitsgeschichte) inkl. einzelner Vertreter bzw. Arbeiten vor und fordert einen höheren Stellenwert für die Kirchengeschichte und das historische Arbeiten in der Theologie ein.

*Knut Wenzel* behandelt die Fundamentaltheologie, der es zusammen mit der Dogmatik zukomme, jenen heute stark angezweifelten Anspruch auf eine unverfügbare Wahrheit nach innen und außen zu vertreten, der mit dem christlichen Glauben verbunden sei. Der Glaube fordere einen freien Anerkennungsakt, der seinerseits das Verstehen des zu Glaubenden beinhalte, ohne dass dadurch Glaubensverständnis und -annahme zusammenfielen. Das Christentum optiere daher für die Einheit der Wirklichkeit, die sich heute aber nicht mehr „realmetaphysisch“ (34) beweisen, sondern nur noch durch die Ansätze transzendentaler Letztbegründung, ergänzt um den hegelschen Anerkennungs-gedanken, aufweisen lasse. Die christliche Offenheit gegenüber der Philosophie und dem Menschen beziehe sich auf die lebendige Kultur als ganze, so dass die Fundamentaltheologie zusätzlich auch politische, hermeneutische, semiotische, ästhetische, kunsttheoretische etc. Theoriebildungen anstelle, deren Integration zu einer Metatheorie der Disziplin noch ausstehe; auch sie be-wege sich dabei im Spannungsfeld von Theologie und profaner Kulturwissen-schaft.

*Margit Eckholt* stellt den derzeitigen Stand der Dogmatik vor, die sie als „Übersetzung der Gott-Rede ins Heute“ (37) versteht. Die heutigen Vertreter stünden mehr im Hintergrund als ihre große Lehrergeneration während und nach dem 2. Vatik. Konzil, obwohl sie deren Wendung zur neuzeitlichen Freiheitsphilosophie und zu einer geschichtlich und hermeneutisch orientierten Methodik ausgeweitet und neue Zugänge im Kontext der Postmoderne eröffnet hätten. Insgesamt sei die Dogmatik nach 1965 durch Aufgriff der Lehre von den ‚loci theologici‘ pluralitäts- und diskussionsfähiger geworden, v. a. im ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Bereich. Aktuelle Ansätze seien die Transzendentaltheologie, der Dialog mit der französischen Postmoderne, die Wende zur philosophischen Ästhetik und Analogielehre sowie Rückkehr-versuche zur klassischen Metaphysik. E. beschreibt die entsprechenden An-stöße und Debatten in der Gotteslehre, der Schöpfungstheologie, der Christologie und der Ekklesiologie, um abschließend auf die ungeminderte Bedeutung des Fachs im Zueinander von Forschung und Lehre hinzuweisen.

*Konrad Hilpert* beschreibt die Moralthologie als ständig neu angefragte Disziplin im Fokus des öffentlichen Interesses. Die Grundlagendiskussionen (etwa um das Theologische in der Moralthologie) gehörten weitgehend der Vergangenheit an, so dass der Schwerpunkt der Arbeit auf dem stark dynamisierten Feld der ‚Speziellen Moral‘ liege, dessen Bereiche sich zunehmend ver-änderten und vermischten. Die ‚Allgemeine Moral‘ sei aber nach außen hin ebenfalls in viele elementare Begründungsfragen verstrickt. Angesichts des Wandels der Kontexte und der Pluralität moralischer Grundoptionen sei die Moralthologie immer neu zur Stellungnahme herausgefordert, wobei sie oft-mals durch vorschnelle amtliche Äußerungen unter Zugzwang gesetzt werde; hier sei erneut die Frage nach ihrer Kirchlichkeit zu diskutieren. Angesichts der Aufgabenvielfalt verwundere das Fehlen einer neueren Gesamtdarstellung nicht, die Disziplin sei aber dennoch sehr rege und präsent, wodurch sie zu gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen beitrage.

*Gerhard Kruip* sieht die Sozialethik als Reflexion auf die „Verkörperung des Glaubens in einer Praxis der Gerechtigkeit“ (48) in ähnlicher Situation: Sie müsse den Reichtum ihrer Tradition heute unter Aufgriff moderner philosophischer Ansätze im pluralistischen Umfeld diskursiv zur Sprache bringen und sei dabei angesichts der Dynamisierung der konkreten Anwendungsfelder strukturell überfordert; allein gelte es die Freiheitspotentiale der gegenwärtigen Gesellschaft auch als Chance zu betrachten. Die Disziplin bediene sich unterschiedlicher Ansätze (Institutionenethik oder -ökonomik, Systemethik, Diskursethik, Handlungstheorie etc.), wobei freilich die Zuordnung von Ethik und Theologie oftmals fraglich bleibe. ‚Megathemen‘ seien Gerechtigkeit, Bildung und soziale Gerechtigkeit.

*Benedikt Kranemann* beschreibt die Liturgiewissenschaft entgegen dem Klischee einer „Konzilswissenschaft“ oder eines bloßen Reforminstruments als genuin theologische Disziplin mit sehr breiter geistes- und kulturwissen-schaftlicher Methodik und Relevanz. Sie analysiere und interpretiere gegen-wärtige Tendenzen in Gesellschaft und katholischer Liturgie, erschließe aber auch umgekehrt die liturgische Tradition, um so zu einer authentischen „Got-tedienstpraxis in Zeitgenossenschaft“ (49) beizutragen. Arbeitsgebiete seien

etwa die Forschung zu Ritualen, zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, zur Ökumene, zur jüdischen Verwurzelung und zur Ästhetik christlicher Litur-gie.

*Richard Hartmann* sieht die Theologie nicht ausreichend präsent im öffent-lichen Diskurs; in der kirchlichen Krise der Gegenwart sei hier v. a. die Pastoral-theologie als klassische „Krisenwissenschaft“ (53) gefordert. Nach einigen statistischen Anmerkungen (Fazit: hoher individueller Einsatz bei suboptimalen Rahmenbedingungen) spricht H. mit Franz Weber von einem dreifachen „Schisma“ (54) der Pastoraltheologie – gegenüber den Bischöfen, gegenüber der kirchlichen Basis und intern zwischen den Forschungsansätzen (Hand-lungs- vs. Systemtheorie, Biographie vs. Pastoralpsychologie, Säulen vs. ‚munera‘). Hinsichtlich ihrer Loyalitäten und Zuordnung befinde sich die Dis-ziplin „zwischen den Stühlen“ (57), sei dort aber mit ihrer wissenschaftlichen Suche nach kirchlichen Handlungskriterien recht am Platz.

*Rita Burrichter* weist im Namen der Religionspädagogik zunächst den Vor-wurf der Wirkungslosigkeit der Disziplin und die Infragestellung der Schule als Ort religiöser Bildung zurück, wenngleich die Pluralisierung der Religion, die Tradierungskrise des Christentums und die Entkirchlichung neue Herausforde-rungen und die Notwendigkeit einer Grundrevision des Fachs mit sich bräch-ten. Erfreulich sei in diesem Zusammenhang aber die durch gemeinsame Her-ausforderungen bedingte Stärkung der ökumenischen Kooperation sowie der zunehmende Trend zu einer „kenntlichen‘ Religionspädagogik“ (58), welche aufs Neue die Gottes- und Wahrheitsfrage stelle, religiöse Bildung anstrebe und die Glaubenssicht als Vorschlag offeriere. Weiterhin sei das Fach situati-onsbedingt zur Wahrnehmungswissenschaft geworden, was eine starke Bin-nendifferenzierung nach Handlungsfeldern zur Folge habe.

*Georg Bier* schließlich behandelt die Kirchenrechtswissenschaft und betont ihren genuin theologischen Charakter und die „heilmittlerische Funktion“ (61) des kirchlichen Rechts. Das 2. Vatik. Konzil und der CIC 1983 seien nicht gegeneinander auszuspielen, weil Papst Johannes Paul II. und auch sein Nach-folger den Codex als angemessene Umsetzung des Konzils bezeichnet hätten. Es sei also – B. positioniert sich in der aktuellen Debatte um die Disziplin – dem ‚rechtspositivistischen‘ Standpunkt zuzustimmen, der aus ihm folgende Will-kürschutz zu begrüßen, Kritik an der ‚Theologie‘ des Codex aber als solche am Gesetzgeber selbst zu betrachten. Nach Anmerkungen zur Rolle der Kanonistik in verschiedenen Studiengängen wird abschließend die Gefährdung der kirch-lichen Rechtskultur durch mangelnde Umsetzung auf hoch- und niederrangi-ger Autoritätsebene beklagt.

Fulda

Markus Lersch

## Exegese / Bibelwissenschaft

**Perkins, PHEME: Introduction to the Synoptic Gospels.** – Michigan / Cam-bridge: Eerdmans 2007. 312 S., geb. \$ 28,00 ISBN: 978-0-8028-1770-9

PHEME PERKINS ist Prof. für Neues Testament am *Theology Depart-ment at Boston College*. Das Buch hat sieben Kapitel:

1. *What is a Gospel?* Es wird die Gattung *Ancient Biography* mit dem Schwerpunkt Philosophenbiographie vorgestellt. Markus hat mit seiner erzäh-lerischen Rahmung des öffentlichen Auftretens Jesu und mit der anschließenden Passionsgeschichte eine grundlegende *Innovation* geschaffen. Mit den atl biographischen Traditionen, dem neuen christlichen Glauben und der helle-nistischen Philosophenbiographie schafft er eine spezifische Form biographi-schen Erzählens. Matthäus und Lukas übernehmen das neue Modell biographi-schen Erzählens. Andere Gattungsvorschläge (apokalyptische Monographie, jüdischer Roman und homerisches Epos) sind nicht überzeugend. Im 2. Jh. setzt sich der Vier-Evangelien-Kanon durch und bestätigt die Eigenständigkeit der neuen Gattung biographischen Erzählens.

2. *Books and Believers in Early Christianity.*  
Es geht um Textgeschichte, Textkritik, Septuagintagebrauch und Kanonbil-dung.

3. *The Quest for Sources.* Die Suche nach Quellen erzeugt zum einen Q, zum anderen die Formkritik von mündlichen Kleingattungen. Die *Critical Edition of Q* von Robinson/Hoffmann/Kloppenborg wird ihrerseits kritisch besprochen. P. stellt die Auslassungen bei den Kleingattungen infrage, z. B. bei der Wunder-erzählung von der Heilung des Knechts des heidnischen Hauptmanns (Q 7,1,3,6b–9,?10?) (81). Diese Einwände sind berechtigt. Denn die Bindung an mündliche Traditionen lässt wohl die Form einer Kleingattung als Rück-frage zu, aber nicht das veraltete, redaktionsgeschichtliche Satz-Pick-Verfah-ren. Die gesamte Szene kann in einer variablen Form mit den Motiven der Gat-tung mündlich tradiert worden sein, ohne dass die Varianten festgelegt werden können.

An dieser Stelle vermisste ich beim Unterpunkt *Form Criticism* die exakte Strukturbeschreibung von *Sayings Material*, *Parables*, *Miracle Stories* und der *Passion Narrative* (96–121). Wenn der mündlichen Tradition eine Wirkkraft auf die Endgestalt der Evangelien zugeschrieben werden soll, muss auch deutlich werden, wie die tradierten Kleingattungen Autorintention und Hörererwartung beeinflussen, z. B. werden unter *Parables* die *Similitudes* and *Examples* als um-strittene *subtypes* benannt, ohne diese *Untergattungen* zu beschreiben und die Argumente und Namen der Bestreiter aufzuführen, die inzwischen mit soliden Gründen die Mehrheit bilden (106).

Insgesamt kann Q der Gattung Evangelium im weiten Sinne des 2. Jh.s zu-geschrieben werden, und zwar als Parallele zum ThEv, das ja am Schluss aus-drücklich „Evangelium“ genannt wird.

#### 4. Reading Mark's Gospel

Der neue Schwerpunkt von P. kommt hier zum Tragen, vom Akt des Lesens auszugehen. Das Mk-Ev ist als Ganzlektüre, *From Beginning to End*, zu lesen. Die narrative Konzeption aller drei Evangelien wird nach den Gesichtspunkten *Narrative Shape, Literary Features, Characters, Jesus, the Community implied* charakterisiert. *Mark's Narrative Shape*: Markus gibt bei vielen Szenen/Episoden die Möglichkeit unterschiedlicher Leseweisen. Der Autor lenkt nur mit wenigen Mitteln. Er gibt *Summaries* = Sammelberichte und arbeitet deutlich mit der Geographie, Galiläa gegen Jerusalem, so dass der Leser eine Dreiteilung vornehmen kann: Mk 1,16–8,(21–)26; 8,27–10,52; 11,1–15,47. Diese Dreiteilung entspricht dem neueren Konsens.

*Literary features*: Es geht um die bekannten, besonderen Spezifika des markinischen Stils. Schlichte Verbindungen mit „und“, insbesondere um disparate Traditionen aufzunehmen und zu vereinen, Sandwich-Technik. Dabei gelingt es Markus, den geographischen Rahmen durch die Sammelberichte und eine Missionsreise für die Völker zu öffnen. Jerusalem mit den Leitern des Tempels verhält sich feindlich. Das Lehren verläuft mit der Unterscheidung zwischen öffentlich und privat (für die Jünger) analog zu philosophischen Schulen und religiösen Mysterienkulten. Denen entsprechen auch die Facetten des Messiasgeheimnisses (Wundergeheimnis und Persongehheimnis als Sohn Gottes und leidender Messias).

*Character*: Die Jünger sind bereits von den trad. Erzählungen als gemischte Charaktere überliefert. Markus verstärkt diese Mischung mit dem Unverständnis. Die Jünger sind die bevorzugten Identifikationsfiguren. Die Gesetzeskritik Jesu zielt wie die Philosophie auf innere moralische Reform. Volk, kleine Charaktere und Gegner bieten ebenfalls Identifikation an.

*Jesus*: Die Proklamationen des Sohn-Gottes-Titels bestimmen die Christologie. Der leidende wundermächtige Davidsohn zeigt gleichzeitig die irdische Vollmacht des kommenden apokalyptischen Menschensohnes.

*Community Implied*: Die Gemeinde kann sich in Rom oder Syrien befinden und hat keine engen Beziehungen zum Judentum mehr, lebt aber weiter aus den jüdischen Wurzeln.

Diese Darstellung gibt den gegenwärtigen Mainstream in der Markusforschung wieder. Die Kontroversen um einzelne Punkte wie das *Bekenntnis des Hauptmanns Mk 15,39* werden angedeutet, allerdings wird kaum Literatur genannt. Nur der Forscher weiß Bescheid, aus welchen Ecken die Abweichungen kommen. Hier hat das Buch Nachholbedarf.

Die Darstellungen des Mt-Ev (5.) und des Lk-Ev (6.) verbleiben ebenfalls im Mainstream der narrativen Analyse. An die Darstellungen der Evangelien werden jeweils Ausblicke auf die Weiterentwicklung der Apokryphen angehängt, z.B. der apokryphen Kindheitsevangelien. Vor dubiosen Neuentdeckungen wie dem „Geheimen Evangelium des Markus“ wird zu Recht gewarnt.

7. *Gospels from the Second and Third Centuries* widmet sich dann den apokryphen Evangelien synoptischen und gnostischen Stils zu.

Insgesamt handelt es sich um eine gelungene, allgemeine Einführung in die synoptischen Evangelien unter besonderer Berücksichtigung der Narrativität. Der Einbezug der apokryphen Evangelien und die wiederholten Verweise auf die frühjüdische und griechisch-römische Literatur eröffnen den weiten Horizont, in den damalige Leser die Evangelien gestellt haben. So ist das Buch als eine gut lesbare Einführung zu empfehlen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

**Fritzen, Wolfgang: Von Gott verlassen?** Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 423 S., kt € 39,00 ISBN: 987-3-17-020160-6

Es hat einen besonderen Reiz, ein Evangelium als ganzes unter einer ganz bestimmten Fragestellung zu reflektieren. Im vorliegenden Buch heißt die Frage: Was war das dem Evangelisten Markus vorschwebende Grundthema, dessen Entfaltung im Ganzen von Komposition und Themenauswahl nachvollziehbar wird? Und wieso genau diese Thematik? Welches mochten zentrale Nöte seiner damaligen Adressaten gewesen sein? Und inwiefern hat das solchermaßen herausgeschälte Grundanliegen des Evangelisten noch heute Gültigkeit? Ist die Erfahrung von Gottverlassenheit noch immer Thema? Es sei vorweggenommen: Fritzen hat sich dieser Aufgabe fundiert und in eindrücklicher wissenschaftlicher Arbeit gestellt. Und es gelingt ihm, den Leser immer neu zu fesseln und auf bis anhin unbeachtete Details aufmerksam zu machen.

Muss der heutige Leser wirklich – beim tragischen Ende von Jesu letzter Gottverlassenheit (Mk 15,34) und beim Schrecken und Entsetzen der fliehenden Frauen am Grab (Mk 16,8) angelangt, nochmals von vorn zu lesen beginnen? Anders hinhören und hinschauen lernen, um zu begreifen, dass der stumm bleibende, scheinbar nicht mehr gegenwärtige Gott zugleich der Allgegenwärtige ist? Entlang des Verhaltens der Jünger wird dem heutigen Leser im Zuge solcher Relektüre klar, wie schwierig es selbst den Menschen im Gefolge Jesu war, etwa inmitten von Sturm und Seenot noch zu glauben. Ebenso schwierig auch, hinter der Person Jesus den Gottessohn zu erkennen, und erst recht: überhaupt zu begreifen, was mit dem Reich Gottes und seiner Nähe ge-

meint sei. F. spricht – exegetisch nachvollziehbar und in der Komposition des Evangeliums sehr schön herausgearbeitet – von drei Schritten des Hineinwachsenden in diesen Glauben:

- Von der Blindheit zum (undeutlichen) Sehen
- Vom undeutlichen zum deutlichen Sehen
- Vom Sehen zum Wachen.

Aus meinem am Umgang mit Menschen in Grenzzonen menschlichen Lebens geschärften Blick wünschte ich mir betreffend die Fähigkeit des Erkennens eine etwas mehr betonte anthropologische Zurückhaltung: Solange der Mensch in seinem Ich und dessen sinnhaftem Wahrnehmen begrenzt ist, kann er nie wirklich „erkennen“, was die Möglichkeiten seiner Wahrnehmung übersteigt. Und mit seinem Verstand kann er nie wirklich „erfassen“, sondern bestenfalls begrenzt erahnen, was jenseits seiner Kategorien von Raum und Zeit ist. Das gilt auch für die Qualität des Gottesreiches. Das Nicht-Erkennen und trotzdem zu glauben und zu vertrauen Versuchen bleibt zeitlebens höchste menschliche Herausforderung, erst recht inmitten existentieller Not und Verzweiflung. Alles Sehen bleibt bruchstückhaft, und alles Nicht-Glauben-Können sehr menschlich.

Damit sind wir aber auch an die zentrale Aussage von F.s Interpretation herangeführt. Selbst Jesus schrie sein „Eloï, Eloï, lema sabach-tani?“ (Mk 15,34) in die Welt hinaus. Und schreit es noch immer [...]. Und noch immer – oder heute, im Zeitalter menschlicher Egomaneie erst recht – geht auch von diesem Verzweiflungsruf etwas zentral Erlösendes aus. Als Beziehungsaussage gedeutet (347), kommt diesem Schrei doch eine Schlüsselbedeutung zu, die zur Anfrage auch an die Pastoraltheologie wird. Jesus stirbt als Bezogener, er stirbt in eine Beziehung hinein. Modern gefragt: Was hält – jenseits frommer Worte – einer letzten Verlassenheit, einem Nicht-mehr-glauben-Können stand?

Die Vertiefung in dieses Buch führt einerseits zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem Allzumenschlichen unserer gegenwärtigen Glaubensnöte. Und nicht zuletzt erhalten auch die eindrücklich nachvollziehbaren Ausführungen zum Wachen und Beten eine zeitkritische Aktualität von besonderer Bedeutung.

St. Gallen

Monika Renz

**Sellin, Gerhard: Der Brief an die Epheser.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 496 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 8/9. Aufl., 1. Aufl. dieser Auslegung), geb. € 78,90 ISBN: 978-3-525-51550-1

In seiner Rez. des erstmals 1957 erschienenen Kommentars zum Eph von H. Schlier schrieb E. Käsemann: „Beglückt und wehmütig zugleich liest man als Protestant den Kommentar zum Epheserbrief von Heinrich Schlier, der ursprünglich für das Meyersche Kommentarwerk bestimmt war, [...] fraglos zu den wichtigsten Kommentaren unseres Jahrhunderts zählen und künftigen Auslegern des Epheserbriefes ein nicht leicht überschreitbares Maß setzen wird“ (ThLZ 86 [1961], Sp. 1). Um es vorwegzunehmen: Sellin hat mit seinem Kommentar, der nach über 100 Jahren (!) im KEK den Kommentar von E. Haupt (<sup>8</sup>1902) ersetzt, die von Schlier aufgerichtete Hürde souverän gemeistert.

Der Vf. teilt das Schreiben wie die meisten Kommentatoren in einen lehrhaften (1,3–3,21) und einen paränetischen (4,1–6,9) Teil, der in die Schlussermahnungen (6,10–20) übergeführt wird, ein. Gerahmt wird der Brief durch das Präskript (1,1–2) und den Briefschluss (6,21–24). In der Verfasserschaft vertritt S. die heutige weit überwiegende Mehrheitsmeinung sowohl der deuteropaulinischen Verfasserschaft als auch der Kenntnis der authentischen Paulusbriefe und literarischen Abhängigkeit vom ebenfalls nachpaulinischen Kolosserbrief, den der Eph-Verfasser freilich für einen authentischen Paulusbrief hielt. Auch die zeitliche Ansetzung des Briefes zwischen 80 und 100 n. Chr. ist konsensfähig.

In einer ebenso knappen wie präzisen Übersicht ordnet der Vf. den Brief in die Vorstellungswelt des aus den Schriften Philons erschließbaren hellenistischen Judentums ein, ohne eine direkte Abhängigkeit von Philon zu postulieren und den explizit paulinischen Charakter der nachpaulinischen Schrift zu verkennen. Theologisch ist das zentrale Thema des universalistischen Eph die Einheit: die Fülle Gottes, die alles durchdringt, die Erfüllung und Offenbarung des verborgenen Heilsplanes Gottes in Christus, die Vereinigung der bislang verfeindeten Menschheit in der einen Kirche aus Juden und Heiden. Der ausgedehnte paränetische Teil Eph 4,1–6,9 legt es nahe, das Schreiben in seiner konsolidierenden Funktion zu sehen, die paulinischen Traditionen in eine veränderte Zeit zu transformieren und das Postulat der Einheit in Erinnerung zu rufen. Die Adressierung „an die Heiligen, die in Ephesus sind“ (Eph 1,1) hält der Vf. angesichts des textkritisch schlecht bezeugten  $\epsilon\nu$   $\text{Ἐφεσῶν}$  für sekundär und sieht im Eph einen Brief im Namen des Paulus an alle paulinischen Gemeinden in der Provinz Asia. Trotz der sorgfältigen Darbietung des text-

kritischen Befundes halte ich die Befürwortung der ephesinischen Adressierung für wahrscheinlicher als die nachträgliche Eintragung, denn immerhin wird spätestens seit dem Ende des 2. Jh.s n. Chr. Ephesus als Adresse angenommen.

Die Auslegung folgt dem fortlaufenden Text ohne den Einschub von Exkursen und auch ohne den Abschluss einer rückblickenden Gesamtbetrachtung. Das mag man bedauern, es stellt die Auslegung des Textes aber umso eindringlicher ins Zentrum. Insgesamt gelingt dem Vf. eine mustergültige Texterklärung, die in subtiler Weise den Text auf syntaktischer, grammatikalischer und begriffsanalytischer Ebene untersucht und da, wo es notwendig ist, die religionsgeschichtlichen Vorstellungen der Umwelt in den Dienst der Interpretation stellt. S. hat sich dieses Rüstzeug in langen Jahren sprachtheoretischer und religionsgeschichtlicher Forschungen erarbeitet. Die Stärke der religionsgeschichtlichen Analysen liegt v. a. darin, dass der Vf. nie nur sog. Parallelen anführt, sondern die Vorstellungswelten des Eph und der ihm vergleichbaren Texte aufeinander bezieht.

Was die Auslegung betrifft, kann nur auf einige Aspekte exemplarisch hingewiesen werden:

Überzeugend ist die syntaktische Struktur der Eulogie 1,3–14 mit den Partizipien *εὐλογίας* – *προορίας* – *γνωρίας*, welche die theo-logische Linienführung deutlich erkennen lässt und die durch das räumliche bzw. instrumentale Verständnis der *ἐν*-Wendungen in der Eulogie unterstrichen wird: „Im Wesentlichen ist also Gott alleiniges Subjekt, und Christus ist die Größe, durch die er handelt und an der die Christen partizipieren“ (90). Dagegen scheint mir das ekklesiologische Moment in der Eulogie ein wenig zu kurz zu kommen, wenn der Vf. das *ἀνακεφαλαίωσασθα* in 1,10 weitgehend kosmisch versteht und die Kirche im Zusammenhang allenfalls impliziert sieht (vgl. 107–109). Entsprechend versteht der Vf. das *μυστήριον* (1,9) in der Zusammenfassung des Alls. Es ist aber doch eher mit der Erwählungsaussage aus 1,4 zu verbinden und hat demzufolge bereits hier die Zusammenführung von Juden und Heiden im Blick.

Die Stärke der genauen semantischen Untersuchung und ihre Zusammenführung mit den in Frage kommenden religionsgeschichtlichen Vorgaben aus dem durch Philon repräsentierten hellenistischen Judentum kommt in der Auslegung der Leib-Christi-Metaphorik und ihrer Beziehung zum *πλήρωμα* in 1,23 zum Tragen (vgl. besonders 154–156): „Die Kirche ist als Leib Christi die Fülle dessen [...], der alles in allen Teilen erfüllt. Danach erfüllt Christus, indem er das All erfüllt (vgl. 4,10), zugleich die Kirche, die nun seine Fülle ist“ (156f). Das führt zu der Frage, wie Kirche und Kosmos sich zueinander verhalten. Da die Kirche eine dynamische Größe ist, die sich im Raum des Kosmos stetig ausdehnt, hat der Eph-Autor die Vorstellung, dass die Kirche den Kosmos einmal ganz erfüllt und in dieser Einheit der kosmische Friede realisiert wird. „Die ‚Erfüllung der Zeiten‘ markiert das Ereignis, in dem ‚das im Himmel und das auf Erden‘ unter Christus als das Haupt gefasst ist (1,10)“ (158). Die Problematik eines solchen Kirchenkonzeptes versucht der Vf. dadurch zu entschärfen, dass er das ekklesiale *Πλήρωμα* passivisch, nicht aber aktivisch versteht. Dem ist sicher zuzustimmen; allerdings wird der Stellenwert der Kirche noch in ein anderes Licht gerückt, wenn man Theologie und Ekklesiologie in der Korrespondenzaussage 3,14–19 stärker in Betracht zieht und die soteriologische Kompetenz der Kirche v. a. in ihrem Verweischarakter auf die Dynamis Gottes sieht. Hier hilft eine perspektivische Unterscheidung: Für die Adressaten des Eph ist die Kirche das Medium der Erkenntnis dessen, was alle Erkenntnis übersteigt, d. h. der Erkenntnis des Unerkennbaren. Die Kirche ist dahingehend begrenzt, dass sie der Heilsraum der Wahrnehmung des je größeren Gottes ist. Von sich selbst aus gesehen weist die Kirche grundsätzlich über sich selbst hinaus und relativiert sich damit auch selbst, von Gott her gesehen ist sie das Instrument seines Heilshandelns in Christus.

Die reziproke Beziehung von Theologie/Christologie bzw. Ekklesiologie und Paränese im Eph ist ein immer noch nicht hinreichend gelöstes Problem. So richtig die auch vom Vf. vorgenommene grundsätzliche Differenzierung zwischen „systematischem“ und „lehrhaftem“ Teil des Eph (Kap. 1–3 bzw. 4–6) ist, so wenig kommt in den allermeisten Arbeiten der Stellenwert der Paränese im Eph zum Tragen. Auch hier ist der Kommentar von S. insofern weiterführend, als er der Paränese das ihr zukommende Gewicht einräumt. Fraglich erscheint mir allerdings der Ansatz, die heidenchristlichen Adressaten würden als Neophyten angesprochen, „die ihren alten, heidnischen Wandel abgelegt haben und in den neuen Wandel *eingewiesen* [kursiv R. H.] werden sollen“ (302). Es geht nicht so sehr darum, dass die Adressaten in eine neue Lebenshaltung „eingewiesen“ werden, sondern dass sie auf ihrem schon eingeschlagenen Weg ihrer Identität versichert werden. Deshalb muss die Paränese noch stärker der Ekklesiologie zugeordnet werden als es in der Auslegung von S. geschieht. Sie will das Leben der Kirche konkretisieren, sie aber auch und gerade vor den Anspruch Gottes stellen.

Alles in allem: Der Vf. hat einen außerordentlich bedeutsamen Kommentar zum Eph vorgelegt, der zu den Glanzpunkten in der Reihe des KEK gehört und eine bisher schmerzliche Leerstelle in dieser renommierten Reihe füllt. Dafür ist ihm zu danken.

Bonn/Köln

Rudolf Hoppe

**Hentschel, Anni: *Diakonia im Neuen Testament*.** Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XIV) 498 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 226), kt € 79,00 ISBN: 978–3–16–149086–6

Mit dem Begriff „Diakonia“ verbinden sich aufgrund der allgemeinen Übersetzung mit „Dienst“ häufig Assoziationen demütiger Unterordnung, wohlthätiger Gesinnung im Sinne von Liebesdienst sowie karitativer Tätigkeiten. Zudem kommt bei der jeweiligen Interpretation die Kategorie des Geschlechts ins Spiel. Wird ausgehend von einer angenehmen Grundbedeutung „Tischdienst“ v. a. Haushalts- und Versorgungsarbeit von Frauen und SklavInnen fokussiert, prägt dies entscheidend das Verständnis der Partizipation von Frauen an Gemeindefunktionen.

Anni Hentschel geht in ihrer kenntnis- und detailreichen Studie, welche 2005 in Erlangen-Nürnberg als Diss. angenommen wurde, der Semantik des Wortfeldes Diakonia grundlegend auf die Spur und eröffnet dabei neue Sichtweisen. Indem sie aufgrund ihrer fundierten, beim profangriechischen Bedeutungsspektrum ansetzenden Analyse den Aspekt der Beauftragung einbringt, bietet sie für viele kontrovers ausgelegte Stellen alternative, schlüssige Lösungsmöglichkeiten an. Insbesondere nimmt sie auch die genderbezogene Verwendung des Wortfeldes in den Blick. Dabei stellt sie die Frage nach der „Beteiligung von Frauen an den Leitungsämtern der frühchristlichen Gemeinden“ (5) und ob bzw. inwiefern sich in den neutestamentlichen Schriften eine geschlechtsspezifische Verteilung von Verantwortungen erkennen lässt.

Kap. 1 (6–89) setzt mit einem Überblick über die unterschiedlich akzentuierte Verwendung der Wortgruppe *διακονέω* κτλ im Neuen Testament ein. Daran schließt sich eine exemplarische Darstellung von Forschungspositionen zur Semantik und darauf basierenden ekklesiologischen Konzeptionen an (mit von feministischer Seite kritisierten genderspezifischen Stereotypisierungen), wobei D. Georgi und J. N. Collins als Vertreter einer gegenüber dem herkömmlichen Verständnis differenzierten Sicht präsentiert werden. Nach einer knappen Klärung sprachwissenschaftlicher Grundlagen erfolgt eine aufschlussreiche semantische Analyse ausgewählter Belegtexte in profangriechischen (Platon, Dion Chrysostomus, Epiktet, Lukian) und jüdisch-hellenistischen Quellen (Septuaginta, Testamente der zwölf Patriarchen, Testament Hiobs, Testament Abrahams, Philo, Josephus Flavius), insbesondere auch aus dem zeitlichen Umfeld des NT. Als wichtigsten Aspekt des je nach Kontext differierenden Bedeutungsspektrums stellt H. resümierend die Beauftragung heraus. In der Begrifflichkeit tritt nicht eine alltagsprachliche Bezeichnung von Hausarbeit oder Tischdienst durch Frauen oder SklavInnen zu Tage, sondern es werden diverse Boten- und Vermittlungstätigkeiten (worunter auch Tischdienst fällt, der aber gerade nicht bei alltäglichen Mahlzeiten damit bezeichnet wird) zur Sprache gebracht. Dabei kann der Fokus auf der pflichtgemäßen Ausführung von Aufträgen liegen, aber auch auf der Beziehungskonstellation zwischen Beauftragten und (auch göttlichen) AuftraggeberInnen oder den AdressatInnen, gegenüber welchen Beauftragte mit entsprechend delegierter Autorität auftreten. Als Subjekte begegnen Frauen wie Männer, es liegt keine nach Geschlecht differenzierte Wertung der ausgedrückten Tätigkeit vor. Wenngleich keine Aussage über einen prinzipiell niederen Status des jeweiligen Subjekts getätigt wird (insofern das Begriffsfeld auch für freie Männer von hohem Rang verwendet wird), ist dennoch aber zumindest im Auftragsverhältnis eine hierarchische Unterordnung gegenüber dem Auftraggeber impliziert.

Mit dieser Vergleichsbasis wendet sich die Vf.in danach den Belegstellen im NT zu, hauptsächlich dem Corpus Paulinum, wo sich die früheste ntl. Bezeugung des Lexems erhellen lässt, sowie dem lK Doppelwerk, da hier sowohl ein – aufgrund der anschaulichen Erzählungen wirkungsgeschichtlich besonders einflussreiches – Evangelium als auch eine narrative Darstellung der Entstehung christlicher Gemeinden, nun aus differierender Perspektive, aus derselben Feder stammen.

In Kap. 2 (90–184) zeigt sie auf, wie Paulus an das in der Antike übliche Bedeutungsspektrum von *διακονέω* κτλ anknüpft, indem er wichtige Aufgaben und Funktionen im Bereich der Mission und Gemeindeorganisation entsprechend als offizielle Beauftragungen versteht (siehe auch in den Charismenkatalogen Röm 12,7; 1 Kor 12,5); ähnlich werden die politischen Ämter und Behörden des römischen Staates als ausführende Organe Gottes präsentiert (Röm 13,4). Als AuftraggeberInnen kommen v. a. Gott bzw. Christus und die Gemeinde(n) vor, im polemischen Kontext von 2 Kor 10–13 ferner Satan (für die Falschapel in Korinth; 2 Kor 11,13–15). Der Terminus *διακονία* taucht als Schlüsselbegriff in der Verteidigung seiner „Rolle als von Gott beauftragter und autorisierter Botschafter des Evangeliums“ (183) in 2 Kor auf (2,14–6,13; 10–13). Paulus beschreibt damit seine Beauftragung zur Evangeliumsverkündigung sowie deren zuverlässige Realisierung, die Christusförmigkeit seiner eigenen (Leidens-)Existenz stellt er als Kriterium für seine Glaubwürdigkeit als Repräsentant des gekreuzigten Christus heraus. Hier ist zudem eine auffallende Nähe des Terminus *διάκονος* zum Aposteltitel zu beobachten. In 2 Kor 3,6ff betont Paulus im Rahmen eines neuen Bundes die Analogie zur Vermittlungsrolle des Mose. Der Begriff bezieht sich aber auch auf seine MitarbeiterInnen als VerkündigerInnen sowie auf von ihm unabhängig arbeitende MissionarInnen, wobei keine genderspezifische Begrenzung vorliegt. Gegenüber einem Streben nach Autorität, Status und Ehre ruft Paulus die Rechenschaftspflicht der *διά-*

kovo gegenüber dem gemeinsamen Auftraggeber in Erinnerung, welcher der einzige Herr ist und bleibt. Die Bezeichnung für Phöbe in Röm 16,1 sowie die Anrede der *διάκονοι* in Phil 1,1 deuten nach H. auf einen baldigen titularen Gebrauch „im Sinne von Amtsträgern der jeweiligen Gemeinde [...], deren Aufgabenbereich vermutlich in der gemeindeleitenden Verkündigungstätigkeit zu suchen ist“ (181). Auch Christus wird als *διάκονος* bezeichnet und so als Bote Gottes zur Erfüllung der Verheißungen an Israel dargestellt (Röm 15,8; in Gal 2,17 wird seine Vermittlung von Sünde abgelehnt). In den Bereich von Bontätigkeiten gehört weiters die Überbringung der Kollekte der verschiedenen Gemeinden nach Jerusalem (2 Kor 8f; Röm 15), die Übermittlung eines Briefes kann als Metapher für die pln Mission benutzt werden (2 Kor 3,1–3: die Gemeinde als Empfehlungsbrief des Paulus).

In Kap. 3 (185–297), das dem LkEv gewidmet ist, wendet H. neben semantischen und textpragmatischen Fragestellungen sowie dem Methodeninventar der historisch-kritischen Exegese auch narratologische Analysekatoren an. Die relativ ausführliche erzähltheoretische Einführung, deren Instrumentarien bei der nachfolgenden Interpretation der Lk Belegtexte jedoch nicht durchgehend und zur Gänze ausgeschöpft werden, knüpft an die von G. Genette und seinen Schülerinnen M. Bal und S. Rimmon-Kenan entwickelte Narratologie an. Dabei lässt der Verzicht auf die Kategorie des impliziten Autors in der Deutung manchmal die Differenzierung zwischen realem Autor und Erzählerfigur unscharf werden. Insbesondere richtet H. den Fokus auf die im Text enthaltenen differierenden Bewertungen der Diakonia von Frauen und Männern. Grundsätzlich liegt in der nahezu ausschließlichen Verwendung des Lexems im Sinne von Tischdienst bei Lk ein signifikanter Unterschied zu den echten Paulusbriefen vor, wo kein einziger Beleg diese Textbedeutung aufweist. Die ersten Vorkommen von *διακονέω* verbinden sich mit weiblichen Subjekten und bezeichnen nach H. gastfreundschaftliche Aufwartung seitens der sesshaften Anhängerinnen Jesu (4,39; 10,40) sowie umfassendere materielle Unterstützung durch seine mit ihm wandernden Nachfolgerinnen (8,3). (Da sie auf die – fraglos schwierig zu rekonstruierende – Intention des Verfassers abhebt, klammert sie hier weitere Rezeptionsmöglichkeiten aus.) Im Vergleich zur mk Parallelstelle wird die Schwiegermutter des Petrus auf ein „Objekt des heilenden Handelns der Hauptfigur Jesus“ (203) reduziert, wobei ihre Reaktion des „Aufwartens“ dessen Erfolg erweist und nicht auf ihre Nachfolge deutet. Analog beschreibt Lk die in einen Heilungskontext gestellten Frauen in 8,2f „weniger als beauftragte Jesusbotinnen [...], sondern vielmehr als wohlthätige Patroninnen“ (234), deren Tun ebenfalls nicht exklusiv auf Jesus bezogen ist (diff. Mk 15,41; anders als etwa S. Bieberstein geht H. von einer nicht differenzierten Frauengruppe aus). Wird die idealtypische Szene, wo Martas Diakonia gewürdigt, aber doch zurückgewiesen wird (das Nomen findet sich im Lk Doppelwerk ansonsten nur in der Apg, bezogen auf von Männern ausgeübte Gemeindefunktionen), als transparent für die gemeindliche Situation gesehen, lässt sich eine indirekte Kritik an der aktiven Mitarbeit von Frauen in Gemeindeführung und Verkündigung, sei es aufgrund interner oder von außen zu erwartender Schwierigkeiten, entdecken; zumindest schafft Lk eine entsprechende Argumentationsbasis. „Der durch ihre Diakonia ‚Unruhe stiftenden‘ Frau wird die lernende und schweigende Rolle der Maria als Vorbild hingestellt.“ (379) Im Rahmen des Gesamt-evangeliums ist aufgrund der von mehreren Kommentatorinnen bereits herausgestellten spezifischen Lk Darstellung von Passion und Ostern „die Zeugenschaft der Frauen nach Lukas auch nicht nötig, um die Kontinuität der Ereignisse von Jesu Tod und Auferstehung zu bezeugen (vgl. Apg 1,21f)“ (294), sodass die Zeugnis- und Verkündigungsfunktion auf Männer beschränkt werden kann. So wird mit weiblichen Identifikationsfiguren ein traditionell begrenztes Rollenbild innerhalb einer geschlechtlich differenzierten Welt transportiert. Die weiteren Belege im LkEv (sowie in der Apg) sind exklusiv mit männlichen Subjekten verbunden (12,37; 17,8; 22,26f). In den Belehrungen des Lk Jesus, die sich textintern an die „zwölf Apostel“, textextern an die Adressaten in gemeindeführender Verantwortung richten, fungiert die Aufwartung bei Tisch als Metapher für die umfassendere, pflichtgemäß ausgeübte Leitungsverantwortung, wobei selbstherrliches Statusstreben und Machtmissbrauch kritisiert werden, ohne die hierarchischen Strukturen selbst in Frage zu stellen.

