

dem Recht einer Pflicht zum Nein gegen das Unrecht. Und das Wissen um das Recht dieser Pflicht steckt mitnichten im Sumpf (211) eines puren Vielleicht. Hier wird Wahrheit „besessen“, besser: gehabt, oder meinetwegen werden wir es von ihr. Demokrit wie Sokrates *wußten*, daß Unrecht tun schlimmer ist, als es zu erleiden. Von Besessenheit spricht E. Levinas – und dem knappen Statement des Aquinaten „Si malum est, Deus est“ (das natürlich nicht – so C.-F. Geyer – die Aporie erledigen will), respondierte sein herrlicher Satz: „Gott überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, was mehr ist als alle Güter, die man auf uns häufen könnte.“ Gott als Woher meiner Freiheit und meines Menschlich-sein-sollens. Damit zeigt Menschlichkeit sich *eo ipso* als mehr denn Mit-Menschlichkeit, nämlich als Antwort-Situation diesem Fordernden gegenüber. (Darum ist nicht Fragen das erste, gar Erste – nicht einmal philosophisch –, vielmehr das Sich-der-[An-]Frage-Stellen.) Daß die Antwort hier keineswegs bloß Gehorsam („Pietät“) heißen muß, sondern auch Protest und Anklage erlaubt, mitunter fordert, ist gegen gewisse christliche Traditionen durchaus einzuschärfen, allerdings (auch) gerade im Namen der Glaubensurkunden selbst. Doch eben solcher Protest ist Gebet: Anerkennung der Autorität seines Adressaten. Darum gilt auch hier: Aporie mag der faktische Ausgangspunkt religiöser Vollzüge oder auch nur einer Philosophie ihrer sein; die Berufung darauf mag zum Argument der Kritik, ja der Bestreitung und Verwerfung von Religion dienen (was – einschlägigem Wortgebrauch entgegen – etwas anderes ist als Kritik). Doch inwiefern taugt sie „zur Grundlegung einer Philosophie der Religion“? Oder anders: was wäre für eine solche Philosophie Religion – und was für eine Philosophie wäre das (die anscheinend ein „sich als religiös oder gar als christlich“ verstehendes Denken „verabscheut wie der Teufel das Weihwasser“ [40f.]?) Als Aporie ist Aporie bloß ein Faktum; zum Argument wird sie „aufgrund“ eines Prinzips, eines Grundes, der nicht sie ist – und der selbstverständlich kein neutrales Prinzip ist ... Manche nennen ihn das Heilige; doch kann zuletzt ein Es in Anspruch nehmen? Sch. zitiert S. Weil (103): „Schließlich handelt es sich bei alledem nicht um mich. Es handelt sich nur um Gott.“ – In der Tat, um Ihn ist es allen Ernstes zu tun. Bei ihm beklagt der Beter sich in seiner Ausweglosigkeit noch mehr als seiner selbst wegen „um Deines Namens willen“: weil man ihn abschätzig fragt, wo sein Gott sei (Ps 42; 79); d. h., gegen Gott protestiert er bei Gott – und sogar letztlich Gott zuliebe.

Stellt sich nun der Beter, angefochten, auch selbst jene Frage, oder ringt er mit anderen – in der gemeinsamen Sprache der Gläubigen und der Ungläubigen (also ohne Berufung auf seine heiligen Schriften) – darum, so führt den Diskurs auf keinen Fall er als Philosoph, nicht einmal der – zwar respektierte – Atheist (148f.), sondern allein der skeptisch Ungläubige? – „Vielleicht“ (oder auch: *habeat sibi!*) J. SPLETT

ANGESICHTS DES LEIDS AN GOTT GLAUBEN? ZUR THEOLOGIE DER KLAGE. Hrsg. *Gottbard Fuchs*. Frankfurt/M.: Knecht 1996. 267 S.

