

*Corrigenda:* S. 49, 13. Zeile: Literalexegese; S. 244, 4. Zeile: Datum muß lauten: 1536.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ CLARET BERND J., *Geheimnis des Bösen*. Zur Diskussion um den Teufel. Innsbrucker Theologische Studien, 49). Tyrolia, Innsbruck 1997. (437). Kart.

Der Autor dieser detaillierten Untersuchung hat sich an eine Thematik gewagt, die einer echten Gratwanderung gleichkommt; es soll geprüft werden, „ob die Theologie darauf verzichten kann, über die Frage nach dem Teufel nachzudenken“ (17). Daß eine solche Fragestellung ungewohnt klingt und zwiespältige Erwartungen hervorrufen kann, ist Claret bewußt; sein Anliegen besteht darin, Funktion und Stellenwert der traditionellen Rede vom „Teufel“ im Gesamtzusammenhang einer christlichen Reflexion der Erfahrung des Bösen zu bedenken.

Entsprechend dieser Zielsetzung geht Claret in einem ersten Kapitel (21–59) auf den lebensweltlichen Erfahrungshorizont ein, welcher der Frage nach dem „Teufel“ vorausliegt. Dieser Horizont ist geprägt von einer „Wiederverzauberung der Welt“ (34), die sich auswirkt in einer massiven Hinwendung zu Esoterik, Okkultismus und Satanismus. In diesen Phänomenen sieht Claret ein „Symptom eines an seine inneren Grenzen gekommenen Modernisierungsprozesses“ (48), eine Gegenreaktion auf die tiefgreifende Rationalisierung der Lebenswelt in der Moderne. Das zweite Kapitel (60–83) zeichnet den Plausibilitätsverlust der kirchlichen Auffassung vom „Teufel“ nach, wie er seit Ende der 60er Jahre in der theologischen Diskussion zur Geltung kam. Es ist schade, daß Claret, der minutiös einzelne Veröffentlichungen und Stellungnahmen untersucht, die grundsätzliche Neuorientierung der „nachkonziliaren“ Theologie nur sehr knapp und etwas schlagwortartig aufzeigt (bes. 78f). Das dritte Kapitel (84–188) stellt eine umfassende Auseinandersetzung mit Herbert Haags Veröffentlichung „Abschied vom Teufel“ aus dem Jahr 1969 dar. Claret referiert Haags Position genau und sehr ausgewogen; besonders interessant erweist sich dabei der Ertrag der exegethischen Arbeiten (105–123). Auch wenn Claret dem pastoralen und theologischen Grundanliegen von Herbert Haag, daß nämlich „die Rechtgläubigkeit eines Christen in keiner Weise von seiner Stellungnahme zur Frage nach der Existenz eines Teufels abhängig gemacht werden darf“ (175), zustimmt, meldet er zwei schwere Bedenken an. Einerseits schließt sich Claret der vielfach gegen Haags „Abschied vom Teufel“ ge-

