

schenkt sich selbst – sich verzehrend. Aus dem Scheitern flieht er (nun auch sein eigener Vater) in die Transzendenz einer hypostasierten Scheinwirklichkeit, glaubt durch Kauf-Tausch seine Zukunft zu sichern – bis zum Absturz in die nicht mehr tragende Erde. Ob die ostafrikanischen Bantu den Mond so sehen wie wir, ist nicht die einzige Frage an die überraschend negative Sicht des Helden und seines Werdens; man könnte ihn auch als tragisches Opfer verstehen – wenn eine solche Transposition über Kulturabgründe hinweg überhaupt etwas trifft. Positiv stellt U. das Ziel im Anschluß an v. Baader dar: „Er als Herz der verlebten Freiheit“. Der Mann hat Stolz, Kälte, Ungeduld, das Weib Kleinmütigkeit, Schwere und Trägheit zu überwinden: als vereinte Männlichkeit und Weiblichkeit in Demut und Erhabenheit (statt erbsündlicher Hof[= Hoch]fa[h]rt und Niederträchtigkeit). Darin ist ihrer beider Herz (als Mitte von Geist und Natur), und sie im Herzen tragend, Gott. Dieser ER als tragende Kraft von Geben und Nehmen kommt im Drama *Miles* nicht zur Sprache.

Dritter Teil. Die drei Sprachen. Selbstwerdung als Sprachgeschehen. Knapp zweieinhalb Seiten (283–285) des Grimmschen Märchens Nr. 33 gilt fast die zweite Hälfte des Bandes. Die ersten 30 Seiten der gegenwärtigen Vergangenheit im Erzählen (wobei etwas gewaltsam das Perfekt abgetan wird, ist doch – trotz „τι ἦν εἶναι“ – „gewesend“ nicht „während“, und muß, wer jemandes Freund wurde, dies nicht mehr geworden sein; vgl. zudem hier schon 327), es geht um schöpferische Imagination „vom Rücken her“; in der Tat lebt Hoffnung aus Gedenken (das aber gibt es, wie im Erzählen, durchaus auch konstativ). – Zwischen dem alten Vater und seinem Sohn waltet im Fehlen des Mütterlichen Bezugslosigkeit, weil der Vater nicht frei-gibt und so das Kind nicht zu empfangen vermag. Dies nun kommt im Aufbruch verdummender Verkopfung bei anderen Lehrern auf den Weg zur Integration, indem es (das Ich-Du um den Dritt-Bezug erweiternd) Tier-Sprachen lernt: die der Hunde (Sprache der Grenze), der Vögel (Sprache der Möglichkeit von Freiheit und Einbildungskraft), der Frösche (Sprache der Zeugung und Wandlung). Derart gereift entgeht der junge Graf dem Todesbefehl seines Vaters (wobei mich der Nachdruck verwundert, mit dem das Erbarmen der Knechte fast auf die „Notwendigkeit seiner [eigenen] Freiheit“ (499) zurückgeführt [„reduziert“] wird). Und nun gewinnt tatsächlich der Held selbst durch Kommunikation mit wilden Hunden Schatz und Braut. Und tauchen die Frösche nur beiläufig (wahrsagend) auf (während die „philosophische Erfahrung“ hier besonders ausführlich wird: an die 40 Seiten zu Sein, Materie, Wesen als Wandlungsgeschehen), so sind es schließlich zwei weiße Tauben (die ihm freilich sein eigenes Wagnis nicht abnehmen können), durch die er Papst wird und die Messe zu „singen“ vermag. So hat er – nicht ohne Verzicht auf seine Frau (die aus dem Märchen einfach verschwindet) – ein eigenes höheres Vätertum gewonnen, jenseits des Buchstäblichen in der Geistesfreiheit des Wortes.