Die Theodizeefrage hat gegenwärtig Konjunktur in Philosophie und Theologie. Es wäre aufschlußreich, den Gründen dafür nachzugehen; doch nicht diesen Orts. Hier ist die Dokumentation einer Fuldaer Akademietagung von 1994 anzuzeigen. Einführend zitiert Hrsg. C. S. Lewis und F. Stier dafür, daß Schmerz und Leid erst auf dem Boden des Gottesglaubens zum Problem werden. Andererseits fehlt der Neuzeit, die Gott den Prozeß macht, offenbar die Erfahrung, selbst von Gott an-geklagt zu werden („Mein Volk, mein Volk, was tat ich dir ...“). Gegen bürgerliche Beruhigung und Stillstellung der Fragen wie gegen Antwort-Erwartungen an die Botschaft soll hier die Theodramatik der Geschichte wiederentdeckt werden (im Wissen natürlich, nach Auschwitz zu leben), mit einem Doppelakzent: Problematisierung der neuzeitlichen Theodizeefrage und Erinnerung an die Geschichte christlicher Mystik der Passion (die Scotus-Angabe Anm. 4?). Die Beiträge gliedern sich in drei Gruppen:

I. Zur Fragestellung heute. *G. Neuhaus* (vgl. ThPh 69 [1994] 615f.) erarbeitet, wonach die Theodizeefrage (ob vertrauend oder protestierend) fragt: nach der menschlichen Identität angesichts einer Wirklichkeit, die dem Vernunftanspruch auf Einheit nicht entspricht. In der Bibel demgegenüber hat der Beter seine Klage zu/gegen Gott um dessentwillen erhoben. Ist die Theodizeefrage also keine des Glaubens? Nach H. Lübke

„unterfüttert‘ die Religion gleichsam das genannte Vernunftbedürfnis“ (31) und erlaubt vertrauensvolle Unterwerfung (Nathan); nach G. Streminger hingegen verbietet sich solches Gottes-Vertrauen. Er setzt an dessen Stelle die praktische Philosophie. „Wozu aber überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte ‚unmoralisch‘ sind?“ (Nietzsche – 40) *N.s* These (41): An der sittlichen Option läßt sich nur festhalten, wenn man einen Gott postuliert, der die Ermordeten zu beleben vermag (?) – womit die Theodizeefrage wiedererscheint: weder also zu eliminieren noch zu beantworten. Zu Lübke nimmt *N.* nicht explizit Stellung. (Wieweit funktionalisiert nicht auch er die Religion? Und inwiefern andererseits *muß* man bei ihm über die Nathan-Unterwerfung hinaus zur Theodizeefrage kommen?) Überzeugend hingegen sein Rückverweis, transzendental, auf die „Wurzel unserer möglichen Empörung“ (47). Damit ist die Frage tatsächlich offen. „... lautlos geschrien, daß es anders sein soll“: Unter diesem Adorno-Wort steuert der *Hrsg.* theologische Anmerkungen zur Dichtung Paul Celans bei (die Unterscheidung von privater Krankheit und objektivem Wahn [59] verstehe ich nicht). In verständlicher Behutsamkeit (die Rez. Adorno gegenüber sich entschiedener wünschte [vielleicht auch ein Zeitindex des schon älteren Beitrags?]) gibt er erst beiden das Wort, ehe er sich in ihr „Gespräch im Gebirg“ mischt. Achtsam auf die Hoffnungen des Gedichts, z. T. in Gebetsprache, auf das messianische Licht im umfassenden Dunkel, schließlich auf das schweigende Reden von Gott (wobei man Ihm das Wissen nicht absprechen sollte – 75; zur Ohnmacht Seiner später).