Die Belegstellen der Apg, die in Kap. 4 (298–382) untersucht werden, lassen nur Männer als Subjekte in den Blick treten, insbesondere die Zwölf, die Sieben in Apg 6 und Paulus. Entsprechend erweist sich Männlichkeit jeweils explizit als Voraussetzung für die offizielle Einsetzung in dauerhafte Gemeindefunktionen (Apg 1,21; 6,3). Da es in Apg 6,1–6 um eine offizielle *Beauftragung*, näherhin für karitative Tätigkeiten, nicht aber um ein karitativ ausgerichtetes Dienstamt geht, kann die Stelle nach H. „nicht als Erzählung über die Einführung eines im modernen Sinne des Wortes diakonischen Amtes gedeutet werden“ (375). Sie beruft sich auf die Existenz verschiedener Leitungsgremien in Jerusalem als historischen Hintergrund, deren etwaige Konkurrenz Lk durch das Konstrukt einer Aufgabenteilung und Beauftragung der Sieben durch die Zwölf – anknüpfend an die metaphorische Verwendung von *διακονέω* κτλ im Evangelium – „erzählerisch vermeiden will“ (ebd.). Durch die Beschränkung der als *διακονία* (oder auch *ἀποστολή*) bezeichneten Beauftragung mit der verbindlichen Verkündigung auf die besonders autorisierten ersten Zeugen, nämlich die Zwölf und Paulus, „begrenzt Lukas zeitlich und inhaltlich die normativ gültige christliche Botschaft“ (381). Während sich zeitgenössische MissionarInnen bzw. GemeindeführerInnen möglicherweise durchaus als *διάκονοι* tituliert haben, meidet Lk diesen Terminus bereits für die apostolischen Erstzeugen und verhindert so, „dass sich spätere Diakonoï bruchlos als deren ‚Nachfolger im Amt‘ sehen“ (382) und deren normative Autorität für sich in Anspruch nehmen können. Spätere Gemeindeführer fungieren als *ἐπίσκοποι* über die rechte Lehre (vgl. die Miletrede in Apg 20).

Die anschließende Untersuchung der Belege in den Deuteropaulinen und Pastoralbriefen in Kap. 5 (383–432) zeigt, wie die Begriffe *διάκονος* (zunehmend titular gebraucht) und *διακονία*, „mit welchen umfassend eine gemeindeführende und gemeindeführende Verkündigung ausgedrückt werden konnte“ (429), immer mehr ein amtstheologisches Profil gewinnen (bes. in Kol, 1 Tim). Die in 1 Tim 3 erwähnten *διάκονοι* etwa, Männer und Frauen, können nun auch durch die Gemeinde oder deren Leiter eingesetzt werden; für eine Unterordnung unter den Episkopos gibt es keine ausreichenden Hinweise. Ein „gleichwertige(s) Nebeneinander der beiden Gemeindeführergruppen“ tritt ferner in der Didache sowie im 1. Clemensbrief zu Tage. Auch in den Briefen des Ignatius bilden „die Diakonoï nicht einfach als ‚Kirchendiener‘ die unterste Stufe eines hierarchisch dreigliederten Klerus“ (430). Bezüge zum Abendmahlkontext liegen nicht vor. Wenn sich in der weiteren Entwicklung christlicher Gemeinden allmählich festere Strukturen der Gemeindeorganisation herauskristallisieren, zeichnet sich parallel dazu ein zunehmender Ausschluss der Frauen von leitender Mitarbeit, insbesondere im Bereich von Lehr- und Verkündigungstätigkeit, ab.

Insgesamt ist die ambitionierte, als umfangreiche Beweisführung angelegte Studie nicht zuletzt auch aufgrund der schlüssigen Argumentation gut lesbar. Kleine sprachliche und inhaltliche Fehler (wie etwa die Angabe des jeweils falschen Korintherbriefs S. 97, 138) lassen jedoch die sonstige Akribie vermissen, dazu kommen ein paar Ungenauigkeiten bei philologischen Details. Angesichts einiger Wiederholungen, v. a. auch im Bereich der Petit-Passagen und Fußnoten (teils ohne Bezugnahme auf schon präsentierte Inhalte), wäre zudem eine stärkere Straffung der Arbeit wünschenswert gewesen.

Auf jeden Fall aber bereichern H.s beachtenswerte Ergebnisse, welche die etablierte Mainstream-Perspektive des Öfteren in Frage stellen, die Forschungsdiskussion in exegetischen, genderspezifischen wie amtstheologischen Belangen. Insbesondere bringt ihre bezüglich der Genderthematik differenzierende und nuancierte Untersuchung im Hinblick auf die aus den Texten zu erschließende tatsächliche wie die zur Darstellung gebrachte Partizipation von Frauen an der Jesusbewegung und an gemeindlichen Funktionen interessante Aspekte ein.

Wien

Andrea Taschl-Erber

## Kirchengeschichte

Speyer, Wolfgang: *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*. Kleine Schriften III. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 325 S. (WUNT, 213), geb. € 89,00 ISBN: 978-3-16-149264-8

Die Antike ist keineswegs vergangen und vergessen, sie ist von bleibender und fundamentaler Relevanz für die Gegenwart, auch wenn diese von ihr nichts mehr erwarten zu dürfen meint. Denn gerade in der globalisierten Welt des 21. Jh.s fehlt die religiöse Dimension, die in der vorchristlichen und christlichen Antike der Einheit der Menschheit ihren spezifischen Sinn verliehen hat. Wenn also die Aufklärung meinte, über das religiöse Empfinden und Denken hinausgelangen zu müssen, und so die Historisierung der Religion(en) einleitete, war dies ein Irrweg, dem Wolfgang Speyer, Salzburger Emeritus für Klassische Philologie, mit Vehemenz entgegentritt. Der schon dritte Bd seiner Aufsätze zum „Frühen Christentum im antiken Strahlungsfeld“ ist entsprechend „der Erneuerung Europas aus dem Geist von Antike und Christentum gewidmet“ (III). Dass es einen solchen einheitlichen Geist gegeben habe, ist die Überzeugung des Vf.s, die in facettenreichen Einzelstudien entfaltet wird.

S.s Texte bestechen durchweg durch seine Fähigkeit, breiteste religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit flüssig und sogar unterhaltsam in einen Argumentationszusammenhang zu verweben. Die Reihe seiner Gewährsleute reicht regelmäßig von den Vorsokratikern bis zu Goethe, neben dem z. B. Platon (209) oder Porphyrius (230) zu stehen kommen.

Das ist nur deshalb plausibel durchführbar, weil für S. in allen religionskulturellen Formationen die „zeitlosen Inbilder der Geist-Seele“ zum Ausdruck kommen (2), die dem sensiblen Blick auch als solche zugänglich sind – wofür Schillers Gedicht „An die Freunde“ („Was sich nie und nirgends hat begeben, / das allein veraltet nie“) gemeinsam mit Platons Ideenvorstellung und Goethes Gedanken der Antizipation Pate stehen (4f). Entsprechend arbeitet S. mit religiösen Archetypen, die in christlicher Gestalt – im Sinne der *anima naturaliter christiana* Tertullians – ihre Vollendung erreichen (9). Das Fortwirken dieser fruchtbaren Spannung von Antike und Christentum wird v. a. von einer modernen Tendenz zur „Repaganisierung“ beeinträchtigt, die für S. im „Neuheidentum“ der Renaissance anhebt und die durch die gegenwärtige „wirtschaftliche und technische Profanzivilisation“ (10f) noch einmal eine Beschleunigung erfährt. Damit entfernt sich die Moderne von der „geschichtlichen Epoche“, der das Christentum entstammt, dem *tempus historicon*, dem

– mit Varro – die mythische (*tempus adelon*) und die myth-historische (*tempus mythicon*) Epoche vorangegangen sind (122, 205 Anm. 9). Der „Schwund des Religiösen“ höhlt die in der Verbindung von Antike und Christentum gegründete „Humanitätsidee“ aus (171). Dieses Geschichtsbild zeichnet S. in einen kosmologischen Antagonismus ein, in dem Kosmos und Chaos einander bekämpfen, wobei aber – gut humanistisch – mit dem Sieg der positiven Kraft gerechnet werden darf (158). Die Hoffnung richtet sich – in signifikanter Erweiterung einer bekannten Reihung – auf die Durchsetzung des „Heiligen, Guten, Wahren, Schönen“ (80).

Es ist bemerkenswert, dass gerade ein Religionsgeschichtler wie S. der Tendenz der gegenwärtigen Religionswissenschaft im Namen eines platonisch geprägten Verständnisses der Wirklichkeit widerspricht: Nicht die geschichtlichen Wandlungsprozesse sind für ihn das Eigentliche, sondern das überzeitliche Sein, das nicht in bloßes Werden aufzulösen ist (76). Porphyrius' Versuch, die geschichtlichen Religionen als „Ausprägungen der einen geistigen Religion“ zu verstehen, macht ihn daher für S. zum „Vorläufer einer vergleichenden Religionswissenschaft und Religionsphilosophie“ (222). An dieses Wirklichkeitsverständnis lassen sich zweifellos gewichtige Anfragen hermeneutischer, theologischer und historischer Natur formulieren. Das sollte aber nicht dazu verleiten, den Erkenntnisgewinn gering zu schätzen, den S.s weiträumige religions- und geistesgeschichtliche Bögen vermitteln (und der einer radikal historisierten Religionswissenschaft zu denken geben sollte). Denn wie in seinen zahlreichen Artikeln im „Reallexikon für Antike und Christentum“, so beleuchtet S. auch in den vorliegenden Texten mit spürbarer Entdeckerfreude religiöse Phänomene, die auch für die Binnenperspektive einer Religion – zumal des Christentums – in hohem Maße erhellend sind: Thematisiert wird Gewalt als Kennzeichen von Sakralgemeinschaften, die sich ihrer Kohärenz durch blutigen Ausschluss von Dissidenten versicherten, so dass die „Formen des rituellen Tötens, meist eines grausamen Tötens, dem Leben dienen“ sollten (72) – was zur Frage führt, inwieweit der sittliche Fortschritt der Menschheit nicht grundsätzlich zum Verzicht auf die längst desakralisierte Todesstrafe führen sollte (73f).

Zwischen den antiken Mysterienkulten und ihren Mählern sowie den antiken christlichen Totenmählern sieht S. einen Zusammenhang, der bis zum heutigen Messopfer bzw. zur Kommunion reicht (135 – hier und auch sonst wird deutlich, dass „Christentum“ gut katholisch ist!). Sehr instruktiv sind die Ausführungen über „die Stadt als Inbegriff der menschlichen Kultur in Realität und Symbolik der Antike“ (153–168) und über die „Kenntnis des Trojanischen Krieges im lateinischen Westen“ (183–200); hier treten wenig bekannte Deutungsmuster der römischen Antike zu Tage. Angesichts der durch Benedikts XVI. „Regensburger Vorlesung“ von 2006 neu entbrannten Diskussion über Gehalt und Tragweite der „Hellenisierung“ des Christentums bergen die „hellenistisch-römischen Voraussetzungen der Verbreitung des Christentums“ (233–258) spezifische Erschließungskraft, wobei S. zu Recht fordert, dass neben der Hellenisierung auch die „Romanisierung“ seit dem 3. Jh. n. Chr. eigens bedacht werden muss (234). Weniger in einem universalen Logos-Glauben denn in einer spezifischen Konfiguration von sakraler Wirklichkeitserleben und ethischer Umformung überkommener Gottesbilder bestehen für S. die hellenistischen Grundlagen des Christentums, des Weiteren in der Persistenz einer „magisch-religiösen Mentalität“, die Wunder unbedenklich als Ausweis des Göttlichen verstehen konnte (244), zugleich aber auch in einer „henotheistischen“ und „monarchischen“ Tendenz der Spätantike (246): Zwar lehnte das Christentum sowohl eine „Götterverschmelzung“ als auch den Herrscherkult ab, „beide Religionsformen haben aber der von den Christen geübten Verehrung des einen Gottes und des einen Gottessohnes Jesus Christus unmittelbar vorgearbeitet“ (247). Ein besonderes Verbindungsglied zwischen Antike und Christentum sieht S. im christlichen Heiligen als „Sondertypus“ des religiösen Ausnahmemenschen“ (259), der sich gegenüber herkömmlichen „göttlichen Menschen“ durch seine Einbindung in eine Gemeinschaft (*communio sanctorum*) und durch seine Geschichtlichkeit auszeichnet: Er ist nicht als Heiliger geboren, sondern wird dies je und je. Zudem kann er die ihm von Gott verliehene Macht allein zum Segen, nicht zum Fluch nutzen. Der Heilige wird für anderthalb Jahrtausende, bis zur Renaissance, das zentrale Leitbild der christlichen Kultur – und „mit dem Niedergang des Heiligen ist unmittelbar der Niedergang der Kirche als der prägenden und bestimmenden Kulturmacht verknüpft“ (263).

In summa präsentiert sich S. als Denker der religiösen Harmonie, nicht als Verfechter strikter Differenzierung und Historisierung. Manchmal schießt er dabei übers Ziel hinaus – so wird man kaum die christliche Trinität zusammen mit der Welt zu einer „Vierheit“ erheben wollen, nur um die Zahl Vier als „Zahl des Universums und der Ganzheit der Wirklichkeit“ herauszustellen (48, 50), und man wird auch zwischen Orpheus und Herakles, die in die Unterwelt hinabstiegen, und dem göttlichen Asklepios einerseits sowie Jesus Christus andererseits die Unterschiede doch größer einschätzen müssen als die Ähnlichkeiten (244). Aber von der nicht ohne Pathos vortragenen Überzeugung, dass die Moderne zum eigenen Schaden ihr

religiöses Fundament abgestoßen hat, kann und sollte man sich zum Nachdenken anregen lassen. Klassische Philologen, Theologen und Kirchengeschichtler, Religions- und Philosophiehistoriker haben Anlass, dem „frühen Christentum im antiken Strahlungsfeld“ die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu widmen.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

**Hersche, Peter: Muße und Verschwendung.** Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. 2 Bde. – Freiburg: Herder 2006. 1206 S., geb. € 78,00 ISBN: 978-3-451-28908-8

Trifft man auf Landstriche, die noch nicht restlos dem american way of life verfallen sind, wo noch Lebensart und Lebensgenuss herrschen, wo man gut zu essen und zu trinken, zu feiern und zu lieben versteht, wo eine augenschmeichelnde Architektur die Städte und die Landschaften prägt, wo die Zeugnisse einer großen Kunst und Musik noch überall zu bewundern sind, dann hat man es gewiss mit Spätfolgen des Barock zu tun. Hersches Buch erschließt die historischen Quellgründe dieser Kultur, die heute so überaus geschätzt wird – man denke an den Siegeszug der italienischen Küche, an die ungebrochene Beliebtheit barocker Musik – über die aber so wenig bekannt ist, ja deren Erkenntnis durch schlimme Vorurteile versperrt wird. Der Berner Historiker Peter Hersche hat, basierend auf eigenen Arbeiten und einer umfassenden Aufarbeitung der einschlägigen historischen Forschungsliteratur, mit diesem Werk von selbst wieder barocken Dimensionen sein Lebenswerk vorgelegt. Das Buch ist ein Ereignis. Von ihm her steht eine Revision des bisherigen Bildes der Neuzeit und, vielleicht noch wichtiger, der katholischen Existenz in der Neuzeit an.

Das Barockzeitalter, die Epoche zwischen Gegenreformation und Aufklärung, die Zeit von etwa 1650 bis 1800, war eine katholische Eigenschöpfung, im scharfen Kontrast zur protestantischen Kultur der frühen Neuzeit (wobei das Luthertum etwa in der Mitte zwischen Katholizismus und Calvinismus steht). Es umfasste Italien, Spanien, Portugal, das Habsburger Reich und Bayern, die katholischen Kantone der Schweiz und die katholischen Gegenden Deutschlands; das jansenistisch geprägte Frankreich ging einen eigenen Weg. „Muße und Verschwendung“ waren die Leitworte dieser Kultur, nicht Arbeit, Sparsamkeit und Disziplin, wie sie Max Weber in seiner „Protestantischen Ethik“ als Merkmale der modernen Gesellschaft beschrieben hat. Wie lebten die Menschen in einer Kultur, die nicht auf Effizienz und Profit getrimmt war, die den Weg in die Industrialisierung bewusst ausschlug und das Landleben vorzog? H. führt in seiner v. a. sozial- und wirtschaftsgeschichtlich ausgerichteten Geschichtsschreibung in die barocke Gesellschaft ein, wie sie mit einigen regionalen Unterschieden über den ganzen Zeitraum hinweg im katholischen Europa einheitlich bestand. Man erfährt alles über den geistlichen Stand, über die Herkunft und die Ausbildung der Geistlichen, über ihre Lebensführung und Delikte, über das Pfarrhaus und die Pfarrhaushälterinnen. Man wird eingeführt in das Leben der Klöster, ihre materiellen und geistlichen Leistungen, ihr Bau- und Kunstschaffen. Sehr viel ist von den Laien die Rede, deren Rolle in der Kirche man sich nicht nach dem erst sehr viel später durchgesetzten klerikalen Modell vorstellen darf. Durch die Bruderschaften, durch die üppigen Formen der Alltagsreligiosität, durch die finanzielle Macht ihrer Stiftungen hatten sie den größten Einfluss in der Kirche. Damit ist H. bei seinem Haupt- und Lieblingsthema: dem „katholischen Wirtschaftsstil“ (der Begriff im Anschluss an A. Müller-Armack, Religion und Wirtschaft, 1959). Es gab über einen langen Zeitraum mitten in der europäischen Neuzeit eine nicht-kapitalistische, ja entschieden antikapitalistische katholische Wirtschaft! Sie setzte auf Landwirtschaft und Handwerk, nicht auf Handel und Protoindustrie, obwohl doch etwa die italienischen Stadtstaaten der Renaissance über alle Voraussetzungen verfügten, beim ökonomischen Fortschritt mitzuhalten. Aber die katholischen Länder verweigerten sich der Modernisierung. Man sah überhaupt nicht ein, „warum man ein harmloses, gutmütiges, mit seinem Zustand zufriedenes Volk schlechterdings zum Schachervolk umschaffen will“, wie es ein Münsteraner Domkapitular im 18. Jh. ausdrückte (487). Die geistliche Wirtschaft verfügte über ein gut funktionierendes Kreditwesen bei weitgehender Beachtung des kanonischen Zinsverbots, sie unterhielt ein ausgedehntes soziales Netz, das nicht selten die Bettler der umliegenden protestantischen Gebiete anzog. Sie war in der Lage, den ungeheuren Bauboom des Barock und ein hoch entwickeltes Kunsthandwerk zu finanzieren. Ihre ökonomische Grundlage war „der Transfer von monetärem in geistliches Kapital“ (514), d. h. die Verwandlung von zukunftsgerichteten Vorsorgeaufwendungen in gegenwärtigen Reichtum. Diese Wandlung erst ermöglichte jene Kultur der „ostentativen Verschwendung“ und der „Mußepräferenz“, die allen Ständen zu eigen war, die prachtvollen kirchlichen Feste und Prozessionen, den Sakralprunk, die vielen Feiertage, das „religiöse Freizeitvergnügen“ der Wallfahrten, den Funeralpomp, die abundante Förderung von Musik und Kunst. H. beschreibt ein heute unvorstellbares Leben ohne Plan, ohne Uhr und ohne Versicherungen, eine diesseitige Sinnenfreude, die aus dem Bezug zum Jenseits resultierte, ein Dasein in der rechten Mischung von Arbeit und Fest und in der völligen Durchdringung von Sakralem und Profanem. Dazu kommt: Die katholischen Staaten gaben viel weniger Geld fürs Militär aus als das protestantische Preußen, Holland oder England; den geringsten Grad der Militarisierung hatten die geist-

lichen Staaten: „Unterm Krummstab ist gut leben.“ Bischof Stelle von Tarenz hielt 1717 fest: „Dieses Volk hat von Natur aus eine große Neigung zu Festen und pflegt auch die Freuden der Liebe sehr, vom raffigierigen Handel und vom rohen Krieg aber hält es sich fern“ (667). Bildung und Wissenschaft hatten auch ihren Ort in dieser Welt, wenn auch nicht gerade die moderne Naturwissenschaft: Aus einem 1672 in Spanien gedruckten Bücherkatalog kann man entnehmen, „dass die Zahl der dort gedruckten spezifisch mariologischen Abhandlungen diejenige aller mathematischen und naturwissenschaftlichen beträchtlich überwog“ (865). Die Grenze zwischen „Magie“ und Wissenschaft war indes fließend, das Volk ließ sich seine Gewohnheiten nicht aus der Hand nehmen, und die kirchliche „Halbmagie“ der Segnungen und geistlichen Heilmittel wurde dem gerecht.

Und immer kommen dann in diesem Buch protestantische oder aufgeklärte Reisende zu Wort, die sich über diese Verschwendung entsetzen und nicht begreifen können, wieso man den Reichtum nicht besser für Industrie und technische Neuerungen investiert. Es waren dann diese schlecht gelaunten Aufklärer, die sich letztlich durchsetzten. Ende des 18. Jh.s empfanden die katholischen Länder ihre „Rückständigkeit“ als Problem und suchten Anschluss an die wissenschaftlich-technisch-industrielle Zivilisation zu gewinnen. In erster Linie waren wirtschaftliche Motive dabei leitend. Joseph II. ging mit seinen radikalen Reformen in Österreich voran, die französische Revolution machte gleich kurzen Prozess mit der Kirche, in Deutschland wurde – immer noch eine der größten Unrechtstaten der Geschichte – das Kirchen- und Klostergut säkularisiert und die geistlichen Fürstentümer aufgelöst. Nun sollte der Fortschritt kommen, wenn auch gegen den vehementen und zum Teil gewaltsamen Widerstand der katholischen Bevölkerung. Unter dem Titel des „Neobarock“ zeigt H. auf, dass die katholische Sache im 19. Jh. noch längst nicht verloren war. Der katholische Antikapitalismus wurde nun auch programmatisch deutlicher (Adam Müller, Franz von Baader, Friedrich Schlegel). Der so schlecht beleumdete Antimodernismus der pianischen Ära erscheint so in einem neuen Licht: als Rettungsversuch für eine zutiefst menschliche und lebenswerte Kultur, während der sog. Fortschritt die Geschichte den kommenden Katastrophen entgegen trieb. Bis weit ins 20. Jh. hinein konnten sich barocke Lebensformen im katholischen Milieu halten, jetzt allerdings unter klerikaler Ägide, was dem klassischen Barock fremd gewesen war. Erst in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg wurde der Barock endgültig „liquidiert“ (H.); in der Kirche trieb das II. Vaticanum noch die letzten barocken Traditionen aus der Frömmigkeit aus. Die Katholiken versöhnten sich mit dem Fortschritt, bis dahin, dass sich ein Papst an die Spitze des Fortschritts der Völker (*Populorum progressio*) stellte. Fortschrittskritiker findet man heute, so H. mit Blick auf die Verhältnisse in der Schweiz, vornehmlich im protestantischen und säkularen Lager – sollten die Katholiken wieder einmal rückständig sein?

Das Buch räumt mit tief sitzenden Vorurteilen auf. Die Neuzeit sei, so hat es sich nicht nur im allgemeinen Bewusstsein, sondern auch in der Geschichtswissenschaft festgesetzt, ein mehr oder weniger geradliniger Weg in die Moderne gewesen. Die christlichen Konfessionen hätten diesem Prozess je auf ihre Weise mit sozialer Disziplinierung zugearbeitet (Sozialdisziplinierungs- und Konfessionalisierungsthese). Dem war nicht so, so ist nun mit H. zu sagen: Es gab über mehrere Jahrhunderte eine katholische Kultur und Gesellschaft, die sich diesem Schema nicht fügt. Nur unter größten Kämpfen und Konflikten, nur um den Preis ihrer Eliminierung konnte sie auf den Pfad des Fortschritts gebracht werden. Katholikinnen und Katholiken brauchen sich nicht als Erben der Aufklärung samt ihrer negativen Dialektik zu verstehen, sie sind die Nachfahren des Barock. Das ist die gute Nachricht aus diesem Buch. Dem standardisierten Bild neuzeitlicher Entwicklung entspricht die weit verbreitete Auffassung, der neuzeitliche Katholizismus habe völlig unter der Vorherrschaft des Konzils von Trient gestanden und dessen Reformen getreu umgesetzt; erst das II. Vaticanum habe die tridentinische Epoche dann schließlich beendet. H. beweist dagegen mit einer Fülle von Material: Die Reformen von Trient wurden nur zögerlich verwirklicht und mussten oft wieder zurückgenommen werden. Mit dem Barock setzte sich eine im Wesentlichen mittelalterlich geprägte Religiosität gegen die Absichten des Konzils wieder durch. Selbst die Jesuiten verloren ihre „Modernität“ im 18. Jh. Das II. Vaticanum hat das Konzil von Trient nicht überwunden, es hat es fortgeführt! Erst mit dem vatikanischen Konzil ist jene reformatorische Einfachheit in der katholischen Kirche heimisch geworden, die den Vätern von Trient vor Augen stand. Die Differenz der Konfessionen ist dadurch nivelliert worden, mit der Folge, dass heute eine gedankenlose Ökumene darüber hinwegschreiten zu können meint. Demgegenüber stellt H.s Werk Wert und Bedeutung der konfessionellen Unterscheidung ganz neu heraus. Es geht nicht zuerst um theologische Streitigkeiten und lehramtliche Abgrenzungen, es geht um zwei Lebensformen und Kulturen, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten. Letztlich geht es in der Ökumene um die Frage, ob die ökonomisch entfesselte Moderne mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren ist. Die katholische Antwort über Jahrhunderte war: Nein. Der Barock wies einen Weg in eine andere Moderne. Die Schicksalsfrage ist, ob die barocke Option heute wieder offen ist.

H. ist Historiker, er argumentiert historisch, nicht theologisch. Seiner Geschichtsschreibung könnte eine theologische Forschung sekundieren, die die Differenzen der konfessionellen Kulturen in die Theologie zurückverfolgt. Wo ist der theologische Ort des „katholischen Wirtschaftsstils“? Wo wird die Wandlung von monetärem in geistliches Kapital theologisch gedacht, wenn nicht in Bezug auf die „Wandlung“? H.s Entdeckungen regen dazu an, die Abendmahlslehren der Kirchen auf ihre ökonomische Bedeutung hin zu analysieren (einen kleinen Versuch dazu hat der Rez. in *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, 2005*, unternommen). Liegt nicht in der Beziehung zwischen den Grundnahrungsmitteln Brot und Wein und dem Leib Christi jeweils ein ganzes Wirtschaftsprogramm beschlossen? Aus der Eucharistie, woraus sonst, ist das Potenzial zur Erlösung unserer gehetzten und armen Zeit zu gewinnen.

Dortmund

Thomas Ruster

**Grabner-Haider, Anton: Das Laienchristentum.** Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Darmstadt: WBG 2007. 143 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-534-20015-3

Das es eine Differenz gibt zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und dem Glauben der Gläubigen ist nicht erst eine Erkenntnis unserer Zeit. In der mittelalterlichen Theologie disputierte man eingehend darüber, was Laien glauben müssen, um zur ewigen Seligkeit zu gelangen. Dass der Köhlerglaube, also der Glaube dessen, der in den Wäldern lebt und nicht einmal zu den Hochfesten der Kirche den Gottesdienst besuchen kann, von der offiziellen Kirchenlehre abweicht, war offensichtlich. Und dennoch wollte ihm niemand Heilswirksamkeit absprechen. Zur Seligkeit, so die Aussage der Theologen, genügt es für den Laien zu glauben, dass Gott existiert, dass er die guten Taten belohnt und die bösen bestraft. Die Differenz zwischen der amtlichen Glaubenslehre und dem Glaubenswissen der (einfachen) Christen wurde überbrückt durch die Vorstellung einer fides implicita, der zufolge der nicht Gebildete das einschliessweise mitglaubt, was die Gebildeten, d. h. die Theologen und die Mönche, explizit kennen und formulieren können. Das Laienchristentum war verstanden als ein reduziertes Glaubenswissen und als Orientierung an moralischen Forderungen, die sich daraus ergaben.

Das Buch von Grabner-Haider versteht Laienchristentum völlig anders, nämlich als bewusste Abweichung breiter Kreise der Gläubigen von der offiziellen Kirchenlehre. Das Buch folgt der These, dass die amtliche Lehre der Kirche von machtbewussten und geistig unbeweglichen Theologen und (höheren) Klerikern formuliert und verteidigt wurde, dass es daneben aber immer erheblich differierende Vorstellungen gab, die von Laien festgehalten und geglaubt wurden, die den Mut hatten, der Repression der lehrenden Kirche zu widerstehen. Laienchristentum ist in dieser Sicht all das, was früher als häretisch klassifiziert wurde, im Gegensatz zur amtlichen Orthodoxie, die sich unter dem Druck leib- und sexualfeindlicher – selbstverständlich männlicher – Kleriker in der offiziellen Lehre durchgesetzt hat, ohne dass sie von den „Laien“ verstanden oder gar angenommen worden wäre.

Unter dieser Vorgabe geht der Autor durch die Geschichte der christlichen Kirche: Es begann mit der Laienbewegung um den Wanderprediger Jesus, der die Rechte der jüdischen Priester in Frage stellte und folglich gekreuzigt wurde. Gruppenekstatische Erfahrungen seiner Jünger wurden als Auferstehung und Himmelfahrt Jesu gedeutet. Doch bereits in der zweiten Generation oder unmittelbar danach büßte das Christentum seinen Charakter als Laienbewegung ein. „An die Stelle der Wandercharismatiker und der Apostel traten schon sehr früh die Gemeindeleiter, die Diakone und die Presbyter. Damit verloren auch die Frauen ihre leitenden Funktionen und Aufgaben“ (30). Seither entfaltet sich, wie der Autor darstellt, die Geschichte der christlichen Kirche in der Spannung von orthodoxer Lehre, die die Kleriker erfanden und verteidigten, und vielfältigen Abweichungen und Anpassungen durch die Laien. Das Buch stellt eine „Ketzergeschichte“ vor, die von den Gnostikern über die Montanisten und die Valentinianer, Markioniten, Donatisten zu den Manichäern führt. Sie alle standen im Gegensatz zur amtlichen Kirchenlehre, vor allem seit der Etablierung der Reichskirche mit Kaiser Konstantin an der Spitze.

Im frühen Mittelalter eroberte das Christentum Germanien. Die Mission erfolgte von oben nach unten, so dass bei den Laien die alten Stammesreligionen lange Zeit hindurch weiterlebten und vor allem weise Frauen die Urkräfte des Lebens repräsentierten. Sie wurden bald als Hexen verdächtigt und grausam verfolgt. Im Mittelalter begehrten die Armutsbewegungen gegen die reiche Amtskirche auf, sie wurden durch die Inquisition verfolgt, die sich fast ausschließlich gegen „Laien“ wandte. Theologische Reformbewegungen von Johannes Scotus Eriugena über Petrus Abälard bis zum Franziskanermönch Wilhelm v. Occam kritisierten die kirchliche Unterdrückung, forderten Toleranz, Freiheit, Menschenwürde und Gleichheit aller Menschen, insbesondere Freiheit des Eros und der sexuellen Liebe. Die Renaissance entdeckte die Kul-

tur der Menschlichkeit in der antiken Philosophie und stellte diese als gleichberechtigt neben die Moral des Neuen Testaments. Erasmus von Rotterdam, in dem diese Bewegung gipfelte, war als „autonomer Mönch [...] für die höheren Kleriker und die Theologen unerträglich“ (70).

Die Reformation des 16. Jh.s begann als Laienbewegung, doch auch hier dominierten bald, wenn schon nicht Kleriker, so die Prediger und Theologen. Luther selbst verriet in den Bauernkriegen „einen Teil des Evangeliums, das auf der Seite der Armen und Unterdrückten stand“ (71). Die Aufklärung wandte sich gegen die Klerikerreligion und kämpfte für freies Denken, für eine vernünftige Religion und die Autonomie der menschlichen Person. Dieser Prozess läuft ungebrochen fort: von Galilei über Locke, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Comte bis zu Freud, Bloch und Horkheimer.

In der Postmoderne, so die weitere Darstellung, ist die „Zeit der großen Monomythen“ zu Ende gegangen und an ihre Stelle traten Individualisierung und Pluralismus. Der Autor verteidigt eine religiöse Weltsicht gegenüber einem Materialismus und Naturalismus, der Glaube an einen göttlichen Urgrund des Kosmosprozesses hat nach seiner Überzeugung „eine stärkere Plausibilität als der naturalistische Glaube an das Gesetz des ‚Zufalls‘ oder der ‚Selbstorganisation‘ der Materie“ (100). Doch dieser Glaube, wie er exemplarisch bei Lyotard, Derrida, Levinas, Habermas und in breiten Strömungen moderner Naturwissenschaft entdeckt wird, hat sich von jeder kirchlichen Bindung gelöst. Er übernimmt Elemente östlicher Religionen und plädiert gegebenenfalls auch für polytheistische Überzeugungen, die sich als toleranter erweisen als der Monotheismus. Religiosität ist vielgestaltig geworden, ihre Anhänger sind offen für alles, was der spirituelle Markt bietet, wenn es nur hilft zur Bewältigung der Daseinsfragen, zur Solidarität mit den Unterdrückten, zur Überwindung der Angst, zur Befreiung von Repression, zur Emanzipation der Frauen und zur Entfaltung einer Kultur der Erotik. In einem abschließenden Kap. werden in der Arbeit religionssoziologisch unterschiedliche Typen erhoben: Die Kirchenchristen, Basischristen, Randchristen, Kulturchristen, Nichtchristen, Atheisten und Agnostiker. Trends der Moderne werden ebenso angesprochen wie Esoteriker und Sekten, Fundamentalisten und liberale Christen. Es gab und es gibt vor allem in der Neuzeit und der Postmoderne, so das Ergebnis, zahlreiche religiöse Überzeugungen und Praktiken neben der amtlichen Religion der Kleriker und der Theologen. Sie werden hier unter dem Begriff „Laienchristentum“ zusammengefasst.

Das Buch bietet einen überaus breiten Überblick über religiöse Strömungen am Rande der Kirchen, in Konkurrenz zu oder auch in direkter Kritik an ihnen, wie sie die Geschichte der Christenheit begleiteten und sich trotz aller Versuche zur Unterdrückung nie ausrotten ließen. Zweifellos birgt das breite Feld der Sondergruppierungen eine Fülle von Fragen, aber auch von Anregungen und Herausforderungen, die sich in der Kirchenlehre nicht durchsetzen konnten, die oft als bleibende Probleme stehen geblieben sind und einer Antwort harren. Die Geschichte der Verlierer ist sicher eine Fundgrube für noch nicht realisierte Ideen und Möglichkeiten. Dadurch, dass sie ausgegrenzt wurden, gingen auch ihre möglicherweise weiterführenden Impulse verloren.

Dass bei einer derartig breiten Themenstellung, wie sie das Buch ins Auge fasst, die Einzeldarstellung jeweils sehr knapp und scheren-schnittartig ausfallen muss, kann nicht verwundern. Das Buch will einen Überblick geben über die Fülle von Formen christlicher Existenz, die kirchlich nicht rezipiert und nicht in den Heiligenkalender aufgenommen wurden. Diese bunte Vielfalt wird ebenso eindringlich dargestellt wie die menschlichen Schicksale, die sich mit diesen Kontroversen verbinden. Allerdings gelingt es von der Anlage des Buches her nicht in gleichem Maße, die Herausforderungen soweit zu präzisieren, dass sie jeweils als konkrete Anregungen verstanden werden könnten. Wenn etwa die Laienfrage im Kontext der Reformatoren – angesprochen werden Wycliff, Hus, Luther, Zwingli und Calvin – auf wenig mehr als einer Druckseite abgehandelt wird (70f), bleiben deren durchaus differierende Anliegen und Lösungsversuche notwendigerweise unscharf und die Darstellungen werden in ihrer Plakativität kritisierbar. Auch bei aller Kürze der Ausführungen sollten die Freikirchen nicht unter die Sekten subsumiert werden (128).

Die Hauptfrage stellt sich an den Leitbegriff „Laienchristentum“. Von der traditionellen Sprachform her vielleicht gedeckt, aber dennoch sehr problematisch ist die Verwendung des Begriffs „Laie“, der einfachhin als Nicht-Kleriker verstanden wird. Schon das Konzil bemühte sich, den Laien vom Verständnis des Volkes Gottes her positiv zu umschreiben und die Negativdefinition „Nicht-Kleriker“ zu überwinden. Das wird in der Einleitung des Buches zwar angesprochen, kommt aber dann nicht mehr zum Tragen. Die Isolierung einer Amtskirche und die daraus erfolgte Abqualifizierung der Laien war in der überkommenen Ekklesiologie verhängnisvoll. Die vom Autor vorgenommene Trennung entlang der gleichen Linie bleibt diesem Verständnis verhaftet.

Zudem stellt sich die Frage, ob sie dem historischen Befund gerecht wird. Zugegeben: Mehrheitlich waren die Amtsträger auf der

Seite dessen, was hier als Kirchenchristentum dargestellt wird. Und viele Anregungen, auf die die Christenheit heute insgesamt nicht mehr verzichten will und kann, erfolgten von den Rändern der Kirchen oder von außen her. Aber dennoch verliefen die Trennlinien nicht so eindeutig. Die großen Herausforderungen, jedenfalls bis zur Reformation, waren nicht selten von Klerikern angestoßen, sie waren oft nicht einfach „häretisch“, sondern erwachsen aus der Bemühung, den christlichen Glauben gemäß den Anfragen der Zeit zu formulieren. Die „Häresiarchen“ waren fast durchwegs Kleriker, Theologen, oft Bischöfe und auch Patriarchen. Andererseits stellten die „Laien“ in den christlichen Kirchen nicht selten eher ein beharrendes als ein dynamisches Element dar. Auch wenn die Mission oft über die herrschenden Kreise erfolgte, die christliche Botschaft fand zumeist leichter bei den Armen und Unterdrückten Zustimmung und Gefolgschaft als bei den Führungsschichten, die einfachen Leute haben es nicht weniger geprägt als die Gebildeten. Der Autor weist verschiedentlich darauf hin, dass die Zuordnung von Laien zum Laienchristentum und von Klerikern zur Klerikerkirche nicht immer eindeutig sein kann, ohne dass diese Unschärfen die vorgenommene Unterscheidung problematisieren würden. Vor allem vermag das Buch nicht plausibel zu machen, dass sich die neuzeitlichen Herausforderungen gegenüber der christlichen Lehre sinnvoller Weise unter den Begriff „Laienchristentum“ subsumieren lassen. Marx und Feuerbach und Levinas würden sich über diese Zuordnung wohl wundern.

Der Begriff „Laienchristentum“ gewinnt in dem Buch nur dadurch einen in sich geschlossenen Bedeutungsgehalt, dass er einer durchwegs negativ gezeichneten Hierarchen- und Theologenkirche und der in ihr erzwungenen Orthodoxie entgegengesetzt wird. Diese hat sich durchgesetzt, sicher nicht immer mit lauterem Mitteln. Das Buch illustriert eindrucksvoll, dass das gelebte Christentum immer bunter und breiter war als die offizielle Kirchenlehre, dass so etwas wie ein „Auswahlchristentum“, von dem die heutige Religionssoziologie spricht, auch schon vor der Neuzeit verbreitet war, dass Skepsis vieler Christen (und Nichtchristen) gegenüber der amtlich vertragenen kirchlichen Lehre nicht erst seit dem Beginn der sogenannten Postmoderne besteht. Für all das aber den Begriff „Laienchristentum“ einzuführen dürfte kaum dazu beitragen, den angesprochenen Herausforderungen gerecht zu werden.

München

Peter Neuner

**Jews, Catholics, and the Burden of History. Studies in Contemporary Jewry,** hg. v. Eli Lederhendler. – Oxford: Oxford University Press 2005. (XV) 383 S. (Studies in contemporary Jewry, 21), geb. \$ 55,00 ISBN: 0-19-530491-8

Der Hg. des Jahrbuchs situiert die verschiedenen Artikel zum Verhältnis von Juden und Katholiken angesichts der historischen Daten 60 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und 40 Jahre seit dem Vaticanum II. Daher finden sich historische Beiträge zur Nachkriegszeit und solche aus der neueren Zeit. Die Letzteren sind stärker politologisch und religionssoziologisch akzentuiert.