Den Herausgebern ist bewußt, daß das Buch „in hohem Maß die Kenntnis der beiden vorhergehenden Bände der Schriften U.s voraussetzt“ („Homo Abyssus“, „Leben in der Einheit von Leben und Tod“); andererseits bietet es „einen neuen und originären Zugang zum Vorhergehenden“ (XVI). Mag *fairlyland* „nothing but the sunny country of common sense“ sein (Chesterton-Motto), so gilt das kaum für die Denkwege, auf die F. Ulrich seine Leser mitnimmt. Es wird ihm darum auch nicht jeder folgen wollen; aber außer denen, die schon mit ihm unterwegs gewesen(d) sind, mögen auch Neulinge sich eingeladen finden zur Ausfahrt in Waldes-Dunkel, -Dichte und -Weite. J. SPLETT

KOSLOWSKI, PETER/HERMANNI, FRIEDRICH (Hg.), *Der leidende Gott*. Eine philosophische und theologische Kritik. München: Fink 2001. 249 S., ISBN 3-7705-3479-4.

Leidet Gott an der Wirklichkeit des Bösen? Kann ein „spekulativer Karfreitag“ (Hegel) glaubend und wissend auf diese Frage antworten? Dem *malum* galt der erste Band zu den Hauptthemen philosophischer Theologie (1998), der zweite Band den eingangs genannten Fragen anläßlich einer Tagung des *Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* gemeinsam mit der *Evangelischen Akademie Iserlohn und Civitas. Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kultur e. V. München*, herausgegeben von Peter Koslowski (inzwischen ausgeschiedener Gründungsdirektor des Instituts) und Friedrich Hermanni (wissenschaftlicher Assistent des Instituts). *Koslowskis* einleitender Bei-



trag „Der leidende Gott als Problem der spekulativen Philosophie und Theologie“ exponiert das Thema ontologisch: Vom Theorem der Vollkommenheit Gottes her problematisiert er die „neue Rechtgläubigkeit“ (5) und ihren Begriff eines leidenden Gottes. Die unwandelbare Übergeschichtlichkeit Gottes und seiner Offenbarung (14) schließt im Ansatz das gnostizistische „Wissen“ des deutschen Idealismus aus, „daß Gott den Sündenfall als Affektation seiner Selbstwerdung erleidet“ (18); Hegels Versuch, Negativität prinzipiell philosophisch-theologisch aus der Ontologie abzuleiten, sei diesbezüglich „zu wenig komplex“ (19) und wahre nicht Gottes Freiheit gegenüber der Natur als freier Schöpfung. Erst Schelling bestreitet in seiner Freiheitsschrift als eine Selbstkritik des Idealismus dessen problematische Voraussetzung, Gott und Mensch seien notwendige Momente eines absoluten Prozesses (21). Das Argument hat eine trinitarische Dimension: Gottes Identität als Selbsterzeugung ist immanente *generatio*, insofern ein „Erleiden“ und kein „Machen“, das mit der *creatio* identisch wäre (22–24). Der Begriff des freiwilligen (Kreuzes-)Opfers ersetzt theologisch korrekt (insbesondere bei Baader und Schelling) die Ontologie eines Prozesses, an dem der „spekulative Karfreitag“ nur ein notwendiges und durchschautes Moment, das Opfer immer nur Resultat ontologischer bzw. geschichtlicher Gewalt wäre (24–27).