II. Gefährliche Erinnerungen. *W. Groß* stellt als Alttestamentler heraus, daß für Israel selbstverständlich JHWH die Übel in Natur und Geschichte bewirkt: „Trifft ein Unglück die Stadt, und der Herr war nicht am Werk?“ (Am 3,6) Darum Empörung gegen Gott (oft abgeschwächt zu einem „Wie lange?“ oder verneinter Bitte: „Verwirf mich nicht!“). In einem zweiten Beitrag legt *G.* Ps 88 aus, den „dunkelsten aller Psalmen“, der in die Nacht verstummt. Gleichwohl findet er sich im Gebetbuch Israels, im Kontext positiver Lieder. Doch eben dies unaufgelöste (weil hienieden unauflösbare) Nebeneinander markiert den Unterschied zu unserer „jederzeit gnadenlos und unengagiert heiter gestimmten Liturgie“ (114). „Durch Leiden Gehorsam lernen?“ hat der Neutestamentler *R. Dillmann* sein Referat überschrieben: erst zu Jesus, dessen Verlassenheitsschrei nicht „vorschnell“ aufgelöst werden dürfe (124). Vorschnell gewiß nicht; aber gar nicht? (Zumal – ebd. – *D.* selbst bemerkt, gerade in der Gottverlassenheit werde die Nähe Gottes spürbar, und sich auch nicht jenen anschließt, die dem „Anführer unseres Glaubens“ [ihre eigene?] Verzweiflung unterstellen – 128). Und wieso kündigt dem Hebräerbrief zufolge (129) Gottes „beredtes Schweigen“ in Welt und Geschichte „von der Ohnmacht Gottes“? Dabei wird anschließend Jesu Getsemani-Gebet (nach Mk) ausgelegt, das angesichts von Gottes Ohnmacht sinnlos wäre. Sodann geht *D.* auf Paulus ein. Der zeigt seinen Lesern, daß Leiden nicht mehr ängstigend als Strafe aufgefaßt werden müssen, sondern von Christus her als Weg mit Gott. In dieser Linie deutet *D.* schließlich – im Rückgriff auf Väter- und mittelalterliche Exegese – auch den weißen Reiter der Apokalypse auf Jesus Christus. Unter dem Bernhard-Wort „Wir sind sein Kreuz“ stellt der *Hrsg.* Gestalten der Leidensmystik vor – als Anteilnahme am Leiden Gottes aus offensiver Einwilligung „und gerade nicht aus einer billigen Zustimmung zu ihm“ (149). Bernhard meditiert Jesu Leben als passive Aktion und sein Sterben als aktive Passion (155); Hildegard beschwört den Aufschrei der vom Menschen pervertierten Elemente; Mechthild gerät in eine Gottesfinsternis „bis unter Luzifers Schwanz“ – in einer Ergebenheit, da ihr „Gottes Entfremdung lieber ist als er selbst“ (IV 12; V 4; das ruft nach Vertiefung im Gegenüber zu „Jossel Rakover“/Levinas); Eckhart predigt ein wonniglich Leiden ohne Leid, Tauler „die Umkehrung des lidens in ein gotliden“. *F.* spricht die irritierende „Ausklammerung der Klage“ an (166f.). Ein „delegatives Abschieben der Leidensachen auf Gott“ werde abgelehnt, der „christusgestaltige Mensch“ stehe „letztverantwortlich im Mittelpunkt“. Und Jesu Klageruf am Kreuz? Im zweiten Teil zieht *F.* ein Fazit: anthropomorphe Gott-, theomorphe Menschenrechte, Dialogik, Theodramatik und Theozentrik ... Unbefriedigend kurz die Sätze zur Ohnmacht Gottes. Ein Satz wie „Gottes Allmacht zeigt sich in der Ohnmacht seiner Treue“ bleibt mir in solch knapper Apodiktik leider unverstänlich, zumal wenn ich dafür auf H. Frohnhofen und gar G. Schiwy verwiesen werde. (Sitzt jener beim Stein-Paradox nicht schlicht der for-

malen doppelten Verneinung auf? Jeden Stein, den Gott schaffen kann, kann er auch heben [siehe schon Anselm – Cur Deus homo II 17 – zum Prädikat „un-besiegbar“]. Und bei diesem findet Henrix in seinem „Gespräch mit H. Jonas“ die Frage möglicher Hoffnung für die Toten „eigenartig ausgeblendet“ – ThPh 71 [1996] 465). „Männerphantasie“ sähe ich gerade in der umstandslosen Gleichsetzung von Leiden mit Ohnmacht; ersteres dürfen wir (erlaubt, weil geschenkt) Gott zusprechen, aber schon dies nicht – *das* meint ja Rahners Protest – als Letztantwort und „Trost im wahrsten Sinne des Wortes“; nicht jedoch das zweite. Mit K. Berger gesagt: „Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann ...“

