

für die Theologie selbstbewusst in Anspruch genommen wird. Zugleich macht eine kritische Analyse des synthetischen Wahrheitsbegriffes, „der formal die Momente der Kohärenz, der Korrespondenz und des Konsensus zusammenführt“ (673), deutlich, wie groß der Abstand zu modernen philosophischen Wahrheitstheorien tatsächlich ist. Pannenberg's wachsendes Interesse an traditionellen Wahrheitskonzeptionen dürfte sich nach L. nicht zuletzt der Intuition verdanken, über diesen Umweg auch die onto-theologische Wahrheit zur Geltung bringen bzw. rehabilitieren zu können (vgl. 632; 646; 650; 674). Trotz aller Schwierigkeiten, die aufgrund der Äquivozität des Wahrheitsbegriffes in Pannenberg's synthetischem Kohärenzmodell der Wahrheit unweigerlich auftreten (vgl. 674; 778), lassen sich nach L. auf Basis einer sorgfältigen historischen und systematischen Rekonstruktion der kriteriologischen Applikation der Kohärenz auch epistemische Potenziale in Pannenberg's ebenso eigenwilliger wie origineller Version des Kohärenzprogrammes ausmachen (vgl. 763; 796). Wenn die Kohärenz darüber hinaus zur Untermauerung des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens in Anschlag gebracht wird, so demonstriert nach L. „sowohl die erreichte Korrespondenz der theologischen Inhalte, für die Wahrheit beansprucht wird, als auch die Kohärenz zu außertheologischen Inhalten, dass für diese Gesamtheit der Inhalte berechtigterweise Wahrheit in Anspruch genommen werden kann“ (777; vgl. 793). Obwohl dieses anspruchsvolle Kohärenzprogramm epistemische Grenzen hat, ist es in seiner kreativen Umsetzung durchaus bestechend und auf seine Weise überzeugend. In seiner abschließenden Bewertung von Pannenberg's Wahrheitskonzeption, die sich den intellektuellen Anforderungen ebenso wie der lebensweltlichen Relevanz der Wahrheitsfrage bewusst mit Argumenten zu stellen sucht (vgl. 792 f.; 809), streicht L. nicht nur dessen theologische Verdienste im Ringen um die Plausibilität des Gottesgedankens hervor, sondern würdigt auch dessen „aufs Ganze gesehen [...] wahrlich elaborierte Wahrheitskonzeption“ (810), die eine Fülle präziser Distinktionen und den Blick fürs Ganze trotz der damit verbundenen Spannungen zusammenzuhalten versucht.

Anhand einer kritisch-konstruktiven Rekonstruktion, die sich auf eine ebenso umfassende wie detailgenaue Analyse einschlägiger Textstellen stützen kann, arbeitet L. die der Wahrheitsfrage im Denken Pannenberg's zugrundeliegenden ontologischen und theologischen Implikationen heraus. Im Gespräch mit den wichtigsten philosophischen Wahrheitskonzeptionen weist er zudem überzeugend nach, dass eine theologisch grundierte Wahrheitsauffassung nicht als Gegenentwurf zu modernen Wahrheitstheorien verstanden werden muss, sondern im Gegenteil die eigenen Konturen in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen schärfen kann. L. würdigt die Komplexität und die synthetische Kraft eines innerhalb der Theologie zweifelsohne herausragenden Wahrheitsbegriffes, ohne deshalb damit einhergehende Inkonsistenzen zu unterschlagen. Er zeichnet ein differenziertes Bild einer philosophisch ebenso anspruchsvollen wie theologisch gehaltvollen Wahrheitskonzeption, die insbesondere im Rahmen der (wissenschafts-)theoretischen Grundlegung der Theologie Beachtung verdient. Diese akribisch gearbeitete Studie schließt nicht nur eine Lücke in der Pannenberg-Forschung, sie kann auch als Aufforderung gelesen werden, der Wahrheitsfrage den ihr gebührenden Raum in der Theologie zu geben.

P. SCHROFFNER SJ

NORDHOFEN, ECKHARD: *Corpora*. Die anarchische Kraft des Monotheismus. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2018. 331 S./Ill., ISBN 978-3-451-38146-1.

