

führt, indem die referierende Darstellung meist mit einem entsprechenden Zitat in der Originalsprache verbunden oder abgeschlossen wird. Manchmal vermißt man allerdings eine schärfere Herausarbeitung gewisser Grundbegriffe. Was ist eigentlich unter „absoluter Wahrheit“ (82 ff.) zu verstehen? Ist nicht jede Wahrheit absolut? Und in welcher Verbindung steht die offensichtlich höhere Wahrheit, die im Zusammenhang der Gottesfrage gesucht wird, mit dem Absolutheitscharakter jeder sonstigen Wahrheit? Auch der Begriff der „Infinition“ bleibt zu vage. Wie ist genau der Schritt des Transzendierens zu bestimmen, der hier zur Diskussion steht? Wenn nämlich das Woraufhin dieses Schrittes „inhaltlich“ nicht zu „denken“ ist (122), dann läßt sich mit Leibniz fragen, ob sein Ziel nicht vielleicht (wie das berühmte *perpetuum mobile*) schlicht in sich widersprüchlich ist, was dann zur Folge hätte, daß auch das sehnsuchtsvolle Streben nach ihm unsinnig wäre. Ob nicht für diesbezügliche Klärungen die klassischen Gottesbeweise mehr hergeben könnten, als es ihre fast wie eine Pflichtübung absolvierte Darstellung durch den Autor vermuten läßt? Der nicht genügend scharfen Herausarbeitung der Hauptbegriffe entspricht der Verzicht auf die Auseinandersetzung mit neueren, strenger argumentierenden Entwürfen zur philosophischen Theologie, wie etwa denen von R. Schaeffler, B. Weissmahr, J. Splett oder R. Swinburne (um vier durchaus verschiedene zu nennen). Ebenso wenig setzt sich der Autor mit der analytisch ausgefeilten und heute recht einflußreichen Religionskritik von J. L. Mackie auseinander. Und genügt es denn, eine Kritik wie die von E. Morscher (zu der sich ja durchaus einiges sagen ließe) mit einem moralischen Urteil abzufertigen (233)? Trotz dieser Grenzen handelt es sich bei dem vorliegenden Buch um ein wichtiges und lehrreiches Werk, das jedem zu empfehlen ist, der sich mit der Gottesfrage, insbesondere ihren phänomenologischen und existentiellen Aspekten sowie ihren großen Stationen in der Geschichte des Denkens befaßt.

J. SCHMIDT S. J.

SAROT, MARCEL, *God, Possibility and Corporeality* (Studies in Philosophical Theology 6). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1992. XII/280 S.

Die jahrhundertelang als selbstverständlich vorausgesetzte impassibilistische These von der Leidensunfähigkeit Gottes wurde in unserem Jahrhundert zunehmend in Frage gestellt, so daß mittlerweile der Passibilismus (P.), die These von der Leidensfähigkeit Gottes, die vorherrschende Position in der Theologie geworden ist. Im ersten Teil der vorzustellenden Publikation, einer von V. Brümmer betreuten Dissertation, geht Sarot (S.) der Frage nach, ob und in welchem Sinn Gott als leidensfähig gedacht werden kann bzw. soll, und untersucht im zweiten Teil, inwieweit Leidensfähigkeit mit Körperlichkeit zusammenhängt. S. will keine neuen Gründe für oder gegen den P. vorbringen, sondern analysiert, nachdem er sein Verständnis der Aufgaben und Methoden „philosophischer Theologie“ erläutert hat, in den Kapiteln 2 und 3 die wichtigsten Argumente für bzw. gegen die Rede von der Leidensfähigkeit Gottes und präzisiert dabei den Begriff der „Leidensfähigkeit Gottes“, der alles andere als eindeutig sei. Auf das grundlegende impassibilistische Argument, der P. sei mit der Souveränität und Vollkommenheit Gottes unvereinbar, da er Gott zum passiven Objekt mache, antwortet S. mit der Unterscheidung zwischen kausaler und personaler Beeinflussung. Gott unterliege im P. weder internen noch externen kausalen Einwirkungen, sondern personaler Beeinflussung, auf die er frei reagieren könne. Gott bleibe „Herr seiner selbst“, da der P. nicht notwendig eine kausale Determinierbarkeit Gottes voraussetze. Das Argument, der P. sei mit der Unveränderlichkeit Gottes unvereinbar, kritisiert S. anhand einer Analyse des logischen Status des Prädikats ‚unveränderlich‘, das er als Prädikat zweiter Ordnung bestimmt, das nicht direkt von Gott, sondern nur von einigen seiner Eigenschaften prädiert werde. Gott sei nicht prinzipiell, sondern nur in bezug auf seinen moralischen Charakter und seine Fähigkeiten unveränderlich. Die Unvereinbarkeit des P. mit der Rede von Gottes Seligkeit ist für S. unwesentlich, da er Seligkeit nicht für ein Attribut Gottes hält. Es sei nur zu fordern, daß Gottes Leid in seine Freude eingebettet ist, d. h. Gottes Freude seine Trauer überwiegen muß. – S. kommt aufgrund der Argumente gegen den P. zu folgender Formulierung der passibilistischen These, die er für immun gegenüber der impassibilistischen Kritik hält: Gott und seine Empfindungen/Gefühle können von der

