

dern verweist auf die Vorteile der von Shmuel Eisenstadt entwickelten Theorie multipler Modernitäten gegenüber dem herkömmlichen Säkularisierungskonzept. „Konzeptuell bekommt die Religion“ bei Eisenstadt „wieder einen Platz in der Moderne“, und „ihre Stellung ist nicht mehr theoretisch im Sinne einer gesellschaftlichen Randposition vor-entschieden“ (231). Weiterhin können in seinem Konzept Modernisierungsprozesse innerhalb der Religionen wieder „in den Blick kommen und eine angemessene Berücksichtigung finden“ (ebd.). Auch gegenüber einer Theorie der ‚Wiederkehr der Religion‘ hat diese neue Modernitätstheorie nach Gabriel „bessere Chancen, die religiös-kirchliche Lage einsichtig und verstehbar zu machen“ (232). *Volkerhard Krech* distanziert sich gleichermaßen von der harten Säkularisierungsthese, der These einer Wiederkehr des Religiösen und dem Konzept einer postsäkularen Gesellschaft. Die Entwicklung der Religion in der modernen Gesellschaft stellt sich für ihn als „ambivalenter Vorgang“ (285) dar. Je mehr nämlich der orthodoxe und orthopraktische Vollzug des Religiösen verschwinde, desto häufiger werde dieses, so meint er, „für Sakralisierungsprozesse genutzt sowie zum Gegenstand von medialen Aufmerksamkeiten und intellektueller Reflexion“ (ebd.). *Detlef Pollack* befasst sich mit der Frage nach der Genese der westlichen Moderne. Dabei soll, wie er formuliert, „die unmittelbare Überzeugungskraft einer Überlegung ausprobiert werden, deren empirische Tagfähigkeit in weiteren Studien erst noch zu erweisen ist“ (290). Seiner Überlegung liegen drei Thesen zu Grunde. Die erste These lautet, „dass sich moderne westliche Gesellschaften von vormodernen Kulturen unter anderem durch die Institutionalisierung von Prinzipien der funktionalen Differenzierung unterscheiden“ (ebd.). Die zweite These geht davon aus, „dass die Emergenz von Formen funktionaler Differenzierung auf der Ebene von Codes und Semantiken in den Kulturen des Okzidents in hohem Maße religiös bedingt ist und vor allem durch den entdifferenzierenden Dominanzanspruch des Papsttums im Mittelalter erzwungen wurde“ (ebd.). In seiner dritten These behauptet Pollack schließlich, „dass sich ein solcher Monopolanspruch auf Dominanz über alle gesellschaftlichen Bereiche in dieser Radikalität nur im westlichen Christentum finden lässt“ (291). Diese dritte These stellt nach Pollack „ein geradezu notwendiges Ergänzungsstück zu den beiden anderen Thesen dar, da sich die Annahme eines endogenen Ursprungs der Moderne gegenüber transfergeschichtlichen Konzepten der entangled modernities zu behaupten hat und nur aufrechterhalten werden kann, sofern die westliche Entwicklung durch Merkmale gekennzeichnet ist, die sich in außereuropäischen Entwicklungen nicht finden lassen“ (ebd.). *Hartmut Leppin* erörtert in seinem abschließenden Beitrag eine Frage, die auf den ersten Blick als „manifeste Unsinn“ (335) erscheinen muss, nämlich die Frage nach einem „Postsäkularismus in der Antike“ (ebd.). Gleichwohl hält er diesen von Habermas geprägten Begriff für „aufschließend“, haben doch „die intensiv geführten Debatten um die Wiederkehr des Religiösen [...] daran erinnert, dass der Weg in die Moderne keineswegs in eine Zurückdrängung des Religiösen münden muss“ (ebd.). Vielmehr wurde deutlich, dass „einerseits die Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit nach einer Phase des Rückzugs wieder zunehmen kann, dass aber auch religiöse Einflüsse die Moderne gerade prägten, auch jenseits institutioneller Zusammenhänge“, und „dass schließlich regionale Unterschiede – etwa zwischen den USA und Europa – von erheblicher Bedeutung sind“ (335 f.). Die Moderne folgt also nach Leppin keinem linearen Schema. Derartige Beobachtungen sprechen ihm zufolge auch dafür, das Paradigma einer durch Einbettung des Religiösen ins Politische gekennzeichneten Vormoderne neu auf seinen Realitätsgehalt zu prüfen. H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

ANGENENDT, ARNOLD, *Toleranz und Gewalt*. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Nachdruck der 5., aktualisierten Auflage 2009. Münster: Aschendorff 2012. 799 S., ISBN 978-3-402-00215-5.