*Michael R. Marrus, A Plea Unanswered: Jacques Maritain, Pope Pius XII, and the Holocaust / André Kaspi, Jules Isaac and His Role in Jewish-Christian Relations / Manuela Consonni, The Church and the Memory of the Shoah: The Catholic Press in Italy, 1945–1947 / Joanna Michlic and Antony Polonski, Catholicism and the Jews in Post-Communist Poland / Geneviève Zubrzycki, „Poles-Catholics“ and „Symbolic Jews“: Jewishness as Social Closure in Poland / Joshua Zeitz, Communist! Fascist! New York Jews and Catholics Fight the Cold War / Kenneth D. Ward, Toward a Structural Explanation of Jewish-Catholic Political Differences in the United States / Bruce A. Phillips, Catholic (and Protestant) Israel: The Permutations of denominational Differences and Identities in Mixed Families.*

Dass die gegenwärtige Situation sich durchaus nicht einfach analysierbar zeigt, belegt für Polen der Artikel von Johanna Michlic und Antony Polonski, die sich einer Prognose der Entwicklung enthalten, wiewohl sie ein eher pessimistisches Bild zeigen. Dass Statistik zu überaus spannenden Ergebnissen führen kann, zeigt der Beitrag von Bruce A. Phillips, wobei die Identität, Praxis und Probleme interreligiöser Familien in den USA auf den europäischen Kontext schwerlich zu übertragen sein werden. Näher eingegangen sei auf die drei Artikel, die sich mit der unmittelbaren Nachkriegszeit befassen. André Kaspi, dem eine ausgezeichnete Biographie Jules Isaacs zu verdanken ist, hebt nochmals die stattgehabte und bleibende Wichtigkeit dieses Pioniers der christlich-jüdischen Beziehungen hervor. Michael R. Marrus und Manuela Consonni richten ihr Augenmerk auf ein besonders spannendes historisches Moment: das Schweigen des Heiligen Stuhls nach der Shoah. Eindringlich zeigt Marrus die geradezu verzweifelten Versuche Jacques Maritains auf, durch Vermittlung von Giovanni Montini Pius XII. zu einer Stellungnahme zur Shoah, zur jüdischen Religion und zum jüdischen Volk zu bewegen. Marrus weist glaubhaft

nach, dass das Scheitern dieser Bemühungen dazu führte, dass Maritain seine Position als Botschafter beim Heiligen Stuhl aufgab. Der Beitrag erinnert zugleich daran, dass Maritain zu den wichtigsten katholischen Kämpfern gegen jede Art des Antisemitismus zu zählen ist. Die Untersuchung von Consonni zeigt eine merkwürdige Schweigestrategie der kirchlichen Presse in Italien gegenüber der Shoah, die so weit ging, dass das Wort „Juden“ vermieden wurde. Damit wird nach Consonni das Verhalten während der Shoah weitergeschrieben. Dieses wiederum sieht sie bestimmt durch die Diastase von individueller Barmherzigkeit und der Unfähigkeit, universale Menschenrechte als Maßstab anzuerkennen und in die Praxis zu integrieren.

Berlin

Rainer Kampling

## Philosophie

**Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band II.** Weisen der Weltbeziehung. – Münster: Aschendorff 2008. 864 S., kt € 29,80 ISBN: 978-3-402-00421-0

Die vorliegende Veröffentlichung ist der zweite Bd des auf drei Teile angelegten philosophischen Lehrbuchs von Klaus Müller, wobei sich der zweite Bd v. a. an die Studierenden des Masterzyklus innerhalb der dreiteiligen Bologna-Struktur richtet. Aus dieser Grundanlage ergibt sich, dass „Weisen der Weltbeziehung“ primär als Vertiefung und Weiterführung des ersten Bdes konzipiert ist.

Genau wie dieser zeichnen sich auch die „Weisen der Weltbeziehung“ durch eine klare Struktur aus. Der erste Teil „Wissen und Wahrnehmen“ skizziert die noetischen Grundlagen der Philosophie (1–259), der zweite Teil „Verstehen, Handeln und Einheit der Vernunft“ (261–592) widmet sich schwerpunktmäßig der praktischen Vernunft, die sehr geglückt in den Kontext hermeneutischer Fragestellungen eingebettet wird, der dritte Teil „Ontologie“ (593–854) schließlich bildet die Vertiefung und Fundierung der ersten beiden Teile und kann wohl bereits als Übergang zu dem geplanten dritten Bd angesehen werden.

Näherhin beginnt der erste Teil mit der Analyse „epistemischer Einstellungen“, bei denen neben dem „Wissen“, dem „Meinen“ und dem „Glauben“ sehr überzeugend auch der „Mystik“ ein eigener Ort zugewiesen wird. Daran schließt sich ein Kap. mit dem Titel „Philosophieren aus der Vernunftform ‚Wissenschaft‘“ an, in dem v. a. die „Analytische Philosophie“ zu Wort kommt. Dies nicht zuletzt deshalb, weil gerade diese Philosophie sich besonders um wissenschaftliche Exaktheit bemüht hat. M. gelingt es, zahlreiche Positionen und Vertreter im Umkreis dieser Richtung sehr luzide darzustellen, und dies macht durchaus Lust auf Lektüre der Originaltexte. Das dritte Kap. des ersten Teils führt die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Philosophie weiter und gelangt so zum „Gründespiel“, welches in Fragen der Möglichkeit philosophischer Letztbegründung mündet. Dabei versucht M. in Anschluss an Henrich, dessen luzide nachgezeichnete Positionen den Bd begleiten, aufzuzeigen, dass das „Ich“ nicht zuletzt um der Dignität praktischer Vernunft willen in seinem Freiheitsvollzug unhintergebarer Ausgangs- und Fundierungspunkt philosophischer Reflexion ist, der eine holistische bzw. monistische Weltansicht fordert, da andernfalls die für das Handeln konstitutive Einheitserfahrung nicht durchzuhalten wäre und das „Ich“ zum Spielball heterogener Mächte würde. Bevor M. diese Fragestellungen im zweiten Teil näher differenziert, schließt er den ersten Teil mit interessanten Überlegungen zur „Cyberworld und Technoethologie“ ab, deren Virtualitäten menschliche Selbstbestimmungen zunehmend in Frage stellen.

Der zweite Teil beginnt, bevor er direkt zu Problemstellungen der Ethik hinführt, mit hermeneutischen Überlegungen und Fragen der Ideologiekritik, wobei besonders Ricoeur affirmiert wird. Sehr klar wird die Genese neuzeitlicher Hermeneutik aus der Bibelinterpretation nachgezeichnet. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor auch hier der Frage einer rationalen Auslegung von Welterfahrung als Bedingung eines Miteinanders in Freiheit. Dementsprechend polemisch fallen auch seine Auseinandersetzungen mit Philosophen aus, wo er diese Rationalität und damit die Errungenschaften praktischer Vernunft verabschiedet sieht, im Besonderen Heidegger und Derrida. Auch wenn der Verdacht M.s, dass vormoderne Heteronomie und postmoderne Destruktion des Subjekts nur allzu leicht in geschwisterlichem Einklang den mühsam errungenen Freiheitsgedanken untergraben und damit einer reaktionären Gesellschaftsordnung Vorschub leisten, gar nicht genug gewürdigt werden kann, darf doch angefragt werden, ob er nicht ethische Potenziale in den Philosophien Heideggers und v. a. Derridas erkennt. Besonders die Philosophie des Letzteren zielt, stellvertretend für viele Denker aus der Schule der französischen Phänomenologie (durchaus in den Spuren Kants und Hegels, wenn man die Konsequenzen des Paralogs Kapitels Kants – auf dessen Basis wohl mit M. in einen Dialog eingetreten werden müsste – und dessen Hegelsche Fortschreibung in der Anerkennungsdiagnostik bedenkt), wohl kaum auf einen beliebigen Relativismus, vielmehr sieht er, dass eine radikalisierte Ethik der Anerkennung erst in einem „Sich-anders-Werden“ (Hegel) möglich ist, welches bereit sein muss, Geltungsansprüche und direkte Verortungen des Anderen zu „dekonstruieren“. Besondere Aufmerksamkeit verdient das siebte Kap. „Philosophieren aus der Vernunftform der Kritik“, in dem M. sehr hell-sichtig den notwendigen Zusammenhang von Hermeneutik, praktischer Vernunft und

Gesellschaftskritik nachzeichnet. Die Vermutung, dass „Grundfragen gesellschaftskritischen Philosophierens von ‚links‘ in unmittelbarer Zukunft wieder verstärkt auf der Tagesordnung stehen [werden]“ (489), hat sich seit Abfassen des Bdes wohl stärker bewahrheitet als selbst der Autor gedacht hatte. Den Fokuspunkt findet der zweite Teil in einer Darstellung der „Ethik unbedingter Freiheit“ im Anschluss an Fichte, in der M. sein Grundplädoyer für eine Selbstbestimmung des unableitbaren (und dadurch autonomiefähigen) Subjekts, welches aber seine Autonomie immer im Anspruch des Anderen vollzieht, bündig zusammenfasst: „nicht ohne – nicht allein durch‘ [...]: Selbstbewusstsein kommt nicht ohne Aufforderung und Anerkennung seitens anderer zustande, aber nicht alleine durch diese“ (547). Einen ebenso schönen wie folgerichtigen Abschluss findet der zweite Teil im Kap. „Grundfragen der Ästhetik“: M. zeigt nahezu kantisch (bedenkt man dessen Abschluss der Vernunftkritik in der „Kritik der Urteilskraft“), dass die Ethik um Fragen des Ästhetischen erweitert werden muss, da dieses das „geeignete Instrumentar [ist], um Individuelles als solches überhaupt adäquat zu fassen“ (554).

Der dritte Teil, die „Ontologie“, in dem die ersten beiden Teile gewissermaßen noch einmal grundgelegt werden, beginnt nach einigen Überlegungen über die Ursprünge der Ontologie mit einer liebevollen Darstellung von Motiven platonischer und aristotelischer Philosophie, um von dort die gegenseitige „Infiltrierung“ von Christentum und Metaphysik nachzuzeichnen. Dabei wird einsichtig, dass im Gefolge des Christentums und seiner Akzentuierung des Individuums auch das Universalienproblem auftritt. Die im Universalienstreit aufgeworfene Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Individuum und Allgemeinem ist nach M. auch *die* entscheidende philosophische und theologische Frage, an der sich u. a. das Schicksal des monotheistischen Gedankens der Universalität entscheidet. Paradigmatisch skizziert M. zwei Antwortversuche (die die logische Akzentuierung jeder Onto-Logie gemein haben): Zunächst jene der „analytischen Ontologie“, die das Problem ursprünglich zu lösen trachtete, indem sie die Frage gewissermaßen stillgelegt hat im Versuch, Referenz durch Formalisierung zu ersetzen, d. h. letztlich die pragmatische Dimension der Sprache unterbelichtete. Dagegen steht laut M. als zweite große Ontologie diejenige Hegels, in der versucht wird, Allgemeines und Individuelles zu vermitteln und auf diese Weise die Logizität der Wirklichkeit aufzuweisen.

Gerade auf Grund der Intuition M.s, dass diese beiden Philosophien paradigmatisch die Wege darstellen, das Universalienproblem philosophisch zu entfalten, wäre es für den philosophischen Diskurs sicher gewinnbringend, wenn er als ausgewiesener Experte beider Traditionen im dritten Bd eine Auseinandersetzung mit Versuchen vornimmt, diese beiden philosophischen Traditionen ins Gespräch zu bringen, was ein wichtiges (und absolut zu affirmierendes) Anliegen von Klaus Müller ist.

Als Resümee sei festgehalten, dass der vorliegende zweite Bd von „Glauben. Fragen. Denken“ eine äußerst reichhaltige Darstellung der philosophischen Tradition von der Antike bis zur Gegenwart leistet, in der Studierende des Masterzyklus, aber auch fortgeschrittene Leserinnen und Leser, viel Material und Anstöße zum Weiterdenken finden.

Wien

Kurt Appel

**Leidhold, Wolfgang: Gottes Gegenwart.** Zur Logik der religiösen Erfahrung. – Darmstadt: WBG 2008. (VIII) 191 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-534-21046-6

Der in Köln Politikwissenschaften lehrende Autor legt eine der Religionsphilosophie zuzuordnende Theorie der religiösen Erkenntnis vor, deren Kern lautet: Die Rede von der Gegenwart Gottes beruht grundlegend auf einer Erfahrung. Damit wird von vornherein der alte Gegensatz als Scheingegensatz entlarvt: Nicht Glaube steht dem Wissen gegenüber, sondern Glaube hat als Gegenpol den Zweifel oder das Misstrauen, Wissen hingegen Unwissen und Ignoranz. Des Weiteren wird von Anfang an die Engführung des Erfahrungsbegriffs durch Locke abgelehnt, der keinen Zugang zu Gott gewährt. Es gibt eben nicht nur gegenständliche, sondern auch ungegenständliche Erfahrungen (Imaginationen, Selbstbewusstsein sowie die Betrachtung von Identität/Differenz).

Die religiöse Erfahrung bezieht sich nach Leidhold nicht auf Gegenstände, wie die sonstigen Arten von Erfahrung, sondern auf Transzendenz: „Von einem Pol außerhalb unseres Horizontes (wird) der Bezug zu uns aufgenommen“ (30). Man kann religiöse Erfahrung beschreiben als Erfahrung einer „abwesenden Präsenz“. Sie kann Bezug auf uns, wir nicht auf sie nehmen. In der religiösen Sprache firmiert solche Erfahrung des Numinosen als Gnade. Wesentliche Anstrengungen werden unternommen, um die scheinbare Paradoxalität dieser Bestimmung zu erhellen. Vom Transzendenten her ist eine Partizipation mit dem Menschen möglich – insofern Präsenz, aber sie kann nicht vom Menschen produziert werden – insofern bleibt sie immer abwesend. Es besteht hier kein Widerspruch, denn die Termini anwesend/abwesend beziehen sich nicht aufs Gleiche: Präsent ist die Bezugnahme, die wir erleben, abwesend bleibt uns lediglich deren Quelle, so wie man Töne vernahmen kann, ohne den Schallemitenten zu sehen.

Anhand reichen religionsgeschichtlichen Materials und in Abhebung von den als Fehlformen diagnostizierten Ideologien des Nihilismus („Abwesenheit ohne Präsenz“) und des Naturalismus samt dem Idealismus („Präsenz ohne Abwesenheit“) legt der Vf. eine Erkenntnismethode vor, die das religiöse Bewusstsein transparent zu machen unternimmt. Er bedient sich dazu der „noëtischen Exegese“, welche definiert wird als „rationale Methode, sich mit Religion zu beschäftigen“ (111). Was wissen wir über die abwesend bleibende Quelle der Bezugnahme? Wegen ihrer Abwesenheit für das menschliche Bewusstsein bleibt unsere Erkenntnis fragmentarisch, doch lassen sich dennoch sichere Momente oder Elemente des Göttlichen erfahren: Personalität, Absolutheit, Allmacht, Wohlwollen und Rationalität. In den wichtigsten Religionen der Menschheit legt L. diese Komponenten religiöser Erfahrung frei.

Am Ende steht eine ernste Mahnung an alle sich mit der Religion befassenden wissenschaftlichen Disziplinen: Die Auslegung der „heiligen Texte“ darf niemals wichtiger werden als die persönliche religiöse Erfahrung.

Die Studie ist außerordentlich anregend. Mit geradezu cartesianscher Klarheit führt sie Schritt für Schritt bezwingend logisch (Der Untertitel besteht zu Recht!) die These des Autors vor. Sie verlangt Konzentration, aber dann lässt sie sich einfach und mit ästhetischem Gewinn lesen. Zudem bekommt der Leser und die Leserin reichen Einblick ins Spektrum der Religionen unter einem suo modo fundamentaltheologischen Aspekt. Wie hilfreich sie in der heutigen Debatte um Religion und Rationalität sein kann, muss nicht eigens thematisiert werden.

Pentling

Wolfgang Beinert

**Schadel, Erwin: Trinität als Archetyp?** Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 172 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 26), pb. € 34,00 ISBN: 978-3-631-57927-5

Das äußerlich schmale Bändchen vereinigt drei philosophische Abhandlungen. Ursprünglich unabhängig voneinander entstanden, umkreisen sie am Leitfaden einer trinitarischen Metaphysik dennoch eine durchgehende Thematik, die dem Autor (Leiter der Bamberger Comenius-Forschungsstelle) ein Herzensanliegen ist. Der Buchtitel bezieht sich auf seine philosophisch-kritische Analyse der archetypischen Version des Trinitarischen bei C. G. Jung und ist im Blick aufs Ganze eher irreführend. Der Gesamtertrag ist allerdings ansehnlich, wenn sich der Leser die nicht ganz leichte, sprachlich dichte Kost (mit zahlreichen differenzierten Belegstellen) wirklich zu Gemüte führt. Wird er doch anhand der drei ausgewählten Figuren von ganz unterschiedlicher Seite an ein heute eher ungewohntes, konsequent ontologisch-dynamisches Denken herangeführt, das im Austausch mit der philosophisch-theologischen Metaphysik (Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Cusanus u. a.) steht. Das setzt eine gewisse Vertrautheit mit diesen Denkfiguren voraus, belohnt aber mit einer nicht antiquierten, sondern aktuellen Rezeption dieser großen Traditionslinien und frappiert insbesondere durch eine konsequent relationale Lesart, die – dem Autor so offenbar nicht bekannt – etwa auch in der modernen Psychoanalyse dominiert.

I. Von daher lässt sich die ebenso behutsame wie durchdringend-solide Kritik an der Tiefenpsychologie Jungs und ihren philosophisch-wissenschaftstheoretischen Inkonsistenzen gut nachvollziehen (Titel-Essay I: *Trinität als Archetyp? Onto-anthropologische Anmerkungen zu C. G. Jungs „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas“*, 9–67). An der aus Jungs Sicht unabwendbaren „kompensierenden Erweiterung“ des Trinitarischen zur Quaternität (die mit der Ambivalenz alles Lebendigen auch das Negative, das „Böse“, mit ihm auch das „Weibliche“, notwendig in sich aufnehmen und so zur Vierheit werden müsse) zeigt Schadel mit Hilfe vieler Einzelbefunde die entscheidende Schwachstelle auf. Sie inflationiert nicht nur den „Archetyp“-Begriff, sondern verfehlt und zerstört – vermeintlich auf „rein empirischer“, aber gerade darin unerkannt ideologischer Schiene – auch die triadisch-trinitarische Grundstruktur und Grundbewegung des Seinsvollzugs.

Was von unterschiedlichen Seiten her psychoanalytisch wie theologisch schon länger an Jung kritisiert worden ist, erschüttert – von einer modernen Seins- und Beziehungsphilosophie her gesehen – nicht nur ein Randthema, sondern die Fundamente, soweit sie von einem Dualismus gnostischer Prägung und (auf dessen Rückseite) von „Konfusionen“ infiziert sind, die gern mystifikatorisch als „Ganzheitlichkeit“ ausgegeben werden. Jung durchschaute den eigenen metaphysischen Agnostizismus nicht und stilisierte sich naiv als reinen „Empiriker“.

Fern jeder destruktiven Intention gelingt dem Autor jedoch eine onto-triadische „Rettung“ wichtiger Jungscher Funde (z. B. zur Typologie), die dann z. T. frappierende Parallelen zwischen der aristotelischen „mesotes“, der „Integration des Schattens“ und der modernen Beziehungspsychologie aufdeckt. Nur auf diesem Weg ist gegenüber Jungs „differenzloser Einheit“ und Ganzheitsideologie die symbolische bzw. eschatologische Differenz zu wahren. Zurückhaltend zeigt S. hier auch, dass Jungs nationalsozialistische Verstrickung exakt in seinem totalitären Integrationskonzept gründet.

II. Über Jungs „absurden Dialektizismus“ und seine „Hypostasierung des Nichts“ (57) gelingt der Anschluss an die zweite Abhandlung: *Hegel – ein „protestantischer“ Trinitätsphilosoph?* (69–115). Nach „historisch-biografischen Vorrecherchen“ (einer Auftragsarbeit ohne engen Konnex zum Skopus des Essays) charakterisiert S. das „typisch ‚Protestantische‘“ beim Lutheraner Hegel, der sich seinen theologischen Kollegen gegenüber bekanntlich als der bessere, weil philosophisch aufgeklärte Theologe verstand. Der Autor setzt zu einer fundamentalen Kritik der Hegelschen Dialektik als „Arbeit des Negativen“ und v. a. als „trinitarischem Selbstvollzug“ des absoluten Geistes an. Aus ihr folgt notwendig die Kritik auch an Hegels Interpretation der Inkarnation wie des Kreuzes als einer ewigen Selbstaufführung der „Tragödie“ des Absoluten (86). Die grundsätzlich fehlende „positive“ Seinsbasis i. S. einer onto-triadischen, neuplatonischen Metaphysik gebiert erst jene Negativitäts-Automatik, an der Hegels Versuch, das (postmodern wieder virulente) Integrationsproblem durch „Versöhnung“ zu lösen, scheitern muss (ähnlich wie Jung, wenngleich auf anderem Niveau): Das Negative (Böse) ist das dialektisch Notwendige, von der „List der (absoluten) Vernunft“ zum Fortschritt der Selbstentfaltung des Geistes ins Werk gesetzt; der Mangel gilt als „zureichender Grund“, das zeitbetreffende Individuum ist ein vergängliches, der Geschichte zu opferndes Durchgangsmoment.

Nach einem philosophiegeschichtlichen Durchgang, der als Urfehler Hegels seine Fehldeutung des Neuplatonismus zeigt, mündet die Kritik an der „Hypostasierung des Mangelhaften“ als Hegels ontologischem Kurzschluss in der „Aufhebung“ seiner entleerten Trinitätslehre in die des Augustinus, womit der Übergang zum Essay III geschaffen ist, der das reichste Material abwirft für das Anliegen des Autors: *Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation* (117–170).

Ausgehend von Habermas' Kritik am neuzeitlichen Logozentrismus und von einer neuen Rollen-Zuschreibung an die Religion entwickelt S. sein eigenes Programm eines osmotischen Austausches zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen in kommunikativer Absicht. Um die auch in Habermas' weniger bekannter Präexistenzstudie (1997) greifbaren Aporien anzugehen, legt der Autor im Folgenden sehr ausführlich (und gegen andere Ausleger sehr kritisch: 126) ein von dem spanischen Augustiner Luis Arias erstelltes Schema der Trinitätsauffassung Augustins aus, das „Mandala“-artig die unterschiedlichsten Bezüge des trinitarischen Geschehens als eine Art Meditationshilfe im philosophisch-theologischen „Begegnungsraum“ repräsentiert (122f).

Die im Gespräch mit Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues und vielen anderen Denkern diskutierten, multiplen „Ternare“ können in ihrer Differenzierung nicht nachgezeichnet werden, werfen aber ein bezeichnendes Licht auf eine traditionsreiche Figur, die bis in die moderne Anthropologie und Tiefenpsychologie hinein verfolgt werden kann, die hier aber – theo-anthropologisch spannend – streng analog mit der sogenannten Trinitäts-Spekulation korreliert. In der nicht einfachen Sprache des Autors erscheint das dann unter dem Titel „Sein, Erkennen und ‚Wollen‘ als in-ek-konsistenzialer Identitätsvollzug“ (132ff), erschließt sich aber in der Darlegung als auch psychologisch stimmig (bis hinein in wieder ganz moderne Sprachfiguren Augustins wie „congruentia“, „nexus“, „concordia“, „connexio“, „verbum internum“ als nicht-sprachliches Denken, „veritatis conceptio“ [Richard von St. Viktor] als weiblicher container; die Relation, das Zwischen des Geistes, als Geschenk: filius natus – spiritus datus etc.). Auch „Person“ wird als „analogisch konzipierte subsistente Relation“ greifbar und erweist Trinität als uralt-hochaktuelle Seins- und Denkfigur. Die spannenden Bezüge, die sich zu einem „mystischen“ Psychoanalytiker wie Wilfred R. Bion ergeben, kann ich nur erwähnen. Auch andere Linien zieht S. aus und verweist etwa auf eine Formel des Comenius: „Deus [...] summe bonus et communicativus“ (155).

Nach diesem ein breites Material erschließenden Durchgang durch wichtige Versionen des trinitarischen Ternars beschließt ein kritischer Ausblick den Essay III. Er versteht die „ternare Metaphysik als Korrektiv für entgleisende Moderne und Postmoderne“ und sieht den Grund für dieses Entgleisen und den Verlust der Seinsfrage (ganz anders als Heidegger) in einem „antitrinitarischen Affekt“ seit dem 15. Jh., gipfelnd bei Ockham, Descartes, Kant und im Deutschen Idealismus. Obwohl S. in diesem Buch nirgends hermeneutisch begründet aufweist, *warum* denn die neuzeitliche Philosophie sich von der alten Ontologie abwandte und so in der jede Seinsbasis auflösenden „Totalabstraktion“ landete, gibt er in Auseinandersetzung mit Habermas zum Schluss den entscheidenden Hinweis für die Korrektur (167): Es ist allein die Rehabilitierung der ästhetischen Vernunft, die es – ohne ihre transzendentalphilosophische Einengung durch Kant mitzumachen – ermöglicht, „einen ganzheitlich-integralen Vollzug“ zu rekonstruieren. In einer wiederum an die Denktheorie W. R. Bions anklingenden Formulierung wird durch „Fühlen“ der ausgeblendete Seins- und Problemgehalt in das *erkennende* Subjekt aufgenommen, dieser Gehalt wiederum klärt sich in die *vernehmende Vernunft* hinein auf und strukturiert sich: innere Voraussetzung für alles *Wollen* und *Handeln*. Somit müsste konsequent und folgenreich die Kantische Reihenfolge onto-anthropologisch umgedreht werden: 1) ästhetisch-rezeptiv (Kritik der Urteilskraft); 2) kognitiv-expressiv (Kritik der reinen Vernunft); 3) moralisch-konstruktiv (Kritik der praktischen Vernunft).

Erst in diesem wiedergewonnenen Seins- und Sinnhorizont kann es osmotische Kooperation zwischen Theologie und Philosophie geben, muss Göttliches nicht nominalistisch als bedrohliche absolute Macht und neuzeitlich als totale Autonomie-Beschränkung erlebt, sondern kann es als „reine Mittelbarkeit“ (169) begriffen werden. Damit trifft sich der Autor mit systematisch-theologischen Ansätzen, die Trinitätslehre konsequent in einen kommunikationstheoretischen Horizont zu stellen.

„Nachbemerkungen zu den drei Essays“ (aus dem Erscheinungsjahr des Buches, 2008) zeichnen noch einmal eigens zentrale Linien unter dem gemeinsamen Anliegen einer ontotheologischen Aufhellung und Fruchtbarmachung der Trinitätslehre nach, die allein den Graben zwischen Fideismus und Rationalismus überwinden könne (171f).

**Fazit:** Auch wenn die Diktion gelegentlich im „Ganzheitlich-Integralen“ schwelgt und dabei die Fallen dieses Ideologems ausblendet, ist von der Grundanlage des neu-alten onto-triadischen Diskurses (der sicher nicht alle Philosophen überzeugen wird) her einerseits die ästhetisch-sensible, emotional-volitive Dimension im scheinbar so abstrakten Seinsdenken überzeugend wiederzugewinnen und auch die Figur der Analogie sinnvoll und aufschließend zu gebrauchen. Andererseits eröffnet dieser Denkansatz auch – überaus begrüßenswert – einen (vom Autor gar nicht intendierten) Brückenschlag zum ästhetisch-symbolischen und relationalen Denken in der neueren Psychoanalyse. Nur wenn ontologisch-trinitarisches Denken grundlegend als relationales Denken aufgefasst wird (ohne falsche Relativismus-Ängste!), können Philosophie, Theologie und (Pastoral-)Psychologie sich gewinnbringend den neuen ontisch-ontologischen Anfragen und Herausforderungen etwa von Seiten der Neurowissenschaften zuwenden.

Ein anspruchsvolles „kleines“ Buch, das trotz mancher sprachlicher Eigenheiten (z. B. „Geistinnerlichkeit“ u. ä.) im beschriebenen Sinn einen anregenden Denkweg zur alten Denkfigur der Trinität eröffnet, ohne das darin bewahrte „mysterium fidei“ in Philosophie aufzulösen. Es sei neben Fachphilosophen und -theologen besonders auch Psychologen und Therapeuten empfohlen, die sich um eine philosophisch tragende Argumentation des sie leitenden Beziehungsdenkens kümmern.

Trier

Heribert Wahl

**Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften.** hg. v. Christoph Dohmen. – Regensburg: Pustet 2007. 223 S., geb. € 22,00 ISBN: 978-3-7917-2073-9

Der von dem damaligen Dekan der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg, Christoph Dohmen, herausgegebene und Papst Benedikt XVI. zum 80. Geburtstag gewidmete Bd enthält die Vorlesung (bzw. die Ansprache oder den Gastvortrag) des Papstes an der Univ. Regensburg vom 12.9.2006 „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“ (in der überarbeiteten Fassung) (15–26) sowie sechzehn Diskussionsbeiträge zu dieser Vorlesung aus verschiedenen Fakultäten.

Die Diskussionsbeiträge sind, wie bei solchen Sammelbänden mehr oder weniger üblich, sehr unterschiedlich. Einige gehen auf die Vorlesung selbst eher am Rande ein. Der Psychologe Alf C. Zimmer (Kritik am Voluntarismus und seine Bedeutung für neuropsychologische Analysen des freien Willens, 158f) sieht z. B. in den Ausführungen Benedikts XVI. über Vernunft und Voluntarismus einen Anstoß, über die Frage des freien Willens in psychologischer Hinsicht nachzudenken. Der Psychologe Alexander Thomas (Kann der Dialog der Kulturen dazu beitragen, „der Vernunft ihre ganze Weite wieder (zu) eröffnen“? 143–157) unterstreicht den Aufruf Benedikts XVI. zu einem Dialog der Kulturen mit einigen (allerdings sehr allgemeinen) Hinweisen zur Realisierung dieses Dialogs. Der Physiker Wolfgang Gebhardt (Zufall und Notwendigkeit in der Kosmologie, 201–215) beschreibt das in der Vorlesung als Kern der naturwissenschaftlichen Methode angesprochene Zusammenspiel von Mathematik und Empirie am Beispiel der physikalischen Kosmologie und unterstreicht die Grenzen dieser Erkenntnisart, insofern der Anfang des Kosmos wie der Anfang des Lebens sich dieser Form der Erklärung entziehen.

Die meisten Beiträge äußern sich mehr oder weniger zustimmend zur Kernthese der Vorlesung von einer Korrelation von Glaube und Vernunft. Lediglich der Sprachwissenschaftler Herbert E. Brekle („Weite der Vernunft“ in der universitas scientiarum, 160–164) will in direktem Gegenzug zur Argumentation Benedikts XVI. Religion und Theologie aus Wissenschaft, Universität und Kultur heraushalten. In seiner Kritik bedient er sich eines bestimmten naturwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnisses, das er offenbar (auch als Sprachwissenschaftler) für das allein wahre hält. Gleichzeitig ist er aber der Auffassung, dass alle Fragen mit Ausnahme der letzten Frage, warum nicht nichts ist (einer von vornherein sinnlosen Frage) von der säkularen (positivistischen) Wissenschaft und der säkularen Philosophie beantwortet werden können. Die Argumentation bleibt allerdings, vielleicht auch aufgrund der Kürze des Textes, unklar. Viel klarer und substantieller ist die kritische Rückfrage der analytischen Philosophen Ralf Busse und Hans Rott (Bedarf die moderne Philosophie einer Ausweitung des wissenschaftlichen Vernunftbegriffes? 86–99). Dieser Beitrag aus der Sicht der analytischen Philosophie zum Vernunftverständnis (des Papstes) zeigt zum einen, dass dieses in seiner großflächigen Kritik der modernen Vernunft zu grob ist angesichts des Pluralismus der modernen Vernunft, in der es offenbar auch liberale Versionen eines naturalistischen Denkens gibt, die zwar auf Antworten nach der Art der traditionellen Metaphysik

verzichten, aber damit selbst mit der Gottesfrage noch nicht unverträglich sein müssen, die den religiösen Glauben zwar nicht rational stützen, ihm aber mit ihrem analytischen Instrumentarium helfend zur Seite stehen können. Zum anderen zeigt der Beitrag, dass die Konsistenz dieser Konzeption nicht unproblematisch ist. Denn auf die Beantwortung der Sinnfrage muss verzichtet werden, während sie wiederum rational analysiert werden kann. Der Zusammenhang von Voraussetzungen, Methode und Resultat bleibt so selbst unklar. Die meisten Beiträge unterstützen, wie gesagt, mehr oder weniger das Vernunftverständnis Benedikts XVI. Der Philosoph Sigmund A. Bonk („... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung, 73–85) sieht z. B. in Platonismus, Thomismus und deutschem Idealismus wichtige Aspekte eines Vernunftbegriffes, die in ihrer Zusammenschau ungefähr das meinen, was Benedikt XVI. mit einer wieder auf das Ganze der Wirklichkeit erweiterten Vernunft im Sinn hat. Von der Sache her ist das sicher nicht falsch (vgl. bes. die Zusammenfassung 85), aber von den faktischen historischen Einflüssen her sind neben der platonischen Tradition wohl v. a. Phänomenologie und Personalismus zu nennen. Der pharmazeutische Biologe Jörg Heilmann (Gedanken zum Verhältnis von Vernunft und Glaube, 216–221) unterstützt weitgehend das Vernunftverständnis Benedikts XVI. sowie dessen Vorstellung von einer Korrelation von Glaube und Vernunft. Noch eindrücklicher geschieht dies durch den Mathematiker Dietrich Bierlein (Vernunft und Glaube im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie, 187–200); das positivistische Wissenschaftsverständnis wird hier besonders durch den Hinweis auf den axiomatischen Charakter der Mathematik, der theoretischen Physik und der Evolutionstheorie kritisiert. Der Philosoph Rolf Schönberger (Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft, 131–142) geht auch darüber noch hinaus, indem er den Aufruf Benedikts XVI. zu einem Mut der Weite der Vernunft mit einer systematisch-philosophischen Reflexion über das vernünftige Über-sich-Hinausdenken der Vernunft plausibel zu machen sucht. Dadurch können nicht nur unterschiedliche Rationalitätsformen anerkannt werden, sondern Einheit und Endlichkeit (Vielheit) der Vernunft gerade in deren Bezug zum Gottesbegriff denkbar gemacht werden. Interessant ist auch der Beitrag des Philosophen Gereon Piller („Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, Hermann Cohens Spätwerk als Impuls für einen interreligiösen Dialog über das Geschick des europäischen Geistes, 111–130), weil hier verblüffende Parallelen zur Vernunftkonzeption Benedikts XVI. im Spätwerk des Neukantianers Hermann Cohen aufgezeigt werden, der nicht nur in der Tradition des Judentums, sondern auch der Aufklärungsphilosophie steht. Der Jurist Michael Pawlik (Die Bekenntnisbeschimpfung als Beleidigung, 58–72) geht von der Klage Benedikts XVI. aus, dass heute die Verspottung des Heiligen vielfach als Freiheitsrecht angesehen werde. Er zeigt, dass der bis 1969 geltende Gotteslästerungsparagraf, der sich auf das Schutzgut des religiösen Gefühls bezog, wegen seines subjektivistischen Charakters zu Recht ersetzt worden ist, dass aber auch die neue Begründung „Schutz des öffentlichen Friedens“ den jetzigen Bekenntnisbeschimpfungsparagrafen nicht zu retten vermag, weshalb er in der Praxis weitgehend wirkungslos bleibt. Die als Alternative vorgelegte Interpretation als Beleidigungstatbestand besonderer Art, als Nichtanerkennung des Anderen, als Beschimpfung dessen, was die Identität und Personwürde des Anderen begründet, womit auch seine Rolle als Staatsbürger in Frage gestellt ist, ist sehr überzeugend. Eine solche Grenznorm kann strafrechtlich geschützt werden. Der Autor ist jedoch überraschenderweise eher skeptisch, dass sie tatsächlich strafrechtlich geschützt werden soll, weil das Strafrecht sittliche Standards nicht verteidigen könne, wenn sie in der Gesellschaft keinen Rückhalt mehr haben. Dieses Argument ist nach dem, was vorher gesagt worden ist, allerdings nicht nachzuvollziehen. Wenn es um die Personwürde geht, dann kann sie vor Bedrohungen auch strafrechtlich geschützt werden.

Auch die theologischen Beiträge sind im Wesentlichen zustimmend. Erwin Dirscherl (Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung, 27–37) bietet eine ausgewogene und genaue Auslegung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bei Benedikt XVI., v. a. in seiner Regensburger Vorlesung, die sich auf die wesentlichen Grundzüge beschränkt. Alfons Knoll (Vernunft oder Gewalt? Gegenwärtige Monotheismuskritik im Licht der Regensburger Papstrede, 47–57) hebt dabei das Vernunftpotential des christlichen Monotheismus hervor. Andreas Merkt (Der Logos in einer logosfeindlichen Welt. Zur frühkirchlichen Grundentscheidung für die Vernunft, 38–46) bietet eine kurze, aber konzentrierte Interpretation der Grundgedanken Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft aus der Perspektive der Patristik, die ihm in allen wesentlichen Punkten Recht gibt. Er hat das Christentum im Sinn der Ursprungsentwicklung richtig interpretiert. Markus Mühling (Mut zur Weite der Vernunft. Thesen zum Verhältnis von Vernunft, Glaube, der universitas scientiarum und zum Dialog der Kulturen aus reformatorischer Sicht, 100–110) unterstützt den Vernunftbegriff Benedikts XVI. und seine Kritik moderner wissenschaftlicher Vernunft aus der Perspektive evangelischer Theologie und verdeutlicht gleichzeitig von den Erfahrungen christlicher Theologie mit der Vernunft her die Aufgabe der Theologie im Rahmen der Universität. Abschließend soll noch der sprachwissenschaftliche Kommentar von Christiane Thim-Mabrey und Albrecht Greule (Zitat – Verstehen – Missverstehen. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur „Regensburger Vorlesung“, 165–186) hervorgehoben werden, weil hier nicht nur die Pragmatik des Textes konsequent berücksichtigt wird, sondern auch für die Missverständnisanfälligkeit des Textes die sehr plausible Begründung vorgeschlagen wird: Überbewertung des Satzes und des Gesamttextes bei gleichzeitiger Vernachlässigung der möglichen Wirkung des Einzelwortes mit negativer Konnotation oder Denota-

tion seitens des Textproduzenten und Überbewertung dieses Einzelwortes bei gleichzeitiger Vernachlässigung des Satzes und des Gesamttextes seitens der Textrezipienten (181).

Der Sammelband ist insgesamt ein gelungenes Beispiel dafür, dass die „Regensburger Vorlesung“ zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung über das Verhältnis von Glaube und Vernunft angeregt hat, was ja auch ihr eigentliches Ziel war. Dass hier die inhaltliche Zustimmung in einem solchen Ausmaß überwiegt und kritische Töne eher in den Hintergrund treten, hängt sicher auch mit dem spezifischen Kontext zusammen.

Liederbach

Siegfried Wiedenhofer

## Systematische Theologie

**Stock, Alex:** *Poetische Dogmatik:* Gotteslehre 2. Namen. – Paderborn: Schöningh 2005. 298 S., geb. € 42,90 ISBN: 978-3-506-72945-4 / *Poetische Dogmatik.* Gotteslehre 3. Bilder. – Paderborn: Schöningh 2007. 449 S., geb. € 78,00 ISBN: 978-3-506-76449-2

Nachdem der Vf. im ersten Bd seiner Werkreihe über ‚Gott‘ dessen „Ortsgebundenheit und Ortsbestimmtheit“ thematisiert hat (9), möchte er jetzt „sozusagen auf der Straße“ (9) weitermachen: „Vor aller Bestimmung durch Offenbarung oder Begrenzung der Begriffe gilt die Aufmerksamkeit der Sprache in ihrer emotionalen Körperlichkeit, im Seufzen der Kreatur, und auch im Jauchzen, wo sich in neun Facetten ein Fächer des Gebets entfaltet“ (9). Das Programm im ersten Teil des zweiten Bdes lautet demnach: „Vokativ“ – dargeboten in dreimal je neun Abschnitten.

Alltagsfloskeln wie „Um Gottes willen!“ oder „Ach Gott!“ geben „ein elementares Sprachgebaren zu entdecken, das den ausformulierten Gebeten der höheren Religion als kreatürlicher Atem zugrunde liegt“ (18). Die Theologie muss sich deshalb neu bewusst machen, dass vor Gott zuerst der Vokativ war; selbst Marx habe gesehen, dass Religion im „Seufzer der bedrängten Kreatur“ gründet. Die Exodustradition Israels ist für den Vf. die narrative „Urdefinition“ des göttlichen Namens (31), welche in den vielen biblischen und nachbiblischen Seufzer- und Klagegeschichten ihre Ausfaltung erfährt. Dann das „Seufzen im Geist“ (Röm 8,26): Es zeigt den „Offenbarungsort der heiligen Dreifaltigkeit“ (38), der in der christlichen Volksfrömmigkeit Filialen hat. „Was hilft es“, das offenbarende Seufzen? G. v. Neumark antwortet poetologisch: „Sing, bet' und geh auf Gottes Wegen“, und F. Spee bietet ein „seelsorgliches Übungsprogramm“ (45), das beim extremen Seelenschmerz das Seufzen in körperliche Gebärden übersetzt. Neben dem Seufzen steht freilich der Lobpreis, den der Vf. anhand der Bibel, von Kirchenliedern und Gedichten zu Wort kommen lässt. Hierher gehört das „Halleluja“, über das schon Augustinus räsoniert hat. Dem Jubilus korrespondiert die Stille – auch sie ist ein Vokativ: Einstimmung in die Stille Gottes (Angelus Silesius), Respekt vor dem Abstand zwischen Gott und Mensch (G. Teersteegens), Vorspiel der *visio beatifica* nach Thomas v. Aquin.