Welt (nur) auf eine personale Weise beeinflusst werden. Gott ist (nur) unveränderlich in bezug auf seinen moralischen Charakter und seine Fähigkeiten. Von seinem moralischen Charakter aus ist zu bestimmen, welche Gefühle und Empfindungen ihm zugeschrieben werden können. Gott kann trotz seiner Leidensfähigkeit nie von Leid oder Trauer überwältigt werden. – Als wichtige Argumente für den P. nennt S. v. a. die Argumente aufgrund der Allwissenheit Gottes, seiner Fähigkeit zu trösten, seiner Liebe und des Leidens des Sohnes Gottes. Daß Gott ohne Wissen aus und um Erfahrungen und Gefühle nicht allwissend sein könne, sei zwar kein Argument für einen Passibilismus im strengen Sinn, aber für die Fähigkeit Gottes, Gefühle zu empfinden. In Fällen schweren Leidens könne Gott die leidenden Menschen besser trösten, wenn er Sympathie und Mitleid mit ihnen habe und selbst Leid erfahren habe. Nach einer eingehenden Analyse des Begriffs der ‚Liebe Gottes‘ kommt S. zu dem Ergebnis, daß zwar nicht ‚Liebe‘ im Sinn von Wohlwollen und Güte, aber ‚Liebe‘ im Sinn einer gegenseitigen Freundschaft/Gemeinschaft zweier freier Personen notwendig ihre Leidensfähigkeit impliziert. Da die zweite Bedeutung von ‚Liebe‘ vorzuziehen sei, schließt S., daß eine angemessene Rede von einem liebenden Gott auch die Behauptung seiner Leidensfähigkeit impliziert. Das Argument anhand des Leidens Christi ist wohl das populärste und zusammen mit dem aus der Liebe Gottes auch im deutschsprachigen Raum häufigste Argument für den P. Es behauptet, daß der Gott, dem wir in Jesus Christus begegnen, ein leidender Gott ist. S. differenziert zwei Spielarten: die erste Version argumentiert, daß Gott aufgrund der Inkarnation selbst leidet, wenn Jesus leidet. Eine andere Variante betone stärker die Offenbarung Gottes in Jesus. Wenn Jesus die unüberbietbare Offenbarung Gottes sei, müsse auch sein Leiden etwas über Gott aussagen. S. hält die erste Variante für kein gutes Argument, da es sich auf eine „realistische“ Interpretation der Inkarnation stütze. Er leugnet zwar nicht die Formel des zweiten Konzils von Konstantinopel, der im Fleisch gekreuzigte Jesus Christus sei wahrer Gott, interpretiert sie aber als *christo-* und nicht als *theologische* Formel. Die menschliche Natur Jesu und auch die zweite Person der Trinität hätten gelitten, aber nicht die göttliche Natur Jesu. Das Fleisch Christi sei das *medium passionis*, nur durch