Seit dem 11. September 2001 stehen der Islam, ja, alle Religionen und damit auch das Christentum unter dem Generalverdacht, über einen eingebauten ‚Gewaltgenerator‘

(Daniele Dell'Agli) zu verfügen. Der Vorwurf vermischt sich mit der seit der Aufklärung virulenten und immer wieder neu aufgelegten Anklage, das Christentum habe die Verhältnisse gerade nicht verbessert, sondern sei selbst Quelle von Unterdrückung, Gewalt und Krieg geworden. Das Christentum gehöre abgeschafft. Mit dem Nimbus hoher Philosophie wird diese These von Herbert Schnädelbach vorgetragen. Erstaunlicherweise erheben sich in den letzten Jahren philosophisch nicht weniger reputierte Stimmen, die genauso in den Traditionen der Aufklärung verwurzelt sind, die den Wert der Religion ganz anders einschätzen. Jürgen Habermas zum Beispiel glaubt, dass die Religion über einen Schatz von Erfahrung für die Bewältigung gerade des Scheiterns der Freiheitsgeschichte verfügt, der nur auf Kosten der Humanität verloren gehen kann. Es geht ihm, zugespißt formuliert, um Rettung der Religion. Wie also steht es um das Christentum als Motor der Humanität oder der Unmenschlichkeit?

Arnold Angenendt (= A.) geht dieser Frage in seiner Studie nicht systematisch-grundsätzlich, sondern in historischer Perspektive nach; dazu sind „die inkriminierten Punkte einzeln durchzugehen, darum die Kapitel über Religionszwang, Schwertmission, Inquisition, Kreuzzüge, Judenfeindschaft und Sexualfeindlichkeit“ (14). Dabei bereichert A. seine Darlegungen jeweils mit einem vergleichenden Blick auf den Islam und das Judentum.

Entstanden ist ein *opus magnum* von 590 Seiten Text und einem wissenschaftlichen Apparat von noch einmal 209 Seiten. Schon dies zeigt die ungeheure Gelehrsamkeit und Belesenheit, die hier zum Ausdruck kommt. Wer sich die Zeit zur Lektüre nimmt, wird reich belohnt. Dies gilt zum einen mit Blick auf das, was man über die Geschichte erfährt, aber auch auf das, was man über die Geschichte und Gegenwart ihrer Erforschung in Erfahrung bringt.

Das Buch ist in vier Hauptteile eingeteilt, denen ein Prolog vorgeschaltet wird, der die Fragestellung erläutert. Abgerundet wird die Studie durch einen Epilog, der die Erkenntnisse noch einmal als Antwort auf die Leitfrage rekapituliert. Der erste Hauptteil steht unter der Überschrift „Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe“. A. legt hier dar, dass Friede, Gewaltlosigkeit und Toleranz nicht einfach zum naturalen Tugendbestand der menschlichen Natur und Gesellschaft gehören, sondern gestiftet und durch kulturelle, moralische und rechtliche Leistungen errungen werden müssen. „Die wirkliche Geschichte der Toleranz erscheint erst dort, wo Leistungen in der Abwehr von Gewalt und Intoleranz vollbracht werden“ (86). Damit ist die Brücke zu den folgenden Kapiteln geschlagen: „de[n] lange[n] Weg der aufgebauten und in Zukunft weiter aufzubauen wie aber immer auch kritisch zu sichernden Humanität, und darin die Rolle des Christentums“ (86) nachzuzeichnen.

„Gottesrechte und Menschenrechte“ lautet die Überschrift des zweiten Hauptteils. Es geht hier um das Verhältnis von Monotheismus und universalen Menschenrechten. Gegen die These, dass Monotheismus notwendigerweise Intolerant, Polytheismus seiner Natur nach tolerant ist, zeigt A., dass Polytheismus sich geschichtlich gentilreligiös und damit intolerant realisiert, während erst der Monotheismus zur universalen Gleichheit aller Menschen findet. Darüber hinaus besteht eine innere Einheit zwischen dem transzendenten, einen Gott, der die innere Zuwendung des Menschen verlangt, und der Herausbildung der Innerlichkeit des Menschen überhaupt. Damit hängen die Ablehnung des Taufzwanges, die Freisetzung der Geschichte der gleichen Freiheitsrechte aller im Zeichen der Gottebenbildlichkeit, die Abschaffung der Sklaverei, die Emanzipation der Frau sowie Menschenrechte von Geburt an zusammen. Negativ ist festzuhalten, dass das Christentum lange nur zur „halbe[n] Toleranz“ (229) gefunden hat, insofern es den Glaubensabfall ahndete. Häufig waren es nicht die etablierten Kirchen, die für die allgemeine gleiche Freiheit stritten.

