

hen. Und damit gewinne ich auch seine Bereitschaft, dass auch er mich richtig verstehen will. Dann erst kommt es zwischen uns zu einem Gespräch über die Sache – ein wirkliches, intensives und leidenschaftliches Gespräch, das mit den Pius-Brüdern bisher noch gar nicht stattgefunden hat.

R. Sebott S. J.

GÄDE, GERHARD, *Islam in christlicher Perspektive* – Den muslimischen Glauben verstehen. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2009. 300 S., ISBN 978-3-506-76740-0.

Bereits in seinem Werk *Christus in den Religionen* – Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, das im Jahr 2003 im selben Verlag erschienen ist (vgl. Rez. ThPh 78 [2003] 615–616), hatte der Autor (= G.) die Grundprinzipien des „Interiorismus“ erläutert. Der erste Hauptteil des vorliegenden Werkes (29–110) erläutert diese erneut. Christus ist in allen wirklichen Religionen (im Unterschied zu Pseudoreligionen = Weltvergötterung) bereits verborgen gegenwärtig. Dieser Interiorismus ist das christliche Verständnis von den anderen Religionen und nicht eine allen Religionen übergeordnete Kategorie (33). In Weiterführung der Konzilsaussagen in „Nostra aetate“ hatte schon Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptoris Missio“ (= RM) erklärt, dass „jedes authentische Gebet“ vom Heiligen Geist geweckt sei, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist (RM, n. 29). Doch die „Saatkörner des Wortes“ seien nicht nur in die Herzen der Angehörigen anderer Religionen gesät, sondern in die religiösen Traditionen selbst (RM, n. 56). Auf die vom II. Vatikanum noch offen gelassene Frage, ob die muslimische Berufung auf den Glauben Abrahams auch von Christen anerkannt werden kann, hat Johannes Paul II. in einer Ansprache an die Teilnehmer eines Symposiums „Die Heiligkeit im Christentum und im Islam“ am 9. Mai 1985 die Antwort gegeben: „Wir sind Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams“ (128). So ungewohnt solche Aussagen klingen mögen, sind sie doch nur eine Entfaltung der Tatsache, dass nach unserem Glaubensbekenntnis die ganze Welt „in Christus“ geschaffen ist, hineingeschaffen in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn. Der Sohn ist Mensch geworden, um uns in menschlichem Wort offenbar zu machen, dass diese Liebe Gottes die Welt umfasst und bereits im Voraus zu ihrer Annahme gilt. Sie wird jedoch nur im Glauben selber erkannt.

Im Sinne des Interiorismus überbietet die christliche Botschaft nicht die anderen Religionen, sondern leistet ihnen den hermeneutischen Dienst, sie selbst zu erfüllen (vgl. Apg 17,23) und sie so ganz zu ihrer eigenen Unüberbietbarkeit zu bringen. In aller wirklichen Religion geht es letztlich um Unüberbietbares. Diese Kategorie der Unüberbietbarkeit wurde insbesondere von Anselm von Canterbury mit seinen Kriterien des „quo maius cogitari nequit“ und des „maius quam cogitari possit“ (Proslogion, c2 und c15) entfaltet.

Das grundlegende Paradigma für das Verhältnis auch zu den anderen Religionen ist darin gegeben, wie im Licht des Neuen Testaments die „Schrift Israels“ zum „Alten Testament“ wird und damit zu einem neuen und endgültigem Verständnis gelangt. Dies setzt natürlich voraus, dass sie anderenfalls ein nicht auflösbares Verstehensproblem stellt. Denn wäre die Schrift Israels mit ihrer Rede von einem Bund mit Gott für sich allein problemlos voll verständlich, dann wäre das Neue Testament überflüssig. Das Verhältnis des christlichen Glaubens zum Glauben Israels kann somit nicht im Sinn eines graduellen Unterschieds verstanden werden, als wäre das eine vollkommener als das andere. Vielmehr ist das eine der Schlüssel zum anderen.

Hervorzuheben ist hier als entscheidende hermeneutische Voraussetzung, dass „aus dem Nichts Geschaffensein“ eine *einseitige* Relation des Geschaffenen auf Gott bedeutet, in der das Geschaffene vollkommen und restlos aufgeht (vgl. bereits Thomas v. Aquin, S.th. I q13 a7 c und CG I2 c12, n. 1–2). Dann ist Gemeinschaft mit Gott nicht mehr so problemlos selbstverständlich, wie man es üblicherweise voraussetzt. „Denn weder reicht geschöpfliche Wirklichkeit aus, um Gemeinschaft mit Gott zu erreichen (vgl. Hebr 10,4), noch kann vernünftig ein Bezogensein Gottes auf das Geschöpf gedacht werden, das durch das Geschöpf als sein Worauf konstituiert wird.“ (92) Wenn dennoch in den Religionen in irgendeiner Weise Gemeinschaft mit Gott ausgesagt wird, wird dies erst in einer trinitarisch-christologischen Deutung definitiv verständlich und

bleibt anderenfalls wie unter einem Schleier (vgl. 2 Kor 3,14) verborgen. Aber ohne die Einsicht in die Einseitigkeit der geschöpflich-realen Relation des Geschaffenen auf Gott wäre auch der Interiorismus nicht zu verstehen.

