

KISOUDIS, DIMITRIOS, *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*. Marburg: Diagonal-Verlag 2007. 162 S., ISBN 978-3-939346-02-9.

Kisoudis (= K.) adaptiert in seiner kleinen Monographie (als Magisterarbeit am Institut für Soziologie der Universität Freiburg i.Br. vorgelegt) Carl Schmitts Ansatz für die Orthodoxie, variiert ihn und wendet ihn aber zugleich gegen sich selbst. Daher die richtungweisende Anspielung des ersten Satzes der Einleitung (Kap. I: 9–33): „Es gibt einen antizyantinischen Affekt. Er ist seit den ‚Libri carolini‘ mit einer theologischen Ablehnung der östlichen Kirche verbunden und erfuhr ab und an eine enthusiastische Gegenbewegung“ (9). K. will zwischen Politischer Theologie, in der Mitte von Kulturanthropologie und Begriffsgeschichte betrieben, und Orthodoxie vermitteln (12). Sein an Clifford Geertz orientierter Kulturbegriff ist dabei ähnlich total wie Schmitts späterer Begriff des Politischen (13). Im hermeneutischen Zirkel sollen die drei Begriffe von Eikon, Ethnos und Nomos im Blick auf die griechische Orthodoxie „reflexiv reifiziert“ werden (15). Über Donoso Cortés nähert er sich Schmitts Begrifflichkeit an und bestimmt den Menschen als das erbsündliche Politikum dieser Theologie (23–30), möchte aber im Rahmen des Schmittschen Ansatzes sowohl die Freund-Feind-Unterscheidung relativieren als auch dessen anthropologisches Glaubensbekenntnis differenzieren (32–33).

Kap. II: Eikon (34–65) – ein Leitbegriff der Orthodoxie seit der Überwindung des Ikonoklasmus und deren liturgischer Anamnese am „Sonntag der Orthodoxie“. K. greift auf die Entwicklung der Bildbegriffe von Platon über Philon zu Plotin zurück, um dessen Gedanken der Ikonizität des höchsten Wesens als menschliche Möglichkeit mit den biblischen Konzepten von Ikonizität zu kontrastieren (Eikon vor dem Bilderstreit: 36–47) – hier unterläuft ihm die recht unscharfe bis falsche Formulierung, Adam sei im Schöpfungsakt eine wesenhafte(!) Ebenbildlichkeit mitgegeben, während die christliche Eikon an die gnostische Vorstellung anknüpfe (42; ganz anders und damit nicht abgeglichen die Präzisierung 121, Anm. 625) und Ikonizität ins Geistige verlege (über Origenes: 44). Im Bilderstreit werde das Politikum Ikone mit dem Begriff Eikon erfasst (47–65). Johannes von Damaskus stelle die Begriffe Eikon (christlich) und Nomos (jüdisch) gegeneinander; darin begründeten sich die widersprüchliche Position der Ikonoklasten und ihre doketistische Deviation (54–55). Die Bildtheologie Theodors von Studion semiotisiere das Bild zum Zeichen des Unsichtbaren, wie K. angelehnt an Hans Georg Thümmel behauptet (59). Erst Gregor Palamas habe die Ikonizität der Ikonen wieder ausdrücklich mit der Theosis im ungeschaffenen Taborlicht verknüpft und damit die menschliche Ikonizität ins Spiel gebracht (62; vgl. 119).

Kap. II: Ethnos (66–87). Während der Katholizismus nur von oben die Person Christi repräsentiere, erschließe der Begriff des Ethnos „das besonders Griechische der orthodoxen Repräsentation“ (67). Auch wenn Etharchie kein theologisches Konzept der Orthodoxie, sondern ihre „Antwort auf eine geschichtliche Auferlegung“ sei (73), bezeichne sie die Dissoziation auch gegenüber dem osmanischen Reich (75): Die Selbstbewahrung der Kirche als Ethnostase entspreche begrifflich der Ikonostase (76). Hier siedelt K. die Autokephalieerklärung der griechischen Kirche im 19. Jht. ebenso an wie das säkulare „Ideologem“ der „megale idea“ (als „Vergottung des Volkes“ in der Kritik Antonis Manitikis‘ an dieser politischen Theologie: 82): der griechische Ethnos „als Bild des menschengewordenen Gottes“ (86).

Kap. III: Nomos (88–115) – hier nimmt K. den Gegenbegriff zu Eikon auf, der nach Schmitt ebenfalls Sichtbarkeit und Öffentlichkeit anzielt (88). „Der Nomos ist die Größe, die dem Ethnos nach innen seine Gleichartigkeit verleiht und nach außen von allen anderen Ethnien unterscheidet“ (90), auch für die Tora Israels (92). Der christliche Nomos werde gegen die Ikonoklasten und ihre staatlich-öffentliche Repräsentation in der Bildtheologie des Damaszeners verteidigt (97). Entsprechend präge der orthodoxe Glaube Griechenland und sei geradezu seine Substanz (101; vgl. 126 bzw. 129); die Verfassung von 1968 schreibe hingegen die Unterscheidung von Kanones des Dogmas und Kanones der Verwaltung fest (109). So kann K. resümieren: „Die Politische Theologie der orthodoxen Kirche in Griechenland hat ihren Feind derzeit im Verfassungsrecht und seinem Dogma gefunden“ (114) – damit kehrt er letztlich zur Freund-Feind-Unterscheidung Schmitts zurück.