III. Systematische Perspektive. *G. Langenborst* (siehe ThPh 70 [1995] 304–306) berichtet über die Hiobsgestalt bei jüdischen Dichtern unseres Jahrhunderts: J. Roth, M. Susman, M. Kaléko, K. Wolfskehl, Y. Goll, N. Sachs (von ihr auch die Titel-Zeile: „Zuviel warum gefragt“), E. Wiesel. Er referiert R. L. Rubensteins Einspruch gegen das Interpretament, schließt jedoch demgegenüber mit der Hiob-Paraphrase in einem Gedicht von Langgässers Tochter C. Edvardsson: Die Liebe lebt. Den End- (und Ziel-?) Text der Sammlung bildet *K.-J. Kuschels* Plädoyer für eine Theologie der Anklage: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Daß die christliche Tradition hier – wohl von Ostern her (Lk 24,25–27) – Ausfälle zeigt, ist heute ja unbestritten (siehe [183, Anm. 44] O. Fuchs u. a.); doch hat das „Stillstellen des Protestes durch die Rede von der Alleinschuld des Menschen“ das hier behauptete Ausmaß? Vom „zweifelfinden und verzweifeln [sic!] Warum-Schrei Jesu“ sei „nichts mehr übrig geblieben“ (229). Lukas und Johannes ersetzen den „Verzweiflungsschrei“ durch einen „Vertrauenssatz“ (ebd.). „Nirgendwo im gesamten Neuen Testament“ nehmen „Christen ihr unschuldigtes Leiden zum Anlaß einer Rückfrage an Gott“ (Offb 6, 10?); Paulus als „Archetyp einer Leidenstheologie, welche den Protest gegen das Leid durch Verweis auf die Gleichförmigkeit mit dem Leiden Christi letztlich aufzuheben weiß“ (Röm 8, 35 f.?). Dann wird das „ontologische Argument“ von der „privatio boni“ auf's Korn genommen. Auch *K.* (denke ich) will den Dualismus abgewehrt wissen (daß freilich das Übel einzig durch den Menschen komme, hat die Tradition nie gelehrt); doch (233, korrekterweise ganz zitiert) „ließen sich die Grundsatzfragen nicht unterdrücken: Wenn das Übel keinen eigenen Urheber seiner selbst und keine Substanz hat, wenn es, wie alles Geschaffene aus der Schöpferhand Gottes kommt, hat dann Gott das Übel nicht ebenso gewollt wie das Gute?“ a) eben weil es nicht aus Gottes Hand selbst stammen kann, war ihm das Sein abzusprechen – was mitnichten (am wenigsten für Augustinus) seine qualende Realität bestritt (das besagt ja „Beraubung“). b) Findet *K.* es falsch, daß man (234 f.) zwischen Wissen („Vorherwissen“ freilich sähe ich gern problematisiert) und (Vorher-)Bestimmen unterschied? c) In der Frage nach der Verantwortung Gottes habe man sich mit der Unterscheidung von Wollen und Zulassen beholfen (235–237). Nun ist 1. diese Unterscheidung keineswegs müßig: Wer Böses will, ist böse (dies der Wortsinn); wer es zuläßt, ist dies noch nicht ipso facto. Hier kommt es 2. darauf an, ob er sich rechtfertigen könne. Darum löst die Unterscheidung das Dilemma gerade nicht, hält es vielmehr im Gegenteil offen. Gott ist selbstredend verantwortlich für die Schöpfung, d. h. für sein Schaffen wie für den Gang des Geschaffenen. Daß Theologen immer wieder näherhin zu wissen glaubten, *wie* Gott sich angesichts des Weltlaufs rechtfertigen könne, bemängelte ich mit *K.*; aber das ist eine andere Sache. Im Recht ist auch seine Kritik an der Liebe-Leid-Theologie, wo diese sich wirklich als *Auflösung* der Theodizee-Frage vorstellte, sowie an der „free-will-defense“ bzw. an der Rede vom Leid als Preis der Liebe, jedenfalls wenn man beim Leid an „der Übel größtes, die Schuld“ denkt. Bedenkenswert der Hinweis auf das Fehlen von Klage und Anklage in kirchlichem Gebet- und Liedgut. Aber gäbe es keine Rückfragen an Iwan Karamasow in seiner Empörung (248) und als Antwort an Dr. Rieux (249 f.) nur das, was Camus dem Pater Paneloux in den Mund zu legen vermochte? Der Protestantismus ist eben nicht bloß ohne Hoffnung (und *insofern* sinnlos), sondern schon – siehe oben *Neubaus* – in sich *als Protest* unmöglich, soll der mehr sein als die Bekundung subjektiver Unzufriedenheit. Schön die Formulierung (254), daß man „vom Warten auf Theodizee“ sprechen könne, nämlich seitens Gottes selbst. (Ich möchte das als Klärung jener merkwürdigen Sätze aus „Ich schaffe Finsternis und Unheil“ lesen, wo es [218] zum Fehlen der Rede von Gottes Schuld in der Bibel

heißt: „Der Theologe ist hier gebunden, so schwer ihm das fallen mag. Die Schrifttexte legen uns eine Grenze auf, die zu respektieren ist.“) Ob freilich Heine und Roths Rebell Andreas die rechten Vorbilder sind – während K. die „Kreuzesnachfolge bis hin zur Leidensmystik“ (252) nur unter theologisch nicht ausgeschlossene „*Bewältigungsmodelle* [Hervorhebung J. Sp.] des Leidens“ reiht? (Nicht geklärt ist so für mich die Frage nach Jesus Christus.) Von Jesu Gestalt und der Kraft seines Geistes spricht nochmals der *Hrsg.* in einem kurzen Nachwort: „Alles mit Gott, alles gegen Gott, nichts ohne Gott“ sei die Logik von Israels Glauben, Jesu und der Christen. *Ausdrücklich* christlich würde die Meditation dieses Wortes in trinitarischem Aufblick.