Den Verdacht gegen den Monotheismus, einen toxischen und gewaltaffinen Glauben hervorzurufen, nimmt Eckhard Nordhofen (= N.) als Anlass für seine Arbeit. Er hat dabei den „Monotheismus der Wahrheitsbesitzer“ (15) im Blick, den er als einen Glauben an eine Schrift definiert, deren Autor Gott selbst sei. Dies bringt N. dazu, die Medien des Glaubens in das Zentrum seines Interesses zu stellen. Da Religion niemals nur kritisch-reflexiv ist, sondern in ihrer geschichtlichen Konkretion einen „Körper“ (113) hat, sind die Medien der Religion keine beliebigen äußeren Zugaben, sondern wesentliche Bestimmungen von Religion. In der Schrift sieht N. eine *conditio sine qua non* des Durchbruchs des Monotheismus in Israel. Diese ist „ein Medium der Vorenthaltung. Niemals behauptet es zu sein, was es bedeutet“ (15). Die Geschichte

der Medien der Religion kann daher die Entwicklung der jüdisch-christlichen Tradition als Einheit von Bekenntnis und Glaubensvollzug beschreiben, wobei der Aspekt der göttlichen Vorenhaltung in Einheit mit seiner Offenbarung durch Medien jeden Anspruch eines Wahrheitsbesitzes kritisch hinterfragt. Die Arbeit hat drei Hauptteile. Zunächst behandelt N. den Unterschied von Schrift und Bild und deren Rolle bei der Durchsetzung des Ein-Gott-Glaubens Israels. Danach zeichnet N. die Entwicklung im Glauben Israels im babylonischen Exil und die Vorstellung eines Bundes in dieser Entwicklung nach. Als Übergang zum dritten Hauptteil dient die Schriftkritik des Neuen Testaments. In diesem abschließenden Teil stellt er das „überwesentliche“ Brot aus der vierten Vaterunser-Bitte als spezifisch christliches Gottesmediums dar, das den Menschen selbst zu einem solchen Medium macht.

Im ersten Hauptteil beschreibt N. die Parallelen in der Entwicklung des Monotheismus im antiken Griechenland und in Israel. In ähnlicher Weise verfestigt sich eine religiöse Aufklärung, die sich gegen den überkommenen Glauben an die vielen anthropomorphen Gottheiten wendet. Allerdings gelingt in Israel der Wandel hin zum Monotheismus, während er in Griechenland ein Spezialfall der Philosophen bleibt. N. sieht den Grund dafür im Medium Schrift begründet. Während das phonetische Alphabet der Griechen eine exakte Abbildung der Sprache schaffen kann, hat das hebräische Alphabet aufgrund der fehlenden Vokale einen gewissen Abstand zwischen Sprache und Schrift gesetzt. Die griechische Schriftsprache verliert aufgrund dieser Exaktheit ihre alteritäre Aura und strahlt keine numinose Kraft mehr aus. Das zeigt sich auch im Gebrauch der Sprache (41). Die hebräische Schrift nutzt die Distanz zwischen Sprache und Schrift dazu, Anwesenheit und Entzug des Verfassers auf numinose Art zu artikulieren. „In der Simultanität von Präsenz und Entzug schlummert das sakrale Potential des Mediums“ (38). In Israel verbindet sich das neue Medium mit der Kritik am Polytheismus. N. hebt drei wesentliche Punkte dieser Kritik hervor: 1) das Prinzip Passung (Übereinstimmung von menschlichen Interessen und göttlichen Funktionen); 2) die Unmoral der Götter; 3) den Bilderkult. Besonders der dritte Punkt entzündet die Kritik der Ein-Gott-Gläubigen am Viel-Götter-Glauben. Nach einer Analyse mesopotamischer Weiheriten für Götterbilder untersucht N. die Erzählung über das Geschehen am Sinai als eine Mediengeschichte. Gott schreibt darin selbst die Tafeln mit den Geboten und macht die Schrift zu seinem eigenen Medium (83f.). Die Schrift ist somit Medium der Differenz, die nicht mit dem verwechselt werden kann, was sie bezeichnet. Das ist der entscheidende Vorwurf an den Bilderkult, dass Bild und Gottheit gleichgesetzt werden. Gott ist aber ein Gegenüber zur Welt und kein Teil dieser Welt und kann deshalb nicht mit einem Bild, das von Menschhand gemacht ist, gleichgesetzt werden. Mithilfe der Schrift als Gottesmedium zeigen sich Prinzipien der biblischen Aufklärung. Zu nennen sind die Transfunktionalität Gottes, seine Alterität zu allem Weltlichen, die eschatologische Gewaltenteilung, die die Rolle der Propheten – auch gegenüber Königen – begründet. Dazu kommt die von N. häufig zitierte These des Ethologen Frits Staal, dass eine religiöse Praxis nur durch eine andere ersetzt werden kann. Auch dies leistet die Schrift mit ihren Kultvorschriften. Als inhaltliche Bestimmung des Medienwechsels erweist sich der Kult um den Namen Gottes, der gerade die metaphysische Singularität Gottes und seine Alterität betont.

