

bestimmung der Kirche in der Welt als Antizipation des von Johannes XXIII. angeregten Aggiornamento (69f.). Diese Spannung zwischen konservativer Kirchentreue und weit über das kirchliche Milieu hinausreichendem intellektuellem Horizont habe Rahners theologisches Leben und Wirken bis zuletzt in Bann gehalten. Die Tendenz der Abwertung historisch exegetischer Fächer sei noch in der heute längst vergessenen Stellungnahme „Zur Neuordnung der theologischen Studien“ in: *StdZ* 181 (1968) 1–21 spürbar. Im „Fall Küng“ habe Rahner wie einst in der „Causa Hessen“ eindeutig „für die Kompetenzen des Lehramts“ Stellung bezogen (73f.). Ob aus bestimmten Neigungen, etwa zur zwanghaft anmutenden Sorge um klare Begrifflichkeit, zu schneidender Schärfe der Kritik an Gegnern bei gleichzeitiger Verschonung kritikwürdiger Arbeiten Nahestehender (etwa des Bruders Hugo) sowie dazu, den die eigene Arbeit relativierenden Kontext nahezu systematisch totzuschweigen, gewisse menschliche Schwächen („Arroganz des Theologieprofessors und hochgebildeten Jesuiten [...] Hybris“; 70f.) abgeleitet werden können, sei hier dahingestellt. Sie werfen jedoch in jedem Fall zusätzlich klärendes Licht auf eine ganze Reihe von Fragen. Daß z. B. Martin Honecker, ein ausgewiesener historisch arbeitender Mediävist, Rahners Dissertation in Philosophie ablehnte, ist vor dem eben umrissenen Hintergrund ebenso nachvollziehbar, wie Rahners Unverständnis darüber sich aus seinem mangelnden Verständnis der historisch philologischen Methode erklärt (70f.). Daß schließlich durch den enormen Einfluß, den Rahner später auf eine ganze Theologengeneration ausübte, der Blick auf den historischen Kontext seiner denkerischen Entwicklung etwas getrübt wurde, hängt offenbar ebenfalls mit diesem Mangel zusammen. Es wurde umgekehrt ja auch vielfach als positiv empfunden, daß Rahner weitgehend ohne die berüchtigten Fußnoten auskam. Hier im „Wiener Memorandum“ ist jener Kontext noch sichtbar, zwar größtenteils nur durch „name dropping“ (66). Aber die ausführlichen Erläuterungen in den Anmerkungen verschaffen einen ersten Zugang zu den im Detail noch weitgehend unerforschten theologischen und philosophischen Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, auf die Rahner oft nur im Vorübergehen Bezug nahm. Das Verdienst der oben (vgl. auch im Vorwort, 8f.) genannten Mitarbeiter des Herausgebers sei gerade in diesem Zusammenhang noch einmal erwähnt. Sollte diese Edition damit den Ansprüchen „offizieller“ Rahnerforschung trotzdem nicht genügen, muß das also nicht unbedingt gegen sie sprechen. Etwas abseits von jener leistet sie einen wertvollen Beitrag, Rahners Theologie in historischer Perspektive kennenzulernen, als in einer Tradition stehend, die sie deutend aktualisiert, aber eben nicht abgeschlossen oder ersetzt hat, in einer Welt, die, als dies geschah, ebenso in den Krisen ihrer Zeit zu versinken drohte wie heute. J. Lössl S. J.

HEINSOHN, GUNNAR, *Warum Auschwitz? Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt*. Hamburg: rogoro 1995. 221 S.

Warum Auschwitz? Weil Hitler das Trägervolk der „monotheistischen Ethik des Lebensschutzes“, die seine Lebensraumpläne behinderte, ausrotten wollte. Theologisch steht diese Ethik (H. zitiert vor allem Hos 6, 6 und Gen 22) gegen eine Naturreligion, die dem Stärkeren zu seinem „Recht“ verhelfen will und vor Menschophern nicht haltmacht. Das kulturgeschichtlich einzigartige jüdische Verbot der Kindesaussetzung verdeutlicht die alternative Ethik des Judentums. Hitler kannte den ethischen Kern des jüdischen Monotheismus und bekämpfte ihn bewußt: „Mit unserer Bewegung... beenden (wir) einen Irrweg der Menschheit. Die Tafeln vom Berge Sinai haben ihre Gültigkeit verloren. Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung“ (Hitler 1934, 135). „Das fünfte Gebot: Du sollst nicht töten, ist gar kein Gebot Gottes, sondern eine jüdische Erfindung“ (Hitler 1940, 157). „Der gleiche Jude, der damals das Christentum in die antike Welt eingeschmuggelt hat und diese wunderbare Sache (= die Antike) umgebracht hat, er hat nun wieder einen schwachen Punkt gefunden: Das angeschlagene Wissen unserer Mitwelt... In den Spalt des sozialen Gefüges hat er sich hineingezwängt, um ein paar Revolutionen in die Welt zu schleudern. Der Frieden kann nur kommen über eine natürliche Ordnung. Diese Ordnung setzt voraus, daß die Nationen sich so ineinanderfügen, daß die Befähigten führen. Durch das Judentum wird diese Ordnung zerstört“ (Hitler 1942, 163). Die großen „Megatöter“ der Weltgeschichte (Dschingis Khan, die Conquistado-