J. SPLETT

SPAEMANN, ROBERT, *Personen*. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart: Klett-Cotta 1996. 275 S.

Angestoßen durch die These (D. Parfit, P. Singer, N. Hoerster), nicht alle Menschen seien Personen, verteidigt das Buch gleichwohl nicht schlicht die dadurch angegriffene Tradition; sie selbst nämlich habe den Boden ihrer Destruktion bereitet, indem sie Bewußtsein/Subjektivität vom Leben isolierte. Demgegenüber ist es das Grundanliegen Spaemanns, Personen als Lebewesen zu sehen; Lebewesen freilich, die in einer eigentümlichen Distanz zu sich selbst existieren, sich zu ihrer „Natur als zu einer Rolle“ verhalten (32). Dies aber nicht im Namen einer allgemeinen Vernunft (wir können – für Platon undenkbar – unvernünftig sein *wollen*), sondern als unvertretbar „Einzelne“. Den Blick hierfür und darum auch die Begrifflichkeit verdanken wir der Reflexion auf Erfahrungen mit Jesus Christus; aber was sich hier zeigt, begegnet in menschlichem Miteinander: in der wechselseitigen Anerkennung als Person. Und nur so; Personen bilden nicht eine an deskriptiven Merkmalen identifizierbare Klasse; sie sind als solche weder von außen noch in innerer Wahrnehmung zu erkennen (48), sondern einzig anzuerkennen. Ihr Einzel- und Einzig-sein besagt so zwar eine „ultima solitudo“ (44 – Duns Scotus), doch wird hier zugleich (anders als bei Denken und Bewußtsein) der Solipsismus undenkbar. „Wenn später die Neuscholastik lehrte, die ‚natürliche Vernunft‘ könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat.“ (36). „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus“ (49).

Erkennbar muß freilich sein, wo solche Anerkennung ansteht. S. handelt vom Negativen, von Intentionalität und Transzendenz. Zum Leben gehört die Innen-Außen-Differenz (dann von Systemen, simuliert); Negativität erscheint hier als Schmerz, das wesentlich Anomale (was Humes Trennung von Sein und Sollen falsifiziert – 55) gegenüber einem – triebhaft fraglosen – Aus-sein-auf. Personen können sich dazu unterschiedlich verhalten. Versucht man nun solches Aus-sein-auf zu beschreiben, muß man – mangels spezifischer Kategorien – (sub)traktiv die Sprache bewußter Intentionalität benutzen. Intentionalität ist mehr als Teleologie, doch auch nicht völlig davon abzuheben (als „Geist in der Maschine“); in ihr kommt sozusagen jene zu sich. Darum müssen wir sie in einem ersten Grade bereits höheren Tieren zuschreiben, allerdings in lebensweltlicher Gebundenheit. Demgegenüber bildet die Isolierbarkeit von Akten praktischer und theoretischer Intention, die Pluralität unabhängiger Aktarten, „vielleicht das eindeutige Merkmal für Personalität“ (68). Damit zeigt sich eine Distanz, deren abstrakteste Stufe im Begriff „Sein“ erreicht wird. Noch demgegenüber kann man sich distanzieren: in Descartes' Zweifel. Als dessen Grenzen benennt Verf. den Anderen. „Es gibt kein Kontinuum vom Wissen des einen zum Wissen des Anderen ... aber es gibt das Wissen eines jeden, daß dies so ist. Es gibt das Wissen, daß es den Anderen als Anderen gibt. Denn ich weiß, daß ich selbst der Andere des Anderen bin und nicht aufgehe in dem, als der ich von dem Anderen gewußt werde“ (75). Derart bilden (= errichten, nicht füllen) Personen einen Raum (der Anerkennung). Und innerhalb dessen ist ihr Leben nicht eine „Weise zu leben“ (eine Weise, die realisiert sein kann oder nicht), vielmehr *haben* sie eine Weise des Lebens, verhalten sich zu ihr. „Das meinen wir, wenn wir sagen, Personen seien nicht etwas, sondern jemand“ (81). Das gesprochene „ich“ bezieht sich nie auf