Vom Vokativ leitet der Vf. im zweiten Teil des Bdes zum Nominativ über: „Es geht um die wenigen großen Namen und die vielen kleinen, die Gott mit den Namen von Menschen und ihren Geschichten verbinden“ (10). Das forschende Gebet Augustins eröffnet den Reigen, dann steht die atl. Gottesterminologie zur Rede – El, Jahwe, Jahwe Zebaoth. Feinsinnig ist des Vf.s Kritik an Bubers Du-Emphase: Es bestehe die Gefahr, „dass die hochgetriebene Intensität solchen Namensgebrauchs“ unversehens umschlägt „in jenen Namenszauber, vor dem der Dekalog warnte“ (90). Weiter beschäftigt sich S. mit den griechischen bzw. ntl. Gottesbezeichnungen: *theos*, *kyrios* als Christustitel. Was ‚Vater‘ bedeutet, beschreibt er gut nachvollziehbar so: Gott erscheint „nicht als der Ur- und Übervater der irdischen Hausväter, als himmlischer Grund und Garant einer patriarchalisch verfassten Gesellschaft, sondern in der Botschaft Jesu als Initiator einer Hausgenossenschaft und Hausverwaltung mit neuen Normen, Intentionen und Dimensionen“ (97). Folgerichtig werden die zahlreichen kirchlichen Vätertitel und ihre Spannung zu Mt 23,9 unter die Lupe genommen. Auch die feministische Kritik an der biblischen Namenwelt wird vorgestellt, zugleich kontrastiert mit der starken Rolle Marias in der katholischen Frömmigkeit. Nach einer (zu breit geratenen) Interpretation von Oosterhuis-Zeilen über den „Stammbaum des Redens von Gott“ geht der Vf. auf das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ein. Es wird von einer „genetischen Doppelhelix“ gesprochen; die „Ströme laufen nicht einfach harmonisch ineinander, wirbeln auch gegeneinander, suchen einander zu überspielen“ (126). Der sehr wichtige Aspekt des sich zumutenden Gottes Israels füllt einen eigenen Abschnitt aus: „Das Leben geht seinen Gang, so oder so, und dann immer wieder diese Unterbrechung: wajikrah, wajomer – ‚und Gott rief‘, ‚und Gott sprach‘“ (137). Gott ist demnach v. a. Stimme. Ist er nur innere Stimme, dem Gewissen vergleichbar? Bei Sokrates warnte sie vor dem Bösen; in Israel tut sie mehr, sie befiehlt und verheißt, wie bei Abraham, der, anders als Homers Achill, nicht innere Stimmen zu bewerten hat – bei ihm ist „nur von der Stimme des Einen die Rede, vom Vertrauen zu ihr, dem widerspruchlosen Gehorsam“ (139f). Eine Reihe sehr prominenter Geister kommt in dieser wichtigen Frage nach der Stimme dem Vf. zu Hilfe: Göttlicher Anruf erzeugt nach Th. Mann geistliche Unruhe, ja „Gottesnot“. Auch Buber, auf die angeordnete Opferung Isaaks verweisend, habe dies gespürt. Und während Kant an

Abrahams striktem Gehorsam Anstoß genommen, Kierkegaard aber gerade daran gewachsen sei, habe Lévinas gezeigt, wie wenig beide von der Schrift begriffen hätten; denn für ihn verlaublich ist sich wahrhaft göttliche Stimme erst im zweiten Anruf an Abraham, die Opferung zu unterlassen. Hatte nicht auch Schelling betont, das wirklich Göttliche überwinde, was sich scheinbar als Göttliches aufdrängt? Man beachte dazu Isaak als Christus-Typos: Beide brechen die Todesmacht, so ertönt Gottes Stimme. Es hängt alles daran, sie „wiederzuerkennen, wenn es an der Zeit ist“ (154).

Wer sich die ‚Poetische Dogmatik‘ Stocks wie ein Haus denkt, wird dessen Gastfreundschaft rühmen müssen: Niemand muss draußen bleiben. Man könnte dem Vf. diese Großzügigkeit als Unentschiedenheit auslegen, aber ich sehe das anders. S.s Haus ist keine Partei-zentrale, die nur Gleichgesinnte mag; dieses Haus ist eine Herberge, und darum zeigt sich der Denkansatz des Vf.s genuin ‚katholisch‘, will sagen: „neugierig darauf“, was andere zum „Mysterium Gott mitzuteilen haben“, ohne sofort „ihre Schwächen auszumachen, um sie zu übertrumpfen“ (226).

So geartet ‚katholisch‘ geht es im Buch weiter: Nun darf sich auch Rembrandt zur Opferung Isaaks äußern, bevor Momente der theologischen Erkenntnislehre zur Sprache kommen: die *analogia fidei* und ihre Geschichte; oder – einmal mehr und nochmals vertieft – die Vieldeutigkeit, ja Widersprüchlichkeit biblischer Gottesbilder. Nach J. Miles findet Gott erst langsam zu sich selbst, er, der „mühsame Freund“ (Oosterhuis). Im Monotheismus verschwindet die polytheistische Namensvielfalt. Es gibt nur noch Zu- und Beinamen bzw. die Tendenz, die Namenlosigkeit des Höchsten *mystisch* zu durchkosten. Um so mehr fallen die *drei* Namen des christlichen Trinitätsglaubens ins Auge, sozusagen *deren* ‚Katholizität‘, wobei der Vf. fragt: „Ist denkbar, dass es hier, durch die Offenbarung des einen Gottes selbst initiiert, um eine Heilung des Risses geht, die der Monotheismus mit seiner ausschließenden Schärfe in die Weltreligionsgeschichte geschnitten hat, um die Heimholung und Aufhebung der ungeheuren, vom Stolze der Monotheisten so verachteten Vielgötterneigung der Menschheit in das Geheimnis des Einen? So dass dieses *Trinidad* am Ende der Hafen der ganzen Gottesgeschichte dieses Planeten wäre, gesichtet schon, aber schwer zu ergreifen, geschweige denn erreicht?“ (185).

Der dritte Buchteil gehört dem „Begriff“. Man fragt sich: Begriff und doch Poesie, doch spontan Gelebtes, doch wogende Straße? Nicht kalte Logik soll sichtbar werden, sondern „ein Denken, das über das schlichte Glauben hinausgeht, das das Faktische auch nicht einfach fideistisch, fundamentalistisch affirmiert, sondern das Licht des Gedankens darin anzuzünden sucht, damit es leuchtet und vielleicht dann auch einleuchtet. In dieser Lust auf Evidenz liegt ein universalistischer Zug, das Konkrete einsichtig zu machen, statt von ihm der Vernunft zuliebe zu abstrahieren“ (191f). S. heißt für seine Poetik ausdrücklich die Philosophen willkommen „zur freien Beteiligung an einem noch nicht abgeschlossenen weltweiten Unternehmen“ (192): die Vorsokratiker, Aristoteles, Platon, Plotin, Anselm, Thomas, Descartes, konfrontiert mit Pascal und Jünger. Natürlich werden Kant und die Religionskritiker des 19. Jh.s gebeten, um dann apophatischen Traditionen die Ehre zu geben (Dionysius, Angelus Silesius). Anhand der Philosophie Spinozas wird abschließend noch einmal über das Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie über das Menschliche an Gott nachgedacht. „Ist Gott wie wir, Person, oder ist er, wie die Natur, die uns umgibt, unübersehbar und unendlich uns übertreffend, das All, das Sein, Substanz, ein Neutrum, Es, nicht so wie wir, keine Person, nicht Subjekt, Er und Du?“ (265). Und ist im philosophischen Aufruf zum radikalen Verzicht auf Anthropomorphismen „die Stimme der Schlange“ zu vernehmen, oder ist er „der Theologie auf Dauer beigesellt, um sie vor dem Götzendienst zu bewahren, vor der Idolatrie eines kleinen kirchlichen Hausgötzen?“ (266).

Nach der Topik (Bd. 1) und der Semantik (Bd. 2) wendet sich S. im dritten Bd seiner Gotteslehre der Ikonik zu (8). Es geht jetzt „um die Sichtbarkeit Gottes, um die Sichtbarkeit (oder Unsichtbarkeit) des Unsichtbaren, um Vision und Visualisierung Gottes und den damit verbundenen Widerstreit“ (8).

Ausgangspunkt ist das atl. Bilderverbot: Der „faktische Anikonismus“ der Anfänge habe sich zu einem „programmatischen, ikonoklastischen und polemischen Antiikonismus“ entwickelt (32). Im 20. Jh. wanderte das Verbot von der Kult- in die Denksphäre, so konnte es Adorno als Ideologiekritik deuten. Nach H. Belting ist mit der medienbestimmten Popkultur der Gegenwart eine „zeitgemäße Idolatrie“ laut geworden, der die Kirche bilderstürmend entgegen müsse. S. ist anderer Meinung; gerade die katholische Kirche sei mit der Darstellung vom Göttlichen so weit gegangen, „dass sie die Konfrontation mit der neuen paganen Idolvwelt am Ende nur noch auf diesem Felde, dem der Visualität selbst suchen kann, nicht aber in seiner ikonoklastischen Bestreitung“ (40). Freilich zeigt hier das AT eine gewisse Strenge, gerade weil es Theophanien beschreibt. „In der Sinaiüberlieferung steht das Feuer konträr zum Bild. Das Feuer ist Ereignis. Sucht man es in einem Bild zu bannen, kommt ein Goldenes Kalb heraus“ (52). Und wie steht es mit der Anthropomorphie, die für das Reden von Gott und das Bild von ihm so unerlässlich bleibt? Da ist der „Engel des Herrn“, der, nach G. von Rad, den Sinngeber Jahwe sinnlich fassbar macht. Da ist der thronende Gott Israels in den apokalyptischen Visionen (Jes, Ez, Dan). Er bereitet der christlichen Darstellung des thronenden Christus als Gottes Bild par excellence den Weg. Gottvater selbst tritt in der Kunst ab dem 12. Jh. als „Alter der Tage“ auf; Blickfänge sind Michelangelos berühmtes Deckenfresko in der Sixtina und vergleichbare Kompositionen

Raffaels und Peruginos, denen Magrittes „Le Rossignol“ gegenübersteht, um die „allzu sicheren Sehmuster auch der Theologen“ zu verstören (71). Vom Feuer und vom Thron gleitet der Blick des Vf.s zum großen Thema ‚Licht‘. Natürlich ist für Israel Gott nicht gleich Sonne, aber sein Gesetz und seine Weisheit glänzen wie sie, und auch der Sohn, „Licht der Welt“, tut es. Im Mittelalter sind die dargestellten Heilsereignisse selbst Lichtquellen, später muss die irdische Welt vom Himmel eigens beschienen werden, um sich schließlich ab dem 18. Jh. mit der eigenen, natürlichen Helle zu begnügen. Die Sehnsucht nach dem Anderen, Mystischen, bleibt freilich, bei C. D. Friedrich oder Ph. O. Runge. Überhaupt, die Mystik! Es gibt die Teilhabe am Taborlicht im Hesychasmus und die Licht- und Finsternismetaphern bei der „Wolke des Nichtwissens“ oder bei Meister Eckhart. Im Blick auf ihn wendet sich der Vf. gegen die Vermengung christlicher Gotteserfahrungen mit fernöstlichen Inspirationen: „Die Erleuchtung nimmt den Weg des Leidens, nicht den, wie es doch wohl buddhistisch gemeint ist, aus ihm heraus“ (100). Unter dem Stichwort „Hieroglyphen“ behandelt S. das in ein Dreieck eingelassene göttliche Auge. Als Gottesymbol wird es erstmals im *Orbis sensualium pictus* des J. A. Comenius greifbar, vom Ende des 17. Jh.s an gewinnt das Strahlenauge zunehmend an Bedeutung, bis es in Verruf gerät: Gott als oberster, unerbittlicher Auf-Seher? Ist überhaupt, wie W. Schöne meint, die Karriere Gottes in der Kunst des Abendlands vorbei? Es ging in ihr weniger um Gott, hält S. dagegen, sondern um den Menschen in seinem Verhältnis zu ihm. Und der Ausdruck davon kannte wie in der modernen Kunst schon immer „Abbruch und Einschnitt, Entzug und Leere, Scheu und Schrecken, Reinheit und Schmutz“ (135).

Den zweiten Teil im dritten Bd („Geist“) eröffnet das Thema Pfingsten. Der Vf. beleuchtet die jüdischen Hintergründe des Festes, dann das Pfingstereignis selbst gemäß Apg und überlegt, ob das Sprachenwunder vielleicht Glossolalie war. Um „Inspiration“ geht es und die Frage, was „Geistliche Lieder“ darüber verraten und ob nicht gerade die bildenden Künstler von ihr zehren. Erst seit der Renaissance ist die Frage positiv beschieden. Doch was haben die Künstler aus Pfingsten gemacht? Auf jeden Fall kein Abziehbild: Man vergleiche – es gibt viele Möglichkeiten – das karolingische Drogo-Sakramentar oder Giottos ‚Ausgießung des Heiligen Geistes‘ mit Bildern von B. Newmar oder A. Rainer – Feuer wird gemalt, selten der Sturm, einmal die zwölf Apostel allein, dann die Menge, hier Maria, dort Petrus, oder ein aufgeschlagenes Evangeliar, jedes Mal tritt eine andere Theologie zutage. Bilder produziert auch die exegetische Denkform der Typologie, welche „in besonderer Weise dem Gesichtssinn zugeordnet“ ist (215). Der Vf. sucht den „pneumatologischen Ertrag“ solcher Visionen zu verdeutlichen: In der *Biblia pauperum* korrespondiert das Pfingstereignis der Szene des Elias auf dem Berg Karmel; das Geist-Feuer wird als Reinigungsfeuer interpretiert, das die Sünden tilgt und die Herzen dem wahren Gott zuwendet. Im ‚Heilsspiegel‘ von 1360 steht das Motiv der Salbung im Mittelpunkt, und Pfingsten erscheint als die typologische Erfüllung des präfigurierenden Ölwanders beim Propheten Elischa. Aber auch Postfigurationen spielen eine Rolle, etwa wenn die kirchlichen Konzilien als Pfingstereignisse erscheinen oder wenn S. Dalí „nicht die Konzilsaula, sondern das extravagante Genie zum neuen Pfingstort“ stilisiert (234). Der Geist als „Heiligmacher“ lässt die Kirche zur „communio sanctorum“ werden, in der es Gemeinschaft untereinander und „Gemeinschaft mit dem Heiligen“ gibt. Letzteres ist ein relativ anschaulicher Gedanke, der mit Hilfe einer spätmittelalterlichen Altartafel und einem Gemälde von E. Nolde Farbe aufnimmt. Pfingstlich geschult, zeigt der Vf. mithin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von biblischen und stoischen Pneumaspekulationen auf: „Nicht die von der Stoa propagierte Einhausung in das pneumatische Weltgesetz des Kosmos“ steht im Blickfeld, „sondern eine vom Geist angetriebene Sehnsucht nach Rettung des leibhaftigen Menschen wie der gesamten Kreatur“ (256).

Der dritte Hauptteil des Werkes („Dreifaltigkeit“) ist der trinitarischen Ikonographie gewidmet und beginnt – mit Textanalysen: atl. Lesungen, Orationen, Väterlehren, die traditionelle Präfation, die Vesper des Trinitätssonntags. Jesu Taufe ist ein weiteres Thema, wobei zunächst das Taubenmotiv interessiert. S. redet weder rabbinischen Exegesen (Tauben als Kosewort) noch feministischen (Tauben als Liebesbotin) das Wort, und was die Kunst angeht, so zeigt er, dass es eher auf die Darstellung Gottes, des Vaters, ankam (zuerst die Hand aus dem Himmel, seit dem 12. Jh. Gott selbst), um die „trinitarische Latenz der Taufszene“ anzudeuten (306). Interessant ist der sog. Gnadenstuhl, dem ein eigener Abschnitt gehört. Ist das Bild so klar wie es scheint? In einer Miniatur aus dem 12. Jh. hält der *himmlische Christus* den Gekreuzigten; oder ist es doch der Vater? Er nimmt im späten Mittelalter die Züge des alten Herrn an, der den Schmerzensmann trägt (Beispiele von R. Campin, El Greco, Rubens), und Besinnung tut Not: „Ein alter Mann, der nur noch hilflos zeigen kann, wie der schreckliche Lauf der Dinge ist, scheint als Pantokrator abgedankt zu haben“ (321). Aber: „Die Ohnmacht Gottes angesichts dessen, was die Mächte anrichten, soll die Herzen der Menschen endlich rühren. Der Wille zum Heil, nicht abstruse Neugier gibt solche Bilder ein und lässt ihnen Raum im inneren Leben der christlichen Religion“ (323). Weitere Trinitätsdarstellungen erörtert S. unter der Überschrift „Drei Personen“. Jeder kennt die Ikone Rubljows, die der russische Religionsphilosoph P. Florenskij glorifiziert hat („es gibt die Dreifaltigkeit Rubljows, folglich gibt es Gott“). Auch im Westen treten ‚Drei‘ nebeneinander auf (z. B. in einer Miniatur von J. Fouquet aus dem 15. Jh.), und eigenartig mutet der Typus des „Trikephalus“ an, den Papst Benedikt XIV. verboten hat, der dem Vf. aber die Bemerkung entlockt, er könne gerade in seiner „Abseitigkeit vom imaginativen Hauptstrom“ auf etwas zielen, „was den dominierenden Bildern entgeht“ (346). Illustriert er die „Perichorese“ (348)? Ich bin da skeptisch. Und ich bleibe skeptisch, wenn ich noch einmal über die Taube und dann eine Frage wie die folgende über den Totemismus lese, nämlich ob „diese

frühe, aber durch die Geschichte hindurch nie erloschene Beziehung des Menschen zur Heiligkeit der Tiere“ in Gestalt der Taube „als universaler Schutzgeist im Innern der Gottheit sitzt“? (354). Doch gehen wir zum Himmel und den dortigen Bewohnern über: Der Himmel erscheint als Paradies der mittelalterlichen Gesellschaft und zeigt Maria auf einem Thron neben der Trinität sitzend. Berechtigt dies zu sagen: „Die Himmelskönigin Maria ist kaum anders denn als Integral des weiblichen Strangs der weltreligiösen Gottesgeschichte zu begreifen“ (361)? Nein. Interessant ist aber, das Assumptio-Dogma der Religionskritik auszusetzen und ihr zu erwidern. Gestützt auf Dürers Allerheiligenbild und Tizians ‚La Gloria‘ kommt der Vf. zu dem Schluss: „Die Welt des Geistes, wie sie Künstler vom Range eines Dürers oder Tizians entwerfen“, ist „vielleicht doch komplexer und auch komplizierter, als es in L. Feuerbachs einfachem Projektionstheorem unterstellt wird“ (375). Der Abschnitt „Bild und Spur“ bringt die sog. psychologische Trinitätslehre Augustins in Erinnerung und mit ihr den einzelnen, geistbegabten Menschen als vornehmstes Bild der Trinität. Hinsichtlich der *vestigia Trinitatis* greift der Vf. auf Bonaventuras *Itinerarium* zurück. Selbst der fortschreitende Geschichtsverlauf hat hier eine triadische Struktur (Natur, Schrift, Gnade), wobei Joachim von Fiore für den Gedanken Pate steht. Sein Einfluss war so fruchtbar wie verheerend: Münzer, Hegel, Marxismus, Faschismus. Aber Theologie muss, da hat der Vf. Recht, an der Retrospektive festhalten, um „gegen den Rausch der irdischen Realisierung des Reiches Gottes und seine unübersehbaren Gewaltsamkeiten“ einzuschreiten; sie muss zugleich der Gefahr begegnen, dass „die Bewegung des Geistes im Namen des status quo unterdrückt“ wird (390). Mit einem etwas schrägen Vergleich in eigener Sache endet der Bd: Man müsse, wie Maria das Kind, Gott annehmen und in dieser Haltung auch Poetische Dogmatik betreiben. Denn diese nimmt „alles, was sie von Gott hat, in Worten oder Bildern, wie alt es auch immer sein mag“, als etwas auf, das „gerade am Anfang steht und der pfleglichen Behandlung bedarf“ (402).

Die abschließenden Worte S.s drängen mich, noch einmal feierlich die große Frage zu stellen: Was ist Poetische Dogmatik? Hat sie tatsächlich mit Gegebenheiten zu tun, die erst „am Anfang“ stehen? Die vorgestellten Zeugnisse aus dem Bereich Sprache, Poesie und darstellende Kunst sind nicht nur pflegebedürftige Setzlinge, im Gegenteil: Es handelt sich z. T. um Monumente von gewaltiger Kraft, die im Übrigen weitgehend aus sich selbst heraus wirken. Meint denn Poetische Dogmatik das Bemühen, das Interpretierende, Kundgebende seinerseits wieder zu interpretieren, ihm in seiner spontanen Mitteilungskraft zu misstrauen, um sie ihm dann gönnerisch neu zuzusprechen durch den intellektuellen Deutungsakt des Gelehrten? Ich stehe dem Opus mit – vielfach geteilter – Bewunderung, aber auch mit Skepsis gegenüber. Bewundernswert ist die Fülle der Daten, der stupende Fleiß des Autors, das Panorama der Farben und Töne, das Feuerwerk der Ideen und Assoziationen. Aber was ist Poetische Dogmatik? Die über die sieben Bände verstreuten, zaghaften Fingerzeige bzgl. Methode und erkenntnistheoretischer Stoßrichtung bleiben verdächtig blass. Mir kommt die Sache immer noch zu kopflastig und trotzdem zu wenig durchdacht vor: Eine Poetische Dogmatik ist noch nicht gegeben, wenn man Artefakte dogmatisch interpretiert. Ginge es nicht eher darum zu zeigen, ob, weshalb und mit welchen Folgen das Anschauliche, Künstlerische *an sich* ein Gotteserlebnis, ein Geist-Erleben, also so etwas wie Offenbarung sein kann? Stock ist ein Pionier, aber er markiert erst die Zwischenstation auf einem noch langen Weg.

München

Bertram Stubenrauch

**Nitsche, Bernhard: Gott und Freiheit.** Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 261 S. (Ratio fidei, 34), kt € 34,90 ISBN: 978-3-7917-2098-2

Das vorliegende Buch versammelt vier Kap. aus dem ersten Teil der bei Bernd Jochen Hilberath in Tübingen entstandenen Habilitationsschrift des Vf.s und bietet einen außerordentlich anregenden und präzise durchdachten Diskussionsbeitrag zur gegenwärtigen trinitätstheologischen Debatte. In Anknüpfung an „ein transzendentes Denken der menschlichen Subjektivität und Freiheit“ und unter Aufnahme der „Anliegen der frankophonen Kritik an der subjekttheoretischen Moderne“ (13) bemüht sich der Vf. einen Ansatz vorzulegen, der ähnlich wie soziale Trinitätstheologien drei Freiheiten in Gott denkt, ohne in die bei diesem Ansatz oft diagnostizierte tritheistische Schieflage zu geraten.

In seiner methodologischen Introduction setzt sich der Vf. mit der Frage auseinander, wie unter den Bedingungen der Endlichkeit angemessen von Gott gesprochen werden kann (17–62). Dabei setzt er sich in erster Linie mit der Analogielehre auseinander, die er nicht nur historisch entfaltet, sondern auch vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussionslage der deutschsprachigen Theologie analysiert. Zur Abwehr der neueren Einwände von W. Pannenberg und M. Striet, die im Anschluss an die skotistische Kritik an Thomas einen univoken Kern in der Analogielehre behaupten, führt der Vf. nicht nur Argumente von J.-L. Marion, sondern auch aus der sprachphilosophischen Tradi-

tion ins Feld, wobei gerade in diesem Zusammenhang eine stärkere Berücksichtigung der Debatte in der englischsprachigen analytischen Philosophie der Arbeit gut getan hätte. Nichtsdestotrotz macht der Vf. überzeugend klar, dass bei der Rede von Gott auch operativ leitende, durch transzendente Reduktion gewonnene Ideen des Denkens nicht präzise univok definiert werden können, weil dies weder die Flexibilität und kulturelle Formung der Sprache noch die ontologische Differenz zwischen dem Selbstsein Gottes und dessen Erfassung durch den Menschen ernst nehme.

Im zweiten Kap. bietet der Vf. eine ansprechende Zusammenschau der wichtigsten Traditionsbestände trinitätstheologischer Reflexion, wobei u. a. seine ausführliche Würdigung der ostkirchlichen Tradition positiv auffällt (63–140). Leitend für die trinitarische Progression dieser Bestände wird u. a. der ausgehend vom kappadokischen Zusammenhang entwickelte Gedanke, die Personen sowohl als Träger des wesentlich Gemeinsamen als auch der spezifischen Eigentümlichkeiten zu sehen. Methodisch besonders gelungen ist die Idee des Autors, diese trinitätstheologischen Grundlagen vor ihrer systematischen Entfaltung im vierten Kap. einer Konfrontation mit jüdischen Denkformen zu unterziehen und so die trinitätstheologische Debatte mit Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs zu verbinden und die christliche Trinitätslehre dabei als konkreten Monotheismus auszubuchstabieren (141–164). Der Vf. macht dabei überzeugend deutlich, dass für ihn das aktive Hören auf Israel eine wichtige Grundoption seines Denkens darstellt. Das vierte Kap. schließlich positioniert und elaboriert die entwickelten trinitätstheologischen Perspektiven im aktuellen deutschsprachigen Diskurs (165–243).

Als Leitidee seiner trinitätstheologischen Entfaltung wählt der Vf. den Versuch, Gott als Liebe zu denken. In kritischer Auseinandersetzung mit von Balthasars Rede von einem einheitlichen Bewusstsein in Gott und Pannenberg's Versuch, das Kraftfeld der Liebe als Einheitsgrund der Personen zu bestimmen, geht der Vf. konsequent von den trinitarischen Personen aus, um von ihnen her die Einheit des Wesens Gottes als Liebe einsichtig zu machen. Dabei rekurriert er ähnlich wie Thomas Pröpper und seine Schüler auf die Freiheitsanalyse von Hermann Krings und arbeitet einen sonst nicht so genau profilierten Gedanken heraus: Die Anerkennung von Freiheit braucht auch die Anerkennung der Freiheitsmöglichkeiten der anderen Freiheit. „Der Entschluss vollkommener Freiheit ist ein Entschluss zu anderer Freiheit und zur Freiheitsmöglichkeit der anderen Freiheit, ein eigenes Freiheitsverhältnis zu haben.“ (192) Aus diesem Gedanken leitet der Vf. die Dreiheit der göttlichen Personen ab, weil so jede göttliche Freiheit nicht nur die Freiheit der anderen göttlichen Person, sondern auch deren auf eine andere Person gerichteten Freiheitsmöglichkeiten bejahe.

Bei aller Wertschätzung für die Wichtigkeit derartiger Überlegungen für die Explikation christlicher Trinitätstheologie ist es fraglich, ob es dem Vf. gelingt, die mit diesem Denken verbundenen tritheistischen Gefahren abzuwehren. Der Vf. meint dies dadurch hinreichend leisten zu können, dass er methodisch nicht person- bzw. sozialphänomenologisch, sondern rein transzendentallogisch einsetzt. Er besteht darauf, eine vorzeitige bzw. prätemporale Gleichzeitigkeit „im Ausgang vom uranfänglichen Sich-Entschließen des Vaters zu denken“ (194). Dadurch entstehen nun aber zwei Schwierigkeiten, die dem Vf. bewusst sind, deren Lösung aber Nachfragen auslöst: Zunächst einmal fragt sich, wie man einen solchen Ausgang und wie man überhaupt die Dynamik eines Sich-Entschließens prätemporal denken soll. Der Vf. verweist an dieser Stelle auf die Begrenztheit menschlichen Denkens, die es bei einem bewussten Sich-Entscheiden für eine analoge Denkform erlaube, die Unhintergebarkeit zeitlicher Begriffsbildung als trügerischen Schein der Vernunft zu durchschauen. Aber auch bei einer Selbstverpflichtung auf analoges Denken vermag ich nicht zu sehen, wie temporale Begriffe bei einem konsequent freiheitsanalytischen Ansatz aus dem Wesen Gottes herausgehalten werden sollen. Zweitens frage ich mich, wie die rein transzendentallogisch vorgehende Reflexion N.s der Schwierigkeit entgegen soll, dass die einzelnen Iche in Gott, wenn sie zueinander Du sagen und füreinander entschlossen sind, aus sprachanalytischen Gründen nicht wissen können, was es für das je andere Ich heißt, ich zu sein. Kann man diesen Einwand nicht überzeugend entkräften, entsteht der Verdacht einer tritheistischen Schieflage.

Der Vf. meint die beschriebene Schwierigkeit dadurch lösen zu können, dass er die Einheit der drei göttlichen Freiheiten nicht nur auf vorzeitlicher, sondern auch auf vordenklicher bzw. präreflexiver Ebene vermittelt denkt (207). Dadurch dass er den Subjektgedanken nicht bewusstseinsphänomenologisch, sondern transzendental begründet, meint er der Schwierigkeit von drei sich reflexiv ihrer selbst vergewissernden Selbstbewusstseinen in Gott entgegen zu können. Dadurch dass er zu begründen versucht, dass man bei Gott nicht sinnvoll zwischen einem transzendentalen bzw. präreflexiven (Mit-)Bewusstsein und einem expliziten, reflexen Selbstbewusstsein unter-

scheiden kann, meint er eine Einheit in Gott behaupten zu können, bei der das eine Ich nicht schon seiner selbst bewusst ist, um das andere Ich denken und sich ihm öffnen zu können. Sich-Öffnen und Sich-Besitzen fallen in Gott vielmehr in eins.

Verkompliziert wird dieser Gedanke bei N. dadurch, dass er im Anschluss an W. Kasper und die ostkirchliche Tradition trotz dieser Einheit in Mehrursprünglichkeit an der Monarchie des Vaters festhält. Dabei sucht er Hilfe bei J. Moltmanns Unterscheidung zwischen Konstitutions- und Relationsebene (220). Während es gelte, konstitutionslogisch bei der Monarchie des Vaters einzusetzen, sei relationslogisch von einer Wechselseitigkeit der Beziehung der innertrinitarischen Personen auszugehen. Auch wenn diese Unterscheidung ein wenig wie eine Verlegenheitslösung wirkt, wird man dem Vf. zubilligen müssen, dass derartige Unterscheidungen von verschiedenen Perspektiven in der Reflexion wohl unvermeidlich sind, wenn man die gegenläufigen Tendenzen im Personbegriff der Tradition zusammenbringen will. Ob sie ausreichen, um die Einheit Gottes ausreichend zu wahren, oder ob es nicht gerechtfertigt bleibt, die (im englischsprachigen Diskurs üblich gewordene) Zusammenfassung sozialphänomenologischer und transzendentallogischer Konzepte unter dem Begriff der sozialen Trinitätstheologie beizubehalten, wird man sicher noch genauer diskutieren müssen.

Aufschlussreich scheint mir in diesem Zusammenhang die Kritik N.s an Thomas Schärfl zu sein. Der Vf. diagnostiziert, dass Schärfls Begriff der Instanz einerseits ein Arrangement von Eigenschaften sei, andererseits aber die Trägerschaft dieser Eigenschaften bezeichne. Entweder werde hier die Trägerschaft als primär gedacht – dann sei der Subjektbegriff eigentlich unvermeidlich; oder aber dem Arrangement komme Priorität zu – dann frage sich, wieso man innertrinitarisch überhaupt noch von Personen sprechen solle (187f). Schärfl will aber gerade den Personbegriff durch den der Instanz ablösen, so dass ich nicht sehe, wieso eine solche Begriffsverwendung „systematisch kaum vereinbar“ ist. Außerdem weiß ich auch nicht, warum es so schwierig zu denken sein soll, dass ein Träger durch ganz bestimmte relationale Eigenschaften bzw. durch selbst-reflexive Eigenschaften des göttlichen Wesens konstituiert wird. Der Vf. scheint hier für seine Kritik eine neuzeitlich ausgelegte Subjekt-Ontologie vorauszusetzen, die erstens nicht alternativenlos ist und die zweitens im Rahmen der Trinitätstheologie Schwierigkeiten für seine Theorie hervorruft, die Einheit Gottes zureichend zu denken.

Die von mir gestellten Nachfragen sollen die hervorragende Leistung N.s in keiner Weise schmälern, sondern im Gegenteil zeigen, wie sehr sein außerordentlich innovativer und geistreicher Entwurf zum Nachdenken und Neudenken anregt. Dass er keineswegs einfach nur eine bestehende subjektphilosophische Deutung der Trinitätslehre wiederholt, sondern mit anderen Intuitionen zusammen- und weiterzudenken versteht, zeigt sein besonders bedenkenswerter Vorschlag, „die unerforschliche und ursprungslose Ursprünglichkeit des Vaters vor-personal, die eminente Personhaftigkeit des Sohnes über-personal und die verbindende Innerlichkeit des Geistes trans-personal“ zu nennen (170). Der Vf. begründet dies dadurch, dass er den Vater als „Ur-Sprung“ und als „das göttliche Prinzip der Freiheitsöffnung“ (228) konturiert, während er den Sohn als „das geschichtlich unüberbietbare Antlitz des Vaters“ (235) und als „Ikone der Selbstlosigkeit“ (229 Kapitelüberschrift) zeichnet. Der Geist schließlich sei „in seiner Selbstlosigkeit als jene freie personale Selbstlosigkeit [zu denken ...], welche den Raum der Lebensdynamik und die perichoretische und retroszendierende Kommunalität trägt und befördert“ (240). Man darf darauf gespannt sein, wie der Vf. diesen Vorschlag im Gespräch mit Panikkar weiterentwickeln und für das interreligiöse Gespräch fruchtbar machen wird. Aber auch ohne diesen zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Rez. noch nicht publizierten zweiten Teil seiner Habilitationsschrift stellt das Buch N.s einen interessanten und gewinnbringenden Diskussionsbeitrag dar, der allen ans Herz gelegt sei, die in der gegenwärtigen trinitätstheologischen Debatte Orientierung suchen und die Anstrengung des Begriffs nicht scheuen.

Paderborn

Klaus von Stosch

**Dalferth, Ingolf U.: Malum.** Theologische Hermeneutik des Bösen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XV) 593 S., € 79,00 ISBN: 978-3-16-149447-5

Die Abhandlung hat einen Umfang von nahezu 600 Seiten, obwohl die Fragestellung eng umgrenzt ist. Doch ein Systematiker von hohem Grad ist am Werk. Es ist die letzte von insgesamt drei Studien, die Dalferth in den vergangenen Jahren vorgelegt hat. Die Vorgängerinnen zur Sinngeschichte des Bösen<sup>1</sup> sowie zur Frage des Umgangs mit ihm<sup>2</sup> sind erheblich kürzer geraten. Gemäß Untertitel erhellt D. in der vorliegenden Studie die „hermeneutischen Operatio-

<sup>1</sup> Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 215 S.

<sup>2</sup> Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, 2006, 219 S.

nen, mit denen Menschen im Rekurs auf Göttliches, Götter oder Gott auf Böses und Übel in ihrem Leben reagieren“ (VII). D. hat die Menschen des westlichen, christlich geprägten Kulturraums im Blick. Die Studie ist in drei Teile gegliedert; das Schwergewicht liegt in Teil II. Die Einteilung dieser Rezension gleicht sich der Gliederung der Studie an.

*Teil I (Böses als Problem, 1–98)* bestimmt einleitend das Böse als Orientierungsformel für eine breite Palette von Erfahrungen. D. schafft Klarheit in den Begriffen und Bedeutungsschichten. Das Böse zielt auf die Ebene des Widerfahrmis selbst, der Erfahrung sowie des Verstehens (19f). Der Begriff, beschreibend oder bewertend eingesetzt, fungiert immer innerhalb bestimmter Konzeptionen, denen D. möglichst umfassend nachgeht. Aporien finden sein Interesse. Er sieht selbst die traditionellen christlichen Antworten als Umwege, die nie als „theologische Gebrauchsanweisung“ dienen können. Zum Verstehen des Sinnlosen gibt es keine Methode. Doch sieht er diese Antworten als „Ausweg“, um angesichts des Bösen zu leben, ohne selbst im Bösen zu versinken (98). Damit fällt der Theologie als solcher eine hermeneutische Aufgabe zu, die das Böse zwar ernstnimmt, ihm im Blick auf Gott aber seinen Ort zuweist.

*Teil II (Das Böse denken, 99–517)*, Herzstück der Arbeit, folgt einem klassisch protestantischen Schema, nämlich der kosmologischen, der moralischen und der streng theologischen Deutung. Die christliche Tradition dachte das Böse als Beraubung, als Übeltat und als Unglaube.

*Teil II, 1 (Privatio Boni, 123–217)* greift die lange Denkgeschichte (Aristoteles, Plotin, Augustinus) auf und arbeitet deren kosmologisch-metaphysische Perspektive heraus. Dies geschieht in hochdifferenzierten Analysen (als Negation, Privation, Besitzverlust, Abwesenheit, Störung von Leben und Zusammenleben), im Blick auf lebensweltliche Hintergrundorientierungen (124–140) und in neu weiterführenden Leitlinien (142–145), die Plotins Leistung kritisch beleuchten. Augustinus übernimmt Plotins Konzept in monistischer Abwehr allen Dualismus“. D. begegnet Augustins Lösung kritisch (158), obwohl er ihn gegen „oberflächliche Kritik“ verteidigt.

Dem Privationsgedanken ist das neuzeitliche Theodizeeprojekt eng verflochten (160–213). Gottes Vorsehung gerät durch P. Bayle in die Kritik. Darauf reagiert G. W. Leibniz; D.s Analysen suchen in der theologischen Literatur ihresgleichen. Auch hier stellt D. erst die Kohärenz des Entwurfs heraus, bevor er sie einer Kritik unterwirft. Wichtig sind für D. die komplizierte Ausgangslage von Leibniz' Argumentation, also sein gleichzeitiges Festhalten an (1) Vernunft und Güte der Welt, (2) Gottes unbedingter Güte sowie (3) der Existenz des Bösen. Leibniz müsse nachdrücklich zwischen metaphysischem, physischem und moralischem Übel unterscheiden; die Welt beschreibe er als Übereinstimmung von Zweck- und Wirkungszusammenhang (178). Menschen sind wesentlich unvollkommene Wesen (192); dieses „metaphysische“ Übel ist unvermeidbar. Das Übel ist nicht der Preis der Freiheit, sondern der Preis einer notwendig endlichen Schöpfung. Jetzt erst spricht D. vom Kernpunkt in Leibniz' Konzeption, nämlich dem metaphysischen Mangel der Schöpfung, nicht Gott zu sein. Damit übersehe Leibniz die entscheidende Perspektive: Der Mensch habe das Glück, zu sein, obwohl er nicht sein müsste und nicht sein könnte (209). Doch verabschiede er sich nicht „um vermeintlicher praktischer Abkürzungen willen“ von Gott (213).

*Teil II, 2 (Malefactum, 219–298)* wendet sich dem Verstehensansatz der Übeltat zu. Wieder ist D. in seinem Element mit zahlreichen Differenzierungen zwischen Wille und Tat, menschlicher Freiheit und ständiger Selbstbindung, dem möglichen und dem faktischen Willensentscheid. Augustinus lege alles Gewicht auf den bösen Willen, verdränge das Gewicht der schädlichen Tat (229), konstruiere zwischen Schuld und Strafe eine Scheinsymmetrie. Zugleich arbeitet D. die Abgründigkeit der Frage heraus: Warum bin ich überhaupt so, dass ich Böses wollen kann? (238) Zu fragen ist nach dem (für seine Übeltat) verantwortlichen Täter, dessen Situation Augustinus sündentheologisch und soteriologisch zu lösen versucht (239). Die Fragen nach Sünde und Sünder rücken ins Zentrum (242f). Auf Genese und nähere Deutung der Ursündenlehre geht D. nur kurz ein. Sie setze eine „universalienrealistische“ Auffassung der menschlichen Natur voraus und reduziere alles Übel auf die Sünde (244f). Mit diesen vornezeitlichen Konzeptionen macht D. kurzen Prozess, um dann in das Freiheitsprojekt der Moderne einzutauchen. Ein ganzer Paragraph (255–287) wird zu einer virtuosen, wenn auch monologischen Auseinandersetzung mit I. Kants Konzept vom radikal Bösen.

Wie bekannt, ersetzt Kant im Sinne Hiobs die traditionelle durch eine „authentische“, auf unsere je eigene Situation konzentrierte Theodizee. In den Blick kommt das Gewissen als „Ort der Erfahrung menschlicher Freiheit“ (358), die der Kausalität antithetisch gegenübersteht. Autonom ist eine Person, sofern sie sich in ihrem freien Willen jeweils selbst bestimmt. Allerdings kann sie sich dann nur zum Guten oder zum Bösen bestimmen und hier beginnt das Problem. Ein guter Wille könnte sich gar nicht zum Bösen bestimmen; faktisch kann er also nicht gut sein. D. kommt zu Formulierungen, die zwischen Paulus, Augustinus, Luther und Kant eine tiefe Verwandtschaft signalisieren: „Wir können, weil wir sollen, aber zugleich können wir nicht, weil wir nicht wollen. Im Prinzip können wir das Gute wollen (denn wir sollen es ja), konkret aber wollen wir es gerade nicht (obwohl wir es sollten).“ (274) Also sind wir nicht einfach rationale Tiere, die sich irren, sondern Personen, die sich in ihrer Freiheit am Guten oder am Bösen orientieren können. Für Leibniz ist das Böse der Schatten der Kontingenz und Endlichkeit, für Kant der Schatten der Freiheit. Unser Gewissen hat gegen den Widerspruchscharakter der Freiheit zu kämpfen; Selbstbestimmung ist nur als ein kreativer Vorgang möglich. Das Böse ist

nicht der Preis der Freiheit, sondern deren äußerste Bedrohung. Kants äußerste Grenzmarkierung lautet: Wir können das Böse nicht um seiner selbst willen tun. D. widerspricht nicht. Er zeigt aber, dass Kants aporetische Gedankenführung die Täterperspektive immer schon verkürzt hat. Dagegen ist die Theologie gut beraten, „sich ausdrücklich an der Opferperspektive zu orientieren“ (292), denn nicht alles Übel ist auf bösen Willen zurückzuführen. Allerdings wird die Frage nach dem Sinn des Übels so noch auswegloser. So geht D. zum dritten, für ihn entscheidenden Verstehensansatz über. Wieder bricht der De-Konstrukteur eine vielschichtige Verhandlung ergebnisoffen ab und wieder vermutet man eine souveräne Gedankenregie, die ihre Karten noch nicht offen legt.