In Teil I „Leiden Gottes aus Mitleid“ sondiert *Jan Rohls* das soteriologische Gelände („Der leidende Gott in der Theologie des 20. Jahrhunderts“: 31–56). Werner Elerts „theopaschitische Formel“ (1950) geht von der altlutherischen Lehre der Idiomenkommunikation aus, verläßt aber in ihrer radikalen Kenosislehre doch deren Boden, wenn sie das Leiden Christi als Leiden Gottes faßt (36). Für Barth ist Gottes Kenose versöhnende Tat und nur so seine Passion, daß sie den Sohn Gottes als Mensch trifft (39), für Tillich hingegen muß Gott notwendig sich selbst dem Negativen gegenüber bejahen (41). Durch Whitehead und Hartshorne wird der prozeßtheologische Ansatz zu einer Absage an den klassischen Theismus weitergetrieben (in Altizers Kreuzestheologie quasi-hegelianisch [45], bei Hans Jonas mythologisch [46f.]). Auch hier führen die kritischen Reaktionen bei Jüngel, Moltmann, Pannenberg, Küng und Wagner zu einer Hegel-Revision (46–54) und einem relativierten Apathieaxiom: Statt vom Tode Gottes ist trinitätstheologisch vom „Tod in Gott“ die Rede – Dialektik und Patripassianismus konkurrieren miteinander (55f.).

Für *Marco Olivetti* wird derart das Problem der Theodizee unterlaufen und Onto(theo)logie durch Ethik abgelöst („Mit-Leiden und Theodizee. Die religiöse Aneignung des Problems des *malum*“: 57–72). Gott angesichts des Bösen ist weniger Gott hinsichtlich seiner Attribute, das Böse hingegen mehr als nur Böses, nämlich „irgendwie positiv“ und damit dienlich: als Indiz von Transzendenz (Pareyson, Levinas: 62–66) oder als Mitleiden (mit dem anderen) bzw. Opfer (des anderen) „being-of-use“ (Swinburne: 66–71). Derart bilanziertes Leiden figuriert als Theodizee und will den Skandal von *malum* bzw. Leiden rationalisieren.

*Ekkehard Mühlenberg* klärt, welche Rolle der „leidende Gott in der altkirchlichen Theologie“ spielt (vom Apathieaxiom in der Abwehr des Manichäismus über die tropologische Exegese gegen Markion bis hin zum antiarianischen Argument, der unwandelbare Gott müsse sich mit dem Menschen verbinden, um ihn zu vergöttlichen: 73–86): die Passion Christi wird niemals als Tod Gottes gedeutet (81).

Teil II „Der die Welt erleidende Gott“ versammelt nur scheinbar Disparates. *Donata Schoeller Reich* entfaltet „Jacob Böhmes Gottes Qual“ (89–113) als den Versuch „zu erkunden, wie Gott ‚causa sui‘ ist“ (93), indem sich das menschliche Selbst als *imago Dei* gerade vom göttlichen Leben her erschlossen ist. Dieses Selbst in seinem „Ungrund“ unterscheidet sich in seiner Identität von der Gegenidentität des *contrarium*, und den Grundgegensatz von Einheit und Eigenheit faßt Böhme nicht dialektisch, sondern trinitarisch-dramatisch als „Qual“ bzw. Leiden Gottes in und an sich selbst, ja als „den Skandal des innergöttlichen Todes, über den allein sich Gottesleben offenbaren kann“ (103). Für den Menschen gilt analog: Aus der „Höhle“ der Selbstheit führt nur Mit-leiden heraus (110).

Die von F. A. Staudenmaier und dem späten Schelling initiierte (Selbst-)Kritik des deutschen Idealismus liest sich bei *Albert Franz* wie ein Kommentar zu Böhmes Gottesqual („Die Reaktion der katholischen Theologie auf die Rede vom leidenden Gott im



deutschen Idealismus“: 115–133). Einheit der Wirklichkeit und Freiheit des Menschen können für Staudenmaier nur im freien Schöpferwillen Gottes gründen (120), und in der Sache sekundiert ihm der späte Schelling, der seinen Ausgang vom „Willen“ als „Prinzip“ explizit als christlichen Ansatz nach Hegel nimmt (125). Für diese „vielleicht fundamentalste (Selbst-)Kritik“ des deutschen Idealismus (126), die ursprünglich an den Problemen von Freiheit und *malum* ansetzt, muß Gott „als letzter Ermöglichungsgrund von Freiheit, also selbst als freier, denkbar sein“ (129), mithin weder als weltunfähig-jenseitiger noch als mythisch-prozessualer Gott. Als freie Ursache von Freiheit ist er in sich selbst frei und trinitarisch, nur so hat er eine (Leidens-)Geschichte (131–133).