Nach diesen Überlegungen zeichnet N. die beschriebene Entwicklung in die Geschichte des biblischen Israels ein. Als zentralen Punkt für diese Entwicklung sieht er das babylonische Exil. Da nur die Oberschicht verschleppt wurde, musste die Entwicklung des Exils in die Vergangenheit des Volkes projiziert werden, um die Entwicklungen in Babylon mit den Daheimgebliebenen zu teilen. Das Exil beschreibt N. dabei als „theologisches Labor“ (134). Erst im Exil bildete sich der aufklärerische Blick Israels auf den Bilderkult aus. Die Umgesiedelten waren dabei vom Willen beseelt, ihren JHWH-Glauben als entscheidende Kohäsionsenergie ihrer Identität zu bewahren. Dies war bei den Verschleppten aus dem Nordreich 150 Jahre zuvor nicht der Fall gewesen. Deshalb müssen die Bedingungen für diese Entwicklung im Exil bereits in der Reform des Königs Joschija (Regierungszeit 639–609 v. Chr.) gesucht werden. Die Schrift musste sich nämlich erst selbst zum Kultobjekt entwickeln, damit sie den Bilderkult vertreiben konnte. Diese Entwicklung hat die Reform Joschijas bereits angestoßen. Dabei stellt

N. die These auf, dass die Spannungen zwischen Monotheismus und Polytheismus im voralexikanischen Juda keinen Zwischenzustand (Monolatrie) dulden. Das würde aus dieser historischen Spannung nur den glatten Übergang einer Entwicklung machen, die ohne die konkrete Geschichte auskäme. Auch wenn es sich hier nur um eine Nebenthese handelt, gehört sie zu den sehr interessanten exegetischen Gedanken N.s. Neben den schon genannten Aspekten gehörte noch ein wichtiger Punkt zu jenem „theologischen Labor“ im Exil: die Entwurzelung. Mit dem Exil wurde ein Teil Israels vom Ballast der altkanaanäischen Kulturtradition befreit. Somit war die historische Gelegenheit einer Substitution des Bilderkultes durch den Schriftkult eröffnet. Das dies nicht allein aus der Exodus-Tradition heraus gelingt, versucht N. dadurch zu zeigen, dass er die nicht-monotheistische Variante der Exodus-Tradition im Nordreich nachzeichnet. Gerade die einsetzende Sakralisierung der Schrift im Exil verhindert eine Glättung jener Traditionen, die sich nicht monotheistisch interpretieren lassen und auch Widersprüchliches aufweisen. Danach widmet sich N. der Bundestheologie, die seit dem Exil das Verhältnis Gottes zu Israel beschreibt. N. sieht den Ursprung des Bundesdenkens im Polytheismus und in dessen Vorstellung vom Tauschhandel zwischen Göttern und Menschen. Er attestiert Israel jedoch eine Transzendierung des polytheistischen Bundesverständnisses. Die Einmaligkeit JHWHs führt in ihrer Konsequenz zu einem denkbar asymmetrischen Verhältnis zwischen den Bundespartnern, das einen Tauschhandel prinzipiell ausschließt. Das polytheistische Bundesverständnis gelangt damit an sein Ende, da es eine gewisse Vergleichbarkeit der Partner voraussetzte, um zwischen ihnen einen geistigen Tauschhandel zu etablieren. Erwählung kann aufgrund der Singularität JHWHs nur noch als grundlose Erwählung verstanden werden. Auch hier zeigt sich die Entwicklung der JHWH-Religion, die sich aus einer polytheistisch geprägten Vorstellung zu einem wirklichen Monotheismus hinbewegt, welcher durch die Dialektik von Vorenthaltung und Präsenz gekennzeichnet ist (172–178). Dass die Schrift nicht das endgültige Medium dieses Monotheismus ist, sondern selbst zu Rückfällen in polytheistische Praktiken tendieren kann, zeigt die Schriftkritik des Neuen Testaments. Die Sakralisierung der Schrift führte nicht nur zu einer Ersetzung des Bilderkultes, sondern auch zu einer Grapholatrie. Durch die Möglichkeit der Objektivierung der Schrift bestehe die Gefahr, das polytheistische Tauschprinzip wieder einzuführen. Da der Wille Gottes in einer solchen Schrift schwarz auf weiß nachgelesen werden kann, sind die Leistungen der Menschen für diesen Bund exakt bestimmbar. Damit verliert der Glaube seine machtkritische Funktion wieder und das Verdrängte kehrt im Verdrängten zurück (190). N. sieht in der Schriftkritik Jesu v. a. eine Kritik dieses Tauschprinzips. Das sei der Kern des Streits zwischen Jesus und den „Schriftlern“.