die Einheit des göttlichen Logos mit dem menschlichen Leib könne der göttliche Logos, dessen Natur leidensunfähig bleibe, leiden. S. sieht darin keinen Widerspruch, da etwas durch Vereinigung mit einem Medium für die Zeit dieser Vereinigung Fähigkeiten erwerben könne, die es an sich nicht habe und die nicht seine Natur änderten. Die zweite Version des Inkarnationsargumentes hält S. für überzeugender. Er glaubt, daß man es nur um den Preis des Rückfalls in den Doketismus ablehnen kann. Bei S.s Darstellung der Argumente für und gegen den P. ist das Modell eines liebenden Gottes wichtiges Bewertungskriterium. S. geht es nicht um einen leidenden Gott im allgemeinen, sondern um einen Gott, der aus Liebe leidet. Wenn Liebe wesentlich für Gott sei, Liebe aber Leidensfähigkeit impliziere, könne Leidensfähigkeit kein nebensächlicher Aspekt der göttlichen Natur sein. – In den restlichen Kapiteln widmet S. sich einem kaum beachteten Argument gegen den P.: Da Leidensfähigkeit Körperlichkeit voraussetze, und Gott nichtkörperlich sei, könne er auch nicht leidensfähig sein. In Kapitel 4 untersucht er v. a. Thomas von Aquins Version dieses Arguments. S. stimmt Thomas darin zu, daß zwischen Emotionen und Körperlichkeit eine enge Verbindung besteht. Ein wichtiges Argument für diese These ist, daß starke Emotionen notwendig lokalisiert sind. Um die Konsequenzen dieser Position für den P. abzuschätzen, untersucht S. akribisch, inwieweit die im P. Gott zugeschriebenen Gefühle diese Körperlichkeit Gottes voraussetzen. In Kapitel 5 versucht S. unter Rückgriff auf eine Metaphertheorie religiöser Sprache den kognitiven Gehalt derjenigen Metaphern zu analysieren, auf die sich der P. zur theologischen Begründung seiner These hauptsächlich stützt. In Kapitel 6 analysiert S. die Erfahrungen, die Gott in diesen Metaphern zugesprochen werden und kommt zu dem Schluß, daß ein solcher Gott körperlich sein muß, da die Gott zugeschriebenen Empfindungen (feelings) und starken Gefühle (wie z. B. starkes Mitleid oder Trauer) voraussetzen, daß er körperliche Wahrnehmungen hat, die notwendig einen bestimmten Ort in/auf dem Körper haben. Damit wird deutlich, daß die Entscheidung für den P. weitreichendere Auswirkungen auf die Gottesvorstellung hat als oft angenommen. Entweder muß man den P. oder die Vorstellung von der Nichtkörperlichkeit Gottes aufgeben. Da s. E. der P. die besser begründete Position ist, sucht S.