Ohne diesen begrifflichen Kern bliebe zwar „die alte Faszination der christlichen Lehre“, allerdings verdeckt von „Trauer über ihren Verlust“, wie Franz Josef Wetz an den Privatmythen vom leidenden Gott bei Hans Jonas und Hans Blumenberg aufzeigt („Abschied von Gott“: 135–147). Jonas hegt einen Mythos der Selbstpreisgabe Gottes, der „auf seine Existenz und Macht zugunsten der werdenden Welt verzichtete“ und sich in Furcht vor der Immanenz der Natur zurückziehe (137), Blumenberg nimmt ausdrücklich die „Furcht des Herrn“ im *genitivus subjectivus* eines Gottes, der den Menschen den Baum der Erkenntnis und des Lebens verbieten muß. So komme die Sünde als Folge des Todes in die Welt, Gott trage die Schuld am *malum*. Darum seien in der Passion Jesu Schöpfung und Schöpfer gescheitert (139–142). Die metaphysische Weltdeutung bleibt bei Jonas erhalten mit der absurden Konsequenz, daß ein machtloser Gott in der Natur das *malum* erträgt oder verursacht und zugleich (weil Gott in der Natur) entsprechenden ethischen Respekt einfordert (143 f.).

Solchen kryptotheologischen „Rückzugsgefechten“ (145) schickt Friedrich Hermann eingehende Analysen nach, die Teil III „Die Rede vom leidenden Gott in der Kritik“ eröffnen („Abschied vom Theismus? Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott“: 151–176). Wenn das *malum* ist, Gott aber als sittlich vollkommenes bzw. allmächtiges und allwissendes Wesen existiert, so kann und will er jedes Übel verhindern – nun aber gibt es das Übel und ist also mindestens eine der Grundannahmen falsch, wie der klassische Einwand gegen den Theismus lautet. Nicht das *malum*, wohl aber die Liebe oder die Macht Gottes werden theologiegeschichtlich bestritten, wenn entweder eine dualistische Beschränkung Gottes oder seine Selbstbeschränkung angenommen wird (151–154). Weder die trinitätstheologische noch die mythische Rede vom leidenden Gott entgehen dieser Aporie. Hermann weist sie einerseits für Moltmanns Versuch auf, kreuzestheologisch die Alternativen von Theismus und Atheismus zu unterlaufen und den „Tod Gottes“ zum theodizeeträchtigen „Tod in Gott“ umzudeuten, der nicht das Warum beantwortet, sondern dessen theistische Prämissen zurücknimmt um den Preis, daß ein solcher leidender Gott keiner Rechtfertigung bedarf, aber auch kein Heil schenken kann. Denn um „Erlösung verbürgen zu können, muß der leidende Gott vom Leiden zugleich unterschieden und ihm überlegen sein“ (162). Im Kreuz allein ist kein Heil, sondern nur in der überlegenen Allmacht des Vatergottes, die gerade angesichts des Kreuzes das Theodizeeproblem aufwirft (165). Die mytho-theologische Rede vom Selbstverzicht Gottes bei Jonas andererseits (dieser „nicht-trinitarische Inkarnationsmythos“, wie er an Bultmann schreibt: 168) setzt beim scheinbar selbstwidersprüchlichen Begriff der Allmacht an, um die theistische Prämisse der Theodizee loszuwerden: dabei konfundiert Jonas empirische und logische-begriffliche Unmöglichkeit von Allmacht, die er in seiner Kosmogonie dennoch dem Selbstverzicht Gottes zugrunde legen muß, ohne ihn so wirklich zu entschuldigen – könnte Gott nicht doch hinreichend große Macht besitzen, das Übel zu verhindern (170/171)? Für H. bleibt nur ein Weg der Theodizee jenseits der Reden vom leidenden Gott: Ein allmächtiger und allgütiger Gott verhindere nur deshalb die Übel nicht, „weil ihre Zulassung mit größeren Gütern und/oder mit der Abwesenheit größerer Übel in logisch notwendiger Weise verknüpft ist“ (176).

