

den. Im Übrigen bleibt die Aussage von der „Heiligung“ des Menschen ontisch, im Gegensatz eher zur Rede von einer „Gotteskindschaft“ des Menschen, die relational wäre. Diese begriffliche Option ist von H. offenbar bewusst gewählt im Sinne seiner Entscheidung für eine Ontologie des Glaubens (vgl. 180f.). Dem entsprechen die Rede von „Seinssphären“ vor und nach der Heiligung statt unterschiedlicher Beziehungen (173) und die Definition von „Heiligkeit“ als Teilnahme an Gottes Wesen (164). Im weiteren Verlauf wird auf die Untersuchung von W. Joest zur Ontologie der Person bei Luther verwiesen, ohne dass der relationale Charakter dieser Personbestimmung klar herauskäme (200).

Die Aussagen zur eschatologischen Dimension des Menschen versteht H., wie der Untertitel sagt, im Sinne eines Lebens nach dem Tode. Es gilt „Wo Gott ist, da ist der Glaubende“, und umgekehrt (210). Irdischer Raum und irdische Zeit sind dann aufgehoben (211). Man kann von dieser Wirklichkeit nur in Bildern reden, wie es die Offenbarung des Johannes tut (212). Auch das Jüngste Gericht lässt sich räumlich und zeitlich nicht festmachen (213 f.). Hier gelten also personale Kategorien. Ewiges Leben heißt Leben mit dem Ewigen (mit Dietz Lange, 216).

Am Schluss des Werkes steht ein „Epilog“ mit der Frage „Würfelt Gott?“ Erneut wird das Gespräch mit der heutigen Physik gesucht. Konkret fragt sich, ob sich die Heisenbergsche Unschärferelation auch auf das Verhalten Gottes in theologischer Sicht auswirkt oder in ihr eine Parallele aufweist. H. lässt die Frage im Anschluss an seine beiden Vorgänger, den Zürcher Physiker Arnold Benz und den ebendort lehrenden Theologen Samuel Vollweider offen. Bemerkenswert ist, dass H. hier nun deutlich von der Schöpfung nicht nur als Setzung eines Weltbeginns, sondern als *creatio continua* redet (221). Von hier aus wären noch einmal die Abschnitte über das Verhältnis von Urknall und biblischer Schöpfungslehre zu überdenken.

Rückblickend ist die Studie H.s als Beitrag zu dem oft gewünschten Dialog zwischen Theologie und Human- wie Naturwissenschaft zu begrüßen. H. zeigt sich belesen und bewandert nicht nur in den verschiedenen Disziplinen der Theologie, sondern auch in der Philosophie und zugleich in heute diskutierten Fragen der Kosmophysik. Dabei gelangt er zu durchaus eigenständigen Folgerungen für den Dialog der Theologie mit den Wissenschaften. Selbst aus katholischer Sicht sei die Frage erlaubt, ob H. nicht seinen reformatorischen Ansatz noch etwas ernster hätte nehmen können. Schon früh beruft sich H. nicht nur auf K. Rahner, sondern auch und vor allem auf R. Bultmann und G. Ebeling als seine Lehrmeister (9f.). Im weiteren Verlauf werden M. Luther (10 u.ö.) und W. Joest (s. o.) genannt. Aus dieser Sicht wäre eine Ontologie möglich gewesen, die den Menschen noch deutlicher als Wesen in Beziehung versteht. Für das Offenbarungsverständnis lehrt Luther und die sich von ihm ableitende Tradition bei R. Bultmann und G. Ebeling (mit einer Parallele im Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution „Dei Verbum“), dass sich Gott ausschließlich in seinem Wort offenbart. Der Urknall kann also keinen Zugang zum biblischen Schöpfungsglauben eröffnen, ebenso wenig wie eine dialogale Struktur im Gottesbild, die philosophisch zugänglich wäre, schon zum dreifaltigen Gott hinführen würde. Hier bietet sich möglicherweise einmal ein ökumenischer Dialog mit vertauschten Rollen an.