ren, Sparta) lieferten Hitler das Vorbild für seine „naturreligiöse“ Gewissenlosigkeit, zu der er Deutschland erziehen wollte. Konsequenterweise war sein Rassebegriff weniger physisch als vielmehr geistig: „Ich war nie der Meinung, daß etwa Chinesen oder Japaner rassisch minderwertig wären. Beide gehören alten Kulturen an, und ich gebe zu, daß ihre Tradition der unsrigen überlegen ist ... Ich glaube sogar, mich mit den Chinesen oder den Japanern zu verständigen, je mehr sie auf ihrem Rassestolz beharren. Unser nordisches Rassebewußtsein ist nur gegenüber der jüdischen Rasse aggressiv. Dabei reden wir von jüdischer Rasse nur aus sprachlicher Bequemlichkeit, denn im eigentlichen Sinne des Wortes und vom genetischen Standpunkt aus gibt es keine jüdische Rasse ... Die jüdische Rasse ist vor allem eine Gemeinschaft des Geistes. Geistige Rasse ist härter als natürliche Rasse“ (Hitler 1945, 165 f.). So schließt sich der Kreis: Wer den Geist des Judentums auslöschen möchte, muß dessen Trägervolk töten (vgl. 167). So wollte Hitler seine Lebensraumpolitik gegen ihren schlimmsten Feind absichern.

Schon Elias Canetti fiel auf, daß der Holocaustforschung bei ihren Erklärungs- oder doch wenigstens Beschreibungsversuchen der Schoah „eben das entschlüpft, worauf es ankommt“ (170). Für H. ist es eben gerade das, was Hitler am Judentum erkannte und bekämpfte, „das der übrigen Welt nicht ins Auge stach und dennoch erkennbar sein muß“ (59) – eben die jüdisch-monotheistische Ethik als „Kern der abendländischen Zivilisation“ (171). Mit dieser These im Rücken läßt H. insgesamt 42 Theorien (35–128) auffahren, um sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Ihnen entgeht allen mehr oder weniger dieser inhaltliche Aspekt des Genozids am jüdischen Volk.

H. fängt mit seiner These mehrere Fliegen mit einer Klappe. Erstens gelingt es ihm, die Singularität des Genozids an den Juden aufzuweisen, ohne in die Fallen des Historikerstreits zu tappen, auch nicht in die der Verharmlosung von Stalins Völkermorden (Habermas spricht vom „Terror“ des Pol-Pot-Regimes und von der „Vertreibung“ der Kulaken – 51). Zweitens bekommt er das Einzigartige an Hitlers Judenhaß in den Blick. Christlicher Antisemitismus mag den hitlerschen Antisemitismus gefördert oder begünstigt haben; doch „was die Christen an den Juden hassen, ist nicht dasselbe, was Hitler mit ihnen aus der Welt schaffen möchte“ (74). So scheitern auch alle Opfertheorien am Judengenozid Hitlers (zu den problematischen theologischen Theorien vgl. 73–95). Im Zentrum des christlichen Antisemitismus steht der Tod Jesu und dessen antijüdische Deutung, während Hitler im Christentum auch letztlich dessen „jüdischen Kern“ (172, 139) bekämpfte, wie er für H. etwa im Protest eines Bischof Galen hervorbrach (157). Drittens ist H. durch die Bindung der universalistischen Ethik des Lebensschutzes an das monotheistische Bekenntnis gegen den antitheologischen Reduktionismus psychologischer/soziologischer Theorien über das Volk des Sinaibundes gefeit, aber auch gegen den zeitgenössischen Antijudaismus von Christen wie Drewermann oder Mulack (vgl. 76–78, 87–89).

In H.s Text mischen sich theologisch unhaltbare Aussagen ein. Zwar sieht er, daß die „jüdische Ethik“ im Christentum weiterlebt. Doch sieht er zugleich in einer Art umgekehrten Markionismus das Christentum als einen Rückschritt hinter das Judentum. Die theologische Grundlage der jüdischen Ethik sei der „sohnesverschönende Gott Abrahams“; diese theologische Basis werde durch den Rückfall in den „sohnesopfernden Christengott“ wieder aufgegeben (75). Indem H. den Gott des AT und NT auseinanderdividiert, versperrt er sich den Blick für die Messianthematik. Das schlägt im übrigen auch auf seine Auschwitzdeutung zurück. In der Auseinandersetzung mit der 22. Theorie (Auschwitz als Werk eines christusartigen Apokalyptikers) hätte in den Blick kommen können, was S. Haffner in seinen „Anmerkungen zu Hitler“ nachgewiesen hat: daß Hitler sich auch als „messianische“ Figur verstand und seine Biographie mit der des „tausendjährigen Reiches“ identifizierte. E. Nordhofen hat diese Beobachtung mit Girards Sündenbock-Theorie kombiniert und daraus den Schluß gezogen, daß Hitlers Judengenozid eben auch die Beseitigung des heilsgeschichtlichen Rivalen bezweckte und so als „Gründungsmord“ gedeutet werden kann (vgl. ZEIT 10/95). Da sich H. in seiner Definition des Judentums aber auf dessen ethische Dimension beschränkt, verliert er die geschichtlich-messianische Dimension jüdischen Selbstverständnisses aus dem Blick und verfehlt damit ganz wesentlich das biblische Sprechen von Gott. Schließlich wird dann gar das Ethische gegen das Geschichtlichmessianische ausgespielt. Was in diesem