Der zweite Hauptteil (113–256) bietet die konkrete Anwendung des Interiorismus auf das Verhältnis der christlichen Botschaft zum Islam. Der Koran präsentiert sich historisch als göttliche Offenbarung post Christum. Die Frage ist, ob man dem Koran eine unüberbietbare Wahrheit zuschreiben kann, ohne deshalb die christliche Wahrheit zurücknehmen oder auch nur relativieren zu müssen (144). Bereits die Tatsache, dass der Koran voller biblischer Bezüge und Anspielungen ist, gibt dem Verhältnis des Christentums zum Islam einen besonderen Charakter (147). Aber auch dieses Verhältnis kann nicht als ein gradueller Unterschied verstanden werden; es ist nicht möglich, Gott eine bloß „vorläufige“ oder eine „unvollkommene“ Offenbarung zuzuschreiben. In christlichem Verständnis kommt als „göttliche“ Offenbarung nur infrage, was von vornherein dem anselmischen Kriterium der Unüberbietbarkeit entspricht. Denn Gottes Handeln lässt sich nur als unüberbietbar aussagen. So kann auch nur Gottes Selbstmitteilung im eigentlichen Sinn göttliche Offenbarung sein, denn alles andere wäre doch immer nur bloße Welt. „Die christliche Botschaft verkündet, dass das Heil des Menschen nicht etwas ist, das ‚weniger‘ als Gott wäre. Das Heil besteht vielmehr in Gott selbst, der sich mitteilt und sich in Christus dem Menschen schenkt.“ (197)

Insofern auch „der Koran die Barmherzigkeit Gottes verkündet, kann diese nicht etwas sein, das sich von Gott unterscheidet. Allein das Geschöpf unterscheidet sich von Gott.“ (Ebd.) Bereits innerhalb des frühen Islam selbst war die Verstehensfrage aufgebrochen, wie es denn möglich sein soll, zugleich Gott als absolut transzendent zu behaupten und zu sagen, er habe zu Mose gesprochen oder Abraham sei sein Freund gewesen (189). Die These des Autors lautet, dass es erst im christlichen trinitarisch-inkarnatorischen Verständnis definitiv möglich wird, von der Barmherzigkeit Gottes, also einer Zuwendung Gottes zur Welt, in einer Weise zu sprechen, die nicht im Widerspruch zur Anerkennung der Absolutheit Gottes steht, die ihn also nicht von der Welt abhängig macht. Beides, diese Anerkennung der Absolutheit Gottes und die Verkündigung seiner Barmherzigkeit, machen ja das Grundanliegen des Islam aus. Aber kann es nachchristlich noch wirkliche Offenbarung geben (vgl. 193–200)? Nicht im Sinne zusätzlicher Wahrheiten, sondern indem „Muhammad die arabischen Heidenstämme zum Monotheismus ruft und ihnen das Gesetz Gottes gibt, könnte er von christlicher Seite als ein Prophet betrachtet werden, der die Heiden für Christus vorbereitet“ (199).

Natürlich muss sich eine solche These vor allem auch damit auseinandersetzen, dass es wesentlich zum Islam zu gehören scheint, das trinitarische Verständnis und die Rede von einer Gottessohnschaft abzulehnen. Und behauptet er nicht auch, Jesus sei gar nicht am Kreuz gestorben? Faktisch wendet sich der Koran gegen ein Verständnis von Trinität im Sinne einer Dreigötterlehre bzw. sogar in dem Sinn, dass Maria als göttliche Person verehrt werden solle (Sure 5,116). Er kennt nicht den wirklichen Sinn der christlichen Trinitätslehre (225). Auf der anderen Seite gilt: „Heute könnte die Auseinandersetzung mit dem Islam uns Christen dabei helfen, größere Klarheit in unseren eigenen Glaubensaussagen zu gewinnen und uns darüber Rechenschaft abzulegen, dass wir es bisher offenbar nicht vermocht haben, in befriedigender und verständlicher Weise auf die Einwände zu antworten, die von Muslimen gegen unsere zentralen Dogmen erhoben werden.“ (229) Ein Verständnis von Trinität im Sinne von drei untereinander verschiedenen vermittelten Selbstpräsenzen (Relationen der einen Wirklichkeit Gottes auf sich selbst) könnte dieser Aufgabe gerecht werden (235). Es geht ja gerade in der Trinitätslehre eben darum, definitiv verstehbar von Gottes Barmherzigkeit zu sprechen, ohne in irgendeiner Weise die Anerkennung der Absolutheit und Transzendenz Gottes zu beeinträchtigen. Es wäre auch zu fragen, ob nicht die islamische Leugnung des Kreuzestodes Jesu vielmehr in dem Sinne zu verstehen sei, dass der Tod keine endgültige Macht über ihn gewinnen konnte.