J. BEUTLER S. J.

STOSCH, KLAUS VON, *Gott – Macht – Geschichte*. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt. Freiburg im Breisgau: Herder 2006. 430 S., ISBN 3-451-29145-6.

Das Buch ist eine Habilitationsarbeit, die von Jürgen Werbick betreut wurde. Der Autor zitiert zustimmend J. Brantschen, wonach es vermessen sei, etwas Neues zur Theodizeefrage sagen zu wollen; zugleich aber schreibt er, es „würde das Anspruchsniveau der Arbeit von vornherein unterschreiten, wenn nicht versucht würde, auch auf diese Herausforderungen Antwort zu geben“ (19): Es geht ihm darum, die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt „zu plausibilisieren“ (17) und mit dem Diskurs zum Theodizeeproblem zu verbinden. „In diesem Zusammenhang wird auch eigens das kriteriale Problem zu thematisieren sein, auf welche Weise Gottes Handeln erkennbar und zuschreibbar sein soll“ (20). Gottes Handeln an der Welt soll „im Rah-

men eines relationalen Theismus“ verstanden werden, wonach Gott im Letzten darauf ausgerichtet ist, Mitliebende zu gewinnen, und eben deshalb unbedingt die menschliche Willensfreiheit „respektieren muss“ (318). Offenbar um nicht die menschliche Freiheit einzuschränken, lässt sich für den Autor Gottes Handeln niemals „epistemisch eindeutig“ erkennen (323). Gott „versucht“ immer wieder, dem verbrecherischen Wahn der Menschen Einhalt zu gebieten. Aber der Freiheitsmissbrauch der Menschen mache „seine Mühe“ immer wieder neu „zunichte“ (325). Es sei „keine Planung Gottes vom Beginn der Weltgeschichte zu unterstellen, sondern im Sinn des *open theism* ein Agieren und Reagieren Gottes in einem Netzwerk anzunehmen“ (351). „Oft genug muss Gott aufgrund der Reaktionen seiner Geschöpfe Umwege in Kauf nehmen.“ (353)

Theodizee geschieht auch hier, wie es scheint, um den Preis einer Einschränkung der Allmacht Gottes und einer Einschränkung seiner Güte, weil letztere an der Welt nur uneindeutig erkannt werden könne, vor allem aber um den Preis, dass man sich mit seinen Vorstellungen noch über Gott und Welt stellt und Gott in den Bereich der Wechselwirkungen einordnet und so zu einem Stück Welt macht. Eine Auseinandersetzung mit biblischen Aussagen findet so gut wie nicht statt.

Die Trinitätslehre will der Autor, wie mir scheint, gegen alle kirchliche Tradition, aus dem Handeln Gottes *ad extra* ableiten (340f.), während es in Wirklichkeit um die Offenbarung des Aufgenommenenseins des Geschöpfes *ad intra Dei* geht! Zur Christologie erfährt man, dass es „unmöglich“ sei, „eine (auch heute noch) befriedigende metaphysische Rahmentheorie zu finden, die es erlaubt, ein Wesen zu denken, das sowohl eine unverkürzte menschliche als auch eine unverkürzte göttliche Natur hat“ (359), als könnte es überhaupt darum gehen, Gottes Handeln in einen Rahmen einzuordnen und die Person Jesu Christi als ein „Wesen“ zu betrachten. Sich auf Pannenberg berufend, scheidet der Autor zu meinen, Jesus sei „aufgrund seiner besonderen Art des Menschseins“ Gott (359)! Im Übrigen ist Gottes Offenbarung für den Autor daraufhin zu relativieren, dass „Gott bei aller Selbstaussage der bleibend Entzogene und das absolute Geheimnis bleibt“ (343). Es gebe noch ein „Jenseits dieser Selbstkundgabe“ Gottes (345). Und: „Allein in der theologisch nur als Grenzbegriff einzuholenden Unbegreiflichkeit Gottes kann die Möglichkeit offen gehalten werden, dass Gottes gerecht machende, aber dadurch die Gerechtigkeit nicht auflösende Liebe auch den schwersten Verbrecher zu sich rufen und mit sich versöhnen kann.“ (326) Auf S. 358 spricht der Autor sogar von einer „Unerkennbarkeit“ Gottes.