Das dritte Hauptkapitel, „Religionstoleranz und Religionsgewalt“, fragt nach dem Umgang des Christentums mit Abweichlern: mit Häretikern, Hexen und Zaubern, mit der Reformation. Augustinus habe sich zwar für staatliche Zwangsmaßnahmen gegen Abweichler ausgesprochen. Die „Todesgewalt (blieb) eine Barriere“ (238), die zu überschreiten er verbot. Thomas hingegen hat die Hinrichtung von Häretikern legitimiert. Damit geht der große Kirchenlehrer „über das von Augustinus eingehaltene Tötungsverbot hinaus“ (256). Zu gravierenden Tötungen sei es angesichts der „Massen-Häresien der Katharer, Waldenser und Franziskaner-Spiritualen“ gekommen. „Tausende von ihnen wurden hingerichtet.“ (244)

An dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, dass Thomas seine Legitimierung der Tötung von Häretikern mit einem Augustinus-Zitat untermauert: „So heilt [...] die Kirche, wenn sie durch die Vernichtung einiger die Übrigen zusammenhält, den Schmerz ihres mütterlichen Herzens durch die Befreiung so großer Scharen.“ (S.th. II-II, q. 10, a.8, ad 4). Vielleicht ist es hilfreich, zwischen einem Tötungs- und einem Hinrichtungsverbot zu unterscheiden. War Augustinus gegen ein Hinrichtungsverbot, nahm aber die Möglichkeit der Ketzertötung bei ihrer Bekämpfung in Kauf? Ferner wäre zu fragen, ob Augustinus in dem von Thomas zitierten Brief an Bonifatius, der für die nachfolgende Lehre vom gerechten Krieg so höchst einflussreich geworden ist, von seiner eigentlichen Intention abgewichen ist.

Ausführlich wendet sich A. der so übel beleumundeten Inquisition zu und referiert eine Fülle neuerer Studien. Die heute erforschten Zahlen liegen weit unterhalb dessen, was bis jetzt vulgärwissenschaftlich durch den Medienwald geistert. So gilt beispielsweise für die römische Inquisition: „Die Gesamtzahl der zwischen 1542 und 1761 wegen direkter Glaubensvergehen Hingerichteten lässt sich inzwischen exakt bestimmen: Es waren 97.“ (285) Mit diesen quantitativen Überlegungen will A. aber sein christliches Gewissen nicht ruhigstellen, zumal auch das Papsttum in die Gewalt gegen Häresie auf vielfältige Weise involviert war: „[M]üsste nicht [...] das Faktum inquisitorischer Hinrichtungen, die der christlichen Gewaltlosigkeit evident widersprachen, mit dem päpstlichen Anspruch auf rechte Kirchenleitung abgeglichen werden?“ (294)

Was die Hexenverfolgung anbetrifft, steht das kirchliche Amt besser dar. Zunächst sind die Zahlen auch hier deutlich geringer anzusetzen als bisher gedacht. Darüber hinaus standen Theologie und Amt den Verfolgungen sehr skeptisch gegenüber. Es war gerade der neuzeitliche Staat, der sich mit der Verfolgung hervortat. Weder die Reformation noch die Aufklärung führten zunächst zur Toleranz. „Die Neuzeit begann [...] nicht mit freier Religionswahl, sondern mit von Staatsgewalt durchgesetzter Konfessionseinheit, gerade auch bei den Neugläubigen.“ (327) „Dass dann [der] religionsneutrale Staat beanspruchte, über die Einhaltung von Toleranz zu wachen, stand von Anfang an in der Gefahr einer Erziehungsdiktatur, nämlich eine neue Gesellschaftsordnung zu intendieren unter Absehung aller Religions- beziehungsweise Konfessionsformen.“ (341) Die Grenze, wo Toleranz um ihrer selbst willen intolerant werden muss, wird immer wieder neu zu ziehen sein.