Im letzten Hauptteil thematisiert N. den Medienwechsel durch Jesus Christus. Er geht dabei vom Vaterunser und dessen vierter Bitte aus. Er legt dar, dass sich bei den sieben Bitten des Herrengebets jede Bitte aus der vorherigen ergibt und somit die Brotbitte aus der Bitte um die Erfüllung des göttlichen Willens folgt. N. geht es besonders um die Übersetzung des Begriffs *epiousion* in der vierten Bitte. Mit Hieronymus übersetzt er den Begriff mit „überwesentlich“. Damit verhindert er auch die tautologische Form der Bitte, Gott möge uns heute das tägliche Brot geben. Er zieht Parallelen zur Brotrede Jesu in Joh 6 und zur Manna-Tradition aus Ex 16, die Hieronymus ebenfalls als Variante für die Übersetzung kennt. Da der griechische Begriff *epiousion* ein *hapax legomenon* ist, muss er eine einmalige Wirklichkeit bezeichnen und kann nicht als Bitte um alltägliche Nahrung verstanden werden (250f.). Der Empfang dieses Brotes dient dazu, dass der Mensch eigenständig den Willen Gottes ermittelt. Dies übersteigt der Gläubige, der das überwesentliche Brot empfängt, die Schrift als Medium Gottes. Die folgende Bitte um die Vergebung der Schuld soll davor schützen, dass sich der Empfänger des Himmelsbrotes an Gottes Stelle setzt. N. bemüht den theologischen Gedanken der Verbindung von vertikaler und horizontaler Inkarnation. Allerdings formuliert er dann selbst, dass Jesus als „Modell“ für Inkarnation gelte (259f.). Auch wenn dies als Formulierung nicht sehr glücklich gewählt ist, bleibt durch die Verbindung zum vorherigen Gedanken klar, dass er vertikale und horizontale Inkarnation nicht in eins setzt. An diesem Punkt sieht N. die an-archische Kraft des Monotheismus. Nicht mehr die Schrift, die verobjektiviert mit ihren Normen und Gesetzen als

Wille Gottes auftritt, ist das eigentliche Medium, sondern der Mensch, der täglich das Himmelsbrot empfängt. Darin erkennt N. eine Negierung der Arche (als Herrschaft verstanden). Diese Verinnerlichung des Himmels führt dazu, dass keine politische Macht im Namen Gottes ausgeübt werden darf, da jeder Mensch Medium Gottes sein kann. Die Inkarnation bleibt damit nicht auf Jesus beschränkt – auch wenn sie in ihm einmalig geschieht –, sondern die vertikale Inkarnation kann sich horizontal fortführen. N. verbindet diesen theologischen Schluss mit einer Kritik am Funktionalismus, der schon die polytheistische Götterwelt geprägt und in der Gegenwart als eine namen- und gesichtslose Macht fast alle Bereiche menschlichen Lebens erreicht hat. Der Monotheismus setzte dagegen den transfunktionalen Gott, zu dessen Offenbarung wesentlich die Vorenthaltung gehört, der also nicht funktionalisiert werden kann (307 f.). Darin setzt N. sich nicht nur vom modernen Funktionalismus ab, sondern auch vom toxischen „Monotheismus der grapholatrischen Wahrheitsbesitzer“ (309), die die Offenbarung ganz ohne Vorenthaltung Gottes denken.