Nach dem Autor bestreitet der theologische Ansatz des Rez. die Möglichkeit eines besonderen und unmittelbaren Handelns Gottes in der Welt (98–106); das mag für Vorstellungen von einem Handeln Gottes in Form einer Wechselwirkung mit der Welt zutreffen. Aber der Autor behauptet unzutreffenderweise, der Kern meines fundamentaltheologischen Entwurfs sei „die Vermittlung der restlosen Verschiedenheit Gottes (Motiv der Transzendenz) mit einer Unüberbietbarkeit seiner Zuwendung zur Welt (Motiv der Absolutheit Gottes)“ (98). Vielmehr gilt es, anstatt über Möglichkeiten Gottes zu spekulieren, zu wahren, dass überhaupt alles, was geschieht, ohne ihn nicht sein kann. Und Gott fällt nicht unter Begriffe; man kann nur „hinweisend“ (analog) von ihm sprechen. Ein besonderes Handeln Gottes (Gottes Selbstmitteilung) bleibt nicht an der Welt uneindeutig, sondern kann überhaupt nicht an Eigenschaften der Welt ablesbar werden. Es wird nur in der Weise des Wortes in Bezug auf das geschichtliche Geschehen und deshalb auch nur für den Glauben offenbar. Und es ist gerade der Inhalt des Wortes, der allein es als Wort Gottes und alles andere umfassendes letztes Wort verständlich macht.

Der Autor meint, dass „Gottes Handeln als konkrete und besondere Gestaltwerdung der unüberbietbaren und ohne Vor- und Nachbedingungen gegebenen Liebe Gottes konzipiert“ werden müsse (98). Aber die Liebe Gottes ist von vornherein konkret. Sie bedarf keiner zusätzlichen „besonderen“ Gestaltwerdung; und worin würde die „Besonderheit“ bestehen? Der Autor scheint zu meinen, dass Gott unter Begriffe falle, aus denen man weitere Schlussfolgerungen ziehen kann: „Und hinsichtlich der restlosen Abhängigkeit der Welt könnte man überlegen, ob Gott der Welt, wenn er mit ihr in ein Freiheitsverhältnis treten will, nicht die Möglichkeit einräumen muss, dieser Abhängigkeit zuwider zu handeln“ (101). Als könnte die Sünde die restlose und deshalb einseitige Abhängigkeit des Geschaffenen von Gott in irgendeiner Weise aufheben oder auch nur beeinträchtigen!

Der Autor stellt meine angeblichen Aussagen – aber zu Recht ist er sich der korrekten Wiedergabe nicht sicher (104) – unter die erstaunliche Qualifikation „semideistisch“ (105). Sie würde wohl besser zu seinen eigenen Auffassungen passen. Denn er bestreitet, dass von vornherein alles, was geschieht, vollkommen in Gottes Macht ist. Von seinem Vorverständnis her schreibt er mir die Auffassung zu, „eine restlose Verschiedenheit von ...‘ mache ein Agieren des restlos Verschiedenen in der Welt unmöglich“ (100). Gerade die Möglichkeit solcher Argumentationen in einem Gott und Welt übergreifenden System schließe ich systematisch aus. Man kann nicht Gott zu logischen Schlussfolgerungen verwenden.

Die Frage, ob Gott in seiner Würdigung des Menschen und damit in der Zulassung des Bösen „nicht zu weit geht“ (397), bleibt in der Sicht des Autors am Schluss „bewusst offen und der eigenen Entscheidung überlassen“ (ebd.).

P. KNAUER S. J.

LOHFINK, GERHARD/WEIMER, LUDWIG, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*. Freiburg im Breisgau: Herder 2008. 443 S., ISBN 978-3-451-29789-2.