Hans Waldenfels reformuliert vor der buddhistischen Weisheit des Leidens ein jüdisch-christlich verstandenes (Er-)Leiden als Frage nach der Identität Gottes („Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch legitim?“: 177–191). Sie ist nicht einem übergeschichtlichen Begriff zugänglich, sondern von der Gotteserfahrung Jesu her als „Leiden der Liebe und Leiden an der Liebe“ erschlossen (unter Berufung auf die Trinitätstheologie Greshakes: 183–185). Solche kenotische Christologie fordert einen genuin theologi-



schen analogen Personbegriff, der (Mit-)Leidensfähigkeit gerade nicht als Mangel an Vollkommenheit faßt und damit für die Dreipersonalität Gottes ablehnt (189).

*Christian Link* nimmt die philosophisch-theologische Frage bibeltheologisch auf („Theodizee – eine biblische Perspektive“: 193–212): Abraham und Hiob sind in ihrer Hoffnung (jenseits moralischer Kategorien!) auf denselben Gott angewiesen, der sie zu zerstören scheint – „wenn nicht er, wer dann?“ (Ijob 9,24). Das Problem der Theodizee wird biblisch im „holocaustum“ Isaaks und auch Hiobs ausgetragen, aber nicht rationalisiert, und der „Allmächtige“ (El Schaddaj) ist ein Name, kein Begriff. Gottes Mitleiden rechtfertigt nicht ihn, sondern seine Schöpfung angesichts ihres Leidens; zugleich ist der Tod Jesu Gericht über das Unrecht der Erde. Aber nicht der menschliche Begriff, sondern nur Gottes Erscheinen in der Welt kann den existierenden Widerspruch des *malum* auflösen (209–211).

Warum und wie dann noch vom leidenden Gott sprechen? *Armin Kreiner* fragt nach Kriterien für die Legitimität der strittigen Gottesprädikate, die nicht einfachhin bibelimmanent zu erheben sind („Gott im Leid? Zur Theodizee-Relevanz der Rede vom leidenden Gott“: 213–224). Der Begriff Gottes als schlechthin vollkommene Wirklichkeit muß konsistent und kohärent sein, um die Wirklichkeit in ihrer Tiefe zu erschließen und leben zu helfen (216). Dann ist die prozeßtheologische Theodizee jedoch ein „Pyrrhus-sieg“, da sie keine begründete Hoffnung auf endgültiges Heil formulieren kann (221), wenn nicht Gott freiwillig auf seine Macht verzichtet und um der Freiheit der Schöpfung willen das Risiko in Kauf nimmt, „daß freie Wesen einander Leid zufügen“ (223).