Die Geschichte des Christentums mit Krieg und Gewalt – um die geht es im vierten Hauptkapitel „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden“ – ist gezeichnet von vielen Wegen und Abwegen. Während Augustinus und Thomas klar herausgearbeitet haben, dass die Annahme des Glaubens nicht mit Gewalt erzwungen werden darf und der gerechte Krieg an die Situation der Verteidigung, an die rechte Intention und die legitime Autorität gebunden ist, kannte das Frühmittelalter doch die massenhafte Zwangstaufe. Auch stellen die Kriegskreuzzüge „veritable Heilige Kriege“ (484) dar. Die Eroberung der Neuen Welt ging einerseits mit massivem Unrecht einher, wurde aber auch mit dem Protest hiergegen zur Geburtsstunde des modernen Völkerrechts. Die beiden Weltkriege stellten ungeheure Menschenrechtsverbrechen dar, beflügelten aber zugleich das Menschenrechtsdenken auf ganz neue Weise.

Das fünfte Hauptkapitel widmet sich dem schwierigen Thema der Judenverfolgungen: „Christen und Juden“. Unter breiter Aufbietung neuerer Literatur, insbesondere auch aus dem Judentum, kann A. zeigen, dass theologisch begründeter Antijudaismus nicht mit rassistisch begründetem Antisemitismus in eins gesetzt werden darf. Auch im Mittelalter standen sich die beiden Religionen keineswegs immer und überall feindselig gegenüber. Es gab eine wechselseitige Faszination und einen Austausch. Zwangstaufen und Pogrome wurden zumindest von der offiziellen Kirche abgelehnt. Die Aufklärung bedeutet nicht einfach Befreiung für die Juden. Gerade führende Aufklärer wie Voltaire standen dem Judentum mit seinen irrational scheinenden Riten und Kulturen ablehnend gegenüber. Der Holocaust war die absolute Katastrophe. Es bleibt die drängende Frage, ob und wie der Antijudaismus ihn möglich machte.

A. setzt sich auch mit dem „Schweigen des Papstes“ Pius XII. auseinander. Warum veröffentlichte er nicht die Enzyklika gegen den Rassismus, die beim Tod von Pius XI. fertig vorlag? Letztlich bleibt hier manches ungeklärt. A. weist darauf hin, dass sich der Papst auch nach dem Krieg nicht zu einer Verurteilung des Holocaust bereitfand, wie-

wohl er von Jacques Maritain, dem in der Kirche höchst einflussreichen Philosophen, der selbst mit einer Jüdin verheiratet war, dazu gedrängt wurde – und „obwohl doch der Papst inzwischen frei war von allen Rücksichten auf Kriegsparteien und neuer Antisemitismus möglich schien“ (569).

In seinem Epilog nimmt A. noch einmal die Frage auf, ob das Christentum sich in der Geschichte als Kraft zur Humanität erwiesen hat. Entscheidend ist der Gedanke der „Gottebenbildlichkeit“ aller Menschen, der schon bei den Kirchenvätern zur Verurteilung der Sklaverei geführt habe. Entscheidend ist heute die Übersetzung dieses theologischen Gedankens in säkulares und in das Denken anderer Kulturen. Das Gleiche gilt für andere „christliche Sonderheiten“ (583) wie zum Beispiel dem Liebesgebot, welches verlangt, dass zwar die Sünde, aber niemals der Sünder abgelehnt und bekämpft werden darf. Hierin gründet „ein bleibendes Existenzrecht für jeden Menschen“ (583). Ferner verweist A. auf das Christentum als die Mutter der Globalität. Für das Christentum ist eine „menschheitsumfassende Brüderlichkeit konstitutiv“ (583).

Weiter nennt A. die Revolution der Geschlechterbeziehung als Folge des Christentums, dann die Armen-Sorge, die Abschaffung der Sklaverei, die Ablehnung jeder Vorstellung von einem „unwerten Leben“; auch für die Religionsfreiheit hat das Christentum Maßstäbe gesetzt, indem es die Autorität der weltlichen Gewalt in Religionsdingen zurückdrängte, Zwang in Religionsdingen für illegitim erklärte und die Idee der notwendigen Toleranz unter Religionen vertrat, die auf innere Zustimmung setzen.

Die Positivliste hindert A. nicht daran, die gequälte Mühseligkeit herauszuarbeiten, die den Weg des Christentums zu sich selbst kennzeichnet. Ja, A. spricht gar davon, dass das westliche Christentum mit seinen Durchsetzungsinstrumenten „auch über die Maßen böseartig entgleisen konnt[e]“ (586).