*Teil II, 3 (Das Malum als Unglaube, 299–517)* führt D. zur eigentlichen Revolution im theologischen Denken. Die Reformation sieht das Böse nicht in der Abwendung von Gott, sondern in der Unfähigkeit sich ihm zuzuwenden. Der Mensch sündigt, weil er Sünder ist, nicht umgekehrt. Deshalb kann Sünde nicht gutgemacht, sondern nur von Gott vergeben werden, von dem alles Wirken ausgeht. D. arbeitet diesen Ansatz zu einem Traktat im Traktat aus. Zwischen Glaube und Unglaube liegt kein gradueller, sondern ein prinzipieller, nur von Gott her verstehbarer Unterschied. Es geht um die Differenz zwischen „Nichtsein und Sein, Möglichem und Wirklichem [...], Unglauben und Glauben“ (329). Glaube orientiert die Wirklichkeit nicht in der Perspektive der dritten, sondern der zweiten Person, da Gott als Du angesprochen wird und mich/uns als ein Du/Ihr anspricht. Sünde wird als Unglaube (M. Luther), als Verzweiflung (S. Kierkegaard), als Entfremdung (P. Tillich) verstanden. Der Rekurs auf Gott eröffnet eine Dimension, die allem Übel und Übeln vorausgeht. Es ist die Entfremdung von Gott, die uns unsere Selbstentfremdung erst verstehen lässt. Wie also auf den hermeneutischen Umweg über Gott verweisen (352)?

In diesem Paragraphen zeigen sich der Höhepunkt und die reformatorische Zuspitzung, allerdings auch eine Verstehensgrenze der gesamten Studie. D. setzt seinen Ansatz bewusst von der altkirchlichen, späterhin katholischen Tradition ab. Ausdrücklich distanziert er sich von einer „natürlichen Theologie“. Er führt den hermeneutischen Umweg über Gott nicht als Präzisierung, sondern als Alternative ein (352).

Konsequent rekonstruiert D. das Böse jetzt in der Trias von Gottes Güte, Gerechtigkeit und Liebe als „Gottesprojekt“. Gegenüber der Güte Gottes erscheint das Böse unvermittelt als das Andere des Guten (357–399), macht die Mischung der Welt aus Gutem und Bösem im Grunde unverstehlich. Dies führt zum Kampf gegen das Böse, den Gott in seiner Gerechtigkeit angeht (400–448). D. entfaltet die großen Kämpfe, die die Bibel bezeugt: Lösungen, die allesamt auch scheitern. Gerade der Gott, der aktiv in die Geschichte der Menschen eingreift, wird selbst zum Urheber des Bösen. Mit dem Hiobbuch scheidet schließlich alle Hoffnung, man könne das eigene Verhalten auf Gottes unverfügbare Gerechtigkeit beziehen. In Gottes Gerechtigkeit zerbrechen alle Vorstellungen, die sich Menschen von ihr machen.

Bleibt also nur die Liebe Gottes, die das Böse in kreativer Weise überbietet (449–517). In dieser letzten thematischen Einheit kommt D. als christlicher Theologe zu sich. Konsequent arbeitet er die Aporien der biblischen Erzählungen heraus: beim „Verlässlichkeitsexperiment“ des Abraham oder der Gottverlassenheit Jesu. Abraham und Jesus geraten in den Widerspruch ihrer selbst, aber die Ausweglosigkeit führt zur Reinigung einer ambivalenten Gotteserfahrung. Es kommt jeweils auf eine Liebe in Gott an, die alle Berechnung übersteigt. Das also meint D. mit dem „hermeneutischen Umweg über Gott“ (501): Es ist der in Jesus vorgezeichnete und von ihm gegangene Verstehensweg, von dem her seine Bedeutung für den Glauben sichtbar wird. Böse im entscheidenden Sinn ist alles, was die Menschen von Gottes Liebe und Leben trennt. Wer dies erkennt, kann mit den Übeln des Lebens gelassen umgehen. Christen erleiden Böses mit einer anderen Einstellung; für sie hat es „nicht das letzte Wort“ (515).

*Teil III (Orientierungsstrategien im Umgang mit dem Bösen, 519–547)* zieht aus diesen Denkbemühungen Folgerungen. Wie haben sich Menschen angesichts der Orientierungsbegriffe „gut“ und „böse“, angesichts der „unerwünschten Wahrscheinlichkeit des Bösen“ und der „normalen Unwahrscheinlichkeit des Guten“ (521), also angesichts unlösbarer Fragen orientiert? Religionen bearbeiten die Frage: Wie können wir uns zu diesem Unverfügbaren in ein konstruktives Lebensverhältnis setzen? Wie können wir mit ihm und angesichts seiner leben? (524). Das Leben mit Göttern lässt die Frage offen, an welchen der Götter ich mich in bestimmten Situationen zu halten habe. Führt ein heno- oder monotheistischer Glaube weiter? Auch hier bleiben vielfältige Muster mit immer neuen Aporien. D. überzeugt die christliche Antwort: „Wer Gott liebt, liebt Gott ohne Sinn und Zweck für etwas anderes, sondern allein um der Gottesliebe willen.“ (542) Das löst die Weltprobleme nicht, bringt aber eine zweideutige Welt in die eschatologische Hoffnung ein; der christliche Glaube hat einen kontrafaktischen Zug mit der Hoffnung, dass Gottes Liebe am Ende stärker ist als alles Böse. „Gott liebt das Geschöpf ins Leben – in sein Leben.“ Daraus fällt es durch kein Übel heraus. (547)

Mit dieser Studie legt D. eine Arbeit vor, die in ihrer Dichte, Gründlichkeit und denkgeschichtlichen Tiefenschärfe ihresgleichen sucht. Die Konturen seines Denkens sind von K. Barth und E. Jünger ebenso klar profiliert wie von linguistischer und hermeneutischer Reflexion. Der kompromisslose Rekurs auf reformatorische Theoriebildung fordert nicht deshalb zum Widerspruch heraus, weil er an sich falsch wäre. Er fordert zum Widerspruch heraus, weil sich die vom Widerspruch lebenden und oft paradox formulierten Positionen massiv verselbständigen. Dem neugierigen und lernbegierigen, aber

reformatorisch nicht mehr sozialisierten Leser sind sie kaum mehr verständlich. Die wiederholte Suggestion, nur der an Gott Glaubende könne die Ausmaße des Bösen wirklich ermessen, erweckt allzu leicht den Eindruck der Überheblichkeit. Der religiöse Zugang und die religiöse Besprechbarkeit des Problems werden zwischen ungläubig beobachtender und christlich bekennender Haltung zermahlen. Erst allmählich entdecken Leserinnen und Leser, wie konsequent sie von D.s verborgener Gedankenstrategie gelenkt werden. Ein jeder Themenabschnitt endet in einer Aporie, am Ende erschließen sich die wahren Antworten nur dem Gläubigen und Theologen. Ist es aber wirklich so, dass nur die Theologie die Welt versteht? Oder versteht D. die Frage nach dem Bösen nicht einfach als die Rückseite der Frage nach Errettung und Heil? Dies würde verständlich machen, warum diese Studie faktisch zu einer Gotteslehre geworden ist. Allerdings hat auch dieses anspruchsvolle Projekt, genau besehen, seinen Preis. Nicht über die Überwindung des Bösen und Gottes Handeln wird nachgedacht, sondern über die hermeneutische, das Böse einordnende Operation. Gott wird zum „Umweg“. Dass er damit nicht zur entlastenden Projektion zerfällt, wäre noch eigens darzulegen.

Tübingen

Hermann Häring

**Wiederkehr des Atheismus.** Fluch oder Segen für die Theologie? Theologie kontrovers, hg. v. Magnus Striet. – Freiburg: Herder 2008. 153 S., kt € 9,95 ISBN: 978-3-451-29821-9

Nach der „religiösen Heiterkeit“ (M. Striet) der letzten Jahre, nach der vielerorts beschworenen „Wiederkehr der Religion“ macht nun ein neuer Atheismus von sich reden. Darauf reagieren die Beiträge dieses Buches und fragen nach den Herausforderungen, die daraus für die Theologie entstehen. Die medienwirksamen Protagonisten der neuen Atheismusdebatte sind Richard Dawkins mit „Der Gotteswahn (God delusion)“ (2007) und Christopher Hitchens mit „Der Herr ist kein Hirte (God is not great)“ (2007). Gleich mehrere Autoren des vorliegenden Bdes bescheinigen den beiden einen Mangel an „intellektueller Masse“ (K. Müller) und „Theorieschwäche“ (M. Striet); nach F.-W. Graf liegen ihre Ausführungen „weit unter dem Reflexionsniveau“ des klassischen Atheismus. Dawkins verfiert einen aggressiven biologischen Evolutionismus, er will auch die Religion in sein naturalistisch-monistisches Weltbild einordnen. Angesichts der Erklärungsschwäche seiner auch naturwissenschaftlich bestreitbaren Aussagen braucht man eine „selbstbewusste Atheismusgläubigkeit“ (K. Müller nach A. Vollmer), um an dieser Position etwas zu finden. Dawkins erscheint als der Vertreter eines „wissenschaftlichen“ Fundamentalismus, einer Spielart des religiösen Fundamentalismus und damit als ein typisches Phänomen der von konstitutiver „Unübersichtlichkeit“ (Habermas) gekennzeichneten Gesellschaft. Hitchens und mit ihm zahlreiche andere Vertreter des neuen Atheismus werfen der Religion ihre Gewalttätigkeit vor. Im Namen der Religion seien unvorstellbare Gräueltaten verübt worden, die Geschichte wäre ohne Religion besser verlaufen bzw. würde es künftig tun. Erstaunlicherweise verschmähen die Autoren dieses Bdes das demgegenüber nächstliegende Gegenargument: dass erst im Zeitalter und im Namen der Vernunft das ganze Ausmaß des Grauens erreicht worden ist; dass die Kreuzzüge, die im Namen der ökonomischen Vernunft gegen die Armen geführt werden, jeden Tag mehr Opfer fordern als alle mittelalterlichen Kreuzzüge zusammen; dass niemals sinnlosere und schrecklichere Kriege geführt worden sind als unter den aufklärten Nationen usw. Sicher ist religiös motivierte Gewalt ein Thema ernster Selbstbesinnung unter religiösen Menschen; wird aber das Argument von Seiten des Atheismus vorgebracht, kehrt es sich sofort gegen ihn. – Doch gibt es auch nachdenklichere Töne im neuen Atheismus, und es gibt v.a. ganz unterschiedliche theologische Gegenstrategien.

Den Bd eröffnet ein Beitrag von H. Schnädelbach, der mit seinen Thesen über den „Fluch des Christentums“ (2000) die Atheismusdebatte hierzulande ins Rollen gebracht hat. Nun zeigt er sich als „frommer Atheist“, der den Verlust des Glaubens beklagt. Wie traurig ist es doch, jenes „kennst auch dich und hat dich lieb“ aus dem Kinderlied nicht mehr glauben zu können! Schnädelbach ist mit rationalen Argumenten für den Glauben nicht geholfen, denn was ihm fehlt, ist „faith“, das Vertrauensverhältnis, und nicht „belief“, die Zustimmung zum Inhalt des Glaubens. – F.-W. Graf stellt die Positionen von Dawkins und Hitchens vor, weist auf ihre mangelnde intellektuelle Qualität hin und empfiehlt im Übrigen „skeptische Gelassenheit“. – K. Müller bietet eine instruktive Übersicht über die Positionen des neuen Atheismus. Eine philosophische Auseinandersetzung sind ihm allein N. Hoersters *Die Frage nach Gott* (2005) und B. Müllers *Schlussstrich* (1995) wert. Bei Autoren wie S. Harris,

D. C. Dennett, M. Schmidt-Salomon, P. Oddifreddi und M. Onfray findet er nur die bekannten antireligiösen und antitheologischen Klischees, vorgebracht im neuen Selbstbewusstsein eines „säkularen Fundamentalismus“. Seine eigene Position, die er auch in seiner Auseinandersetzung mit der Gotteskritik P. Sloterdijks entfaltet, ist die eines Pantheismus oder Kosmotheismus: Gott ist identisch mit dem Inbegriff der Welt; das biblische „Ich bin der ich bin“ ist im Sinne der heidnischen Inschrift im Isis-Tempel „Ich bin alles, was ist, war und sein wird“ zu interpretieren. Mit der Gleichsetzung von Gott und Welt seien den Ansprüchen der Vernunft Genüge getan, der Widerspruch von Glaube und Vernunft aufgehoben und die „Ausbildung von Religion als elementare Vernunftleistung in der Selbstinterpretation bewussten Lebens zu begreifen“ (38; ausführlicher in Müllers Buch „Streit um Gott“ (2006), Rez. in ThRv 103 (2007), 81–84). Herbe Kritik erfährt M. Lütz' *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten* (2007), ein Buch, das zwar auf dem Markt Fortune hatte, dessen platte und oberflächliche Gedanken aber kaum geeignet seien, als „Gegenvotum“ zum Atheismus zu dienen. Ein besseres Zeugnis bekommt A. Vollmers *Gott im Kommen?* (2007) ausgestellt. – H. Kessler setzt sich mit B. Müller auseinander. Dessen Atheismus gälte es ernst zu nehmen. Kessler bringt – wie er betont: rein philosophische – Argumente zur Schöpfung, zur Theodizee und zum ewigen Leben vor. Sein Ansatzpunkt ist das menschliche Sinnbedürfnis. Der Mensch habe einen „metaphysischen Durst“ (71), der nicht ungestillt bleiben könne: „Das menschliche Leben enthält ein Versprechen und eine Forderung, die es selbst nicht einzulösen vermag, die aber, wenn menschliche Existenz nicht einfach unsinnig sein soll, nach Einlösung in einem anderen Leben verlangt, und zwar geradezu gebieterisch“ (73). – M. Striet setzt bei den Wahrheitsansprüchen religiöser Überzeugungen an, die im Horizont des „philosophischen Freiheitsdiskurses“ (107) zu verhandeln seien. Dem frommen Atheismus, dessen Genese von Pascal und Nietzsche her aufgezeigt wird, sei die Frage entgegenzuhalten: „Könnte es nicht sein, dass Gott dieses freie Sichgestalten der Menschheit wollte, dafür auch noch entsetzliche Gräueltaten in Kauf nahm, weil er sich keinem anderen als einem freien Menschen erschließen wollte?“ (116). Es ist nur die Frage, ob Atheisten die ‚entsetzlichen Gräueltaten‘ als Preis für das göttliche Freiheitshandeln in Kauf zu nehmen bereit sind. – Auf einer ganz anderen Ebene bewegt sich der Beitrag von J.-H. Tück. In Pascal Merciers Roman *Der Nachtzug nach Lissabon* begegnet er einem Atheismus, der bei aller Liebe zur christlichen Kultur an den Widersprüchen des christlichen Gottes entsteht. Der grausame Gott – Gott, der nur blinden Gehorsam verlangt – Gott, der ein quälendes, ins Unendliche sich erstreckendes ewiges Leben in Aussicht stellt: das sind die Motive eines spezifisch christlichen, aus dem Leben und Leiden des Glaubens selbst aufsteigenden Atheismus. Tück setzt behutsam theologische Argumente dagegen, sieht aber sehr wohl die Gründe für das „Nichtmehrglau-benkönnen“ des Atheisten. So sehr dieser Atheismus als Anfrage an den Glauben ernst zu nehmen ist, so sehr ist auch dem Atheisten „eine skeptischere Haltung gegenüber der eigenen Gottesskepsis zu wünschen“ (134). Der Glaube an den Gott der Bibel ist von Widersprüchen erfüllt; würde aber etwas anderes als „neopagane Verblödung“ zurückbleiben, wollte man sich dieses Glaubens entledigen?

Weiterführend und zugleich geeignet, zwischen den referierten Positionen zu differenzieren, ist der abschließende Beitrag des Philosophen Volker Gerhardt. Gerhardt erklärt: Das bewusste menschliche Selbst muss sich einen Begriff von der Einheit und Ganzheit der Welt notwendig als Korrelat setzen, sonst bliebe es grundlos. Auch an den Grund des Wissens ist in diesem Sinne nur zu glauben. „Das der Einheit des Selbst einzig entsprechende Gegenüber ist das Ganze der Welt“ (145). Systemtheoretisch formuliert: Erst die Annahme einer Instanz, die die Differenz von Bewusstseinsystem und Umwelt übergreift, verleiht der immer begrenzten Umweltbeobachtung des Systems Realitätshaltigkeit. Dieses „Ganze der Welt“ kann mit Gerhardt „Gott“ genannt werden: „Gott ist das, was uns als umfassende Einsicht in die Einheit der Welt entgegenkommt“ (149). Eine Religion, die sich an diesen Gott hält, ist mit der Vernunft der Wissenschaft vereinbar.

Das ist philosophisch einsichtig. Und dies erklärt, warum sich die meisten der in diesem Bd vertretenen Theologen auf die Seite der Philosophie schlagen, wenn sie dem Atheismus entgegenreten. Der von K. Müller vertretene Kosmotheismus samt seinen religionsgeschichtlichen Herleitungen ist nichts anderes als eine ‚theistische‘ Explikation des von Gerhardt gemeinten Sachverhalts. Auch der von H. Kessler diagnostizierte „metaphysische Durst“ geht auf diese ‚Einheit der Welt‘. M. Striets Freiheitsphilosophie zielt auf das „freie Sichgestalten“ einer Menschheit, die sich nicht durch die unüberschaubaren Zwänge ihrer Umwelt beschränkt wissen will. Ist damit aber schon der Gott der Bibel erreicht? J.-H. Tück hält fest: Der „theistische Gott ist [...] mit dem biblischen Gott nicht identisch, der sich im Leiden und Sterben eines Menschen der Härte und Negativität des Todes ausgesetzt hat“ (135). Dies gilt nicht nur gegenüber dem klassischen, metaphysischen Theismus, sondern auch gegenüber dem pantheistischen Kosmotheismus, insoweit dieser nur für die Einheit der Welt steht. Der biblische Glaube aber richtet sich auf den Schöpfer der Welt, der mit der Welt nicht identisch sein kann. Der sich, so bekennt es der christliche Glaube, durch Jesus Christus in der Welt bezeugt hat, so dass ohne Erkenntnis Jesu Christi eine Erkenntnis Gottes nicht möglich ist. „Wer bekennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott“ (1 Joh 4,15). Ist es

nicht bemerkenswert, dass allein von Tück in diesem Bd der Name Jesu Christi genannt wird? Wie will man aber dem Atheismus entgegen, wenn man die Quelle christlicher Gotteserkenntnis verstopft?

„Fluch oder Segen für die Theologie?“, so fragt dieser Bd, ohne die Frage zu beantworten. Nach Durchgang durch die Beiträge ist zu sehen: Fluch ist die Wiederkehr des Atheismus für die Theologie, wenn sie sich in einem apologetischen Reflex in die vermeintliche Sicherheit einer Religionsphilosophie zurückzieht, dabei aber Gott verfehlt. Segen könnte sie werden, wenn die Theologie, die für die Vernunft nicht auflösbaren Widersprüche des biblischen Gottes nicht scheuend, die christliche Quelle der Gotteserkenntnis wieder neu erschließt. Wenn sie Religion bzw. religiöses Bedürfnis klar vom Glauben unterscheidet. Wenn sie daran festhält, dass an Gott geglaubt werden kann, weil er Gott in seiner Herrlichkeit ist, und nicht, weil er der Gegenstand religiöser Bedürfnisse ist. Kurzum, der Atheismus sollte die Theologie dazu bringen, von Gott zu reden.

Dortmund

Thomas Ruster

#### Nachbemerkung eines Mitautors des vorstehend rezensierten Bandes und Mitherausgebers der ThRv:

Rezensent Th. Ruster nutzt die Auseinandersetzung mit oben angezeigtem Bd primär, um sich erneut – und wiederum unzutreffend [vgl. ThRv 103 (2007), 84–86] – von einer ihm nicht genehmen systematisch-theologischen Position abzusetzen. Nochmals stelle ich fest, dass Pantheismus und Kosmotheismus nicht dasselbe sind und ich Letzteren – im Sinne einer „Gleichsetzung von Gott und Welt“ – nie vertreten habe und nicht vertrete. Ich sehe nicht, wie die vom Rezensenten favorisierte Abkehr von aller Religionsphilosophie hin zu einem Kontrastdiskurs, der sich die „für die Vernunft nicht auflösbaren Widersprüche des biblischen Gottes“ zugute hält, den im besprochenen Bd behandelten Atheismen auch nur im Ansatz Paroli zu bieten vermöchte (denn exakt auf diese Widersprüche stützen sich die einschlägigen Autoren). Im Übrigen trifft nicht zu, dass nur im Beitrag von J.-H. Tück der Christus-Name genannt werde: In der Auseinandersetzung mit Sloterdijk steht der Bezug auf Jesus Christus – innerhalb eines Herder-Zitates – an systemisch zentraler Stelle.

Münster

Klaus Müller

## Theologie und Naturwissenschaften

**Mit Gott rechnen.** Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2005, hg. v. Severin J. Lederhiller. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 174 S. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, 13), brosch. € 34,00 ISBN: 3-631-54704-8

Schon immer war das Verhältnis von Naturwissenschaft zur Theologie schwierig, man denke nur an den Fall Galilei und die großen Auseinandersetzungen um Evolution und biblischen Schöpfungsbegriff. Einen großen Einfluss hat die fundamentalistische Bewegung des Kreationismus und ihre moderne Form des ‚Intelligent Design‘. Im vorliegenden Bd sind Beiträge aus der systematischen Theologie, der Naturphilosophie, der Physik und Theoretischen Mathematik mit jeweils unterschiedlichem konfessionellem Hintergrund der Referenten zusammengestellt. Die beiden Texte von Christoph Kardinal Schönborn und Franz Gruber wurden erst nach der Tagung hinzugefügt.

Es wäre besser gewesen, man hätte zu Beginn einen wissenschaftstheoretischen Vortrag vorangestellt, in dem ausführlich etwa nach Wittgenstein über die verschiedenen Sprachspiele informiert worden wäre und man an verschiedenen Text-Beispielen von Naturwissenschaftlern und bei Theologen die Grenzüberschreitung in den Aussagen aufgezeigt hätte. Ein Naturwissenschaftler kann aufgrund seiner Methodik keine Aussage über Gott machen, weder dass er existiert noch dass er nicht existiert. Umgekehrt ist es auch theologisch nicht möglich, die Frage zu klären, ob es Evolution gegeben habe oder nicht. Die Frage, wie sich die theologische Behauptung der Erschaffung der Arten und die naturwissenschaftliche der Evolution der Arten auf eine gemeinsame Aussage: die Arten haben sich entwickelt und sind von Gott erschaffen, bringen lässt, kann man m. E. nur philosophisch (etwa mit dem Kontingenz-Beweis) klären. (Vgl. dazu meine Bücher „Grundzüge der modernen Naturphilosophie“ 1994 und „Universum, Mensch, Gott“ 1997).

Nun die neun Beiträge im Einzelnen. Der bekannte evangelische Theologieprof. Wolfhart Pannenberg gibt in seinem Beitrag „Der Glaube an Gott und die Welt der Natur“ einen guten Überblick über das Denken von Gott als Erschaffer

der Welt. Schon vor der Niederschrift des Schöpfungsberichtes gab es diese Ideen im babylonischen Weltentstehungspos *enuma elish*. Die dort angeführten Vorstellungen von Himmel und Erde, die aus dem Urmeer entstanden sind, finden sich vor dem Buch Genesis schon im babylonischen Epos. Die Naturwissenschaften selbst sind in den letzten Jahrhunderten vom mechanistischen Weltbild zu einem mit dem Urknall beginnenden Weltall, das in den letzten 3–4 Milliarden Jahren Lebewesen hervorbringt, zu einer Erkenntnis des Beginns der Welt vor 13–14 Milliarden Jahren gekommen. Diese Geschichte der Natur macht es etwas einfacher, Übereinstimmungen zum Schöpfungsgeschehen zu entdecken. So wird die Erde in Gen 1,24 aufgefordert: „Die Erde bringe hervor lebende Wesen.“ Naturwissenschaftlich würden wir das als Biogenese und Entstehung von Arten bezeichnen. Ob man allerdings den physikalischen Feldbegriff auf verbale Ähnlichkeit mit *pneuma* zurückführen soll, wage ich zu bezweifeln (24).

Christoph Kardinal Schönborn bringt einen Text, den er am 2.10.2005 im Stephansdom zu Wien als Katechese „Schöpfung und Evolution“ vorgetragen hat. Es ist hier nicht der Platz, die ganze Vorgeschichte mit dem Interview in der New York Times darzustellen, die viel Verwirrung gebracht hat. Auf den ersten Blick erscheinen die Argumente Schönborns wie die der Naturtheologen (z. B. Paley) zur Zeit Darwins. Wenn man den Finalitätsbeweis bringt, dass vieles in den Geschöpfen einem denkenden Menschen sehr planvoll erscheint, das nach einem planvollen Designer ruft, dann muss man im selben Atemzug aber auch klarstellen, dass diese Argumentation nicht die der modernen Kreationisten ist, die auf diese Weise die Evolutionstheorie als unsinnig bzw. die Evolution als nicht existent beweisen wollen. Es handelt sich um einen philosophischen Beweis über die Zweckmäßigkeit in der Natur, ein Beweis, der das naturwissenschaftliche Suchen nach naturwissenschaftlichen Ursachen für das Entstehen angepasster Lebewesen keineswegs ausschließt. Wegen der Möglichkeit der Verwechslung der beiden Ebenen halte ich den Schöpfungsbeweis mit dem Kontingenzbeweis oder der transzendentalen Methode für besser geeignet für den Dialog mit den Naturwissenschaftlern. Nach meiner Kenntnis von Darwin wollte dieser nicht eine Gegentheorie gegen Schöpfung aufstellen, sondern eine naturwissenschaftlich eigenständige, was das gute Recht eines Naturwissenschaftlers ist. Die Lösung heißt eben nicht: entweder Schöpfung oder Evolution, sondern: Schöpfung und Evolution! Das will ja auch der Kardinal.

Die Methodistin Catherine Keller knüpft an die Chaostheorie der Naturwissenschaften an und konfrontiert diese mit der Genesisaussage, dass im Anfang alles „wüst und leer“ ist (tohuwabohu). Im Deutschen wird dieses Wort für Durcheinander gebraucht. Gott ist dann der Ordner von Ungeordnetem. Damit aber ergeben sich Schwierigkeiten mit dem Begriff Schöpfung aus nichts. Doch das ist ein typisches Zeichen dafür, dass man die ganze Heilige Schrift befragen muss, etwa das 2. Makkabäerbuch 7,28: „Ich bitte dich, mein Kind, bedenke, dass Gott das aus dem Nichts erschaffen hat, und so entstehen auch die Menschen“. Auch hier wären philosophische Überlegungen sehr nützlich gewesen, die aufzeigen, dass es einen ontologischen Grund dafür geben muss, woher das Materie-Energie-Konzentrat, das im Urknall auseinander bricht, eigentlich kommt.

Karen Gloy, Prof.in für Philosophie und Geistesgeschichte an der Univ. Luzern, hat sich umfangreich auch in naturwissenschaftlicher Fragestellung kundig gemacht. Ihr Beitrag befasst sich mit der Einheit der Natur und der Vielheit der Naturverständnisse. Die Subjekt-Objekt-Spaltung hat sich in mechanistischer Weise auf das Verhältnis Mensch – Natur ausgewirkt. Die Natur steht dem Menschen als das Andere, Fremde gegenüber. Im Unterschied zur jüdisch-christlichen Auffassung ist in der griechischen Antike der Gedanke der Einheit vorherrschend. Mit dem Säkularisationsprozess der Neuzeit verblasst Gott als Schöpfer der Natur immer mehr. Die Natur ist mathematisch berechenbar und durch das Experiment erforschbar. Daraus ergibt sich das Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis des Menschen gegenüber der Natur. Im Unterschied zu dieser Sichtweise der Natur steht das organologisch-ökologische Paradigma. Es hat vier Charakteristika: den Gedanken der Ganzheit, den der Organizität, den der Sympathetik und den der Gleichrangigkeit aller Lebewesen. Über die unterschiedlichen Ideale kann man unterschiedlicher Meinung sein. Die ökologische Ethik hat das Verdienst, den kritischen Reflexionsprozess wieder in Gang gebracht zu haben.

Bernd-Olaf Küppers stellt seinen Beitrag unter die Überschrift „Wir müssen wissen. Wir werden wissen.“ Schaut man in die Geschichte der Naturwissenschaften zurück, so ist der große Erkenntnisfortschritt erstaunlich. Nach dem Physiologen Du Bois-Reymond ist der naturwissenschaftliche Fortschritt zugleich ein kultureller. Allerdings war er der Überzeugung, dass man geistige Erscheinungen nie im Sinne der mechanistischen Naturauffassung werde erklären können. Dazu zählte er u. a. das vernünftige Denken, die Sprache und die Frage nach der Willensfreiheit. Ignoramus et ignorabimus, schloss er seine Rede. Dadurch löste er eine heftige wissenschaftliche Kontroverse aus. Besonders Ernst Haeckel trat dagegen auf mit seinem materialistisch monistischen Ansatz. Dagegen wandte sich auch der Mathematiker Hilbert, es gäbe kein unlösbares Problem. Kurt Gödel hat ihm dann nachgewiesen, dass das 23. Hilbertsche Problem prinzipiell unlösbar sei. Aus diesen Diskussionen folgt, dass man bei methodischen Grenzüberschreitungen in der Urteilsfindung mit großer Vorsicht voran gehen muss und oft von der hypothetischen Wahrheit ausgehen muss, um sie dann in einem langen Prozess zu verifizieren oder zu falsifizieren. Trotz aller Grenzen der Erkenntnis müssen wir weiter forschen und werden es auch tun. Der Mensch gibt sich mit den bisherigen Erkenntnissen der Natur nicht zufrieden, sondern will mehr und Genaueres wissen.

Rudolf Taschner befasst sich in seinem Beitrag „Mit Gott würfeln“ mit den Grenzen der Naturwissenschaft. Die Zeitrechnung nach den Gestirnen war ein

solches Problem, das oft mit Grenz-Erfahrungen zu tun hatte. Man ging aus von der Natur als Räderwerk und musste sich dann mit der Quantenmechanik herumschlagen. Dann stieß man darauf, dass der Zufall das Verhalten der Elementarteilchen bestimmt. Damit verbunden war die Problematik der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Taschner plädiert dafür, den Begriff des Zufalls auf die Naturwissenschaft zu beschränken, außerhalb dieser engen Grenzen sei es unangemessen, von Zufall zu sprechen. Mit Gott könne man nicht „rechnen“.

Walter Thirring widmet sich im anschließenden Beitrag „Gottes Spuren in den Naturgesetzen.“ Das Buch der Natur lässt sich in der Sprache der Mathematik lesen. Danach gibt es bestimmte Naturgesetze. Darüber hinaus hängt vieles von zufälligen Umständen ab, welche der Gesetze verwirklicht werden. Man beginnt am besten mit dem „Big Bang“. Den würde ich korrekter Weise allerdings nicht als den Anfang bezeichnen. Denn philosophisch müsste man ja fragen, woher kommt das Materie-Energie-Konzentrat, das explodiert? Thirring zeigt auch Grenzen der Erkenntnis der Naturwissenschaften bei Sternen, Fundamentarteilchen, unserem Planetensystem. Wie lässt sich das grandiose Geschehen deuten? Bei Monod wird agnostisch gedeutet oder sogar atheistisch. Das ist wissenschaftstheoretisch falsch, einfach weil ein Naturwissenschaftler als solcher zur Frage nach Gott nichts sagen kann. Als philosophisch-theologische Lösung bietet sich an, dass Gott die Welt erschaffen hat und sie im Sein erhält und ihre Entwicklung lenkt.

K. M. Meyer-Abich befasst sich in seinem Beitrag mit den „Religiösen Leitbildern in der Naturwissenschaft.“ Er nennt diese eine Ermütigung für die Theologie. Die Theologen werden aufgefordert, den Naturwissenschaftlern klar zu machen, dass „die Naturgesetze nicht Handlungsformen Gottes bei der Schöpfung sind, sondern sie sind Handlungsformen von Menschen zur technischen Weltbeherrschung und Weltveränderung heutiger Art.“ Meyer-Abich fasst das, was für ihn bei der theologischen Auseinandersetzung herausgekommen ist, wie folgt zusammen (135f): „1. Der außerirdische Gott ist nicht der meine. Ich glaube an ihn auch deshalb nicht, weil ein allmächtiges und allgütiges Wesen, welches dem Elend in der Welt von oben seinen Lauf lässt, für mich nicht glaubwürdig ist. [...] 2. Ich glaube also an die christliche Schöpfungslehre, dass die Welt in Christus als dem einen Bild geschaffen ist und immer neu geschaffen wird. Gott ist in Christus Welt („Fleisch“) geworden, und darin liegt die apokalyptische Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde um den Baum des Lebens (oder das „Holz“ des Lebens am Wasser des Lebens; vgl. Offb 22).“

Abschließend behandelt Franz Gruber „das Diskursproblem zwischen Naturwissenschaften und Theologie“. Wie sensibel die Gesprächsatmosphäre zwischen Naturwissenschaftlern einerseits und Theologen andererseits ist, zeigte sich 2005 beim Artikel von Christoph Kardinal Schönborn in der New York Times. Gruber möchte in seinem Beitrag „einige theologische Reflexionen einbringen, die dem Dialog von Naturwissenschaften und Religion/Theologie dienlich sein wollen.“ Zunächst wird der Kardinal zitiert. „Evolution“ als Abstammungslehre aller Lebewesen könnte wahr sein, Evolution im neodarwinistischen Sinne [...] ist es nicht. Mit Recht weist hier Gruber darauf hin, dass man in der Biologie nicht mehr vom Neodarwinismus redet, sondern von der Synthetischen Theorie der Evolution.

Noch klarer wäre es, wenn man folgende Fragen auseinander hielte (vgl. meine Naturphilosophie): 1. Die Frage: hat Evolution stattgefunden? 2. Welche naturwissenschaftlichen Ursachen sind nachgewiesen? 3. Wann sind welche Arten entstanden? (= spezielle Evolutionstheorie). 4. Ist eine Richtung / ein Ziel naturwissenschaftlich zu erkennen? Mit diesen Fragen sind keineswegs philosophische Fragen zu verwechseln, wie Kosmogonese, Biogenese, Phylogonese und Anthropogenese mit Gottes Schöpfertätigkeit zu einer Synthese zu bringen seien. Ein Naturwissenschaftler kann schon deshalb nicht von Absicht oder Plan Gottes reden, weil er mit seiner Methode überhaupt nicht von Gott reden kann. Wenn der Kardinal von der Vernunft redet, die einen Plan und einen Planer in den Geschöpfen erkennen kann, dann ist das der alte philosophische Finalitätsbeweis, der nach meiner Meinung und Erfahrung von 40 Jahren Dialog mit Naturwissenschaftlern für diesen Dialog nicht so gut geeignet ist wie der Kontingenzbeweis.

Sicher ein interessantes Buch, das aber wesentlich gewonnen hätte, wenn die einzelnen Vorträge besser aufeinander abgestimmt worden wären.

Frankfurt a. M.

Rainer Koltermann

**Naturalismus als Paradigma.** Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?, hg. v. Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt. – Berlin: University Press Berlin 2007. 402 S., € 49,80 ISBN: 978-3-940432-11-7

Der von Ludger Honnefelder und seinem Mitarbeiter Matthias C. Schmidt im Jahr 2007 herausgegebene Sammelband „Naturalismus als Paradigma“ stellt die Frage: „Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?“ Eine Frage mit „Brisanz“, eine Frage zum „Selbstverständnis des Menschen“. Der Fokus liegt dabei absichtlich auf der Körperlichkeit bzw. der Leiblichkeit des Menschen und den Themen der Gesundheit und Krankheit, welche sich, wie die Hg. einleitend ausführen, „für eine vollständige Natura-

lisierung geradezu anzubieten“ scheinen. Dies ist für die Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit des Menschen, welche eben sowohl Natur im Sinne eines Leib-Habens als auch integraler Aspekt der Selbsterfahrung im Sinne von Leib-Sein ist, durchaus naheliegend. Honnefelder führt dies in seinem Beitrag u. a. mit Verweis auf (gen-)molekulare Techniken dezidiert aus und wirft Fragen nach der „Einheit“ des Menschen „in der Zeit“ als „personalem und organischem System“ auf (Honnefelder, 40ff). Doch gehen wir das Buch „von hinten“ an, so stellt sich zunächst die Frage, wieso sich gerade das letztlich unfassbare Phänomen der Gesundheit für eine Naturalisierung anbieten soll.

Dies bleibt auch zunächst etwas unklar – die eher unspezifischen Ausführungen zur Reproduktions- und Intensivmedizin in Honnefelders Beitrag helfen hier nur eingeschränkt weiter. Dennoch, auch wenn das Ergebnis von vornherein festzustehen scheint, wird nachlesenswert argumentiert – bereits Honnefelder beginnt hiermit in seinem einführenden Artikel. Hanfried Helmchen fasst es am Ende seines Beitrags aus der Sicht des Psychiaters dann in prägnanter Weise wie folgt zusammen: „Handlungsrelevant ist Krankheit nur in lebensweltlichen Kontexten zu verstehen, von denen das Arzt-Patienten-Verhältnis zentrale Bedeutung hat. Denn in ihm muß die naturwissenschaftlich erfaßte Natur in einer Weise gedeutet und bewertet werden, die den intersubjektiv erfaßten objektiven *Befund* mit dem individuell erlebten subjektiven *Be-finden* in eine Beziehung bringt, die ergebnis-, d. h. heilungsorientiertes *praktisches Handeln* für den individuellen Kranken ermöglicht.“ (Helmchen, 301: Hervorhebung i. Original). Helmchen drückt dabei sogar die Hoffnung aus, dass die Debatte über eine evtl. stattfindende Naturalisierung in der Psychiatrie den Blick für den kranken Menschen als Person – also als selbstbezügliches Wesen – wieder geschärft habe (299f). Mit dieser Hoffnung steht er nicht allein, auch sein psychiatrischer Kollege Joachim Klosterkötter sieht hierin ein „notwendiges Korrektiv“ übereilter „naturalistisch motivierter Manipulationsabsichten“ (Klosterkötter, 317).

Dirk Lanzerath, Alfred Hildebrandt, Ferdinand Hucho, Martin Hildebrandt, Harald Knudsen, Karl Zilles, Günter Rager, Winfried Löffler, Heinz Pichlmaier, Heinz Schott, Wilhelm Gräb und Richard Schröder stimmen in ihren Beiträgen in diese methodenkritische Grundhaltung mit ein, wenn sie zusammenfassend ausführen, dass die lebensweltliche Verankerung unabdingbare Voraussetzung für eine nähere (wissenschaftliche und medizinisch handlungsrelevante) Bestimmung des Menschen als (kranke/gesunde) Person ist. Dies ist ein mittlerweile klassisches Argument, welches in durchaus anregender und unterschiedlicher Weise verarbeitet und durchdiskutiert wird. Bleiben wir noch bei den bereits angesprochenen Beiträgen, so ist übrigens in diesem Zusammenhang der Hinweis von Zilles interessant, dass das aktuelle Bemühen um ein Verständnis der „Funktions- und Strukturprinzipien des Gehirns“ oftmals auf Metaphern aus der Computerwissenschaft zurückgreife (Zilles, 338). Wie Zilles ausführt, suggeriert diese Metaphorik, dass „ein jetzt (mittels einer neurowissenschaftlichen Methode im experimentell herausgeforderten Gehirn, J. S.) beobachteter Funktions-Struktur-Zusammenhang [...] zielgerichtet ad hoc konstruiert“ worden sei, womit der methodenunkritischen Spekulation über die vermeintliche Aussagekraft dezidiert neurowissenschaftlicher Ergebnisse Tür und Tor geöffnet werde (338). Zilles, der sich gegen solche unwissenschaftlichen Interpretationen verwahrt, verweist mit diesen Ausführungen auf einen zentralen Aspekt, der sich wie ein roter Faden durch das Buch zieht und als ein weiterer Lesefaden dienen kann: den Funktions-Struktur-Zusammenhang, so wie er naturalistisch erfasst bzw. eben gerade nicht zureichend erfasst werden kann.