Für die Christologie bzw. Soteriologie differenziert *Richard Schenk* im abschließenden Beitrag die Frage nochmals („Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch zu vermeiden? Reflexionen über den Streit von K. Rahner und H. U. von Balthasar“: 225–239). Seit Plotins Abwehr dualistischer und monistischer Auflösungen des Theodizeeproblems gibt es einen gewissen Fortschritt in der Theodizee, so wie jeder neue Antwortversuch neue Aporien erzeugt und das zuvor erreichte Problemniveau eben deswegen verliert, weil er zu antworten versucht. Andererseits steht mit der „Ehre Gottes“ auch die menschliche Hoffnung auf Heil im Spiel: Theodizee und Anthropodizee bedingen einander, und gerade die theologische Reflexion auf Jesus Christus bewahrt beide vor ihrer vorschnellen Auflösung. Schenk will die Kriterien der vormodernen Theodizee am Theodizeekonflikt zwischen Rahner und Balthasar prüfen: Helfen oder verhindern solche Theorien, „daß wir die Würde des Menschen in Anbetracht des Leidens verteidigen?“ (229–230) Rahners problematische These, der an sich selbst unveränderliche Gott könne sich am anderen ändern und in seiner Selbstmitteilung endgültiges Heil gewähren, zielt in transzendentelem Optimismus auf eine Anthropodizee mittels der Theodizee. Balthasar teilt diesen Optimismus nicht, zumal dieser ihm den qualitativen Abstand zwischen offenbarem „*principium et finis*“ und der personalen Offenbarung Gottes nicht hinreichend zu wahren scheint, denn existentielle Anthropozentrik führe nicht in die trinitarische Dimension des Kreuzesopfers aus freiem Selbstverzicht Gottes (immanent und ökonomisch). Während für Schenk die transzendente Theologie das Leiden begrifflich überspringe, halte sie doch an der eschatologischen Bestimmung des Menschen zur Vollendung fest (238). Umgekehrt nehme die dramatische Soteriologie das Leiden restlos (ebenso vorschnell?) in die mitleidende Liebe Gottes hinein, wobei jedoch die „leidvolle Gestalt der Liebe noch nicht die ewig zu erhoffende Höchstform derselben“ sein könne (239).

Anmerkungen zu den Autoren (241–244) und ein Personenregister schließen den Band ab; die relativ häufigen Druckfehler sind unerheblich und nicht sinnenstehend. – Die sehr unterschiedlich temperierten, aber stets hochkarätigen Beiträge überschneiden sich vielfältig bei verschiedenen Aspekten. Theologiegeschichte erhellt daraus einmal mehr, wie sehr sich im deutschen Idealismus und seinen selbstkritischen Ansätzen theologische Grundprobleme verdichten und immer wieder zum Gespräch mit Hegel und verstärkt mit Schelling zwingen, ja, zurück zu Böhme und Eckhart führen, um wieder in die theologische bzw. kryptotheologische Diskussion der neuesten Zeit zu tragen.

Daß eine Diskussion der theologischen Rede vom leidenden Erlöser-Gott (wie, wenn nicht durch Leiden?) manche systematische Frage offenläßt, insbesondere, wenn sie deren Theodizeerelevanz („wer, wenn nicht er?“ Ijob 9,24) problematisiert, überrascht nicht, sondern ist zunächst eine Tugend – auch angesichts des erheblichen Problem-



niveaus. Das schließt nicht aus, daß manche Frage vielleicht präziser zu stellen wäre und manche Antwort anders ausfallen könnte. Darum möchte ich mich auf eine systematische Anmerkung beschränken.

Gewiß trägt angesichts des *malum* bzw. des Leidens eine konsequente Prozeßtheologie so wenig aus wie ein unsensibel gehandhabtes Apathieaxiom: Die erste läßt Gott im Leiden, die zweite das Leiden in Gott untergehen, ohne es „aufzuheben“, und beide sind nicht *eo ipso* theodizeetauglich. Das *tertium* ist weder einfach theistisch oder theopaschistisch (und die jeweilige Alternative weder „atheistisch“ noch „apathisch“) zu benennen, sondern soteriologisch so, daß es insgesamt die Frage nach der immanenten und ökonomischen Identität Gottes reformuliert. Dabei wäre ein Personbegriff zu entwickeln, der einerseits theodizee- bzw. anthropodizeetauglich ist und andererseits geschichtstheologisch entschieden auf biblische Kategorien abstellt. Personale Vollkommenheit als Gottesprädikat schließt dann die Fähigkeit des Mitleidens ein: immanent-trinitarisch in der aktiv-passiven *communio* der Personen, ökonomisch im Gewährenlassen des jeweils anderen (wobei mit Balthasar durchaus die letzte theodramatische Frage zu stellen ist: „Was hat Gott von der Welt?“). Mitleiden und schöpferisches Handeln Gottes sind hier nicht zu trennen, denn das Mitleiden(können) ist Gott seiner Vollkommenheit schuldig, das Risiko des *malum* aber der bejahten Freiheit von Schöpfung und Mensch. Die Schöpfung menschlicher Freiheit um dieser selbst willen aus freier schöpferischer Liebe schließt also das „Pathos“ Gottes prinzipiell und tatsächlich auch seinen Schmerz mit ein (beides ist zu unterscheiden, wenn einfachhin von „Leiden“ gesprochen wird!), umgekehrt aber nicht seine Allmacht angesichts menschlicher Schuld aus. Kann der Schöpfergott der Schuld des anderen anders mächtig sein als durch angebotene Versöhnung (auch angesichts erneuter Selbstverweigerung des Geschöpfes)? Hier wären bibeltheologisch die Kategorien von Bundesschluß und Bruch des Bundes nachzutragen und systematisch einzuholen.

