

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



herausstellt. W. Oelmüller referiert philosophische Antwortversuche, um ihr Ungenügen zu zeigen. Auf der Liste von Depotenzenierungen des Leids erscheint leider auch hier wiederum die These vom malum als privatio boni – in Verkenkung ihres ontologischen Charakters, dank dem sie überhaupt keine Antwort versucht (wieso sollte Krankheit den weniger schmerzen, der sich hierbei der Gesundheit beraubt sieht?), sondern einzig einen Dualismus ausschließt, mit dessen Annahme sich (nicht der Schmerz, doch) das Problem erledigt hätte. Dankenswert aber der Abweis von mythischen Gottesleid-Spekulationen. Sein wichtiges Plädoyer für das Gebet (Hiob, Jesus, Nathan) müßte eigentlich Differenzierungen bzgl. Bilderverbot und negativer Theologie erlauben und stellte wohl auch die (nicht mehr philosophische) Schlußfrage, ob der Christ hier mehr sagen könne als der Jude, in ein anderes Licht (in das von Ostern? Zu Langenhorst vgl. diese Zeitschr. 1995: 304–306). Der Hrsg. „bündelt [s]eine Überlegungen zum Theodizeethema, soweit [er] sie im Verlauf der letzten Jahre vorgetragen“ hat (81): in der Diagnose „religionsförmiger Gotteskrise“ im allgemeinen und der Theodizeefestigkeit des Christentums im besonderen (wofür vielleicht doch weniger die „Theologiewerdung“ bzw. die „Sündenempfindlichkeit“ verantwortlich sein dürften [oder wäre nicht mehr die Schuld „der Übel größtes“?] als eher das nachösterliche Klage„verbot“ [91]). Auch hier zudem (K. Rahner folgend) ein gängiges Aburteil: der Unterscheidung Zulassen – Bewirken. Auch sie jedoch will keine Lösung bieten, hält indes die Frage offen: Wer nämlich Böses wirkt, ist böse; wer es zuläßt, wäre es erst, wenn er dies nicht rechtfertigen könnte (glauben aber heißt vertrauen, daß Gott es kann und wird, – ohne daß der Glaubende wissen müßte [m. E. sogar: ohne daß er dies könnte], wie). Und ist es gut, die endlich eintretende Besinnung auf das trinitarische Kerngeheimnis unseres Glaubens (welches uns die Prediger seit Jahren unter Hinweis auf das meerschöpfende Büblein vorenthalten) sogleich als Tribut an die heutige polytheistische Atmosphäre zu verdächtigen (94)? Bedeutet Christentum nicht, Jesus Christus als den „Herrn“ bekennen? Steht nach der neuzeitlichen Atheismus-Konfrontation (und auch nach Auschwitz – oder sollte es uns endgültig auf uns und unsere Unmenschlichkeit bornieren?) nicht doch das bislang unterbliebene ernsthaftes Gespräch mit Judentum und Islam über den lebendigen Gott an? Beachtlich unzeitgemäß Metz' Warnung vor einer Ästhetisierung des Leidens durch die Rede vom leidenden Gott (95). Aber wohin führt seine eigene Frage, ob die Grundintention der menschlichen Sprache vielleicht der Schrei sei? Klagt die Gebetsklage nicht gerade nochmals darüber, daß es ihr nicht möglich sei, zu lobpreisen? Mit anderen Worten, ein „theodizeebewußtes und leidendempfindliches Christentum“ hätte wohl auch die egozentrierende Gewalt von Leid und Schmerz zu bedenken. Zugestanden nicht bloß, sondern zugestimmt: Privat(istische) „Sündenmoral“ darf nächstliebende „Leidensmoral“ nicht unterdrücken; erst recht aber diese nicht die Anbetung des Heiligen. – Leiderinnerung als Gottesfrage behandelt eigens J. Reikerstorfer. Rechts wendet er sich gegen eine unmittelbare theologische Geschichtsdeutung; aber wer ist heute noch derart Hegelianer – und hält seine eigene Rede von der Krise Gottes selbst und dessen Kommen darin (114f.) Metz' Anfragen stand? Abgeurteilt wird „die dogmatische Haltung wissenden Glaubens“ (114–2 Tim 1,52?) zugunsten undoktrinärer Humanität. Da läse ich gern – statt bloß von Atheismen aus moralischen Gründen – ein Wort etwa über E. Levinas' so entschiedene wie uneschatologisch ethische Rede von Gott; denn Er ist es, „der uns zur Güte drängt“. Und dieses Gebot schafft unsere Freiheit, anstatt daß es der Sündenfall wäre, durch den der Mensch „zur Weltstellung als Wesen der Freiheit gelangt“ (111), was man dann einzig „dialektisch“ einzuschränken hätte. Zum Schluß führt H. H. Henrix ein behutsames „Gespräch mit Hans Jonas“ über die Machtentsagung Gottes (bedenkenswert seine Anfragen an Brantschens paränetisch-pastoralen Ton – 136; wäre andererseits zu Levinas' Kritik an der göttlichen Kenose – 140 – nicht doch [ich wiederhole mich] trinitarisch zu sprechen – und zwar, statt bloß [fast patripassianisch] identifizierend, gerade differenzierend? In der biblischen Unterscheidung von wehrlosem Sohn und ihn nicht schonendem Vater). Wünschenswert klar kommt der Punkt möglicher Hoffnung für die Toten zur Sprache (welche bei Schiwy „eigenartig ausgeblendet“ bleibe – 140). – Bleibt also des Psalmisten, Jesu und unser „Warum?“. Aber es richtet sich an Gott selbst, zur Antwort von Ihm – statt etwa, angesichts seiner Machtlosigkeit, als Frage über ihn, an uns selbst. J. SPLETT