Bleiben wir an diesem Lesefaden, nähern wir uns dem Thema der Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit gewissermaßen von der „Rückseite“. Dieses Thema bewahrt nun tatsächlich seine von den Hg.n einleitend angekündigte Bereitschaft, dass eine Diskussion zur Naturalisierung an ihm in exzellenter Weise ansetzen kann. In seinen beiden Beiträgen erarbeitet Geert Keil dabei ein Verständnis des Naturalismus, das sich an einem wissenschaftstheoretischen Definitionsversuch orientiert, wobei die entsprechenden wissenschaftlichen Methoden des Naturalismus grundsätzlich nicht am „unanalysierten intentionalen Idiom festhalten“ (Keil, 26). Als zentrale Herausforderung für einen „biologischen Naturalismus“, der für die Thematik der Körperlichkeit führend erscheint, muss dann „die naturalistische Akzeptabilität des Funktionsbegriffs“ angesehen werden (28). Die aktuellen Bemühungen in der Biologie, den Funktionszusammenhang ohne „die Finalkonjunktion ‚um zu‘ gleichwertig durch Ausdrücke zu ersetzen, die keine finalen Abhängigkeiten ausdrücken“, sieht Keil allerdings als gegenwärtig gescheitert an (80). Sei es, dass die Funktion implizit der Analyse vorausgesetzt wird, sei es, dass zwar die Existenz der Funktion naturalistisch begründet wird, jedoch „eine begriffliche Klärung ihres funktionalen Charakters“ bezeichnenderweise entfällt (84). In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Gerd Kempermann aus einer neurowissenschaftlichen Perspektive am Konzept der Plastizität, einem Kernkonzept der aktuellen Neurowissenschaften. Denn: „Es sind konkrete Inhalte, die die Plastizität antreiben. Wir brauchen Erfahrungen, um bestimmte Dinge denken zu können. Hirnfunktion, die sich in Plastizität äußert, ist nicht inhaltsleer und sie ist deshalb vollständig ohne die Inhalte nicht erfassbar.“ (Kempermann, 183)

Hierzu passt, dass Winfried Löffler sehr pointiert die aristotelische Sichtweise darstellt, welche nicht primär antinaturalistisch ausgerichtet ist, sondern *integral* – Löffler spricht von „komplementär“ – lebensweltliche

(„mesoskopische“) und (natur-)wissenschaftliche Zugangsweisen ordnet (Löffler, 50f). In dieser gilt, dass der Mensch eben immer als ein Wesen mit dem Doppelaspekt von (lebensweltlich erfahrbarer) Person und (naturalistisch erfassbarem) Leib verstanden werden muss, wie er sich insbesondere in der Medizin unnachgiebig präsentiert (54f). In dieser Richtung nun kann die „Einheit der Person“ in der Zeit als integrale Grenzleistung in lebensweltlicher und lebensgeschichtlicher Weise verstanden werden, wobei der Leib zeitstabil und die Person selbstbezogen operiert. Edmund Runggaldier, Hans Poser, Josef Quitterer, Dieter Sturma und Rudolf Langthaler liefern verschiedene Argumentationslinien für ein solches, wenn auch nicht immer aristotelisches Verständnis. Hierin greifen die Autoren nochmals und auf verschiedenen Argumentationswegen den Funktions-Struktur-Zusammenhang auf, wobei sie demonstrieren, dass es die (lebensweltliche/lebensgeschichtliche) Kontextualität ist, die die ansonsten potentiell auch naturalisierbaren Funktions-Struktur-Zusammenhänge erst zu Funktionen und Strukturen „macht“. „Erst wenn man den ganzen Organismus und seine funktionale Architektur in den Blick nimmt, lassen sich die einzelnen Prozesse (z. B. auf der Ebene der Gehirntätigkeit, J. S.) in ihrer Relevanz für das kognitive Geschehen erkennen.“ (Quitterer, 135). Das Gehirn als ein leibliches Organ des Menschen kann eben wesentlich, wie Thomas Fuchs (2008) argumentiert hat, als „Beziehungsorgan“ zwischen dem Menschen als Person und seinem „Drumherum“ (Leib, Lebensgeschichte, Mitmenschen, Umwelt) verstanden werden.

Zwei Argumente sind also wesentlich: a) die lebensweltliche Verankerung des Menschen und damit auch der Wissenschaften (der Natur-, Geistes-, Sozial- und Handlungswissenschaften), so wie sie von den Menschen betrieben werden; b) die in den Naturwissenschaften selber wiederkehrende Unmöglichkeit, eine vollständige und zugleich unintentionale bzw. in lebensweltlichem Sinne bedeutungsbefreite Beschreibung von Funktionen bzw. Funktions-Struktur-Zusammenhängen überhaupt zu leisten. Während das erste Argument in den Debatten weit verbreitet ist, erschließt das zweite Argument das aktuelle Forschungsfeld, in welchem die postmoderne Naturalisierung und die aktuelle (kulturelle) Suchbewegung nach uns als Personen ansetzt. Denn, so argumentiert Rudolf Teuwsen, die zeitliche Dimension ist für eine Selbstbezüglichkeit unverzichtbar, nährt aber die Einsicht, „daß eine widerspruchsfreie Beschreibung der Wirklichkeit nicht vollständig und eine vollständige Beschreibung nicht widerspruchsfrei sein kann“ (Teuwsen, 115). Der Rückgriff auf den aristotelischen Doppelaspekt des Menschen als Person und Leib, als Wesen in Erster- und Dritter-Person-Perspektive, erscheint hier tatsächlich fruchtbar, da wir uns immer in beider Hinsicht gegeben sind.

Die Argumente sind insbesondere auch von Interesse für die aktuell aufkommenden Diskussionen über einen neurowissenschaftlichen Gottesbeweis, der allerdings in dem Sammelband nicht thematisiert wird. Beispiel I: Wenn die Grenzen der Naturalisierung, wie sie in den beiden Argumenten zu finden sind, nicht akzeptiert werden und das Gehirn der Geber i. S. eines radikalen Konstruktivismus ist, könnte ein neurowissenschaftlicher Gottesbeweis nur das Gehirn als Gott beweisen (jegliche Erfahrung des „Göttlichen“ ist ein Konstrukt des Gehirns), wobei wir dann ein „Weltgehirn“, vergleichbar der „Weltseele“, benötigen, um die Götter miteinander ins Gespräch zu bringen. Für eine solche Annahme spricht nicht sehr viel. Beispiel II: Wenn die Grenzen der Naturalisierung, wie sie in den beiden Argumenten zu finden sind, akzeptiert werden, können Nachweise von neuronaler Aktivität bei meditierenden, betenden oder anderweitig sich selbst versenkenden Menschen nicht als Gottesbeweis missbraucht werden, da diese Korrelationen ihre inhaltliche Beweiskraft aus der lebensweltlichen Verankerung beziehen. Damit wären wir keinen Schritt weiter. Bedeutsam wäre es allerdings, wenn wir bei meditierenden, betenden oder anderweitig sich selbst versenkenden Menschen *keinerlei* neuronale Aktivität beispielsweise i. S. eines Nulllinien-EEGs wie bei „Hirntoten“ nachweisen könnten. Erste experimentelle Befunde sprechen jedoch gegen ein solches Ergebnis.

Geradezu utopisch (aber spannend) muten übrigens die Überlegungen von Jens G. Reich an, wie er sie im Anschluss an den Beitrag von Thomas Heinemann entwickelt. Heinemann verweist darauf, dass ein „molekulares Verständnis der Medizin [...] die für den Krankheitsbegriff verbindlichen Normen neu zu definieren vermag [...], sich dabei einerseits auf einen reduktionistischen (hier naturalistischen, J. S.) Krankheitsbegriff stützen [...] und andererseits die soziokulturellen Normen, die für die Selbstinterpretation des Individuums leitend sind, in diesem Sinne verändern“ wird (Heinemann, 252). In diesem Argument unterschlägt Heinemann keineswegs die Grenzen der Naturalisierung, sondern er stellt die Frage, wie der Mensch sein (nicht vollständig naturalisierbares) Selbstverständnis angesichts der Weiterentwicklungen der Naturwissenschaften verändern wird. Reich treibt den Gedanken in voller Absicht – und erkennbar lustvoll – auf die Spitze, wenn er eine Trennung zwischen einem radikal reduktionistischen Krankheitsbegriff und einem „neben seinem komplett naturalisierten Schatten ganz rein stehenden leidenden Menschen“ sieht:

„Der Mensch als derangierte molekulare Maschine einerseits und daneben der Mensch als leidendes Wesen.“ (Reich, 263) Reich sieht einen neuen harten Dualismus aufkommen, zwischen „res percipiens“ und „res molecularis“, welche „recht beziehungslos koexistieren“ werden und in denen sich der Mensch wird zurechtfinden müssen.

Ob die Menschen sich allerdings derart über den ja doch unzerreißbaren Zusammenhang der beiden Reiche hinwegtäuschen werden, dass sie sich eben nicht gerade ständig auf der (hermeneutischen) Suche nach der Verbindung der beiden Sphären befinden, erscheint – auch angesichts der Argumente in den anderen Beiträgen – dann doch wenig glaubwürdig. Auch Reich scheint nicht recht daran zu glauben, wenn er diese Utopie – einerseits augenzwinkernd, andererseits grausig ergriffen – auf uns zukommen sieht. Dennoch sind diese fiktional anmutenden Überlegungen bedeutsam, öffnen sie doch die Augen für notwendige kulturelle Suchbewegungen an den Grenzen unseres Leibes, zu denen eben gerade auch dieser Sammelband gehört.

Das Buch warnt vor übereilten Fehlschlüssen und unzulässigen Verkürzungen und stellt die Herausforderungen an unser Selbstverständnis als menschliche Personen durch die aktuellen naturwissenschaftlichen Bewegungen auf kluge Weise dar. Es bietet hierfür unterschiedliche, überwiegend sehr gut lesbare und unterhaltsam abgefasste Argumentationswege, die durchaus anspruchsvoll an die Sache herangehen. Es ist von daher auch als „Lesebuch“ nutzbar, wobei eine dezidierte Vorbildung in zumindest einem der eingewobenen Fächer hilfreich ist.

Hannover

Jann E. Schlimme

**Eibach, Ulrich: Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht.** – Wuppertal: R. Brockhaus 2006. 152 S. pb € 10,90 ISBN: 3-417-24206-1

Der Bonner systematische Theologe und ehemalige Pfarrer an der dortigen Universitätsklinik, Ulrich Eibach, widmet sich in diesem Bd auf knappen 150 Seiten diversen Herausforderungen, die sich aus den Ergebnissen der Hirnforschung und deren Interpretation für die christliche und theologische Deutung des Menschen ergeben. Als Seelsorger an einer Nervenklinik, die zu den führenden neurowissenschaftlichen Forschungszentren in Deutschland zählt, ergab sich für E. diese Herausforderung quasi ganz alltäglich im Dialog mit denjenigen Neurowissenschaftlern aus Medizin und Psychologie, die sich für die philosophischen und theologischen Implikationen der Neurobiologie interessieren. Bislang ist der Neurobiologie in der Theologie nur eine relativ geringe Aufmerksamkeit geschenkt worden – zumindest im deutschsprachigen Raum, anders als etwa in den USA. Vielfach wird von theologischer Seite auf die mangelnde Relevanz der empirischen Befunde für die Theologie hingewiesen, welche sich mit einer ganz anderen Methodik einem ganz anderen, transzendenten Bereich der Wirklichkeit zuwenden, zu dessen Erkenntnis die Hirnforschung nichts beizutragen habe. Eine solche Sichtweise wird sich jedoch nur konsequent aufrechterhalten lassen, wenn gleichzeitig ein strikter Dualismus zwischen Materie und Geist als zwei völlig unabhängig voneinander verstandenen Dimensionen vertreten wird. Will man dies nicht (und dafür sprechen sowohl naturwissenschaftliche als auch theologische Gründe), so ist an der Auseinandersetzung mit der Hirnforschung nicht vorbeizukommen. Zumindest aber ist die Präsenz neurowissenschaftlicher Themen in populärwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskursen, verbunden mit der Behauptung von einschneidenden Veränderungen für unser Menschenbild, Anlass genug, sich aus christlich-theologischer Sicht mit ihnen zu beschäftigen. Es ist daher allein schon ein Verdienst E.s., als Theologe den Dialog mit der Hirnforschung aufzunehmen und sich aus christlicher Perspektive im Gespräch zu positionieren.

E. beginnt nach einem einführenden kurzen (fiktiven) Gespräch eines Molekularbiologen mit seiner Frau über die angemessene Erklärung des Phänomens der Liebe mit einer knappen geistesgeschichtlichen *tour d'horizon*, in der verschiedene Positionen zum Verhältnis von Leib und Seele bzw. Geist und Gehirn nachgezeichnet und aktuelle (neurowissenschaftliche und genetische) Reduktionismen skizziert werden. Wichtig ist hier bereits die Feststellung E.s., dass die oft von naturwissenschaftlicher Seite vertretenen Reduktionismen „primär weltanschaulicher Art“ sind und „letztlich wissenschaftlich weder verifiziert noch falsifiziert werden“ können (23); sie führen zur Ausklammerung oder sogar der Leugnung des Subjekts, der Perspektive der ersten Person. Durch die Elimination primärer Erfahrungstatsachen eines fühlenden, denkenden und handelnden Ichs verfehlt wissenschaftliche Forschung eine wesentliche Dimension der Wirklichkeit und damit auch ihre Aufgabe, Tatsachen zu erklären, anstatt sie zu eliminieren; der Reduktionismus verwechselt somit eine Theorie über die Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst.

Dies gilt auch für den Bereich des religiösen Erlebens, das unter dem allgemein gebräuchlichen, aber dennoch unglücklichen Titel ‚Neurotheologie‘ untersucht wird. Die von E. knapp dargestellten Diskussionen über neurophysiologische Befunde werden je nach Intention und weltanschaulichem Hintergrund der Autoren entweder als Beweis für eine transzendente Wirklichkeit oder als Bestätigung der empiristischen Religionskritik verstanden. Erstere Position, für die prototypisch Newberg/d’Aquili stehen, setzt einen erkenntnistheoretischen pragmatischen Realismus voraus, der ungeachtet von Kants Erkenntniskritik metaphysische Fragen innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft bzw. hier sogar verschärft: innerhalb der Grenzen empirischer Wissenschaften zu klären versucht; es ist fraglich, ob die Theologie ein solches Bestätigungsgeschenk überhaupt gerne annehmen würde. Auf jeden Fall gilt für diese genauso wie für die umgekehrte, religionskritische Position, dass mit empirischen Methoden nicht über deren Richtigkeit entschieden werden kann, wenn denn am subjektiven religiösen Erleben Maß genommen werden muss – und erst recht gilt, dass Gott kein Teil der empirisch erforschbaren Wirklichkeit ist.

Religiöses Erleben ist vielmehr, darauf weist E. im vierten Kap. hin, auf sprachlich vermittelte Deutungen angewiesen, die auf eine gegenüber der neurophysiologischen kategorial verschiedene Ebene hinweist. Nur über die sprachliche Vermittlung kann das religiöse Erleben über die Ebene der bloßen Subjektivität erhoben und in seiner Bedeutung erschlossen werden. Die Neurobiologie hebt dabei hervor, dass auch die Ebene der Gefühle wesentlich für den Bereich der Religiosität ist: Ohne sprachliche Deutung bleiben Gefühle zwar blind, d. h. nicht mittelbar, doch ohne emotionale Komponente bleibt die rationale Deutung der Religiosität gleichsam leer. Die von der Neurowissenschaft gestellte Frage nach dem leiblichen Ausdruck des Glaubens ist somit auch theologisch berechtigt.

Im fünften Kap. wendet sich E. außergewöhnlichem religiösen Erleben zu. Er spricht zunächst Visionen und tiefe mystische Erlebnisse an und wendet sich sowohl dagegen, sie prinzipiell als pathologische Phänomene abzuqualifizieren, als auch, sie zu einem quasi transzendenten Erfahrungswissen hochzustilisieren; Kriterien dafür, wann solche Erlebnisse als falsch bzw. pathologisch zu gelten haben, nennt E. allerdings nicht. Ein eigener Abschnitt ist Nah-toderlebnissen gewidmet, innerhalb dessen E. die sogenannten *out of body*-Erlebnisse zwar nicht als Bestätigung einer unzerstörbaren und unsterblichen Geistseele, wohl aber (vorsichtig) für „die strikt dualistische Theorie von Geist und Gehirn“ wertet (102). Um dieser Deutung zustimmen zu können, müsste allerdings klar erwiesen werden, dass die beschriebenen Phänomene der Außerkörperlichkeit tatsächlich nicht auf (Residual-)Funktionen des Gehirns beruhen; solche Nachweise sind bislang aber nicht überzeugend erbracht worden. Von esoterischen und den Tod verharmlosenden Deutungen von Nahtoderlebnissen grenzt sich E. ab und gesteht ihnen bestenfalls glaubensbestärkende, aber nicht glaubensbegründende Funktion zu.

Den Abschluss bildet ein Kap. zur Thematik der Willensfreiheit, in dem sich E. vor dem Hintergrund von Luthers Freiheitstheorie einem „bescheideneren“ Menschenbild anschließt, das auf Freiheit im Sinne einer Autonomie verzichtet; im Gegensatz zu einem naturalistischen Determinismus ist diese Begrenzung der Freiheit jedoch theologisch begründet und weist auf die schöpferische Freiheit innerhalb von durch den Schöpfer gesetzten Begrenzungen und Abhängigkeiten hin; auch der Glaube ist in dieser Sicht nicht durch eine freie Entscheidung herbeizuführen, sondern ist ganz auf die Initiative Gottes, auf seine Gnade angewiesen.

E. spricht in diesem Buch eine Reihe von Themen im Umfeld der Neurowissenschaften an, die eine christliche Anthropologie nicht ohne Schaden vernachlässigen kann. Im Rahmen des knappen Bandes kann vieles nur in Kürze dargestellt werden, und in vielen Analysen ist E. sicherlich auch Recht zu geben. Es bleibt aber am Ende der etwas unbefriedigende Eindruck, dass diese Zustimmungsfähigkeit nur dann gegeben ist, wenn man die grundlegenden Prämissen einer christlichen Anthropologie teilt – eine vielleicht trivial klingende Feststellung. Jedoch wäre, wenn sich das Buch nicht nur an christliche Leserinnen und Leser, sondern auch an Vertreter gegenteiliger Positionen richten sollte, der Status dieser grundlegenden, auch wissenschaftstheoretischen Prämissen eingehend zu prüfen und zu diskutieren. So z. B. deutet E. die Differenz zwischen methodischer und ontologischer Reduktion zwar an (vgl. 21), weist aber nicht deutlich darauf hin, dass auch eine geglückte wissenschaftliche Reduktion, also das Ersetzen von Theorien oder Begriffen einer Wissenschaft durch die einer anderen, ontologisch unterbestimmt ist; eine Reduktion geistiger auf neuronale Zustände (vorausgesetzt, sie gelänge erfolgreich) würde also die geistigen Zustände nicht verschwinden lassen und wäre folglich auch nichts, was eine christliche Anthropologie nicht akzeptieren könnte – es wäre sogar zu fragen, inwieweit aus christlicher Perspektive auch eine Identitätstheorie von mentalen und neuronalen Zuständen vertretbar wäre. Mit wiederum wünschenswerter Klarheit macht E. deutlich, dass die Interpretation neurowissenschaftlicher Befunde nicht von diesen Befunden mitgeliefert wird und auch nicht mit auf empirischem Wege zu erreichen ist.

Ein anderes Beispiel für eine im Dialog mit den Neurowissenschaften bzw. der sie reflektierenden Philosophie des Geistes nicht

hinreichend begründete Aussage ist die von E. postulierte Möglichkeit einer *top down*-Kausalität von geistigen auf physische Phänomene (vgl. z. B. 58). Der bloße Verweis auf die Alltagserfahrung und die introspektive Sicht der ersten Person dürfte wohl allein hier nicht ausreichen, um die Nichtnaturalisierbarkeit dieses oder anderer Phänomene wie Bewusstsein, altruistischer Liebe oder auch religiösem Erleben zu sichern. An dieser Stelle bleibt es bei einem konfrontativen Nebeneinander zweier Ansichten, bei dem beide Seiten für sich die Wahrheit in Anspruch nehmen, ohne dass die Argumente der jeweils anderen Seite als solche überhaupt gehört würden.

Problematisch erscheint schließlich auch E.s Bekenntnis zu einem Dualismus zwischen Materie und Geist (vgl. 151 u. ö.) – dies schon allein deshalb, weil ein solcher Dualismus aus biblisch- und systematisch-theologischer Sicht unattraktiv bis schwierig ist; aber auch deswegen, weil er als Oppositionstheorie zu monistisch-reduktionistischen Ansätzen letztlich in eine argumentative Sackgasse führt. Als Alternative bietet sich eine hylemorphistische Position in aristotelisch-thomanischer Tradition an, die sowohl die Einseitigkeiten des Dualismus als auch des naturalistischen Reduktionismus vermeidet (vgl. dazu den in diesem Heft besprochenen Band B. Niederbacher / E. Runggaldier (Hg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Frankfurt/M. 2006).

Münster

Tobias Kläden

**Die menschliche Seele.** Brauchen wir den Dualismus?, hg. v. Bruno Niederbacher / Edmund Runggaldier. – Frankfurt a. M.: Ontos 2006. 248 S. (Metaphysical Research, 7) kt € 49,00 ISBN: 978-3-938793-34-3

Der Bd versammelt die Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der Katholischen Theologie, die im Februar 2006 in Matriam Brenner stattfand; hinzu kommt ein zusätzlicher Artikel von Marianne Scharck. Die Mehrheit der Beiträge ist in deutscher Sprache verfasst bzw. ins Deutsche übersetzt, drei Artikel findet man auf Englisch vor. Die Hg. sind Mitglieder des Instituts für Christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck; die Forschungsschwerpunkte dieses Instituts zu den naturalistischen Herausforderungen des christlichen Menschenbildes stehen im Hintergrund dieser Tagung.

Die Konzeption der Tagung und des Bdes geht von folgender Beobachtung aus: In der analytischen Philosophie des Geistes stellen naturalistische Positionen seit geraumer Zeit eine massive Herausforderung für eine christliche bzw. theologische Anthropologie dar, sofern diese weder die mental-seelische Dimension der menschlichen Existenz vernachlässigen noch den Menschen auf seine physisch-körperliche Dimension reduzieren will. In jüngster Zeit mehren sich die Anzeichen dafür, dass eine entgegengesetzte und eigentlich schon als erledigt geltende Herausforderung immer noch oder schon wieder virulent ist: Diese alt-neue Herausforderung besteht in dualistischen Deutungen des Menschen, die auch von analytisch gesinnten Denkern vertreten werden und die in der Seele des Menschen den eigentlichen Wesenskern und Garanten für ein Weiterleben nach dem Tod sehen. Solche Dualismen sind in ihrer Problematisierung der Einheit der körperlichen und der mentalen Dimension des Menschen nicht nur für ein biblisches Menschenbild problematisch.

Die Beiträge sind von den Hg.n in drei Teile sortiert: Der erste Teil präsentiert je zwei zeitgenössische Vertreter und Kritiker einer dualistischen Position; der zweite Teil bietet neue Sichtweisen zu alten und scheinbar längst bekannten Positionen von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin, bevor schließlich in den drei Beiträgen des dritten Teils „aristotelisch inspirierte Antworten, welche sowohl naturalistische als auch dualistische Sichtweisen vermeiden wollen“ (11), zu Wort kommen.

I. Nach einer knappen Einleitung von Bruno Niederbacher SJ, der alle Beiträge luzide und knapp zusammenfasst, macht Uwe Meixner den Auftakt. Er vertritt die These, die Seele sei unentbehrlich für Beschreibungs- und Erklärungszwecke, und zwar erstens für wissenschaftliche Zusammenhänge sowie zweitens für Christen, die an die Auferstehung glauben. (1.) Denn ohne die Annahme einer Seele als Subjekt von Handlungs- und Bewusstseinsakten könne das mentale Leben des Menschen gar nicht als solches beschrieben werden. Diese so beschriebenen Seelen böten weiterhin einen Überlebensvorteil und hätten damit auch einen evolutiven Erklärungswert: In einer Makrowelt mit beträchtlicher Indetermination seien die Träger von Seelen, die in der physischen Welt kausal wirksam werden können, biologisch im Vorteil, da sie Entscheidungen aufgrund ihrer Bewusstseinsinhalte ermöglichen. Diese Argumentation setzt selbstverständlich einiges an Vorannahmen voraus, u. a. etwa einen ontologischen Dualismus, der die in der Wirklichkeit vorfindbare Duali-

tät von ‚physisch‘ und ‚mental‘ im Sinne zweier ontologisch zu unterscheidender, disjunkter Kategorien versteht, oder die Leugnung des Prinzips der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt – alles Voraussetzungen, die in sich bereits Problempotenzial beinhalten und sicherlich nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen. (Interessanterweise lässt Meixner in seiner Definition der Seele als Substanz das Merkmal der unabhängigen Existenzweise explizit aus, möglicherweise um dem Vorwurf der groben Kontraintuitivität von vornherein zu entgehen; vgl. 21.) Unabhängig davon aber scheint mir die grundsätzliche Argumentationsfigur bei M. nicht sehr attraktiv zu sein: Die Seele des Menschen wird quasi als Lückenbüßer verstanden („fills a lacuna“, 27) für Dinge oder Phänomene, die sonst innerhalb der physischen Welt (noch) nicht erklärbar wären. Dies hat zur Konsequenz, dass die ontologische Eigenständigkeit und die Erklärungskraft der Seele nur *ex negativo* bestimmt wird und durch (naturwissenschaftliche oder philosophische) Erklärungsfortschritte beständig gefährdet ist. Attraktiver wäre eine Bestimmung des mentalen Aspekts der Wirklichkeit, die diesen nicht in dualistischer Opposition zur physischen Welt, sondern komplementär zu ihr (und damit auf sogar stärkere Weise irreduzibel) bestimmt. Kandidat für ein solches Konzept könnte eine hylemorphistische Position in aristotelisch-thomanischer Tradition sein; in diese Richtung läuft die Argumentation einiger der folgenden Beiträge dieses Bdes.

(2.) M. behauptet die Unverzichtbarkeit der Seele auch für die christliche Vorstellung von der Auferstehung, denn ohne die Seele als *continuous link* zwischen dem diesseitigen und dem auferstandenen Menschen sei nicht einsichtig zu machen, wie die Kontinuität zwischen beiden zu garantieren sei – wo doch die Materie als ein solches Bindeglied ausscheidet, wie es etwa ein christlicher Materialismus annehme. Denn z. B. im nicht unwahrscheinlichen Szenario der in einigen Milliarden Jahren sich auflösenden und die Erde verschluckenden Sonne werde alle Materie auf der Erde vernichtet. Dieses Argument übersieht, dass es dem neuzeitlichen Materiebegriff verhaftet bleibt, der Materie als immer schon geformte, stoffliche Substanz versteht. Legt man aber das Materiekonzept der aristotelisch-thomanischen Tradition zugrunde, so liegen die Dinge anders: Die menschliche Seele verleiht nicht dem menschlichen, ohne sie leblosen Körper die Form, sondern sie informiert die *materia prima*, die reine Potenzialität, zum lebendigen Menschen. Unter Berücksichtigung des Konzepts der *materia prima* wird auch der von M. behauptete Widerspruch zwischen der thomanischen Konzeption und dem Evangelium (vgl. 39) hinfällig. (Gar nicht berücksichtigt wird von M. der Gedanke, dass die Auferstehung höchst unwahrscheinlich als Fortsetzung der raum-zeitlichen Existenz des Menschen vorzustellen ist; denkt man diesen Gedanken weiter, ergäben sich möglicherweise Lösungswege für traditionell als problematisch empfundene Aspekte eines nicht-dualistischen Konzepts der Auferstehung.)

Auch wenn M.s Position eines psychophysischen Dualismus weder ein platonischer Dualismus ist, der den Menschen mit seiner Seele identifiziert, noch ein gnostischer oder manichäischer Dualismus, so bleibt er dennoch problematisch für eine christliche Anthropologie, da er die Einheit des Menschen (trotz gegenteiliger Behauptungen; vgl. 36) nicht wirklich konsequent denken kann. Wichtig ist schließlich hervorzuheben, dass M. erkenntnistheoretisch Realist in Bezug auf die Seele ist; d. h. er behauptet seine Annahme der Existenz der Seele als für Beschreibungs- und Erklärungszwecke notwendig, woraus logisch nicht folgt, dass die Seele tatsächlich existiert (wohl aber habe man gute Gründe für diese Annahme).

Richard Swinburne geht gegenüber Meixner einen Schritt weiter und verteidigt einen Substanzdualismus, wonach jeder Mensch auf Erden aus einem physischen Körper und einer nicht-physischen Seele bestehe. Der physische Körper vermöge die diachrone Identität meiner Person nicht zu sichern, er sei deswegen auch „nur ein kontingenter Teil von mir“ (52), wohingegen die Seele der „wesentliche Teil von mir“ sei; „ihr Überleben ist notwendig und hinreichend dafür, dass ich überlebe“ (51). Nach Swinburne stellt die Annahme, dass ich weiterexistiere, auch wenn mein Körper aufhört zu existieren, eine (zwar vielleicht naturgesetzliche, also in der gegenwärtigen Welt geltende Unmöglichkeit, jedoch eine) logische Möglichkeit dar. Diese sei aber wiederum nur dann möglich, wenn ich bereits in meiner jetzigen Existenzform wesentlich eine (rein) geistige Substanz, eine Seele bin.

Josef Quitterer setzt sich genau an diesem Punkt kritisch mit Swinburnes Argumentation auseinander und gibt ihm zu, dass physische Kontinuität (beinahe trivialerweise) keine hinreichende Bedingung für die diachrone Identität von Personen sein könne; entscheidend sei für Swinburne aber die Behauptung, dass physische Kontinuität auch keine notwendige Bedingung für die diachrone Identität ist. Dann also müsse eine geistige Kontinuität diese Funktion erfüllen; jedoch kann Quitterer zeigen, dass dies noch nicht einmal für die transtemporale Identität unseres diesseitigen Menschseins gelte, da es Phasen gebe, in denen jemand geistig nicht aktiv ist (Schlaf, Bewusstlosigkeit), und da es Menschen gebe, die aufgrund einer globalen (retrograden und anterograden) Amnesie noch nicht einmal länger anhaltende geistige Zustände wie Absichten oder Überzeugungen haben. Also greife Swinburne auf die Seele als immaterielle Trägersubstanz für geistige Zustände zurück, um unsere kontinuierliche geistige Existenz zu sichern; dann müsse er der Seele jedoch geistige Eigenschaften auch in Phasen zuschreiben, in denen sie geistig nicht aktiv sei, diese also nachweislich gar nicht haben könne. Das bloße Vermögen zu geistigem Leben könne nach Q. aber nicht ausreichen, um es als wesentliche Eigenschaft einer Substanz zu bestimmen. Als Alternative bietet Q. das aristotelische, nicht-dualistische Konzept der Seele als eines formalen Prinzips an, aufgrund dessen ein Körper ein lebendiger Körper mit seinen vegetativen, sensitiven und psychischen Funktionen ist. „Im Gegensatz zu einer rein geistigen Substanz liefert die aristotelische Seele eine zureichende (nichtzirkuläre) Begründung

transtemporaler Identität auch bei Abwesenheit aktueller geistiger Aktivität“ (73).

Anselm W. Müller kritisiert eine andere, aktuelle Art von Dualismus, die im Rahmen von bioethischen Debatten auftritt und metaphysisch anspruchlos ist. Diese These, nach der der Besitz rationaler Fähigkeiten Kriterium dafür ist, Person zu sein, wird von Müller ‚personistischer Dualismus‘ genannt. Der Dualismus besteht hier zwischen ‚Mensch‘ und ‚Person‘, so dass jemand Mensch sein kann, ohne gleichzeitig auch Person zu sein (nämlich wenn er die rationalen Fähigkeiten aktuell nicht besitzt); umgekehrt muss die Zuschreibung von Personsein nicht notwendig auf die Spezies ‚Mensch‘ begrenzt sein. (Die weitergehende moralphilosophische These lautet dann, dass jemand nicht durch die Zugehörigkeit zur Spezies ‚Mensch‘, sondern durch sein Personsein zum Gegenüber moralischer Verpflichtungen wird.) M. zeigt auf, dass die in der Auseinandersetzung um den Status der Rationalität diskutierte Alternative zwischen ‚kontingent‘ und ‚notwendig‘ nur scheinbar eine Dichotomie darstelle; vielmehr könne jemand nur dann als Mensch beschrieben und identifiziert werden, wenn ein (nicht-kontingenter) Bezug zur Rationalität hergestellt werde, ohne dass diesem Individuum rationale Eigenschaften notwendig aktuell zugeschrieben werden müssen. Dass ein Mensch rationale Fähigkeiten noch nicht, zeitweise nicht oder unwiederbringlich nicht mehr haben kann, bedeute also nicht, dass diese Fähigkeiten für das menschliche Leben eine nur kontingente Bedeutung haben. Gegen den möglichen Einwand des Personisten, aus dem begrifflichen Zusammenhang von ‚Mensch‘ und ‚Rationalität‘ folgere nicht notwendig auch, dass jeder Mensch tatsächlich mit Notwendigkeit rationale Fähigkeiten besitze, setzt M. eine aristotelische Position: Danach sei die Seele des Menschen ein einziges und einheitliches Prinzip, so dass seine rationalen Funktionen nicht kontingenterweise zu den vegetativen und sensitiven Funktionen hinzutreten. Vielmehr bestimme die rationale Natur des Menschen alle seine Lebensäußerungen, auch wenn rationale Fähigkeiten noch nicht oder nicht mehr aktiviert werden können.

II. Michael Bordt SJ wendet sich gegen die gängige Auffassung vieler Platon-Interpreten, Platon habe, insbesondere im *Phaidon*, einen Dualismus von Körper und Seele vertreten, wonach der Körper der Kerker der Seele sei. Zwar kommen in den beiden Rahmen dieses Dialogs religiöse Alltagsvorstellungen vor, die eine solche dualistische Anthropologie aufwiesen, doch in der eigentlichen philosophischen Untersuchung vertretene Dualismus sei kein anthropologischer, sondern ein metaphysischer. Dieser metaphysische Dualismus unterscheide zwischen der Welt der einfachen, unveränderlichen Ideen und der wahrnehmbaren Welt mit ihren zusammengesetzten und veränderlichen Dingen und mache einen anthropologischen Dualismus unmöglich. Dies zeige sich etwa im Symposion, wo die Seele eine Mittelstellung zwischen den wahrnehmbaren und den intelligiblen Dingen einnehme. – Bordts Untersuchung macht deutlich, dass Platon im *Phaidon* keinen platonischen Dualismus im Sinne der landläufigen Bedeutung eines anthropologischen Dualismus lehrt, was gewiss eine philosophiegeschichtlich wichtige Einsicht darstellt; für die systematische Auseinandersetzung mit der als platonisch bezeichneten Position, die im Laufe der Philosophie- und auch der Kirchengeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat und wohl immer noch spielt, ergeben sich jedoch erst einmal keine direkten Konsequenzen.

Uwe Voigt führt diese Problematik weiter, indem er sich einem neuralgischen Punkt in der Rezeption des Platon-Schülers Aristoteles zuwendet, der Abtrennbarkeit des *nous*, des aktiven Geistes, von der Aristoteles in *peri psyches* III, 5 spricht. Dies stellt gerade für moderne Interpreten, die Aristoteles als Verbündeten gegen einen cartesianischen Dualismus entdeckt haben, einen Stachel im Fleisch dar. Voigt formuliert die Problematik als Trilemma:

- „I.) Das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper ist in keinem Fall als dualistisch aufzufassen.
- II.) Der aktive Geist ist Teil einiger Seelen.
- III.) Das Verhältnis zwischen dem aktiven Geist einerseits, den anderen Seelenteilen und dem lebendigen Körper andererseits ist als dualistisch aufzufassen.“ (135)

Nach der Diskussion verschiedener Möglichkeiten, mit dem Trilemma umzugehen, plädiert V. dafür, Satz I.) im Fall des Menschen zu modifizieren und ihn nicht auf die gesamte Seele, sondern auf die Einheit aus den vegetativen und sensitiven Aktivitäten des lebenden Körpers zu beziehen. Der aktive Geist bildet dann gemeinsam mit diesen Aktivitäten die menschliche Seele: „Die Seele als ein Ganzes aus vegetativen und sensitiven Aktivitäten einerseits und konstitutiver geistiger Aktivität andererseits ist so gesehen nach wie vor die Form des Lebewesens, wenn auch nicht die Form des lebenden Körpers dieses Lebewesens“ (141). Aristoteles habe diesen (nicht-cartesianischen) Dualismus gebraucht, „um zu zeigen, dass die geistige Aktivität des konkreten Menschen nicht in dessen körperlichen oder auch darauf bezogenen seelischen Zuständen aufgeht“ (143). – V. ist beizupflichten in seinem Hinweis, dass der beschriebene Dualismus als eine sehr schwache Form von Dualismus anzusehen ist, die besser als ‚Dualität‘ zu bezeichnen wäre. Ähnliches gilt im Übrigen für die thomanische Seelenlehre, die vor einer vergleichbaren Problematik wie der hier für Aristoteles beschriebenen steht und in der Thomas z. B. in seinen *Quaestiones disputatae de anima* als erste *quaestio* aufwirft: Kann die menschliche Seele gleichzeitig eine *forma corporis* und ein *hoc aliquid* sein? Die Antwort lautet ja, insofern die Subsistenz der Seele differenziert betrachtet wird. Die Subsistenz und die Nichtsubsistenz der Seele werden nämlich nicht unter derselben Hinsicht ausgesagt: Subsistenz hat sie bezüglich ihres Seins als Bedingung der Möglichkeit der unabhängigen Denktätigkeit und Nichtsubsistenz bezüglich ihrer Wesensvollkommenheit; denn sie benötigt zur Ausübung der intellektiven Erkenntnis insofern den Körper, als er ihr die nötigen Sinnes-

daten zur Verfügung stellt, die sie für intellektive Abstraktionsprozesse benötigt. Wie bei Aristoteles findet sich also bei Thomas eine spannungsvolle Dualität innerhalb der Seele selbst, ohne dass damit ein anthropologischer Dualismus impliziert wäre; vielmehr können beide so interpretiert werden, dass sie die Einheit des fühlenden und denkenden Menschen betonen und Leib und Seele als gleichursprüngliche Wesensbestandteile des *einen* Menschen verstehen.

Auch *Eleonore Stump* befasst sich mit einem notorisch schwierigen Aspekt der thomanischen Seelenlehre, nämlich der Annahme einer *anima separata*, einer nach dem Tod bis zur Auferstehung des Leibes körperlos existierenden Seele; dies scheint der Lehre von der Seele als Form des Körpers und dem Menschen als Kompositum aus Form und Materie zu widersprechen. Stump argumentiert dafür, dass hier keine Inkohärenz im Werk des Thomas vorliege, sondern dass dieser zwischen ontologischer Konstitution und Identität unterscheidet. Daher sei der Mensch nicht mit den metaphysischen Bestandteilen identisch, die ihn konstituieren; vielmehr sei das Ganze mehr als seine Teile. Nun könne der Mensch weiterexistieren, auch wenn er seinen gesamten Körper verliere, sofern seine substanziale Form, die Seele, weiterbestehe. Daraus folge aber nicht die dualistische Position, dass der Mensch mit seiner Seele identisch sei. Die Garantie der transtemporalen Identität werde gesichert über die *anima separata*, die bei der leiblichen Auferstehung nicht etwa dieselben Atome wie im diesseitigen Leben informieren müsse. Damit die Materie dieselbe wie im Leben vor dem Tod sei, sei lediglich nötig, dass die gänzlich formlose und nur in Potenzialität existierende *materia prima* durch dieselbe Form wie früher (re-)konfiguriert werde.

III. *Marianne Scharf* stellt sich in ihrem Beitrag der (metaphysischen, nicht biologischen) Frage, was ein Lebewesen ist, und zeigt, dass eine (neo-)aristotelische Ontologie diesbezüglich einer cartesianischen Ontologie überlegen sei. Mit Aristoteles können „Lebewesen als die lebenden bzw. lebensfähigen unter den Kontinuanten“ (175) bestimmt werden und stellen eine Kategorie *sui generis* dar, während sie in der cartesianischen Ontologie von Körper und Geist als Lebewesen seltsam ortlos blieben. Der interne Stoffwechsel (bzw. zumindest die Disposition dazu) sei notwendige und hinreichende Voraussetzung dafür, am Leben zu sein; im Unterschied zu Prozessen wie Wellen oder Wirbelstürmen haben Kontinuanten einen Körper. Während in der cartesianischen Sicht die Struktur des Körpers das Verhalten eines Lebewesens determiniere, spreche die aristotelische Auffassung dafür, dass sie es bloß ermögliche.

*Michael-Thomas Liske* fragt, ob sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren lasse. Während ein starker Physikalismus (Identitätstheorie) bestimmte physische Zustände als hinreichende und notwendige Voraussetzung für bestimmte mentale Zustände ansehe und ein schwächerer Physikalismus (Supervenienztheorie) sie als bloß hinreichende Voraussetzung bestimme, verstehe der Dualismus sie als weder hinreichend noch notwendig. Die logisch mögliche Zwischenposition bestehe nun darin, bestimmte physische Zustände als notwendige, nicht jedoch hinreichende Voraussetzung für bestimmte mentale Zustände zu bestimmen. Liske demonstriert nun, dass eine im Anschluss an die aristotelisch-thomanische Seelenlehre entwickelte Konzeption eine solche Zwischenposition darstelle, die weder in einen schwachen Physikalismus noch in einen (Eigenschafts-) Dualismus falle.