äußerten Kritik an dessen hermeneutischer Option an, die – so der Vorwurf – das Weltbild der modernen Gesellschaft zur exklusiven Norm der Schriftauslegung erhebt (vgl. 135–138); andererseits weist Claret Haags Auffassung zurück, „die Sünde sei für den Menschen unvermeidbar, da sie zur *Natur* des Menschen gehöre“ (130). Das Böse – so wird Haags Position interpretiert – gehe nicht auf einen personalen Bösen zurück, sondern entspringe einer tragischen Verfaßtheit des Menschen (vgl. 191–200). Claret zieht daraus den Schluß, daß der Mensch bei Haag nicht „verantwortlicher Täter des Bösen“, sondern „Opfer seiner Natur – genauer: seiner von Gott so gewollten Natur“ (207) sei. Mit diesen Anfragen ist Claret nahtlos ins vierte Kapitel (189–251) übergegangen, das der systematisch-theologischen Frage nach dem Ursprung des Bösen gewidmet ist. Hier wird vor allem der entscheidende Stellenwert der Schöpfungstheologie deutlich, von der aus – implizit oder explizit – die Zuordnung von „menschlicher Natur“ und „Bösem“ konzipiert wird. Die Möglichkeiten solcher „Systematik“ sieht Claret in den drei Positionen eines monistischen, dualistischen oder personalen Denkmodells gegeben (vgl. 210–225). Als weiterführenden Ansatz in bezug auf die theologische Funktion der Rede vom „Teufel“ stellt Claret im fünften Kapitel (252–304) die Symboltheorie Paul Ricoeurs vor; in besonderer Weise geht es um dessen „Symbolik des Bösen“ (1960), aus der sich Kriterien für ein theologisches Verständnis des Symbols des „Teufels“ gewinnen lassen (vgl. 303f). Im sechsten Kapitel (305–396) schließlich erfolgt eine systematisch-theologische Rechenschaft, deren zentrale These lautet: „Der Teufel symbolisiert, wie kein zweites Symbol des Bösen, das Mysterium iniquitatis und „gibt“ das Geheimnis des Bösen „zu denken““ (32). Unaufgebar ist für Claret nicht die Annahme einer persönlichen Existenz des „Teufels“, sondern die dadurch symbolisierte „Außenheit“ des Bösen, ein „Vor-aus“ des Bösen“ (304), das in seiner Realität die „Spitze der unbequemsten aller Fragen“ (325) der Theologie darstellt und gerade so eine „Ästhetisierung und Funktionalisierung des Bösen“ (335) verhindert. Claret ist überzeugt: Das „personale Denkmodell“ des Bösen – nicht zu verwechseln mit einer naiv-deskriptiven Personalisierung eines „Teufels“! – vermag die drängenden Fragen nach dem Ursprung des Bösen am besten zu klären (vgl. 336f) – was nicht heißt: restlos zu beantworten! Darüber hinaus – weil „kein Mensch ein Teufel ist“ (383) – ist eine mögliche Hinführung auf das Zentrum der christlichen Frohbotschaft gegeben, die „Hoffnung auf ein gutes Ende für ausnahmslos alle Menschen zu wecken vermag“ (384). Mit dieser

„theologischen Entlastung“ Gottes und des Menschen beschließt Claret seine Untersuchung (397–408).

Obwohl Clarets Ausführungen sehr präzise und detailliert sind, engen sie den Spielraum eigener theologischer Urteilsbildung nicht auf unzulässige Weise ein, was gerade bei einem solch heiklen Thema von entscheidender Bedeutung ist. Der differenzierte Umgang mit theologischen Kriterien sowie die sensible Einarbeitung zeitgeschichtlicher Phänomene (zum Beispiel Satanismus und Jugendkultur [52–58], Ereignisse des Bosnienkriegs [239f], Lieder von Ludwig Hirsch [308f], Interpretation der Ereignisse in Auschwitz [365–374] usw.) erbringen den Beweis, daß diese „Gratwanderung“ geglückt ist.