Dies ist ein theologisches Buch, dessen Lektüre die Anstrengung, ohne die es ein Studieren und Reflektieren nicht gibt, vergessen lässt, und das einfach Freude bereitet. Es geht um Inhalte, die dem, der am Leben der Kirche teilnimmt und dem die Welt der Theologie nicht unvertraut ist, bekannt sind, und die hier nun doch noch einmal ganz neu erschlossen werden. Dies geschieht in einer leserfreundlichen Sprache, die ohne die gedrechselten Sätze, denen man sich in vielen theologischen Büchern ausgesetzt sieht, und ohne eine komplizierte Fachbegrifflichkeit, auskommt. Man spürt, dass die Verf. willens sind, den Lesern neue Einsichten zu erschließen und sie an den Erkenntnissen, die sie selbst lebensmäßig beanspruchen, teilhaben zu lassen.

Handelt es sich um ein dogmatisches Werk? Oder liegt hier ein exegetisches Buch vor? Beides trifft zu. Das dogmatische Denken vollzieht sich als ein Auslegen der biblischen Texte. Diese werden auf Motive hin befragt, die in der Theologie und in der Liturgie der Kirche zur Sprache kommen und nicht selten in lehramtliche, auch konziliare Entscheidungen eingegangen sind. Solch ein Miteinander von Exegese und Dogmatik legte sich schon dadurch nahe, dass das Buch ein gemeinsames Werk zweier Autoren ist, die diese beiden theologischen Fächer vertreten: Lohfink ist von Hause aus Exeget, Weimer ist Dogmatiker. Beide haben die üblichen Grenzen, innerhalb derer sich ihre Fächer gewöhnlich bewegen, überschritten: Der Exeget, der als Neutestamentler bekannt ist, bewegt sich hier über lange Strecken hin im Bereich des Alten Testaments; der Dogmatiker erschließt seine Themen entschlossen im Zeichen einer neuen Israeltheologie. Das Buch bietet annäherungsweise einen Gesamtaufriß christlicher Theologie: eine Kirchenlehre, eine Sündenlehre, eine Gnadenlehre, eine Schöpfungslehre, eine Christologie, vor und hinter allem eine Gotteslehre, und alles erscheint in der Mariologie vernetzt und verknüpft. Dies ist nur darum möglich, weil Maria in Person so vieles bündelt und spiegelt: Sie ist die Mutter Jesu, sie ist die Mutter Gottes, sie ist das Urbild der Kirche, sie ist die Tochter Zion, sie ist die „immaculata“, sie ist die „assumpta“, und in allem die Frau, die Gottes Schöpfung repräsentiert. Die dogmatische Aussage, Maria sei ohne den Makel der Erbsünde empfangen worden, klingt in den Ohren des heutigen (auch Christen-)Menschen fremdartig. Und doch ist es gerade sie, die, wie die Verf. zeigen, den Weg ins Zentrum der mit den Augen des Glaubens angeschauten Geschichte Gottes mit den Menschen bahnt. Um dies sichtbar zu machen, lenken sie die Aufmerksamkeit zunächst auf die weiteren Kontexte, innerhalb derer dann die Aussagen über Maria ihren unentbehrlichen Platz finden. Dies geschieht in den beiden ersten Teilen des Buches. Erst im dritten Teil geht es um Maria, die Tochter Zion, die „unbefleckt Empfangene“.

Im „Ersten Teil: Die Erbsünde: von Menschen verschuldeter Unheilzusammenhang“ (13–104) legen die Autoren dar, dass sich die Menschen in einer Welt vorfinden, in die sich das schuld- und sündhafte Verhalten von Menschen niedergeschlagen hat. Eine solche „erbsündliche“ Welt wirkt sich ihrerseits machtvoll auf das Wollen und Wirken der Menschen aus. Sie hindert sie daran, ein Leben zu entfalten und gestalten,