nach einer adäquaten Theorie der Körperlichkeit Gottes und entwickelt in Auseinandersetzung mit Versuchen, Gott als zumindest graduell verleblichstes Wesen zu denken, eine modifizierte Version der These Grace Jantzens, das Universum sei Gottes Leib. S. modifiziert ihre Theorie dahin, daß Gott nicht nur die Gefühle und Wahrnehmungen der Menschen empfindet, d. h. seine Emotionen mit den im Kosmos existierenden identisch sind, sondern auch Gefühle in bezug auf den Kosmos hat. Obwohl auch diese Gefühle im Kosmos lokalisiert seien, könne Gott sie von den nichtgöttlichen Gefühlen im Kosmos unterscheiden. S. glaubt, daß eine solche Auffassung von Gottes Körperlichkeit der Transzendenz Gottes besser gerecht wird als die traditionelle Rede von einem nicht-körperlichen Gott. Zur Illustration verweist er auf die „Transzendenz“ der menschlichen Person gegenüber ihrem Körper. Auch Menschen hätten einen Körper, gingen aber nicht in ihm auf, sondern „transzendierten“ ihn. – S.s Buch ist ein fast rundum überzeugendes Plädoyer für den P. und die Überprüfung der traditionellen Vorstellung der Nichtkörperlichkeit Gottes. Mir stellt sich einzig die, im vorliegenden Zusammenhang allerdings nebensächliche, Frage, wie S.s Kritik der ersten Version des inkarnationstheologischen Arguments für den P., z. B. der Formel „einer aus der Trinität hat gelitten“, dem 12. Anathema im dritten Nestoriusbrief Kyrills von Alexandria oder auch der Rede Tertullians von „Deus mortuus“ gerecht werden kann, auf den er sich als Gewährsmann der Tradition für seine These der Leiblichkeit Gottes bezieht. Aber auch systematische Überlegungen scheinen mir gegen S.s Position zu sprechen, deren Widerspruchsfreiheit mit der Annahme steht und fällt, Jesu Menschheit könne Medium dafür sein, daß die an sich leidensunfähige Gottesnatur für die Zeit des irdischen Jesu leidensfähig wird (91 f.). S. versucht seine Position mit Beispielen aus der Technik zu stützen. Sicher können auch Menschen durch Hilfsmittel neue Fähigkeiten erwerben, die trotzdem nicht die menschliche Natur verändern. Allerdings bleiben solche Hilfsmittel dem Menschen immer äußerlich, können von ihm nicht nur unterschieden, sondern von ihm getrennt werden. Dies wird aber weder der chalcedonensischen Bestimmung der zwei Naturen als ungetrennt und unteilbar gerecht, noch ist der Körper als dem Menschen externes Hilfsmittel zu bestimmen, sondern ist als menschlicher Leib Konstitutivum des Menschen, was S. in seiner These von der Körperlichkeit Gottes selbst voraussetzt. Damit wird S.s Kritik aber inkonsistent. Mein Einwand ist aber für S.s These nur unwesentlich. – Sein Buch ist eine interessante und wichtige Studie zur „Grammatik“ der Begriffe der Leidensfähigkeit und der Nichtkörperlichkeit/Körperlichkeit Gottes. Beindruckend ist zum einen S.s klare und differenzierte Analyse der Argumente für und gegen den P. Zum anderen wirft seine Untersuchung zur Körperlichkeit Gottes Licht auf ein lange vernachlässigtes bzw. nicht wahrgenommenes Problem und eröffnet eine neue Perspektive auf das Problem der Rede von Gott als körperloser Person, die in unserem Jahrhundert v. a. im englischsprachigen Raum immer wieder als inhaltsleer kritisiert wurde. Allerdings bedarf sie, wie S. selbst anmerkt, noch weiterer Ausarbeitung. Dabei müßte m. E. auch der traditionelle Transzendenzbegriff geklärt und untersucht werden, inwieweit dieser mit dem von Jantzen und S. identisch und der biblischen Rede von Gott angemessen ist. Ein hilfreiches Sach- und Personenregister und ein ausführliches Literaturverzeichnis runden diese gelungene Publikation ab, die ihren Leser/-innen nicht zuletzt ganz nebenbei Einblicke in einige Probleme und Diskussionen der sogenannten analytischen Religionsphilosophie/Theologie gewährt, die für deutschsprachige Theologen/-innen immer noch weitgehend terra incognita ist. Daß Expeditionen in dieses Gebiet lohnenswert sind, zeigt S.s Studie.

O. WIERTZ

„LANDSCHAFT AUS SCHREIEN.“ Zur Dramatik der Theodizeefrage. Hrsg. von *Johann Baptist Metz*. Mainz: Grünewald 1995. 143 S.

Der Band ist aus einer Aachener Tagung des Jahres 1994 hervorgegangen. In einem ersten Beitrag zeigt *G. Neuhaus* (vgl. diese Zeitschrift 1994: 609–613), wie bei Büchner, Dostojewski und Camus die Theodizeefrage erst auf dem Boden eines bestimmten sittlichen Bewußtseins aufbricht, das seinerseits sich als Teil jener Welt erkennen muß, gegen welche es protestiert. So wird die Anstößigkeit für den Glauben zum Anstoß auch zu ihm, insofern sich als authentische Gestalt dieser Frage die klagende Anrede Gottes