Kap. IV (116–133) präzisiert die entfaltete Argumentation und fasst sie zusammen. K.s Vermutung, es sei „in einem geeinten Europa für die Orthodoxie im Öffentlichen kein Platz vorhanden“ (131), schließt noch einmal an die einleitende Schmitt-Paraphrase vom antbyzantinischen Affekt an. Eine öffentliche Privatisierung der Religion wird angesichts ihres ikonischen Selbstverständnisses als Kirche zu einem unlösbaren Problem. Orthodoxie und (Verfassungs-)Moderne stehen sich also feindlich gegenüber: „Während in der eindimensionalen Menschlichkeit des Verfassungsrechts jeder Mensch sich selbst bloß präsentiert, repräsentiert die orthodoxe Kirche Griechenlands den einzelnen ikonischen Repräsentanten ethnisch“ (133). – Ein Literaturverzeichnis (135–159) sowie ein Namenregister schließen die Studie ab.

K. stellt von Schmitt her für die orthodoxe Perspektive die Legitimität der Neuzeit in Frage – so ließe sich der Ertrag seiner eigenen „Politischen Theologie“ schlagwortartig umschreiben. Damit ist umgekehrt auch der Status des säkularen Nomos in der Verfassung zu einem Problem erklärt, das als ein solches wiederum im Streit um die verfassungstragende Würde des Menschen und ihr Verständnis erscheint. Auch wenn einzelne Formulierungen fachtheologische Reserven auslösen mögen und manche Überblicke etwas freihändig entworfen erscheinen, bleibt doch eine ungewöhnlich beeindruckende Studie zur politischen Theologie anzuzeigen. K. deckt die bleibenden blinden Flecke der westlich-lateinischen Theologie und den analogen modernen, säkularen Mangel an Verständnis für die Orthodoxie auf. Für den interkonfessionellen und auch für den interkulturellen Dialog bleibt also noch einiges zu tun. P. HOFMANN

THEODIZEE. Das Böse in der Welt. Herausgegeben von *Bernd J. Claret*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 184 S., ISBN 3-534-19049-2.

Das Böse bildet ein Zentralthema des Hg.s; ihm galt schon die Dissertation zur Diskussion um den Teufel: Geheimnis des Bösen, gefolgt von weiteren Publikationen (siehe ThPh 73 [1998] 618–620). Hier hat Claret (= C.), um es gleich zu sagen, bedenkenswerte Beiträge gesammelt. Im Vorwort erinnert er an drei Debatten der letzten fünfzig Jahre: Erbsünde, Teufel, Theodizee, wobei der letzte Diskurs, nicht bloß nach J. B. Metz, gar zu einem Paradigmenwechsel in der Theologie führen soll. – Den Einstieg bietet ein „Plakat“ von G. Greshake: Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel. Geschaffene Freiheit steht vor der ängstigenden Alternative, sich als autonom oder verdankt zu verstehen: mono- oder dialogisch. Dabei ist das „coram Deo“ konkret „coram hominibus“ zu leben, und dies miteinander wird – infolge einer anfänglichen Fehlentscheidung – stets schon als unheil erlebt. Deren Möglichkeit gehört zur Freiheit; Gott gewährt sie im Vorblick auf das Leiden des eigenen Sohnes (30: 1 Petr 1, 19). Was den Teufel angeht, so ist er 1. zur Erklärung des Bösen in der Welt nicht nötig (Rez. stimmt zu), 2. sei er eher zu verabschieden (insofern er als unrettbar verloren gedacht wird – was Rez. vorschläge nicht zu tun). – K.-H. Menke, Diagnose und Bekämpfung des Bösen, setzt sich mit der These auseinander (besonders bei G. Neuhaus, seit seiner Habilitationsschrift [dazu ThPh 69 (1994) 609–613, mit ähnlichen Anfragen], die Vernunft in ihrem Kampf gegen das Böse sei selbst „verpestet“). Zunächst wird an neuere Phänomenologien erinnert: 1. G. Marcells Hoffnungs-Denken (muss man das berühmte „Du wirst nicht sterben“ voluntaristisch/fideistisch lesen [41], statt dass es schlicht gebotene Antwort auf die Erfahrung der Personalität des Du wäre? Entscheidung: ja; Sprung?); 2. Th. W. Adornos negative Dialektik eines universalen Verhängnisses, unaufhebbaren Banns; 3. R. Girards Sündenbock-Konzeption und J.-L. Marions Theorie rachsüchtiger Anklage, mit dem Hinweis auf das Opfer Jesus als einzigen Ausweg. Das führt zu Neuhaus zurück, die für die Einzigkeit Christi eintritt, ohne dass dies vernünftig zu rechtfertigen wäre (56). Dagegen wird mit Krings, Verweyen, Müller, Striet eine Autonomie vertreten, die nicht als reine Unabhängigkeit missdeutet werden darf. Die große Alternative heiße schließlich: Nietzsche oder Fichte. – Den umfangreichsten Beitrag liefert der Hg. selbst: „Die der Struktur unserer Lebenswelt inhärenten Irritationen und das Böse“, im Ausgang von der Frage Th. Buchheims: Wer hält sich schon selbst für böse? Wir tun Böses, doch nicht als erste. Kommt es letztlich von Gott? Dagegen K. Berger: Schöpfung sei In-Ordnung-Bringen des Bösen = lebensfeindlicher Unordnung. Anders J. Bernhart (im Rückgriff auf Irenäus): Die