Abschließend setzt sich A. mit einer Forderung auseinander, die heute *en vogue* ist: Das Christentum solle seinen Absolutheitsanspruch aufgeben. Erwidern verweist A. auf die Menschenopfer, die Witwenverbrennungen, die Gladiatorenkämpfe und auch das dogmatisch fundierte Eintreten für die Juden. Hätte das Christentum sich hier zurücknehmen sollen? „In der Toleranz-Diskussion wird oft genug unbesehen vorausgesetzt, dass der Wahrheitsanspruch der drei Monotheismen gar nicht anders als intolerant und gewalttätig habe wirken können. In Wirklichkeit ist festzuhalten, dass dieser Anspruch sehr wohl im modernen Sinne positiv zu verändern und zu humanisieren vermochte.“ (588)

Dieser große historische „Prozess“, den A. hier dem Christentum unterzieht, läuft im Grunde darauf hinaus, darzulegen, dass unser Humanitätsideal keineswegs gegen die Anliegen des Christentums steht, sondern aus ihm hervorgegangen ist. Die historischen Analysen zeigen, dass das Ideal einmal mehr, einmal weniger anerkannt und durchgesetzt war, nie jedoch gar nicht, nie jedoch schon nach heutigen Standards. Für das Anliegen des Christentums und des neuzeitlichen Humanitätsideals kommt für A. heute alles darauf an, die innere Affinität wiederzuentdecken und sich in Übersetzungsprozessen wechselseitig zu bestärken und auf das gleiche Ziel hinzuwirken.

Ohne Zweifel ist der von A. gewählte Pfad höchst ertragreich, scheint mir aber auch Wesentliches nicht in den Blick zu nehmen. Das Kernproblem besteht darin, dass die Geschichtsepochen nicht nach ihren je selbst formulierten, sondern nach unseren Ethikstandards bemessen werden. Damit kommen die Andersartigkeit vergangener Selbstrealisationen des Christentums und die damit verbundene Frage nach der Einheit des Glaubenszeugnisses in der Geschichte nicht in den Blick. Dies hat zur Folge, dass die Chance der selbstverfremdenden Begegnung mit der Geschichte nicht genutzt wird, die uns dazu führen kann, unsere eigenen unreflektierten Selbstverständlichkeiten zu erkennen und aus der Geschichte zu lernen. Dies sei an einem Gedanken von Thomas erläutert:

A. weist mehrfach auf Thomas' Forderung hin, dass zwar die Sünde, niemals aber der zum ewigen Heil berufene Sünder gehasst werden darf. Diesen gilt es immer zu lieben. Daraus folgt für Thomas aber gerade nicht ein „bleibendes Existenzrecht“ (583). Der aus der Häresie zum wiederholtem Male Zurückkehrende wird zwar zum Bußsakrament ob seines ewigen Heiles zugelassen, muss dann aber zum abschreckenden Schutz der Anderen hingerichtet werden (S.th. II-II, q. 11, a.4, resp.). Grundsätzlich formuliert Thomas einen Satz, der uns heute erschauern lässt: „Indem der Mensch sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen,

sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen [...]. Wiewohl es in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde beharrt, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Menschen, der in Sünden lebt, zu töten, wie ein Tier“ (S.th. II–II, q.64, a.3, ad 3).

Thomas ist also weder der Gedanke der Menschenwürde noch der der damit verbundenen Selbstzwecklichkeit fremd. Nur die Handlungsschranken, die er daraus zieht, sind ganz andere als die, die wir hier gewinnen. Der Gedanke der Würde trägt für sich also noch nicht viel aus. Die Antwort auf die Frage, was aus der Würde folgt, ist eingebunden in ein komplexes, ineinander greifendes Geflecht von Vorstellungen über den Sinn der menschlichen Existenz, der Bedeutung von individueller Freiheit und unbedrängter Sinnsuche, damit vom Zueinander von Recht und Moral, Moralität und Legalität, von öffentlich und privat, von Natur und Gnade, weltlich und geistlich, Kirche und Staat, von staatlicher Partikularität und kosmopolitischer Universalität.