Im Gedankengang N.s bleiben die Bereiche Kreuzestheologie/Selbsthingabe Jesu/Lamm Gottes offen. N. folgt allein der Mk/Mt-Tradition des Brotwortes und deren Konzentration auf die Präsenz Jesu im Brot und lässt die 1 Kor/Lk-Tradition mit ihrem Blick auf den ereignishaften Charakter des Geschehens am Kreuz beiseite. Dies könnte an der grundsätzlichen Ablehnung einer Transzendierung des Opferbegriffs bei N. liegen (268), obwohl dieser vom polytheistischen Tauschgeschäft über das lobpreisende Symbol der Bundestreue Israels bis hin zur neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu als konstitutives Opfer für die Möglichkeit eines vom Tod befreiten Lebens der Menschen schon vorgezeichnet ist. In der Darstellung N.s hat das Opfer fast die gleiche Struktur wie die Bundestheologie, die beide im polytheistischen Tauschhandeln zwischen Menschen und Gottheit gründen. Obwohl N. der Bundestheologie und deren Transzendierung hin zu einem wesentlichen Teil monotheistischen Glaubens ein eigenes Unterkapitel einräumt, handelt er die Opfertheologie in nur wenigen Worten ab und lässt gerade christologische Begriffe wie „Lamm Gottes“ (ebd.), die eine Verbindung zwischen Kreuz und Opfer darstellen wollen, als Rückfall in polytheistische Denkweisen stehen. Die Rolle des Kreuzes Jesu wird in diesem Zuge nicht untersucht.

Das Buch N.s zeigt in eindrucksvoller Weise, wie der Wechsel der Medien mit Offenbarung und Glaubensfortschritt zusammenhängt. Es handelt sich um eine Perspektive, die die Geschichte des jüdisch-christlichen Glaubens sicherlich ergänzt. Denn das „Wie?“ der Offenbarung ist keine äußere Zutat, sondern hängt mit dem Inhalt der Offenbarung wesentlich zusammen. Sehr verdienstlich ist es, dass N. in dieser Mediengeschichte immer wieder den privaten Charakter der Offenbarung aufzeigt und damit systematisch-theologisch jedweden Anspruch auf Wahrheitsbesitz oder eine Verfügungsgewalt über Gottes Willen den Boden entzieht. Auch wenn in der Verbindung von Christologie und Kreuz einige Fragen offenbleiben, regt gerade die Interpretation des Vaterunsers dazu an, mithilfe der Arbeit N.s auf die Ekklesiologie und die Theologie der Religionen zu schauen.

B. BIHL

KUSCHEL, KARL-JOSEF: *Die Bibel im Koran*. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch. Ostfildern: Patmos 2017. 666 S., ISBN 978-3-8436-0726-1 (Hardback); 978-3-8436-0727-8 (EPUB).

Im Falle des Tübinger Theologen Karl-Josef Kuschel ist der Titel seiner neuesten Schrift mehr als nur ein Blickfang. Die Benennung des über 600 Seiten umfassenden Buches, das vorangegangene Publikationen des ökumenisch, interreligiös und literaturwissenschaftlich engagierten Theologen aufgreift, neu abdruckt und fortschreibt, verrät bereits die grundlegende Orientierung: Während die Sidney Griffith entlehene Formulierung „Die Bibel im Koran“ das inhaltliche Thema beschreibt, zeigt der Untertitel „Grundlagen für das interreligiöse Gespräch“ die Orientierung und Methodik des Buches an. Inhaltlich geht es Kuschel darum, die Bibel und den Koran als einander unentbehrliche Gesprächspartner auf literarischer wie theologischer Grundlage darzustellen. Dieses Grundanliegen, Koran und Bibel, Christentum und Islam aus einer Logik der Beziehung zu verstehen, ist von großer Tragweite. Denn wenn Kuschel einen