Auch im abschließenden Beitrag von *Edmund Runggaldier* wird eine aristotelische Alternativposition zwischen Physikalismus und Dualismus vertreten. Diese beiden zusammen oft als exhaustiv verstandenen Theoriefamilien haben gemeinsam, dass sie in ihren meisten Varianten den menschlichen Körper im Rahmen des wissenschaftlichen Realismus begreifen, also vor dem Hintergrund des neuzeitlichen, generischen Materiebegriffs, der durch das Merkmal der Ausgedehtheit charakterisiert sei. Der aristotelische Hylemorphismus hingegen biete mit seiner Unterscheidung von Potenzialität und Aktualität eine Alternative zum physikalistischen Modell und verstehe den Körper als lebendigen Organismus. Das auch dem modernen Dualismus inhärente physikalistische Modell des Körpers stelle für den Hylemorphismus eine Fiktion dar, die im Rahmen von wissenschaftlichen Abstraktionsprozessen zwar notwendig sei, für eine umfassende Beschreibung der Wirklichkeit jedoch zu kurz greife. Die aristotelische Ontologie mit ihrem Verständnis des Menschen als Kontinuanten erweise sich demgegenüber als kompatibel mit unseren Alltagsannahmen über diachrone personale Identität, Indexikalität und Akteurskausalität.

Der vorliegende Bd liefert einen spannenden und reichen Einblick in eine aktuelle Diskussion, die für das christliche Bild vom Menschen von höchster Bedeutung ist und in der Zukunft im Dialog zwischen der Philosophie des Geistes und der christlichen Anthropologie fortzusetzen sein wird. Er führt deutlich vor Augen, dass für ein christliches Verständnis vom Menschen nicht nur der moderne Naturalismus, sondern auch dualistische Positionen Herausforderungen darstellen, denen entschieden zu begegnen ist. Dabei erweist sich der Hylemorphismus der aristotelisch-thomanischen Tradition als geeignete Position, um zwischen der Skylla des Naturalismus und der Charybdis des Dualismus hindurchzusegeln, ohne zugleich die Dualität von Physischem und Mentalem zu vernachlässigen. Diese Position steht quer zu der Annahme sowohl des Naturalismus als auch des Dualismus, dass das Physische und das Mentale disjunkte, sich wechselseitig ausschließende Kategorien seien. Dass für den Hylemorphismus der Begriff des Menschen unter beide Kategorien

fällt, stellt keinen Widerspruch gegen das Nichtwiderspruchsprinzip dar, sondern zeigt, dass unsere kategorialen Begriffe Abstraktionen bezeichnen, die für bestimmte Zwecke ihre Berechtigung haben, nicht aber der Realität als solcher und als ganzer entsprechen müssen.

Münster

Tobias Kläden

**Schönborn, Christoph: Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens**, hg. v. Hubert Philipp Weber. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 189 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-451-29389-4

Das Gespräch zwischen Biologie und Theologie ist in den letzten Jahren so intensiv geführt worden wie lange nicht mehr. Verantwortlich dafür ist insbesondere das Bestreben der Intelligent Design-Bewegung, stärker als bisher in Europa Fuß zu fassen. Inzwischen wird nicht nur das Konzept des Intelligent Design (ID) und das dahinter stehende Wissenschaftsverständnis diskutiert, sondern auch die Frage, wie sich die Katholische Kirche zu diesem Ansatz stellt. Eine Zuspitzung erfuhr diese Auseinandersetzung im Gefolge des Gastkommentars „Finding Design in Nature“, den Kardinal Schönborn am 7. 7. 2005 in der New York Times veröffentlichte. Wer die höchst kontroversen Reaktionen auf diesen Artikel verfolgt hat, wird nun mit großer Spannung die neuerlichen Ausführungen des Kardinals lesen, um sich eine Meinung über seine tatsächliche Position bilden zu können. Eine Reihe von Formulierungen in jenem Gastkommentar lassen die Frage berechtigt erscheinen, ob Kardinal Schönborn dem ID nahe steht – etwa die programmatische Feststellung: „Jetzt, am Beginn des 21. Jh.s, wird die katholische Kirche [...] neuerlich die menschliche Vernunft verteidigen und verkünden, dass der in der Natur offensichtlich vorhandene immanente Plan wirklich ist.“ Damit ist die *erste Leitfrage* der vorliegenden Rezension benannt.

In dem hier zu besprechenden Bd ist die Katechesenreihe „Schöpfung und Evolution“ dokumentiert, die der Wiener Erzbischof und Vorsitzende der österreichischen Bischofskonferenz zwischen Oktober 2005 und Juni 2006 in Form von monatlichen Vorträgen im Stephansdom gehalten hat. Die Themen der Katechesen umfassen ein breites Spektrum, welches die theologische Tiefe der Schöpfungs-idee abzubilden vermag – gegen die weit verbreitete Reduktion des Begriffs auf Fragen der Entstehung der Welt (Urkall) und des Lebens (Evolution) einerseits, der Bewahrung der Schöpfung (Ökologie) andererseits. Schöpfung wird in einem umfassenden Spannungsbogen von Protologie und Eschatologie wahrgenommen. Dabei nimmt sich S. auch im Schöpfungskontext sperriger Themen an: Allmacht, Vorsehung, Theodizee und der christologischen Schöpfungsdeutung. S. legt in der Form einer Katechese ein beeindruckendes Zeugnis ab, welches aus der theologischen Schöpfungs-idee heraus Grundpositionen des christlichen Glaubens in einen großen Zusammenhang zu stellen vermag.

Im Anschluss an das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil wird eine wichtige Prämisse des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie geklärt, dass nämlich Wissenschaft und Glaube sich niemals widersprechen *können* (DF 4, GS 36, KKK 159). S. markiert als Hauptproblem: „Es kommt aber immer wieder zu der Schwierigkeit, dass die Grenzen gegenseitig nicht anerkannt und eingehalten werden. Deshalb müssen sie immer wieder ausgelotet und ausgesprochen werden.“ (27) Ein solches Plädoyer für die Einhaltung der Grenzen klingt nach einer klaren wissenschaftstheoretischen Verhältnisbestimmung, nach der den Wissenschaften ihr je eigener Gegenstandsbereich zuzusprechen ist, ohne dass das Gespräch dadurch obsolet würde. Es wird zu prüfen sein, ob dieser Anspruch eingehalten wird. Das ist die *zweite Leitfrage* für die Lektüre des Buches.

Zunächst widmet sich S. der aktuellen Debatte um Schöpfung und Evolution. Zu Recht stellt er heraus, dass Theologie und Kirche fälschlicher Weise oft per se als wissenschaftsfeindlich dargestellt werden – vielmehr stand der „Schöpfungsglaube Pate an der Wiege der modernen Wissenschaft.“ (24) Deren Entstehungsgeschichte ist geprägt durch theologische Anstöße und Motivationen sowie die kirchliche Förderung; viele ihrer Protagonisten waren Welt- oder Ordenspriester, auch viele andere waren hoch religiös. Die Rede von einem schlechten Verhältnis zwischen Kirche und Naturwissenschaft als „Mythos“ zu bezeichnen, als „wohl erworbenes Vorurteil“ (24), glättet allerdings die durchaus vorhandenen und wirkmächtigen konfliktiven Momente der gemeinsamen Geschichte. Auch der Rekurs auf eine „riesige Zahl an Zeugnissen von Naturwissenschaftlern, die aus ihrem Glauben nicht nur keinen Hehl machen, sondern sich zu ihm bekennen und keinen Konflikt zwischen ihrem Glauben und der Wissenschaft sehen“ (25), überzeugt nur auf den ersten Blick. Denn der Büchertisch ist eben nicht repräsentativ; wer Naturwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler insbesondere im Forschungsalltag der Biologie oder Geologie befragt, stellt fest, dass es eine ebenso große Zahl derer gibt, die sehr wohl einen

Konflikt sehen. Zudem wäre zu prüfen, was die angeführten Naturwissenschaftler *tatsächlich* glauben – das viel zitierte religiöse Weltbild Albert Einsteins kann jedenfalls nicht im engeren Sinne als christlich bezeichnet werden. Gleichwohl ist es das berechtigte Hauptanliegen S.s zu markieren, wo Naturwissenschaft die Aussagekraft der eigenen Disziplin überschätzt und dadurch ideologisch wird. Die weltanschauliche Übersteigerung der in ihrem Bereich höchst erfolgreichen Evolutionstheorie, die die Entwicklung des Lebens sehr stimmig zu beschreiben vermag, in Richtung materialistischen Reduktionismus ist eine Motivation für die Veröffentlichung der Katechesen wie schon zuvor des New York Times-Gastkommentars.

Um die Diskussion um jenen Artikel zu verstehen und wichtige Argumentationsstränge des Buches beurteilen zu können, ist ein kurzer Blick auf Idee und Paradigmen des ID vonnöten. Historischer Hintergrund der aktuellen Präsenz der ID-Bewegung in der öffentlichen Diskussion ist der bibelfundamentalistische Kreationismus. In den USA gibt es keinen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Insofern bleibt der kreationistischen Bewegung in der Schule nur der Biologieunterricht, um einen Kontrapunkt zur Evolutionstheorie zu setzen. Von daher sind die Bemühungen zu verstehen, die Evolutionstheorie ganz oder als alleiniges biologisches Paradigma der Entwicklung des Lebens aus dem Biologieunterricht zu verdrängen. Nachdem dies durch höchstrichterliche Beschlüsse 1987 unterbunden wurde, erfuhr die ID-Bewegung einen massiven Aufschwung. Sie muss dadurch als Teil der kreationistischen Bewegung verstanden werden; auch ihre massive strategische Vorgehensweise (die „Wedge Strategy“ will bewusst einen Keil zwischen Naturwissenschaften und Naturalismus treiben, um den Naturalismus durch Intelligent Design zu ersetzen) verbietet es, ID ausschließlich als wissenschaftlichen Ansatz zu begreifen. Dagegen ist der inhaltliche Ansatz des ID selbst wissenschaftstheoretisch nicht unmöglich, steht aber weit außerhalb der naturwissenschaftlichen scientific community. Pointiert formuliert ist ein Kernpunkt die Ablehnung des wissenschaftstheoretischen Axioms des methodologischen Atheismus. Eine metaphysische Ursache zum Beispiel in der Entstehung des Lebens wird nicht ausgeschlossen. Diese erste Ursache muss formal nicht in den christlichen Schöpfungserzählungen lokalisiert werden (was – wie einleitend erwähnt – aus theologischer Sicht eine Reduktion des Schöpfungsbegriffs wäre), allerdings ist kaum ein ID-Vertreter zu finden, der diese erste Ursache nicht mit dem biblischen Gott identifizieren würde. Umgekehrt versucht der ID-Ansatz folgerichtig Spuren dieser metaphysischen Ursache zu finden („Signaltheorie“), da sie ja unmittelbar physische Wirkung entfaltet haben muss. Ein ursprünglich in der christlichen natürlichen Theologie verortetes Paradigma des ID-Ansatzes ist das Uhrmacher-Gleichnis: Wer eine Uhr findet, wird niemals auf die Idee kommen, sie für ein gewachsenes oder gar zufällig entstandenes Naturprodukt zu halten. Aus ihrer Kunstfertigkeit (design) wird auf den Uhrmacher (designer) geschlossen – ohne diesen je gesehen zu haben. Es wird nun zu prüfen sein, wie sich die Argumentation S.s zu diesem Ansatz verhält.

Auffallend ist – wie schon beim New York Times-Artikel –, dass S. keine Scheu hat, das ID-Vokabular zu verwenden. Auch das Uhrmacher-Gleichnis findet Eingang in das Buch (34) und auf den Klappentext. Auch an ganz unerwarteten Stellen, etwa bei der Formulierung der Theodizee-Frage mit Reinhold Schneider, findet sich diese Terminologie: „Wer hat nicht schon von der ‚Gottesanbeterin‘ gehört, die bei der Begattung das Männchen lebendig auffrisst? Wo ist da ein *intelligent design*? Wo ist da ein guter und liebender Schöpfer?“ (96f) Seine Antwort auf die selbst gestellte Schlüsselfrage formuliert S. immer wieder mit dem Begriff ‚design‘: „Die Schlüsselfrage, an der alles Weitere hängt, lautet: Ist die Welt, in der wir leben, und unser Leben in ihr Sinnvoll? Sinnvoll ist nur, was ein Ziel hat. Ohne Vernunft keine Orientierung, kein Plan, kein *design*. [...] Es ist die Vernunft, die Zielgerichtetheit, Plan, Zweck, *design*, *purpose* in der Natur erkennt.“ (170f) Schließlich verurteilt S. auch die „Aggressivität, mit der gegen die amerikanische Wissenschaftlergruppe vorgegangen wird, die sich dem Thema *intelligent design* widmet. [Diese Aggressivität] hat nicht viel mit Wissenschaft zu tun. Man mag ihren methodischen Ansatz kritisieren. Aber die Frage nach der Herkunft des evidenten *intelligent design* im Lebendigen ist eine völlig legitime, ja zum Menschen und seiner Vernunft gehörende Frage.“ (172) Die Sympathien S.s für den ID-Ansatz sind offenkundig. Seine bereits dargestellte Motivation ist dabei ebenso ehrenwert wie das glaubende Bekenntnis im Rahmen einer Katechese. Aber ist die Argumentation theologisch-wissenschaftlich hilfreich? Eine genauere Untersuchung ist vonnöten.

Der Befund ist zwiespältig. Positiv hervorgehoben wurde bereits das umfassende Schöpfungsverständnis. Als vier Grundelemente christlicher Schöpfungstheologie werden genannt (40): das anfanghafte, freie und souveräne Schöpfungshandeln Gottes, die Vielfalt der Geschöpfe, das Andauern des Schöpfungshandelns Gottes sowie die Vorsehung, nach der Gott die Schöpfung zu ihrem Ziel führt. S. versteht Gott als erste Ursache aller Ursachen, die zugleich aber nicht einfach das erste Glied der naturwissenschaftlich untersuchten Kausalkette ist. Insofern unterstützt er den methodologischen Atheismus: „Das hat nichts mit Atheismus zu tun, sondern das ist saubere naturwissenschaftliche Methode. Die Naturwissenschaft darf keinen Uhrmacher annehmen, der eingreift.“ (45) Dabei bleibt allerdings ungeklärt, warum die in seinen Augen mögliche souveräne Heilung eines Krebsgeschwürs (ebd.), die ja eine empirisch fassbare Wirkung hat, hier keine Schwierigkeiten bereitet. Auch die näheren Ausführungen

dazu helfen hier nicht weiter. Die biblische Begründung erscheint un-differenziert – während andere Schöpfungsmythen nur Götter kennen, die Vorgegebenes (um)gestalten, also Demiurgen sind, gilt nach S.: „Nur Gott, wie er uns in der Bibel begegnet, ist Schöpfer.“ (47) Dabei bleibt jedoch unberücksichtigt, dass den Schöpfungserzählungen der Genesis das Konzept der *creatio ex nihilo* gerade fremd ist. (Auch an anderen Stellen wäre eine kritischere Bibelrezeption zu wünschen – beispielsweise ist der Kolosserbrief wohl nicht als authentischer Paulusbrief zu bezeichnen, vgl. 139). Sodann wird ausgehend von Gottes Schöpferhandeln, das nicht in der Zeit geschieht, sondern die Zeit selbst umfasst, ein auf den ersten Blick zwingender Gedankengang entwickelt. Auf diesem Wege könnte begründet werden, dass dieser Schöpfungsakt prinzipiell nicht Gegenstand naturwissenschaftlichen Forschens sein kann – was aber nicht geschieht. Stattdessen wird die fortdauernde Schöpfung inhaltlich mit einem Kontingenzargument gefüllt: „Würde Gott die Schöpfung auch nur einen einzigen Augenblick loslassen, dann würde sie sofort in das Nichts zurück versinken, aus dem er sie gerufen hat.“ (49) Leider wird nicht problematisiert, dass diese Argumentation aus naturwissenschaftlicher Sicht abwegig erscheinen muss (vgl. den Hauptsatz von der Erhaltung von Energie bzw. Materie). Nur die Eigenheit und Würde der Geschöpfe wird ansatzweise in Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Perspektive begründet – allerdings mit einer eher diffusen Evolutionsdeutung: „Alles ist im Strom der Evolution verschwommen, nichts scheint Halt zu haben. Alles ist eine Momentaufnahme im Fluss der Zeit.“ (51) Bis hin zur Rezeption von Rainer Koltermanns Naturphilosophie (85), in der eher unbeeindruckt von der Entwicklung der modernen Philosophie letztlich ein klassischer Gottesbeweis geführt wird, wäre eine differenziertere philosophische Argumentation wünschenswert.

Obwohl S. pointiert herausstellt, dass „der Schöpfungsbericht im ersten Kap. des Buches Genesis [...] kein wissenschaftlicher Text im Sinne moderner Naturwissenschaft“ (55) ist, kritisiert er die Darwinische Evolutionstheorie mit denselben Argumenten, wie es die Vertreter des ID tun. Dabei wird Karl Poppers rationalistisch-kritischer Ansatz (empirische Forschung vermag Möglichkeiten aufzuzeigen, nicht aber zwingend Kausalitäten zu beweisen) aus seinem wissenschaftstheoretischen Kontext herausgelöst; ein selbstkritischer Satz von Darwin wird überbetont (vgl. 66). Dass die angeblich fehlenden „missing links“ in den frühesten Anfängen der Evolutionsbiologie noch ein Problem darstellten, ist wissenschaftshistorisch und aus der Natur der Sache heraus ebenso selbstverständlich, wie eine solche Behauptung heute gänzlich unhaltbar ist (die Evolutionsbiologie kennt inzwischen sehr viele ehemals „missing links“). S. konstatiert die Vereinbarkeit von natürlicher Verursachung mit dem Schöpfungsglauben – an einem Beispiel zwar, jedoch ohne eine tragfähige geisteswissenschaftliche Argumentation: an entscheidender Stelle findet sich der Hinweis: „Das sind tiefe und geheimnisvolle Zusammenhänge“ (69), der selbstverständlich einem naturwissenschaftlich denkenden Menschen nicht ohne weiteres plausibel zu machen ist. Auch an anderen Stellen wird die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht hinreichend geführt. So wird etwa die inzwischen weit fortgeschrittene Erforschung der Selbstorganisation der Materie nicht zur Kenntnis genommen („Nichts in der Erfahrung spricht dafür, dass Niedrigeres ohne orientierendes, organisierendes Wirken Höheres hervorbringen kann, einfach aus sich heraus und noch dazu ganz zufällig.“ – 86). Auch die biologischen Forschungen zur Entstehung des Lebens und zu den Bedingungen, unter denen Zellstrukturen ihre Funktion aufnehmen, wird fast vitalistisch ignoriert („Aber das Neue im Werdeprozess der Welt, das wir Leben nennen, ist daraus nicht ableitbar. Es bedarf zu seinem Entstehen wahrhaft des schöpferischen Aktes Gottes, des ‚göttlichen Funkens‘, um ins Dasein zu treten.“ – 87). Die Reihe der Beispiele ließe sich fortführen (90, 91, 102, 126, 131, 162, 164, 176, 177 u. ö.).

So zeigt sich, dass die *zweite Leitfrage* nicht positiv beantwortet werden kann: Zwar fordert S., dass sich beide Seiten der Grenzen zwischen Theologie und Naturwissenschaft stets bewusst sein müssen, im Detail wird dieser Anspruch aber nicht eingelöst. Dies liegt möglicherweise daran, dass die Form einer öffentlichen Katechese diesem Anspruch kaum gerecht werden kann: S. geht von zahlreichen Setzungen des christlichen Glaubens aus, die sich als Glaubensaussagen zu einem stimmigen Gesamtbild zusammenfügen mögen, die jedoch an vielen der genannten Stellen im Gespräch mit den Naturwissenschaften anders angegangen werden müssten – teilweise in höchster wissenschaftstheoretischer Abstraktheit. Auch der Befund zur *ersten Leitfrage* nach der Position des Autors hinsichtlich des ID-

Ansatzes ist ambivalent. Ganz offensichtlich scheint ihm dieser sympathisch zu sein. Als Zurückweisung reduktionistischer Vorstellungen ist das zwar verständlich. S. scheint dabei aber zu übersehen, dass das Wesen der ID-Bewegung das Selbstverständnis *als Naturwissenschaft* ist. Mithin werden mit der berechtigten Ablehnung eines rein materialistischen Evolutionismus unnötiger Weise auch die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der modernen Naturwissenschaft in Frage gestellt. Dass das zu harschen Reaktionen sogar bei denjenigen Forscherinnen und Forschern führt, die sich der Grenzen ihrer Wissenschaft bewusst sind, kann nicht wirklich überraschen – und entfaltet so eine kontraproduktive Wirkung. Die Vereinbarkeit von Schöpfungsdeutung und Evolutionstheorie muss sich heute auf dem Boden aktueller Theologie wie auch auf dem Boden aktueller Naturwissenschaft erweisen.

Die Erwartungshaltung wurde einleitend klar benannt; sie ergibt sich aus dem öffentlichen Kontext der ID-Debatte und insbesondere aus dem Gastkommentar in der New York Times. Könnte man von diesem Kontext absehen, würde die Lektüre des Buches unter ganz anderen Vorzeichen erfolgen. In den Worten des Hg.s „stellt Kardinal Schönborn den katholischen Glauben an Gott, den Schöpfer und das christliche Verständnis von der Schöpfung und vom Menschen als Geschöpf Gottes dar.“ (13). Innerhalb des christlichen Glaubens, in einer binnentheologischen Perspektive, vermag S. zahlreiche anregende Gedankenanstöße zu liefern und oft vergessene Aspekte in den Kontext der biblischen Schöpfungsdeutungen einzufügen. Dass vom Standpunkt des Glaubens aus gesehen hinter der evolutionären Entwicklung ein tieferer Sinn verborgen liegt, wird klar und eindeutig bezeugt – und dass es sich lohnt, dafür einzustehen. Zweifelhaft ist allerdings, ob dafür kreationistisch belegte Termini verwendet werden müssen – das Gottesattribut ‚intelligent‘ kommt in der Theologiegeschichte zwar vor, ist aber (als sehr anthropomorphe Metapher) durchaus verzichtbar. Es darf wohl auch angefragt werden, ob sich eine solche Binnensicht im interdisziplinären Gespräch bewährt.

Münster

Guido Hunze

## Interreligiöser Dialog

**Handbuch Dialog der Religionen.** Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, hg. v. Ulrich Dehn. – Frankfurt a.M.: Otto Lembeck 2008. 472 S., kt € 19,80 ISBN: 978-3-87476-566-4

In der globalisierten, unverkennbar multireligiösen Welt, in der die Gläubigen unterschiedlicher Religionen unvermeidlich aufeinander treffen, sich voneinander abgrenzen, einander begegnen und sich miteinander zu verständigen suchen, kommt dem interreligiösen Dialog und dessen theologischer Reflexion besondere Bedeutung zu. Der Bd beinhaltet sowohl klassische als auch gegenwärtige grundlegende theologische Beiträge und kirchliche Dokumente zur christlichen Theologie der Religionen sowie zur Praxis des interreligiösen Dialogs. Dabei kommen systematische Theologen und Religionsphilosophen neben Religions- und Missionswissenschaftlern zu Wort. Dem Hg. ist daran gelegen, nicht nur Autoren und Positionen aus dem europäisch-amerikanischen Raum zu präsentieren, sondern auch asiatische Stimmen einzubeziehen.

Die jeweils mit knappen Einleitungen versehenen Texte sind in chronologischer Reihenfolge abgedruckt. Vorgesaltet ist eine einführende Auseinandersetzung des Hg.s mit der Frage: „Brauchen wir für den interreligiösen Dialog eine Theologie der Religionen?“ (13). Darin ordnet Dehn die einzelnen Beiträge den religionstheologischen Modellen des exklusivistischen, inklusivistischen bzw. pluralistischen Typs zu. Den Reigen der Klassiker eröffnet E. Troeltschs selbstkritischer, später Vortrag über „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“. Es folgen die berühmten Passagen zu Religion als Unglaube und über die wahre Religion aus K. Barths Kirchlicher Dogmatik und H. Kraemers offenbarungs-exklusivistische Gedanken zur Stellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. K. Rahners bahnbrechender Aufsatz über das Christentum und die nichtchristlichen Religionen wird ebenso wiedergegeben wie W. Pannenberg's frühe, wirkungsgeschichtlich wichtige Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte und P. Tillichs letzte Vorlesung mit ihren Ausführungen zur Religion des konkreten Geistes als *telos* der Religionsgeschichte. Mit dem Libanesen G. Khodr kommt dann ein prominenter orthodoxer Theologe zu Wort, der eine dezidiert pneumatologische Verortung des Christentums in einer pluralistischen Welt vornimmt. Von H.-J. Margull finden sich eindrucksvolle, von der Erfahrung der Verwundbarkeit ausgehende Bemerkungen zur Verwundbarkeit Gottes und jener im interreligiösen Dialog. R. Panikkar steuert hermeneutische Spielregeln der religiösen Begegnung bei, die er durch die Beachtung „homöomorphischer

Entsprechung“ (196) erweitern will. Zudem sind L. Swidlers zehn Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog abgedruckt.

Von Seiten pluralistischer Religionstheologie sind drei Beiträge aufgenommen: ein Aufsatz von J. Hick, der den Weg zu einer Philosophie des religiösen Pluralismus mit ihren Grundunterscheidungen des einen göttlichen Nomenon und der Vielfalt der erfahrenen göttlichen Phänomene skizziert, P. Knitters Akzentuierung der pluralistischen Theologie im Sinne einer Befreiungstheologie der Religionen sowie P. Schmidt-Leukels erhellende, auf Einwände eingehende Klärung zur Dreiteilung religionstheologischer Standpunkte.

Der sri-lankische Jesuit A. Pieris nimmt in seinem Beitrag den westlich-kolonialistischen Charakter des Religionsbegriffs aufs Korn, unterstreicht die Spannung zwischen dem kolonialistischen Christus-gegen-die-Religionen und dem ashramisch-universalistischen Christus-der-Religionen und zeigt Wege zu einer Dritte-Welt-Theologie der Religionen auf, die Inkulturationsmodelle befreiungstheologisch überholen. Sein indischer Ordensbruder F. X. D'Sa setzt mit dem endzeitlichen Pfingstfest und der endgültigen Moksha die „zwei gültigen Perspektiven ein und desselben Berges der Bedeutsamkeit“ (289) in Beziehung und versteht alle Religionen, deren Eigenart er herausstellt, zugleich als Teilfunktionen im Leib des Ganzen. H. Küngs bekannte Thesen zum Weltethos als einem auf die Gemeinsamkeiten in den Religionen abhebenden, Frieden stiftenden ethischen Minimalkonsens werden gleichfalls aufgenommen.

Den theologischen Beiträgen sind im zweiten Teil offizielle kirchliche Texte angefügt: aus der römisch-katholischen Kirche ein einschlägiger Abschnitt aus *Lumen gentium* (LG 16), die Konzilerklärung *Nostra aetate* sowie der Teil VI. von *Dominus Iesus*. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist mit seinen 1977 veröffentlichten „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ präsent, welche mit ihrem umfassenden Verständnis, engagierten Eintreten für einen und Aufzeigen der Schritte zu einem „Dialog in Gemeinschaft“ wegweisend waren. Deren Überarbeitung im Rückblick auf 30 Jahre Dialog ist ebenfalls dokumentiert. Den Schluss bilden die von der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgelegten, vom Rat der EKD publizierten theologischen Leitlinien „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“, denen es um ein geschärftes reformatorisches Profil geht. Von einem „am Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders orientierten Arbeitsbegriff von Religion“ (455) aus werden die anderen Religionen im Lichte schöpfungstheologischer, christologischer und pneumatologischer Leitdifferenzierungen behandelt, welche „eine positive Gestaltung des Verhältnisses der Christen, Gemeinden und Kirchen zu anderen Religionen und den Menschen, die in ihnen leben“ (466f) ermöglichen soll.

Dehn und seine Mitarbeiterin Bryde haben ein beachtliches Kompendium christlicher Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog zusammengestellt. Das Handbuch bietet ein breites Spektrum der wichtigsten, wirkungsgeschichtlich bedeutenden und einige der zu wenig beachteten Texte zur Theologie der Religionen. Auch dass in diesem Bd außer theologischen Reflexionen relevante kirchliche Texte aufgenommen sind, macht das Buch zu einem gut dokumentierten, brauchbaren Arbeitsinstrument. Durch die chronologische Abfolge der Beiträge ergibt sich freilich der Nachteil, dass die Systematik der Diskussion wenig erkennbar wird. Hier wäre es m. E. von Vorteil gewesen, religionsgeschichtliche Ansätze (Troeltsch, Tillich, Pannenberg), offenbarungs-exklusive bzw. -inklusive Zugänge (Barth, Kraemer, Rahner), pluralistische Positionen (Hick, Knitter, Schmidt-Leukel), dialog-methodische Überlegungen (Panikkar, Swidler, Küng) und hermeneutisch-methodologische Reflexionen (Khodr, Margull, D'Sa) zusammen zu gruppieren und als solche zu differenzieren.

Selbstverständlich muss ein Handbuch eine Auswahl treffen. Dass aber W. C. Smith, einer der Pioniere des Dialogs der Religionen, scharfer Kritiker des Religionsbegriffs und Vorkämpfer einer Welttheologie, fehlt, ist mehr als bedauerlich. Als Handbuch hätte der Bd durch ein Personen- und Sachregister gewonnen. Insgesamt ist dieses interkonnessionell, interdisziplinär und interkontinental angelegte, lesenswerte Kompendium als religionstheologischer Reader und Begleiter im interreligiösen Dialog zu empfehlen.

Luzern

Edmund Arens

**Kuschel, Karl-Josef. Juden – Christen – Muslime.** Herkunft und Zukunft. – Düsseldorf: Patmos 2007. 683 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-491-72500-3

Man muss Karl-Josef Kuschel, das Programm des Weltethos-Projekts und die These der abrahamitischen Ökumene nicht eigens vorstellen. Das vorliegende Buch knüpft an die bisherige Konzeption einer grundsätzlichen Verbundenheit der drei monotheistischen Religionen in ihrem gemeinsamen Vater Abraham an (vgl. K.-J. Kuschel, Streit um Abraham, Düsseldorf 2006). Jetzt geht es aber nicht mehr nur um diese gemeinsame Verbundenheit. Nun geht es, wie der Prolog (21–112) klarstellt, um einen allen drei Religionen zugrundeliegenden theologisch-systematischen Zusammenhang. „Was bedeutet,

jenseits eines toleranten Nebeneinanders, die Existenz der je anderen Religion theologisch für mich?“ (23), dies werden alle drei abrahamitischen Religionen gefragt. Die Antwort gibt für die Religionen der Autor selbst, allerdings nicht ohne die hermeneutischen Voraussetzungen für dieses Vorgehen zu klären. Die Konvergenzen der drei Religionen rekonstruiert der Autor aus der Perspektive eines Christen in dem Versuch, „treuhänderisch‘ die Perspektive der je Anderen so zu präsentieren, dass sie deren Selbstverständnis gerecht wird“ (28). Damit ist die Perspektivität offengelegt. Das Buch will einüben in: „Beziehungdenken, vernetztes Denken, konkret: dialogisches Denken“. Denn „Frieden also kann nur dann entstehen, wenn man bereit ist zum Perspektivenwechsel, bereit zum Verstehen des Standpunkts des Anderen“ (45).

Gibt es Grundlagen für eine ‚Theologie des Anderen‘ in den Heiligen Schriften von Juden, Christen und Muslimen? Für diese Fragestellung skizziert das erste Kap. (Vom Konfrontations- zum Beziehungdenken, 32–113), was es an Entwicklungen in den einzelnen Religionen als Voraussetzung für einen vernetzt denkenden Dialog gibt. Die drei nächsten Teile (II–IV) sind ganz parallel aufgebaut. Hier stehen das Menschenbild (II. Adam oder: Gottes Risiko Mensch, 114–162), die Schöpfungsordnung (III. Noach oder: Gottes zweite Chance für die Schöpfung, 234–333) und die Gesetzesordnung (IV. Mose oder: Der Kampf für ein „Grundgesetz des Menschenanstands“, 334–461) im Mittelpunkt. Alle drei Kap. beginnen a) mit einem erneuten literarischen Lesen der biblischen Texte, daran schließt sich b) jeweils ein Kap. über Adam, Noach und Mose im Koran an. Der jeweils dritte Teil c) hält Israels Vermächtnis an die Menschheit fest. Der jeweils vierte Teil skizziert d) die christliche Adam-Christus-Typologie, die Kirche als universale Glaubensgemeinschaft und die Theologie von Mose/Gesetz und Christus/Freiheit. Alle drei Hauptkapitel schließen damit, dass sich Juden, Christen und Muslime als Kinder Adams, Kinder Noachs und als von Gott Berufene verstehen können.

Einem eigenen Aufbau folgt Kap. V (Maria und Jesus oder: Zeichen Gottes für alle Welt, 462–547), es behandelt zunächst das schwierige Verhältnis des Judentums zu Jesus, dann Maria, Jesus und Johannes in der Sicht des Korans, danach die Bedeutung Jesu für Christen, um im Abschluss Juden, Christen und Muslime als Gemeinschaft von Gottgläubigen zu charakterisieren (vgl. auch K.-J. Kuschel, *Weihnachten und der Koran*, Düsseldorf 2008). Das sechste Kap. (Abraham oder: Das Risiko des Gottvertrauens, 548–624) widmet sich der unverzichtbaren Rolle Abrahams für alle drei Religionen; es reflektiert Abraham als Israels Vermächtnis an die Menschheit und zieht dann die unterschiedlichen Konsequenzen für Muslime und für Christen.

Im letzten Teil zeichnet K. die Linien der jüngeren christlichen Konzeption einer abrahamitischen Ökumene nach, plädiert für eine abrahamitische Geschwisterlichkeit und legt dar, wie Christen Judentum und Islam sehen können. Die „abrahamitische Spiritualität“ schließt das Buch vor dem persönlichen Epilog ab (Cordoba im Juli 2000, 625–634), der vermutlich eine solche Spiritualität exemplifizieren soll. Sie endet in den ebenso bekannten wie nötigen Appellen für den Abbau von Exklusivismus, einen Wechsel der Mentalitäten gegen Fanatismus auf allen Seiten und für eine Haltung, die Gastfreundschaft pflegt, die keine Machtansprüche stellt und Bekenntnis mit Toleranz verbindet. Bekämpft werden müsse die Idolatrie: „Und Idole sind heute nicht länger aus Ton wie zur Zeit des Vaters Abraham. Sie sind heute aus dem Rohmaterial von Vorurteil, Ignoranz und Angst.“ (621) Durch zusammenfassende Thesen, die ein Pfeil und eine abgesetzte Typographie hervorheben, lassen sich die wichtigsten Aussagen schnell und in Kürze verfolgen. Ein Personenregister hilft ebenfalls der schnellen Orientierung.

Für Toleranz zu werben, für eine stärkere Beziehung zwischen den Religionen zu arbeiten und so letztlich zum Frieden beizutragen, ist ein notwendiges und unterstützenswertes Unterfangen. Die Konzeption soll nicht nur christlichen Leser/innen, sondern auch muslimischen und jüdischen Gläubigen zur Orientierung dienen. Das dürfte gelungen sein, wie die äußerst positive Aufnahme des Buchs zeigt (vgl. die Rezension R. Neudeck, *Vom Dialog zum Dialog der abrahamitischen Religionen*, in: *Orientierung* 72, 2008, 77–79).

Auf diesem Niveau der Anerkennung kann die fachliche Auseinandersetzung beginnen, allerdings nicht aus systematischer, sondern islamwissenschaftlicher bzw. exegetischer Perspektive. Angesichts der Fülle des Materials konzentriere ich mich, quasi in einer Miniaturstudie, auf die hermeneutische Grundlage im Umgang mit Koran und Tora. Von ihrer Richtigkeit hängt letztlich ab, ob die umfangreichen Einzelanalysen auch tragfähig sind. Allerdings zeigt sich, dass Einwände meist schon selbst, durchaus als mögliches Gegenargument, genannt werden. Gewiss – zwar, aber – jedoch: Wie eine Pendelbewegung zieht sich diese Struktur durch das Buch. Sie ist mehr als eine Stillfrage. Die Gegenargumente sind dadurch aufgefangen, erhalten aber trotzdem oftmals keine kritische Relevanz, sondern sind durch das folgende „aber“ immunisiert. Dies geschieht nicht immer mit einer argumentativen Widerlegung, sondern häufig nur durch die Gegenüberstellung. Daraus ergeben sich aber unbearbeitete Widersprüche, wie im Folgenden gezeigt werden kann.

### Das muslimische Koranverständnis

Zu den Voraussetzungen des Dialogs gehört die Erkenntnis, dass die heiligen Schriften (78–112), Bibel und Koran, eine grundsätzliche Asymmetrie hinsichtlich der Entstehungsprofile und ihrer unterschiedlichen Autoritätsrekonstruktionen kennzeichnet. Die Einheit wie die Verschiedenheit christlicher bzw. jüdischer Lesart des Alten Testaments, der doppelte Ausgang in der normativen Interpretation des Alten Testaments durch das Neue Testament einerseits und durch Mischna und Talmud andererseits, die polemische Ablehnung des Korans durch christliche Autoren, seine Wiederentdeckung durch jüdische Poeten und Gelehrte, die inhaltlichen Differenzen, warum Christen und Juden den Koran ablehnen, und dessen Selbstverständnis als „direktes“ Wort Gottes: „Das erschwert den Dialog.“ (85) Dass Christen nach der Aufklärung eine Schrift nicht ernst nehmen könnten, von der behauptet wird, Gott sei direkter Autor, sei verständlich. Aber Muslimen könne man diese Überzeugung nicht aufrängen.

Was aber ist nun das Besondere des Korans und welche Probleme gilt es zu kritisieren? Am Ende des Absatzes klärt sich die Richtung: „[...] hat doch ein traditionalistisches Wort-Gottes-Verständnis des Koran auf islamischer Seite oft genug dazu geführt, berechtigte Versuche einer geschichtlichen Koran-Auslegung und darauf beruhende innere Reformen des Islam auch schon im Ansatz zu ersticken.“ (86) „Traditionalistisch“ statt „traditionell“: Hier fällt schon auf, dass das klassische und mehrheitliche Koranverständnis – das kurz vorher Muslimen noch nicht verwehrt wurde (85) –, jetzt massiv abgewertet wird, eine problematische, aber, wie zu zeigen sein wird, für die Konzeption notwendige Abwehr. Denn traditionalistisch evoziert randständig, reaktionär, die Moderne völlig ablehnend. Und man kann hier schon erahnen, dass nur ein Islam, der den Koran wie Christen die Bibel kontextuell, religionsgeschichtlich, historisch liest, dialogfähig ist, der Reform-Islam eben. Das bestätigen die folgenden Seiten zum Bibelverständnis des Korans. Zwar verstehe jede Nachfolgereligion die vorgängigen Schriften nur aus je ihrer Perspektive. Doch komme es im Koran zu massiven Vorwürfen insbesondere gegen Juden: wissentliche Entstellung, Sinnentstellung, Wortvertauschung, Schriftverdrehung. „Um welche Art von Entstellung, Vertauschung oder Verdrehung es sich dabei im Einzelnen handelt, sagt der Koran nicht und wird in der muslimischen Koranlegung unterschiedlich beantwortet. In jedem Fall dient eine solche Polemik der Selbstlegitimation des Koran als unverfälschtem Wort Gottes und damit der prinzipiellen Überlegenheit des Islam als der vollkommenen Religion gegenüber Judentum und Christentum“ (88). Das führe in Sackgassen der Koraninterpretation (88–96).

Als erste Sackgasse gilt der „religionsgeschichtliche Relativismus“, der den Koran als Mohammeds Werk und Ergebnis seiner psychischen Verfassung interpretierte, z. B. durch R. Paret (90f). Solche Erklärungen greifen zu kurz. Hier ist K. uneingeschränkt Recht zu geben. Die zweite Sackgasse entstehe durch das klassische Verständnis des Korans als präexistent und ewig. Die Behauptung, der Koran sei direkt Gottes Wort, sei „Selbstimmunisierung“ (91f) gegen jede geschichtliche Kontextualisierung des Korans. Dieses mache eine religionswissenschaftliche Fragestellung nach Übernahmen und Weglassungen durch den Menschen Mohammed zur Blasphemie, woraus eine „autoimmune Abkapselung vor aller geschichtlichen Kontextualisierung der koranischen Botschaft“ (91) folge.

Wer immunisiert und legitimiert sich also im und durch den Koran selbst? Für muslimisches Verständnis würde dieser Vorwurf Gott selbst treffen. Aber für K. ist der Koran ja nicht direktes Wort Gottes (zweite Sackgasse!). Wenn man aber auch nicht Mohammed verantwortlich machen kann (erste Sackgasse!), wer steht dann für den Text ein? Dass der Koran Gemeindebildung sei, wird nicht thematisiert. Damit bleibt aber offen, wer für den Koran und seine „Selbstimmunisierung“ verantwortlich ist. Vielleicht doch Mohammed? Aber das war ja die erste Sackgasse. Eine wirkliche Antwort gibt es nicht, der Vorwurf bleibt allgemein für Muslime stehen. In den folgenden Kapiteln irritiert eine daraus folgende gewisse Unbestimmtheit in der Autorenschaft des Korans. Manchmal heißt es neutral: „der Koran sagt [...]“, aber manchmal wird doch Mohammed zum Autor der koranischen Botschaft. „Mohammed wird deutlich [...]“, „Mohammed reagiert darauf [...]“ und Koranverse belegen dann Mohammeds Haltungen (vgl. z. B. 148–150).