Unabhängig von der Frage, in welchem Umfang seine Natur dem Menschen zum Nachvollzug vorgegeben oder zur inhaltlichen Gestaltung aufgegeben ist, folgt der Aquinate doch der aristotelischen Vorstellung, dass Moralität als solche ein Einstimmen in eine natural vorgegebene Ausrichtung des Menschen darstellt. Der Mensch kann daher durch erzwungenes, moralkonformes Handeln zu der Einsicht geführt werden, dass Moralität ihm und seinem Glückverlangen gemäß ist, so dass er so dazu gebracht wird, „mit Freude und aus eigenem Willensentschluss“ (S.th. I–II, q.92, a.2, ad 4) das Gute zu tun. Auch in der Annahme des Glaubens stimmt der Mensch in die Übereinstimmung seiner natural eingestifteten Sinnsehnsucht in die mit der mit Offenbarung gegebene überwältigende Sinnantwort ein, weshalb die Ablehnung des Glaubens nur sündhaft gedacht werden kann. Es ist aber unmöglich, jemanden zum Glauben zu zwingen, weshalb kein Taufzwang angewendet darf. Fremd ist Thomas der Kantische Gedanke, dass Moralität letztlich in der Übereinstimmung der Freiheit mit sich selbst besteht. Um diese zu realisieren, bedarf Freiheit, so Kant, des zwangsfreien Experimentierfeldes mit sich selbst. Das Gleiche gilt für den freien Wahrheitsdiskurs als notwendige Voraussetzung, Wahrheit und Glauben zu realisieren.

Aufgrund seiner aristotelischen Voraussetzungen kann Thomas daher den für Kantischen Denken entscheidenden Kreuzungspunkt zwischen sittlichen Werten und irdischen Gütern, der in der freiheitlichen Selbstverfügung des Menschen – in der Autonomie – besteht, nicht in den Blick nehmen. Unter der Perspektive der Abwehr von Gemeinwohlschädlichkeit ist daher gegenüber dem Unrechtstäter alles erlaubt, was zur Schadensabwehr erforderlich ist, solange dem Sünder der Zugang zu allem unmittelbar Heilsrelevanten nicht verwehrt wird. Demgegenüber stellen die neuzeitlichen Menschenrechte die Autonomie und ihre Möglichkeitsbedingungen unter besonderen Schutz.

Unter seinen Voraussetzungen ergibt sich für Thomas die Legitimität der Unterdrückung von Glaubensabfall, der Verkündigung häretischen Glaubens oder des Unglaubens. Deren Tolerierung sind nicht notwendige Voraussetzung zur Moralität und Glauben, sondern ein Ärgernis-Geben, ein unverantwortliches Wegführen von Wahrheit und Gutheit.

Unabhängig davon, ob die hier sehr knapp vorgetragene Thomasinterpretation konsensfähig ist, führt diese Art des Fragens mit Blick auf die Geschichte diese nicht notwendig vor den Richterstuhl unserer Selbstausslegung, sondern uns in den Diskurs mit der Geschichte über grundlegende Fragen unser Selbstinterpretation. Thomas könnte dazu der eine oder andere Gedanke einfallen: Wie weit kann die Freiheit sich selbst Gesetz sein, wenn sie letztlich leer ist? Ist die Erfahrung, sittlich eingefordert zu sein, letztlich als ein reines Vernunftwollen und nicht doch als ein Sollen auszulegen? Mit Blick auf die moderne Folterdebatte liegt die Frage nahe, ob der Kantische Ansatz überhaupt zu absoluten Verfügungsschranken führt, die Thomas zumindest in der Zulassung zu allem Heilsrelevanten gezogen hat. Ferner: Läuft das Kantische Verständnis von Selbstrealisierung nicht letztlich auf Selbstdurchsetzung hinaus? Diese Fragen sind keineswegs rhetorisch gemeint und sollen ausschließlich auf eine andere Form der Begegnung mit der Geschichte hinweisen, als sie A. in seinem Buch vorstellt. Die Frage ist dann weniger, ob frühere Epochen unsere Ethikstandards kannten und realisierten, sondern welche sie

hatten und wie sie sie begründeten. Dann kann die Gegenwart in einen Dialog mit der Vergangenheit über die dem Christentum und dem Humanum mehr und mehr komplexere Selbstaussage des Menschseins eintreten.