Kontext auf S. 81 zum Thema Apokalyptik ausgeführt wird, läßt sich von diesem blinden Fleck her erklären. Ein Text wie Apk 19, 11 kann vor dem Hintergrund der prophetischen und apokalyptischen Tradition gelesen werden, und die hat nichts zu tun mit dem „Gefühl einer kosmischen Bedrohung“, aus der die Bereitschaft erwächst, „das Ungeheuerliche als Größe zu verehren“ (81).

KL. MERTES S. J.

3. Systematische Theologie

MÜLLER, KLAUS, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität* (Regensburger Studien zur Theologie 46). Bern u. a.: Lang 1994. 671 S.

Im Vorwort geht der Verf. der vorliegenden umfangreichen Studie auf drei mögliche Einwände ein, die gegen eine Behandlung des Subjektthemas in der Theologie geltend gemacht werden können. Die Thematisierung der Subjektproblematik, so schreibt er, könne als einseitig erscheinen, insofern ein beträchtlicher Teil gegenwärtigen Philosophierens unter dem Leitmotiv ‚Kommunikation‘ stehe, sie könne des weiteren angesichts der postmodernen Abgesänge auf das Subjekt als altmodisch erscheinen, und schließlich könne sie angesichts der Reserve der katholischen Tradition gegenüber dem Subjektdenken der Neuzeit als theologisch aufsässig erscheinen. Der Verf. läßt jedoch alle drei Einwände nicht gelten. Kommunikation, so gibt er zu bedenken, setze immer schon Subjekte voraus, die miteinander kommunizieren, zudem sei der Subjektgedanke unhintergebar und könne daher nicht postmodern verabschiedet werden, und schließlich könne es für die Theologie fatale Folgen haben, wenn sie einer produktiven Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Subjektdenken aus dem Weg gehe.

Der Gang der Studie kann hier selbstverständlich nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Der Rezensent muß sich mit einigen wenigen Hinweisen begnügen. M. beginnt mit einer Darstellung der Subjektkonzepte von K. Rahner und W. Pannenberg, die von zwei unterschiedlichen begrifflichen Modellen selbstbewußter Subjektivität ausgehen, die er beide als unzureichend kritisiert. Rahners Auffassung von Selbstbewußtsein als Beisehsein ist ihm zufolge deshalb problematisch, weil sie aufgrund ihrer Unterbestimmtheit zu Weiterführungen verleitet, die den ursprünglichen Ansatz destabilisieren, wenn nicht aufheben. Pannenbergs Auffassung von Selbstbewußtsein als Sein-beim-Anderen tendiere hingegen aufgrund ihrer dogmatischen Geschlossenheit dazu, „den Anfragen der Moderne gegenüber durch letzte Verankerung in heteronom machender Autorität extrinsezistisch zu bleiben“ (120). Beide Ansätze fordern zugleich wegen ihrer spekulativen Integrationskraft und ihrer prinzipiellen Sensibilität für die Problemlage der Moderne zu weiteren Bemühungen um den Selbstbewußtseinsgedanken heraus. Tatsächlich bietet die Gegenwartsphilosophie nach M.s Meinung Möglichkeiten zu einer solchen produktiven Auseinandersetzung mit dem Subjektgedanken. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß es in der analytischen Tradition auch diverse Spielarten subtiler Materialismen gibt und daß Teile der frankophonen Philosophie den ‚Tod des Subjekts‘ propagieren.

Die Hinwendung von Teilen der analytischen Philosophie zum Gedanken selbstbewußter Subjektivität dokumentiert M. im einzelnen an Überlegungen von S. Shoemaker, H.-N. Castañeda, Th. Nagel, H. Delius, R. Nozick und R. Chisholm. Diese Überlegungen lassen sich zwar nicht einfach zu einer Mega-Theorie verbinden, aber was diesen durchaus verschiedenen Ansätzen immerhin gemeinsam ist, ist die Tatsache, daß sie jenseits idealistischer Vorgaben mit den Mitteln der analytischen Philosophie die Unhintergebarkeit des Subjektgedankens explizieren. Freilich fehlt es auch nicht an Bestreitern des Ich-Gedankens in der Gegenwartsphilosophie. Exemplarisch verdeutlicht das M. an den Theoriekonzepten von E. Tugendhat und J. Rosenberg sowie an der Apel-Kuhlmannschen Transzendentalpragmatik. Auf diesem Theoriehintergrund wendet sich M. schließlich der durch D. Henrich und einigen seiner Schüler (U. Pothast, K. Cramer und M. Frank) repräsentierten Subjektreflexion zu, in der sich klassische Motive mit