Ob es reicht, transzendentaltheologisch das endgültige Heil anzuvisieren (Rahner), statt es soteriologisch vom Kreuz her als (prinzipielle und heilsgeschichtliche!) „trinitarische Unterfassung“ zu betrachten (Balthasar), wäre ausführlicher zu untersuchen (der klassische Konfliktstoff Rahner-Balthasar steht nicht zufällig am Ende des Sammelbandes, und beider Potential ist bei weitem noch nicht erschöpft). Solche „Unterfassung“ „absorbiert“ das Leiden gerade nicht begrifflich (wie Schenk es auffaßt: 239), sondern formuliert das *pro nobis* des Kreuzes als Ereignis. Damit widersteht ein solcher Zugang der Versuchung, Leiden und *malum* zu instrumentalisieren: Beide sind zu nichts „nützlich“ als zur Offenbarung der je größeren Gnade Gottes, ohne derart im mindesten „dienlich“ zu sein (zu Hermanns These, die Zulassung von Übeln rechtfertige sich durch die damit logisch notwendig verknüpfte Zulassung größerer Güter bzw. die Abwesenheit größerer Übel: 176). Kurz: Die soteriologische Frage (wie, wenn nicht durch das Leiden Gottes?) und das Problem der Anthro-Theodizee („wer, wenn nicht Gott“?) führen beide gemeinsam wirklich in den „spekulativen Karfreitag“ (als „Spekulation“ angesichts eines Ereignisses!), jeweils für sich eher in (prozeßtheologische oder „metaphysische“) Sackgassen. Bisher hat es in der Fundamentaltheologie, die mit der philosophischen Theologie manche Hauptthemenfelder bearbeitet, keinen eigenen Traktat Soteriologie bzw. Erlösung gegeben (mit Ausnahme von Jürgen Werbick, „*Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*“. Freiburg i.Br. 2000, 427–627). Wäre hier nicht das Bindeglied zwischen den philosophisch-theologischen und den offenbarungstheologischen Hauptthemen zu finden, besser noch die Schnittstelle von *principium et finis* und der Heilsgeschichte? Zwei weitere Tagungen bzw. Folgebände sollen die hier referierten Reflexionen auf philosophisch-theologische Hauptthemen anthropologisch und soteriologisch weiterführen (unter den Titeln „Der unfreie Wille“ sowie „Versöhnung und Erlösung“: vgl. 18, Anm. 2). Darauf darf man gespannt sein. P. HOFMANN

OTTO, M. A. C., *Das Fest. Zu einer Phänomenologie der Ausnahme* (Alber Thesen, Bd. 15). Freiburg i.Br.: Alber 2000. 91 S., ISBN 3-495-48037-4.

Der schmale Band enthält fünf Aufsätze, die in meditativer Weise um Grundprobleme der Philosophie kreisen. Die Verf., die lange Zeit Lektorin im Verlag Alber war, ist