Sehr gut wird dargestellt, wie sich das religionstheologische Modell des Interiorismus vorteilhaft von den vorangehenden Modellen des Exklusivismus und des Inklusivismus (auch der Behauptung eines gegenseitigen Inklusivismus), aber auch des Pluralismus unterscheidet (263 f.). Der Unterschied zum Inklusivismus besteht darin, dass das christli-

che Verständnis nicht als Überbietung anderer Religionen verstanden wird, sondern als Dienst an deren sonst verborgen bleibender eigentlicher Unüberbietbarkeit. Der Autor setzt sich dabei auch mit den Auffassungen von Claude Geffré, Jacques Dupuis, Hans Küng und Reinhard Leuze auseinander (165–177), die dem Koran ebenfalls einen gewissen Offenbarungscharakter zuschreiben wollen, aber alle nicht die angesichts der Einseitigkeit der geschöplich-realen Relation der Welt auf Gott zunächst bestehende Problematik des Offenbarungsbegriffs zu sehen scheinen. Deutlich wird der logozentrische Charakter von Judentum und Islam herausgearbeitet, der erst im Licht der Inkarnationslehre voll verständlich wird (206 f.). Für die Frage, ob der Islam christlich und gerade „in Christus“ als Heilsweg verstanden werden kann, weist der Autor auf das Beispiel des gelehrten Marokkaners Jean-Muhammad Abd el Jalil hin, der 1928 den Glauben an Christus annahm. Mit ausdrücklicher Zustimmung von Papst Pius XI. wurde er davon dispensiert, bei seiner Taufe Muhammad als „Pseudopropheten“ widersagen sowie seinen Namen Muhammad ablegen zu müssen (250). Für ihn wurden seine „Treue zum ersten Glauben und die Treue zu Christus“ eines.

Am Schluss des Werkes geht G. ausführlich auf die Einwände ein, die ihm gegenüber bisher geäußert worden sind, und antwortet auf überzeugende Weise. Einer dieser Einwände lautet, der Interiorismus reduziere das Christuseignis auf eine bloß hermeneutische Funktion (273), womit die Geschichtlichkeit des Christuseignisses als ontologische Wirklichkeit verkannt werde. Es verhält sich aber genau umgekehrt, dass nur, indem Gott als Mensch begegnet, die Rede vom „Wort Gottes“ ihre definitive Verstehbarkeit gewinnt. Dass die ganze Welt in Christus geschaffen ist (= ihre tiefste ontologische Wirklichkeit), kann nur von der geschichtlichen Menschwerdung des Sohnes her offenbar werden. Von einer hermeneutischen Funktion der christlichen Botschaft kann überhaupt nur deshalb die Rede sein, weil es in ihr um ontologische Wirklichkeit geht (274).

Es handelt sich meines Erachtens um einen beachtlichen Beitrag zur aktuellen religionstheologischen Diskussion und um eine herausragende Arbeit zur Förderung eines interreligiösen Dialogs, der sich nicht auf den Austausch von Höflichkeiten und die Information über Verschiedenheiten beschränkt, sondern auf die Frage eingeht, wie überhaupt verstehbar von einer göttlichen Offenbarung die Rede sein kann, wenn eine solche grundsätzlich nicht welthaft ausweisbar sein, also nicht außerhalb des Glaubens als solche erkannt werden kann (wengleich alle etwaigen Vernunfteinwände gegen sie auf dem Feld der Vernunft selbst entkräftet werden müssen). Diese Arbeit zieht Linien weiter aus, die das II. Vatikanum angelegt hat. Das Werk ist letztlich eine Exegese der Aussage des II. Vatikanums, dass die Muslime „mit uns (*nobiscum*) Gott als den Einzigen, den Barmherzigen, anbeten“ (LG 16,3). Hilfreich ist das Personen-, Bibelstellen und Koranstellenregister.

P. KNAUER S. J.

#### 4. Praktische Theologie

CROUCH, COLIN, *Postdemokratie* [*Postdemocrazia* <dt.>]. Aus dem Englischen von Nikolaus Gramm. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. 160 S., ISBN 978-3-518-12540-3.

Als Gestalt politischer Ordnung und Herrschaft beruht die Demokratie auf dem Prinzip, dass politische Herrschaft vom Volk legitimiert und ausgeübt werden soll. Historisch erscheint die Demokratie (nach verbreiteter Auffassung) zuerst im antiken Griechenland des 5. Jhdts. v. Chr. Die „Selbstregierung der Regierten“ beschränkte sich dort freilich auf den Kreis der wehrpflichtigen Vollbürger (= Hausväter). Periöken (die vor-dorische Bevölkerung in den Gebieten um Sparta) ebenso wie die Sklaven blieben von der Demokratie ausgeschlossen. Die eigentliche Entfaltung der Demokratie hat sich freilich erst in der europäischen Neuzeit vollzogen. Treibende Kräfte dafür waren das politische Gemeinwesen in den USA und die Französische Revolution.

Die katholische Kirche brauchte noch einmal fast 2 Jhdte., um die Demokratie als Herrschaftsform im Staat zu billigen. Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 und Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ (1963) führen