*Corrigenda:* S. 122, Anm. 216: Sündenböcke; S. 151, Anm. 351, 2. Zeile: muß wohl heißen: *Vordergrund*; S. 171, 14. Zeile: begründen; S. 267, Anm. 46, 4. Zeile: philosophischen.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Ruth und Pinchas Lapide über die „Juden in Spanien“ im Mittelalter. Diese Thematik wird in zwei weiteren Beiträgen fortgesetzt; in dem einen behandelt A. Sáenz-Badillos „Hermeneutik, Messianismus und Eschatologie bei Maimonides“ (S. 74–85) und zeigt dabei auch die konkreten Hintergründe der Position von Maimonides auf. In dem anderen erläutert U. Dobahn (S. 86–98), daß heute aufgrund der Veröffentlichung der entscheidenden Quellen an der jüdischen Abstammung der hl. Teresa von Avila nicht mehr zu zweifeln ist. Den Überstieg nach Mitteleuropa und zugleich in die Neuzeit bildet der Beitrag von M. Walther, „Spinozas Philosophie der Freiheit – eine jüdische Philosophie?“, der diese Frage sehr differenziert auseinanderlegt und die auch konkreten Auswirkungen einzelner Antworten in der Geschichte aufzeigt. K.S. Davidowicz beschäftigt sich mit M. Mendelsohn und S.R. Hirsch und deren je eigener Art, sich den Gedanken der Aufklärung auszusetzen und sie im Rahmen ihrer jüdischen Existenz zu verarbeiten (S. 134–142). Heinrich Heines Lebensreise durch verschiedene Konfessionen (– „jüdisch beschnitten – evangelisch getauft – katholisch getraut“ – so der Untertitel –) skizziert P. Lapide anhand von Texten des sensiblen Dichters (S. 143–155), und L. Wachinger beschreibt eindrucksvoll den besonderen Weg, den M. Buber in der Auseinandersetzung mit dem Christentum gegangen ist, und welche Fragen ihn dabei umgetrieben haben (S. 156–164). Die Lebensbilder von A. Einstein, geschrieben von A. Hermann (S. 165–172) und von dem osteuropäischen, im Stalinismus wegen seiner kritischen Haltung umgekommenen Dichter O. Mandelstam, geschrieben von T. Stammen (S. 173–189), stellen schließlich jüdische Persönlichkeiten vor, deren besondere Leistungen nicht mehr speziell mit der Religion verbunden sind. Der letzte Beitrag im Hauptteil stammt von R. Heuburger (S. 190–200); sie gibt einen sehr informativen Überblick über die Stellung der Frau im Judentum, wobei der Schwerpunkt bei den jüngsten Entwicklungen in den einzelnen Richtungen des Judentums liegt.

Von den „literarischen, philosophischen und theologischen Studien“ des dritten Hauptteiles seien folgende ausdrücklich genannt: M. Reich-Ranickis Beitrag „Die verkehrte Krone. Über Juden in der deutschen Literatur“ (S. 203–215), die ausführliche Untersuchung von H.R. Sepp, „Die Phänomenologie Edmund Husserls und seine ‚Schule‘“ (S. 237–261), sowie die theologischen Beiträge von E. Zenger, „Die konstitutive Bedeutung der Bibel Israels für christliche Identität“ (S. 262–277), – Zenger zeigt darin auf, daß die Kirche zwar seit dem II. Vat. Konzil eine

## EDITH STEIN

■ EDITH-STEIN-JAHRBUCH: *Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst*. Band 3: Das Judentum. Echter, Würzburg 1997. (414). Kart. Abonnementpreis S 375,–.

Das umfangreiche Jahrbuch, an dem 31 Autoren mitgearbeitet haben und welches hier natürlich nur auszugsweise vorgestellt werden kann, ist in fünf Hauptteile gegliedert, wobei der zweite und umfangreichste dem Hauptthema „Judentum“ gewidmet ist; er folgt J. Menuhins eindrücklicher, in einem langen Gebet ausklingenden Beschreibung seiner jüdischen Existenz (S. 17–22), welche den ersten Teil bildet. Den Einstieg in das Hauptthema bildet eine Auswahl von wichtigen Texten aus Bibel und Liturgie, dazu kommt die israelische Nationalhymne. Anschließend erläutert S. Ben Chorin (S. 30–36) die ‚Bedeutung der hebräischen Bibel für das jüdische Leben‘ mit besonderer Berücksichtigung der Situation im modernen Israel. C. Thoma zeigt anhand von Beispielen, welchen Einfluß Philo von Alexandria auf die Vermittlung von jüdischem Gedankengut in die damalige hellenistische und christliche Welt hatte (S. 37–49). D. Krochmalnik geht der Frage nach, wie sich Edith Steins Lebensopfer einordnet in die jüdische Tradition von der Verpflichtung zur ‚Heiligung des Namens Gottes‘ (S. 50–63). Als nächstes (S. 64–73) folgt ein Gespräch der Redakteure des Jahrbuches mit