K. folgert aus der koranischen Sicht von Tora und Evangelium: „Ein Dialog mit Juden und Christen kann auf solcher Basis nicht stattfinden, hat doch traditionalistische Koranlegung kein Interesse, den Reichtum der anderen Tradition einzubeziehen und damit das ernstzunehmen, was man mit Rabbi *Jonathan Sacks* die ‚göttliche Präsenz auf dem Gesicht des Fremden‘, die ‚Spur des göttlich Anderen im menschlichen Anderen‘ nennen mag“ (91f). Diese Argumentation vermischt zwei Dinge. Andere Menschen als Gottes Geschöpfe zu sehen, ist nämlich nicht davon abhängig, Tora und Evangelium (in der heutigen Form!) als vermitteltes Wort Gottes anzuerkennen. Die koranische Anthropologie selbst sieht alle Menschen als Gottes Geschöpfe (vgl. Adam im Koran 125–144) und Gott als Schöpfer und Vollender der Welt. Dann gilt aber: Gerade wenn der Koran als direkte Stimme Gottes verstanden wird, bietet er eine unüberbietbare Autorität gegenüber allen Haltungen, die andere Menschen abwerten wollen! Das Ureigene kann aus sich selbst heraus für die Anderen öffnen, wie umgekehrt kontextuelle Zugänge per se nicht vor Anderenverachtung schützen. In beiden Fällen kommt es auf die Haltungen und Optionen an, die den Wahrnehmungen zugrunde liegen.

### Das muslimische Prophetenverständnis

Das folgende kleinere Kap. erläutert die „muslimische Vereinnahmung“ der christlichen und jüdischen Prophetengeschichten (92–96). Diese Wertung ist schwierig, denn die Prophetentraditionen sind sowohl innerjüdisch als auch innerchristlich immer weitergeschrieben worden. Die islamische Tradition nimmt sehr wohl den Reichtum der Vorläuferreligion in ihren Prophetengeschichten auf, allerdings in wiederum eigener Rezeption. Diese aber kann religionsgeschichtlich durchaus mit Teilen jüdisch-arabischer wie christlich-arabischer Tradierung konvergieren. Welche ist dann die normative Tradition? Exegetisch ist hier eher von divergierenden intertextuellen Prozessen zu sprechen, wo von *einer* Normfassung nicht mehr gesprochen werden kann. Ein Zitat von Heribert Busse soll negativ belegen, dass nur der Koran die Auswahl der Traditionen bis zum Mittelalter steuerte. Was kann daran aus muslimischer Perspektive falsch sein? Doch das muslimische Prophetenverständnis „entjudaisiert“ und „entchristlicht“ die jüdisch-christliche Tradition. „Übrig geblieben ist ein entgeschichtlichtes Abstraktum: die Propheten als zeitlose Kämpfer gegen den falschen Glauben und für den wahren Gott, an die erinnert wird, weil sie auf den Kampf des Propheten Mohammed in Mekka vorausweisen.“ (95) Damit formuliert K. einerseits ziemlich exakt, was Prophetie im Islam ist, allerdings gelingt es andererseits gerade nicht, dieses Verständnis selbst als Ausgangsbasis für den Dialog zu akzeptieren. Weil es die ideale Schnittmenge (gleiches Prophetenverständnis) verhindert, ist es Propaganda gegen die anderen.

Zwei Pfeiler des klassischen muslimischen Selbstverständnisses, Prophetie und Koran, werden also als dialoguntauglich qualifiziert und dann entsprechend neu interpretiert, um zur Basis für das trialogische Konzept zu gelangen. Im Koran wie in der muslimischen Prophetenliteratur haben wir es mit einem rezeptionsästhetischen Prozess mit einer „koranischen Axiomatik“ (110) zu tun. Insofern sollte man diese Lesarten nicht nur auf einen trialogischen Konsens hin befragen, sondern die Chance nutzen und in der unentschärften Differenz einen Lernort für das gemeinsame Gespräch erkennen. Wieder gibt es diese Pendelbewegung. Einerseits wird richtig gesehen, dass sich das muslimische Selbstverständnis völlig von dem jüdischen und christlichen unterscheidet (108), um es dann als traditionalistisch, orthodox und „autoimmune Abkapselung“ (91) zu kritisieren. Leider ist so nichts für das Verständnis oder gar die Vermittlung mit einer klassischen Islam-Konzeption gewonnen. Im Gegenteil. Die Charakteristik als vormodern, mittelalterlich und traditionalistisch könnte sogar fatalerweise die ähnlich charakterisierte gesellschaftliche Abwertung muslimischer Traditionen unterstützen, wogegen sich der Autor doch seit einigen Jahrzehnten engagiert.

Der Abschluss des Kapitels über die Voraussetzungen für den Dialog bekräftigt diese Position nochmals. Er zitiert einerseits zustimmend die Position A. Kamal Abdoulmagds aus Kairo (Vizepräsident der ägyptischen Organisation für Menschenrechte) als neu und zukunftsweisend: „Dialog hat [...] ausschließlich das Ziel, beide Seiten dazu zu bringen, die Positionen und Sichtweisen anderer Parteien besser zu verstehen, [...] Die eigene Identität bewahren ist Garantie dafür, Verschiedenheit zu bewahren, die ein Segen ist für alle Seiten. Insbesondere im Fall des interreligiösen Dialogs ist von keiner Seite erfordert, ihre religiöse Identität oder Loyalität aufzugeben, noch wird erwartet, dass der Dialog das Feld des ‚Dogmas‘ oder theologischer Hauptüberzeugungen berührt.“ (109) Direkt anschließend aber heißt es andererseits, die Zeiten seien vorbei, in denen die im Koran genannten Propheten Israels und der Christen „entjudaisiert und entchristianisiert“ werden könnten. Dies möge im Mittelalter noch gegangen sein, aber das sei „heute in vielfach vernetzter Welt nur noch traditionalistische Verblendung. Prophetengeschichten des Mittelalters können nicht länger ein Alibi sein, sich selbst zu immunisieren [...] Das wäre denkerisch so primitiv, wie wenn man heute die Bibel noch nach der Weise ‚Tatians‘ oder des ‚Heliand‘ auslegte.“ (109)

Es ist fast eine paradoxe Kommunikation: Der muslimische Partner darf Dialog zunächst so auffassen, dass Hauptüberzeugungen *nicht* aufgegeben werden müssen. Gleichzeitig gilt aber für das traditionelle (und beleibe nicht nur traditionalistische) islamische Koran- und Prophetieverständnis nicht die „Würde der Differenz“, die es zu respektieren gilt (75–77 in Aufnahme des jüdischen Theologen J. Sacks). Der Anspruch der muslimischen wie jüdischen Hauptzeugen auf eine Differenzhermeneutik geht ins Leere.

### Tora – Koran – Jesus Christus als Wort Gottes

Als Dialogvoraussetzung sollte, so K.s Vorschlag, ein „dritter Weg“ eingeschlagen werden, um durch Einsicht in die begrenzte Quellenlage, die Anerkennung der geschichtlichen Einbettung, die menschliche Selbstbeglaubigung des Korans (mit Bezug auf Sure 25,71) und die Anerkennung der ursprünglich christlichen und jüdischen Adressaten zu einer historisch-kritischen und literarischen Koranbasis zu kommen. Das bedeutet aber letztlich, dass der vorliegende Trialogvorschlag die fundamentale hermeneutische Differenz zwischen Bibel und Koran, biblischer und muslimischer Prophetie minimieren

muss. Neue Ansätze der Koraninterpretation wie der Ankara-Schule, Reza Aslan oder Tariq Ramadan stehen dafür ein. Das kann man machen, aber diese Interpretation beruht innermuslimisch durchaus auf einer eher schmalen Basis. Dabei wäre noch auszuloten, inwieweit diese moderne Koranhermeneutik wirklich davon absieht, dass der Koran direktes Wort Gottes ist, oder ob dort nicht ein neuer und anderer Weg *in* diesem Verständnis gegangen wird.

Hier gälte es genauer hinzusehen, dies würde aber wohl zu tief in die Debatte um die Koranhermeneutik führen, wie überhaupt des Öfteren die wissenschaftliche Diskussion als zu weit führend zur Seite gelegt wird (102; 116; 144; 220; 228 u. ö.), vermutlich mit Blick auf die nichtwissenschaftliche Leserschaft. Denn würde man die muslimische Auffassung anerkennen, dann läge der Koran im theologischen Vergleich nicht auf der Ebene der Bibel, sondern auf der Ebene von Jesus Christus als Gottes Sohn und fleischgewordenem Wort. Das vielzitierte Diktum vom Koran als „Buch/Text gewordenes Wort Gottes“ macht dies deutlich. Systematisch-theologisch entspricht dann das „direkte“ Gotteswort Christus als „direktes“ Gotteswort dem Koran. Auf *diese* Reziprozität lässt sich K. nicht ein. Er verweigert dem Koran die Dignität des inkarnierten Gotteswortes.

Anders als zur Koranhermeneutik gibt es kein ausführliches Hermeneutikkapitel zum klassischen jüdischen Toraverständnis, was aber wünschenswert gewesen wäre. Zwar veränderte das Christentum bei der Annahme des Alten Testaments als Teil des eigenen Kanons nichts am hebräischen Text (79), aber eine gemeinsame biblische, alttestamentliche oder jüdisch-christliche Interpretation, wie die einzelne Auslegung abwechselnd genannt ist, ergibt sich nicht daraus. Diese Problematik fällt nicht so auf, weil in der Auslegung der alttestamentlichen Texte gleichzeitig die Tora zum Sprechen kommt, sodass diese, zusammen mit einigen weiteren jüdischen Traditionen, das „Jüdische“ abdeckt. So steht in der Schlussfolgerung zur „adamitischen Existenz“ der Menschen nur der biblische dem koranischen Befund gegenüber (198f). Die Grundlagen des Völkerrechts sind nach biblisch-jüdisch, christlich und muslimisch unterteilt, wobei für biblisch-jüdisch alttestamentliche Texte zitiert werden. Zwar gibt es in den thematischen Kapiteln immer wieder auch jüdische Traditionstexte (z. B. 178ff), diese bleiben aber im Horizont der alttestamentlichen Auslegung, so dass sich hieraus keine Differenz ableitet.

K. weist zwar auf die Asymmetrie der beiden Testamente hin, erwähnt, dass die hochdisperse mündliche Tora, wie die schriftliche Tora, als geoffenbart gilt (81), und stellt die Unterschiede im Zugang zum Alten Testament heraus (82). Das bleibt aber beschreibend und wird nicht in eine eigene Relation zur christlichen oder koranischen Auslegung gesetzt. Auch wird im Noachkapitel ausführlich die Grundlage einer jüdischen Theologie hergeleitet, die interreligiöse Beziehungen akzeptieren kann (275–292). Aber dass nach rabbinischem und orthodoxem Verständnis die Tora genauso direktes Wort Gottes ist wie der Koran (und auf diesem Hintergrund erst kann man die koranische Wort-Gottes-Theologie verstehen), wird nicht als Problem behandelt. So heißt es zur Tora vom Sinai (und dem damit verbundenen Ethos): „Gewiss: Der Inhalt dieses Gesetzes und das Ausmaß, in dem es göttlichen Ursprungs oder göttlicher Legitimation ist, war und ist innerjüdisch umstritten [...] Wir fragen auch hier nicht nach Einzelheiten jüdischen Selbstverständnisses, wir bleiben auch hier auf unsere zentrale Fragestellung konzentriert: Was hat Israel der Menschheit als Vermächtnis überliefert?“ (409).

Nimmt man aber ernst, dass für einen nicht unbeträchtlichen Teil jüdischen Selbstverständnisses die Tora ebenfalls Wort Gottes ist (mit differentem Auslegungsverständnis), dann steht die Tora auf der Ebene wie der Koran. Und dann müsste man nicht nur den Koran, sondern auch die ganze Tora mit Jesus Christus als Wort Gottes parallelisieren.

### Einige Ungleichgewichte

Das Folgende will auf ein leises Ungleichgewicht aufmerksam machen, das sich in der ganzen Fülle des Materials vielleicht eingeschlichen hat. Denn nicht-trialogische islamische Autoren erhalten relativ viel Raum, um sich mit ihnen explizit ablehnend auseinanderzusetzen. K. sieht z. B. die Missachtung von Tora und Evangelium in zwei aktuellen, „wohlfeilen“ Propagandaschriften (93f) bestätigt, die er in der Jerusalemer Altstadt erwarb. Dem darin zitierten muslimischen Selbstverständnis (Vorläuferschriften sind verfälscht, Koran ist authentisches Wort Gottes) folgt das Verdikt: „Ein Beitrag zum Trialog ist das nicht. Im Gegenteil.“ (94) Und noch einmal wird diesen und zwei weiteren ähnlichen Schriften („massenhaft verbreitet“) als Kronzeugen nicht-trialogischer islamischer „Propagandaliteratur“ (597f) hoher (Gegen-)Beweiswert zugemessen.

Man sollte Gleiches mit Gleichem vergleichen. Leider erfährt man nicht die tatsächliche Bedeutung der genannten Autoren und ihrer

Schriften in islamischer Theologie und im interreligiösen Gespräch. Wenn ich richtig sehe, schreibt Mohammad Suliman al-Ashqer als Scheich aus Kuwait in entsprechend konservativer Tradition. Muhammad Ali al-Sabuni, Dozent an der Fakultät für islamisches Recht in Mekka, verfasste sein Buch ursprünglich für Scharia-Studierende in Mekka, es gehört also zur wahhabitischen Literatur! Sollte Muhammad al-Jibali (597f) der gleiche Autor sein, der bei *Youtube* über „*The Way to Paradise*“ referiert, dann verschrieb sich ein libanesischer Arzt muslimischer Überzeugungsarbeit in den USA. Das ist, vorsichtig formuliert, nicht gerade Literatur, von der man ein trialogisches Interesse erwarten kann, sofern die Autoren jemals überhaupt mit diesem Ansatz zu tun hatten. Und es kann eigentlich auch nicht überraschen (597f), dass muslimische Verlage arabische theologische (auch traditionalistische) Literatur in englischer Sprache vertreiben. Die meisten Muslime haben Arabisch nicht als Muttersprache, und gerade Saudi-Arabien engagiert sich besonders, Literatur mit wahhabitischer Perspektive zu verbreiten.

Man fragt sich unwillkürlich, warum es eigentlich überhaupt nötig ist, diese Art Literatur zu besprechen. Eine ähnlich ausführliche Auseinandersetzung gibt es weder mit entsprechend jüdischer ultra-orthodoxer, geschweige denn fundamentalistisch-christlicher Literatur. So wird zwar (z. B. bei den Widerständen gegen Menschenrechte 219–228) auf die kontroverse innerjüdische Debatte mit einer Kurzanzeige der Problemfelder verwiesen, ausführlich referiert aber sind die positiven Ansätze. Alle zitierten jüdischen Theologen engagieren sich im interreligiösen Dialog oder setzen sich zumindest positiv damit auseinander. Eine Analyse christlich-fundamentalistischer Ansätze fehlt ganz. Dabei kann man auch jüdische und christliche „Propagandaliteratur“ massenhaft in der Jerusalemer Altstadt erwerben: Im jüdischen Viertel die Judentumsliteratur, bei der Christian Embassy oder im Buchladen an der Christchurch am Jaffator die christlich fundamentalistische Literatur – trialogisch ist sicher keines der Bücher. Durch die fehlende Relativierung und gleichzeitig vehementen Angriffe gegen diese muslimischen Texte könnte so durchaus der Eindruck entstehen, dass zwar der Islam an sich nicht das Problem sein müsste (wenn er sich methodisch zutreffend, so wie hier vorgelegt, verstehen würde), es real aber wohl ist.

Ein ähnlicher Eindruck schleicht sich im Abschlusskapitel über die Bedeutung Abrahams ein. Dort wird ein jüdisch-orthodoxer Exklusivismus mit drei Sätzen angedeutet und aufgefangen mit: „Aber schon die Texte der Tora sagen noch einmal etwas anderes.“ (582) Neben der Tora und den großen jüdischen Autoren (I. Greenberg; A. J. Heschel) stehen im Christentum Größen wie L. Massignon und das Zweite Vatikanum, Päpste heute und eine Initiative aus Sarajewo. Dazwischen eingezwängt ist das islamische Kap., das einerseits die o. g. Philippika gegen den Exklusivismus der Propagandaschriften enthält und andererseits als positives Beispiel nur das „Abraham-Forum“ des Interkulturellen Rates in Deutschland zu zitieren weiß. Hat kein anderer muslimischer Theologe (oder gar eine Theologin) der Gegenwart hier etwas positiv zu sagen (vgl. zum christlich-islamischen Dialog Hansjörg Schmid, Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis: eine aktuelle Standortbestimmung, in: *Theologische Revue* 103, 2007, 89–111)?

#### Weiterführende Ausblicke

Zwei Hinweise für eine weiterführende Debatte seien hier noch gestattet. Zum einen stellt sich die Frage nach der Grenze des Verstehens und ihrer Bedeutung für das konkrete Zusammenleben. In einer globalisierten Welt werden nie alle alles verstehen können, egal wie viele Dialogbemühungen es gibt. Das Verstehen kann also letztlich nicht die Bedingung der Anerkennung und eines friedlichen gleichstufigen Miteinanders sein. Das stellt eine der Voraussetzungen für das Weltethos (ohne Religionsfriede kein Weltfriede) zumindest in seiner Gewichtung in Frage. Auch was nicht verstanden wird, darf in seiner Existenz nicht gefährdet sein. Die Anerkennung der Anderen *als Andere* gilt es einzuüben!

Es wäre zweitens weiterführend zu fragen, wie solche systematischen Konzeptionen in der Praxis so an Relevanz gewinnen können, dass sie tatsächlich im konkreten Konfliktfall greifen könnten. Im kontextuellen Beispiel von Sarajewo (611–613) steht auch die abrahamitische Reflexion und nicht die konkrete Regelung im Mittelpunkt. Nicht nur die Lektüre glaubensbegründender Texte, sondern auch der interreligiöse Dialog bedarf kontextueller Verortung und hat dann seine je eigene Agenda, die sich auch, wenn nicht vornehmlich, um die politischen, ökonomischen und strukturellen Bedingungen von Konflikten drehen muss.

Das Fachgespräch aus islamwissenschaftlicher und exegetischer Sicht konnte nur anhand eines Ausschnitts aus einem äußerst umfassenden Kompendium begonnen werden. Immerhin kann es auf einem Auseinandersetzungsniveau einsetzen, bei dem viele andere Publikationen zum Islam, geschweige denn die öffentliche Diskussion, noch lange nicht angelangt sind. Insofern bietet K. einen Zugang zur Dialogthematik und zum Koran, der vielen helfen mag, Vorurteile und Bedenken zu revidieren. Wer bei der Koranlektüre zum Schluss kommt, dort hieße es auf jeder Seite: „Rübe ab“ (Zitat eines Theologieprofessors!), dem sei das Buch schnellstens in die Hand gedrückt. Immerhin bietet es für christliche Leser/innen einen systematischen Zugang zu Themen des Korans, der mit dem eigenen Verständnis vermittel- und verstehbar ist. Inwieweit es gelang, diese trialogische Konzeption „treuhänderisch“ auch für jüdisches und muslimisches Denken akzeptabel zu formulieren, das wird sich in der konkreten Dialog- bzw. Trialogarbeit erweisen.

Graz

Ulrike Bechmann

**Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johann Illmann**, hg. v. Jacob Neusner / Alan J. Avery-Peck / Antti Laato / Risto Nurmela / Karl-Gustav Sandelin. – Lanham, Maryland: University Press of America 2006. (IX) 448 S. (Studies in Judaism, 27), kt \$ 29,00 ISBN: 0-7618-3362-5

Im vorliegenden Sammelband hat sich eine Vielzahl von Autoren zusammengefunden, um Karl-Johann Illmann, Prof. für Biblische und Jüdische Studien an der Abo Akademi in Åbo/Turku, Finland, zu gedenken.

(Karl-Johan Illman („Kalle“), June 27, 1936 to December 20, 2002: A Memoir: Siv Illman / Eulogy: Karl-Gustav Sandelin / Karl Johan Illman: Publications: Siv Illman) Masoretic or Mixed: On Choosing a Textual Basis for Translation of the Hebrew Bible: Bertil Albrektson / How Did the Fall of Jerusalem in 70 C. E. Influence the Development of Christianity?: Per Bilde / Some Crime-and-Punishment Reports: Peder Borgen / Recovering Jesus' Mamzerut: Bruce D. Chilton / Interconnectedness and Complementarity: Preconditions for an Inter-Cultural and Inter-Religious Dialogue: Reijo E. Heinonen / Seeing the Other: Understanding and Dialogue in Inter-Cultural and Inter-Religious Encounters: Ruth Illman / Philo and Classical Drama: Erkki Koskeniemi / Typology and Peshar in the Letter of Aristeas: Arkady Kovelman / A Shadow of Things to Come: Isidore of Seville on Jewish Feast Days: Anni Maria Laato / Paul's Theology of "Righteousness Through Faith" in the Context of Tanak and Jewish Interpretive Traditions: Antti Laato / Sin at Sinai: Three First Century Versions: Pekka Lindqvist / The Three Phases of Jewish-Christian Relations: Svante Lundgren / The Parable (Mashal): A Documentary Approach: Jacob Neusner / Who Owns the Stage? Control and Affiliation in Dialogues Between Women and Men in the Hebrew Bible: Stig Norin / A Holocaust Survivor and the Bible: Viktor E. Frankl Reads the Psalter and Job: Risto Nurmela / True Man or True God? Christological Conceptions in Early Christianity: Hekki Räisänen / Religious Education and the Presentation of Judaism in Public Schools in Norway: Dagfinn Rian / Jews and Alien Religious Practices During the Hellenistic Age: Karl-Gustav Sandelin / Jewish-Christian Gospels: Which and How Many?: Oskar Skarsaune / The Metaphoric Use of "Light" and "Darkness" in Some Biblical and Post-Biblical Traditions: Roger Syren / Bible Interpretations: Use of Abuse? Debated Bible Passages and Jewish-Christian Relations: Hanne Trautner-Kromann / Law and Wisdom: The Deuteronomistic Heritage in Ben Sira's Teaching of the Law: Timo Veijola.

Das große Themenfeld ist durch die Titulatur benannt, die zeitliche Spanne reicht von der Antike bis zur Gegenwart. Dabei bleibt festzuhalten, dass alle Autoren das Anliegen eines besseren christlichen Verständnisses des Judentums einigt, auch wenn bei der Vielzahl der Beiträge einige behandelte Themen in dieser Hinsicht eher in der Peripherie verbleiben. Die Entscheidung der Hg., die Artikel nicht thematisch, sondern alphabetisch anzuordnen, verschattet zudem unnötig die strukturellen Zusammenhänge. Da es unmöglich ist, alle Beiträge eingehend zu besprechen, seien nur schlaglichtartig einige erwähnt.

Kritisch setzt sich Räisänen mit neueren Positionen der Rekonstruktion neutestamentlicher Christologie auseinander. Freilich fällt bei seinen scharfen Beobachtungen auf, dass er der Annahme einer „hohen Christologie“ offensichtlich grundsätzlich kritisch gegenüber steht.

Der Beitrag von Sandelin erbringt den Nachweis der Teilnahme, ob nun erzwungen oder freiwillig, von jüdischen Gläubigen an fremden Kulturen. Allerdings wird hier der Unterschied zwischen Text und Wirklichkeit nicht ernst genommen, denn selbst wenn man annimmt, dass die Texte auf eine texturale Realität verweisen, so sind sie doch nicht dafür geeignet, ein allgemeines Bild zu gewinnen, da die expliziten Zeugnisse gerade wegen des Anstößigen des Verhaltens entstanden. Die hilfreichen Beobachtungen in diesem Beitrag bedürfen zweifelsohne noch eines Abgleichs mit archäologischen Belegen.

Eine ähnliche Thematik, wenn auch methodisch völlig anders ausgeführt, behandelt der Artikel von Koskeniemi. Man könnte gleichsam von einer zweifachen Rezeptionsgeschichte bei Philo sprechen. Einerseits behandelt Kosken-

niemi die Aufnahme antiker Dramatiker bei Philo, andererseits gelingt es ihm nachzuweisen, dass Philo sich hier an die hermeneutischen Vorgaben des Crispinos hält. Koskenniemi geht davon aus, dass Philo zahlreiche dramatische Werke und ihre Verse auswendig kannte. Im Gegensatz zu anderen Positionen hält er fest: „He was deeply committed to the world of the theatre.“ (147) Nach Koskenniemi hat Philo in den klassischen Werken einen Widerhall der Wahrheit der Schrift gefunden, so dass er sie in seine exegetischen Werke einbringen konnte. Es geht mithin um den rechten Gebrauch der nichtjüdischen Tradition.

Chilton bearbeitet in seinem Beitrag die Frage der unehelichen Geburt Jesu. Es handelt sich jedoch einerseits um eine rasante Darstellung und Diskussion der Methoden der Jesus-Forschung, andererseits um eine Auseinandersetzung um die Rezeption seines Buches *Rabbi Jesus. An Intimate Biography* (2000). Freilich, wer sich von der Monographie nicht überzeugen ließ, den oder die werden auch diese Ausführungen unbefriedigt lassen.

Abschließend sei auf den Beitrag von Bilde hingewiesen. Er vertritt die forschungskritische These, dass eine grundlegende Analyse der Bedeutung des Jahres 70 für das Werden des Christentums noch aussteht. Er selber geht davon aus, dass es sich bei der Zerstörung des Tempels um das einschneidende Ereignis für die Entwicklung einer sich aus dem Verbund des Judentums herauslösenden Gruppe handelt, die das Ereignis als Bestrafung des jüdischen Volkes wegen der Ablehnung und Tötung des Messias deutete: „*In the same moment as the Jesus believers formulated the idea that it was not the Romans, who – for political reasons – had crucified Jesus, but instead ‘the Jews’, who had killed him, they had made their choice, namely against the Jewish people they belonged to, and for an existence as a new, apolitical, purely religious society in the Roman Empire.*“ (59)

Allerdings wird nicht klar, warum die Jesusbewegung auf einmal diese Position vertreten haben soll. Dass Bilde davon ausgeht, die Passionsberichte seien aus politischen Gründen apologetisch gefärbt, ist weder überzeugend noch eine Erklärung.

Berlin

Rainer Kampling

**Fenske, Wolfgang: Wie Jesus zum „Arier“ wurde.** Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. – Darmstadt: WBG 2005. 288 S., € 59,90 ISBN: 3-534-18928-0

Wer aufgrund des Titels eine historisch-theologische Analyse des angezeigten Themas erwartet, wird enttäuscht werden. Die Bemerkung des Autors, er wolle mit seinem Buch „Anregung für den Unterricht“ geben, erklärt die Anlage des Buches als knapp kommentierte Quellensammlung. Aus welchem Grund der irreführende Titel gewählt wurde, erfährt man nicht. Die Erläuterungen im 1. Teil der Arbeit, die nach dem Inhaltsverzeichnis nur einen Hauptteil hat – das Inhaltsverzeichnis ist so lieblos gestaltet wie das ganze Buch –, verstehen sich als „Überblick über die im Hauptteil genannte Literatur“, ersetzen aber keine Analyse und ermöglichen kaum ein Verstehen der Texte, auf deren soziale, politische oder historische Kontextualisierung fast völlig verzichtet wird. Auch die zahlreichen Exkurse, die über das ganze Buch verstreut sind (Anfänge des rassistischen Denkens; Gnostische Ansätze; Antijudaismus/Antisemitismus in der neueren Zeit; Kirchenkritik und die Gründung germanischer Gemeinschaften; Erkenntnisfähigkeit des Blutes, der Natur, der Volksseele; Vernunft; Differenzkriterium und Markuspriorität; Panthera; Die Suche nach der ursprünglichen, reinen Religion; „Gott-In-Uns“; Historische Kritik im Dienst der Ideologie; Die Vorstellung von den zwei Strömungen im Judentum; 1936/1937), bieten zwar Information, aber kaum Orientierung. Die eigentliche Leistung des Buches liegt in der Sammlung und Präsentation von 77 Texten unterschiedlicher Autoren wie Herder, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Arndt, Schleiermacher, Steiner, Lagarde, Wagner, Stoecker, Dühring, Nietzsche, Naumann und Fritsch. Mag man bei einzelnen Quellen auch fragen, ob sie wirklich in den Kontext des Themas gehören, allemal dankbar wird man für ihre Verfügbarkeit sein. Kurz gesagt, stellt das Buch eine verdienstvolle Textsammlung als Arbeitsgrundlage etwa für ein universitäres Seminar dar, von der eigentlich zu leistenden Arbeit entbindet es nicht.

Berlin

Rainer Kampling

## Kurzrezensionen

**Kausales Denken.** Philosophische und psychologische Perspektiven, hg. v. Daniela Bailer-Jones / Monika Dullstein / Sabina Pauen. – Paderborn: Mentis 2007. 164 S., kt € 28,00 ISBN: 978-3-89785-593-9

Hatte Aristoteles Kausalität noch als Prinzip *a priori* aufgefasst und mit einem finalistischen Index versehen (Zielursächlichkeit), so hat sich seit Beginn des naturwissenschaftlichen Zeitalters primär ein Ursache-Wirkungs-Verständnis durchgesetzt. Hume schließlich hat der Kausalität einen Evidenzcharakter abgesprochen.

Der vorliegende Sammelband befasst sich primär mit der Gelenkstelle, die finale mit kausaler Ursächlichkeit verbindet. Entsprechend verbinden die beiden Hauptabschnitte kausales Denken a) mit Mechanismen, b) mit Handlungen. Die Darstellungen reichen von der Geschichte des Mechanismus (Peter McLaughlin) über Fragen nach Freiheit oder Determiniertheit von Handlungen (Michael Pauen) bis zur Kognitionsforschung an Säuglingen (Sabina Pauen / Birgit Träuble). Im Zusammenhang mit der Frage nach der Willensfreiheit liegt die Gefahr von Zirkelschlüssen auf der Hand, da zu klären ist, ob der freie Wille Bedingung für Handlungen ist, die sich kausale Prinzipien zunutze machen, oder, umgekehrt, ob die Illusion des freien Willens kausal und naturgeschichtlich bedingt ist. Ist also das Denken kausal bedingt, oder bedingt es unsere Auffassungen von Kausalität? Damit ist die Frage nach kausalem Denken in der Mitte derzeitiger Determinismusdebatten angesiedelt.

Insgesamt eröffnen die Beiträge Perspektiven, die einigen Aufschluss versprechen, doch werden sie das Versprechen nur einhalten können, wenn sie in den größeren Rahmen moderner erkenntnistheoretischer und anthropologischer Diskurse eingebettet werden. Jo. B.

**Bauks, Michaela: Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs.** Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Psalm 22. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2004. 198 S. (SBS, 203), kt € 24,90 ISBN: 3-460-03034-8

Psalm 22 kommt innerhalb der inner-alttestamentlichen Rezeptionsgeschichte eine sehr dichte Intertextualität zu. Die 2003 in Straßburg akzeptierte Habilitationsschrift kümmert sich daher weniger um die komplexe Redaktionsgeschichte des Psalms, konzentriert sich vielmehr auf seine psychologische bzw. anthropologisch-biografische Interpretation. Deren drei Schwerpunkte sind das Klage-Erlösungs-Paradigma, der Stimmungsumschwung des Psalms sowie die Freundklage, die sich aus der ambivalenten Deutung des menschlichen Gegenübers des Beters im Freund-Feind-Verhältnis ergibt. Aufgrund gerade dieser Beobachtung bieten sich die Freundklagen des Ijobbuchs als Vergleichstexte an. Die Streitgespräche zwischen Ijob und seinen Freunden – Dialoggegnern – führen letztlich zur Vereinzelung des Leidenden.

Bei Ijob wie auch in Psalm 22 dienen die Auseinandersetzungen und Klagen letztlich der Klärung des Verhältnisses des Beters zu Gott. Von ihm nur kann die Wiederherstellung des Gemeinschaftsverhältnisses sowie Trost und Klärung der Situation des Leidenden im Gewinn eines neuen Gottesverhältnisses erwartet werden.

Die gut lesbare und sich auf einen Text fokussierende Studie nimmt, von diesem ausgehend, noch viele weitere Texte aus Bibel und altorientalischem Umfeld zur Erläuterung in den Blick, wobei die Beobachtungen dieser Einzeluntersuchungen nicht immer so zusammengeführt werden, dass der Gewinn zum Verständnis von Psalm 22 deutlich wird. C. B.

**Buckenmaier, Achim: Moses.** Geschichte einer Rettung. – Augsburg: St. Ulrich Verlag 2005. 159 S., geb. € 16,90 ISBN: 978-3-936484-55-4

Eigentlich müsste dieses Buch eher „Exodus“ betitelt werden, stehen doch v. a. die Ereignisse des Zugs der Israeliten im Mittelpunkt. So hat B. es sich zur Aufgabe gemacht, nicht nur die Geschichte des Exodus für ein breites Publikum nachzuerzählen, wobei er biblische Leerstellen mit Midraschim und Talmud „auffüllt“, sondern auch wesentliche theologische Inhalte anhand dieser Beziehungsgeschichte zwischen JHWH und seinem Volk zu erläutern. Nachdem er zu Beginn in aller Kürze in die Lebenswelt des alten Orients eingeführt hat, dient ihm z. B. die Rettung am Schilfmeer zu einer allgemeinen Deutung des biblischen Wunderverständnisses. Im Folgenden erläutert B. die theologischen Begriffe Gottesvolk und Erwählung, bis er schließlich anhand der Gabe der Zehn Gebote und der Erzählung vom goldenen Kalb versucht, das Wesen Gottes zu skizzieren und den Exodus – den Weg JHWHs mit Israel – als Beispiel heutigen Glaubenslebens auszuweisen. Neben allen Stärken, die dieses Buch zu einem für ein breites Publikum empfehlbaren macht, lassen sich doch einige inhaltliche Schwächen nicht übersehen, wenn etwa archäologische Erkenntnisse (68ff), exegetische Ergebnisse (85) oder aber komplexe theologische Fragestellungen wie die der Ablösung der jüdischen Gesetzesobservanz durch die christliche Nachfolge Jesu (so auf S. 153) zwar angesprochen, aber dann allzu schnell abgehandelt bzw. übergangen werden. C. B.

**Cassidy, Richard J.:** *Four Times Peter*. Portrayals of Peter in the Four Gospels and at Philippi. – Collegeville (MN): Liturgical Press 2007. 154 S. (Interfaces), brosch € 15,95 ISBN: 978-0-8146-5178-0

Im Zentrum der Studie von Richard Cassidy steht die Figur des jesuanischen „Meisterschülers“ Petrus. Der Vf. untersucht auf der Basis der Methoden des „narrative criticism“ die Charakterisierung dieses Jüngers in den vier kanonischen Evangelien. Seine These: In allen vier Jesusgeschichten wird Petrus für die Leserinnen und Leser überaus positiv und vorbildlich dargestellt (12). Dazu untersucht er die einschlägigen Perikopen innerhalb der Evangelien in der Reihenfolge Mk, Lk, Mt, Joh. Diese Reihung hat, so der Vf., nichts mit der Entstehungszeit der Evangelien zu tun, sondern verdankt sich dem Portrait des Petrus in diesen Schriften, das bei Mk noch relativ „sparse“ (10) ausfalle und in den anderen Evangelien zunehmend komplexer werde. Eher spekulativ mutet Kap. 6 der Untersuchung an: Hier versucht der Vf. die Rezeption des Petrusbildes der vier Evangelien in der paulinischen Gemeinde in Philippi im ausgehenden 1. Jh. n. Chr. nachzuzeichnen. Ein hilfreicher Appendix, der die Worte des Petrus in den vier Evangelien auflistet, sowie Endnoten, Literaturverzeichnis und ausführliche Register beschließen die Studie, die einen anregenden Beitrag zur Erforschung der Petrusfigur liefert. M. La.

**Fuß, Barbara:** *Neutestamentliches Griechisch*. Ein Lernbuch zu Wortschatz und Formenlehre. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 160 S. (UTB, 2910), br. € 13,90 ISBN: 978-3-8252-2910-8

Ein Vademecum der besonderen Sorte legt Barbara Fuß in ihrem „Lernbuch zu Wortschatz und Formenlehre“ des neutestamentlichen Griechisch vor: gedacht für alle Studierenden der Theologie, die sich mit dem Erlernen des Griechischen herumschlagen müssen. Das schmale Bändchen kombiniert Wortkunde und Grammatik. In doppelseitigen Lehreinheiten ist jeweils die linke Seite den Vokabeln gewidmet. Zu bestimmten Grammatikthemen werden alle Wörter des griechischen Neuen Testaments, die mehr als zehnmal vorkommen, sowie alle theologisch bedeutsamen Begriffe aufgeführt. Dabei werden Wortfamilien kenntlich gemacht (bei κατοικέω z.B. wird auf οἶκος verwiesen) und Gegensatzbegriffe aufgeführt (zu ἀγνοέω z.B. wird γινώσκω angegeben). Die deutschen Bedeutungen, die angegeben werden, orientieren sich am Wörterbuch von W. Bauer / K. und B. Aland (61988). Auf der jeweils rechten Seite wird die Formenlehre in übersichtlichen Tabellen dargestellt, ergänzt durch entsprechende Beispielsätze aus dem Neuen Testament. Insgesamt also ein äußerst hilfreiches Kompendium des neutestamentlichen Griechisch für alle, die beim Erstkontakt mit der griechischen Sprache den Überblick zu verlieren drohen, und für alle, die sich (wieder) schnell einen Überblick verschaffen wollen. M. E.

**Ein Weg zu Jesus.** Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 110 S., brosch. € 7,90 ISBN: 978-3-451-29869-1

Noch selten hat ein in unseren Tagen entstandenes Buch derart umfänglich die Produktion weiterer Publikationen angeregt wie das Jesusbuch Papst Benedikts XVI. Das vorliegende Sammelwerk widmet sich im Zuge dieses „Stromes“ von Auseinandersetzungen mit der ratzingerschen Sicht des historischen Jesus von Nazaret diesem „Ereignis“ (11). Dabei legt der Hg. in seinem hinführenden Beitrag einen ersten Pfad zum Verständnis der Leitideen des päpstlichen Buches und vergleicht es mit anderen Beiträgen der historischen Jesusforschung. Unter der Überschrift „Durchblicke“ finden sich sodann vier Beiträge, die das besondere Eigengepräge dieses Sammelwerkes ausmachen und das Jesusbuch aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten: Zu Wort kommen ein katholischer Christ (Christoph Kardinal Schönborn), ein Christ aus reformierter Tradition (Gottfried Wilhelm Locher), der griechisch-orthodoxe Patriarch von Konstantinopel (Bartholomaios I.) und ein jüdischer Rabbiner (Jacob Neusner). Unter „erschließender“ Perspektive präsentiert schließlich Christina Kalloch praktisch-theologische Zugangsschlüssel zum Lesen des ratzingerschen Jesusbuches. M. La.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;  
 Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;  
 Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Heinrichstr. 78/B, A-8010 Graz;  
 Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;  
 Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;  
 Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;  
 Prof. Dr. Hermann Häring, Wächterstr. 61, D-72074 Tübingen;  
 Prof. Dr. Rudolf Hoppe, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn;  
 Akad. Rat Dr. Guido Hunze, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;  
 Prof. Dr. Rainer Kamplung, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;  
 Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;  
 Prof. em. Dr. Rainer Koltermann SJ, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;  
 Markus Lau, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;  
 Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;  
 Prof. Dr. Doris Nauert, Postfach 1406, D-56174 Vallendar;  
 Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;  
 Dr. Monika Renz, Rorschacher Strasse 95, CH-9007 St. Gallen;  
 Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;  
 PD Dr. med. Jann E. Schlimme, Carl-Neuberg-Str. 1, D-30623 Hannover;  
 Dr. Marco A. Sorace, Behrenstr. 38, 40233 Düsseldorf;  
 Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn;  
 Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;  
 Dr. Andrea Taschl-Erber, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien;  
 Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;  
 Prof. Dr. Heribert Wahl, Universitätsring 19, D-54296 Trier;  
 Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, D-65835 Liederbach;  
 Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, D-53229 Bonn;  
 Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;

## Impressum

Theologische Revue (ThRv)  
 Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster  
 Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, <http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/>, E-Mail: [thrv@uni-muenster.de](mailto:thrv@uni-muenster.de)

**Herausgeber:** Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster  
**Schriftleitung:** Prof. Dr. Thomas Bremer  
**Mitarbeiter:** Christine Berberich, Thorsten Schulz, Christine Zimmerhof  
**Sekretariat:** Simone Lachmuth-Niesmann

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

**Verlag und Anzeigen**  
 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster  
**Bezugspreise:** Einzelheft: € 19,90,-/sFr 35,70,  
 Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,  
 Studentenabonnement: € 87,-/sFr 150,90.  
 Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7% MwSt. im Inland.

**Gesamtherstellung:** Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,  
 Druckhaus · Münster 2009  
**Rezensionsexemplare bitte direkt senden an  
 please send review copies directly to  
 exemplaires de presse veuillez envoyer directement à  
 Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster**

© 2009 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster  
 Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.  
 ISSN 0040-568 X