A.s Buch ist ohne Zweifel eine überreiche Schatzkiste historischer Einsichten in das schwierige Ringen des Christentums, christustreu seinem Friedensauftrag und seiner Verantwortung für Gerechtigkeit in dieser Welt nachzukommen. Der Autor verschließt keineswegs die Augen vor den Abgründen, wehrt aber auch eindringlich und überzeugend allzu schnelle Fehlschlüsse über die Gewaltträchtigkeit und Intoleranz des Christentums ab und zeigt dessen Potenzial für die Freiheitsgeschichte. Darüber hinaus regt das Buch dazu an, darüber nachzusinnen, worin die katholischerseits so hochgehaltene geschichtsübergreifende Identität angesichts tiefgreifender Paradigmenwechsel gerade in der Bewertung von Gewalt besteht, und wie aus der Geschichte gelernt werden kann.

G. BEESTERMÖLLER

JACOBSEN, ANDERS-CHRISTIAN, *Christ – The Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology* (Adamantina; 6). Münster: Aschendorff 2015. 372 S., ISBN 978-3-402-13718-5.

Die Christologie und Soteriologie des Origenes sind hier nicht zum ersten Mal Gegenstand der Forschung. Der Autor selber rezensiert einige ‚relevante Monographien‘ zu diesem Thema (20–35). Der Grund für die immer wieder unternommenen Versuche, die genannten Bestandteile der Theologie des Origenes zu behandeln, besteht, so scheint es, in der Widersprüchlichkeit und Vieldeutigkeit der Aussagen des Alexandriners zu diesem Thema. Die vorliegende Studie erhebt nun den Anspruch, nicht bloß den vorausgegangenen Untersuchungen eine weitere an die Seite zu stellen, sondern durch die Anwendung einer neuen Methode der Textinterpretation ein zuverlässigeres Ergebnis als die Vorgänger zu erzielen. Sie besteht, wie der Autor selbst betont, darin, die einschlägigen Texte des Origenes mit der Methode zu lesen und zu interpretieren, mit der die ihnen zu Grunde liegende Heilige Schrift selber in der Auffassung des Origenes abgefasst ist. Die Heilige Schrift besitzt für den Vertreter der allegorischen Auslegungsmethode in der Tat auf Grund ihrer Inspiration durch den Logos verschiedene Ebenen des Verständnisses. Ein und derselbe Schrift-Text sagt zwar jeweils dasselbe, tut dies aber auf höchst verschiedene Weise je nach der Aufnahmefähigkeit des jeweiligen Lesers. Sie richtet sich an alle Kategorien von Menschen, sowohl an einfache Gläubige als auch an schon weit auf dem geistlichen Weg zu Gott hin Fortgeschrittene. Was für die inspirierte Heilige Schrift gilt, so der neue Interpretationsansatz des Autors, gilt in gewisser Weise auch für die Auslegungen der Heiligen Schrift durch den ebenfalls inspirierten Ausleger Origenes. Sie sind jeweils für bestimmte Ebenen des Verständnisses abgefasst. Sie richten sich bald an einfache Gläubige, bald an auf dem Weg der Rückkehr zu Gott schon weiter oder sehr weit Fortgeschrittene. Jacobsen (= J.) sieht Origenes gewissermaßen ganz in der Kontinuität des die Heilige Schrift inspirierenden Logos selbst, möchte man sagen. Was bringt dieser Ansatz für die Lösung des in Frage stehenden Problems? Die von den Forschern konstatierten Widersprüche beziehungsweise Spannungen zwischen den verschiedenen Aussagen, gerade auch in Origenes' christologischen und soteriologischen Texten, sind keine echten Widersprüche, es sind vielmehr von ihm ganz bewusst an die geistliche Faskraft der jeweils von ihm adressierten Gläubigen angepasste Texte. Mit der Anwendung dieser für die Auslegung der Heiligen Schrift konzipierten Hermeneutik auf die Schriften des Origenes selber schafft sich der Autor die theoretische Voraussetzung für die Annahme, dass dessen Texte zwar letztlich nur eine Aussage enthalten, jedoch verschiedene Verständnisebenen haben, je nachdem, an welche Adressaten sich der Alexandriner in ihnen wendet. Es gibt ‚hinter‘ der Vielfalt der sich gegebenenfalls widersprechenden Aussagen zu ein und demselben Gegenstand eine verborgene Einheit, die der Origenes-Interpret, auch in der Frage der Christologie und Soteriologie, eruieren kann. Er kann, anders gesagt, aus den anscheinend sich widersprechenden oder mehrdeutigen Texten den letztlich gemeinten, den systemischen Gedanken des Alexandriners erheben.