

vieles von dem weiterlebt(e), was offenbar in der (wissenschaftlichen) Exegese verloren gegangen ist. – In einer Art Abgesang oder Epilog (Vo. spricht von „Konkretion“) nimmt der Autor Stellung zu dem Film „Die Passion Christi“ von Mel Gibson, der 2004 in unsere Kinos kam: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5; 1 Petr 2,24). Mel Gibsons ‚The Passion of the Christ‘ – Eine biblisch-theologische Analyse des Drehbuchs“ (185–196). Hier gleich das Fazit: „Der Film ist biblischer, als viele seiner Kritiker glauben. Erstens weil er, wie die Heilige Schrift selbst, Zeugnis- und Bekenntnischarakter hat; zweitens wegen seiner gesamtbiblischen, Altes und Neues Testament in eins schauenden Ausrichtung“ (194). – Ein Personenverzeichnis (204–206) und ein Bibelstellenregister (207 f.) schließen dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Vielleicht findet Vo. neben seiner Hauptarbeit als Bischof auch in Zukunft immer noch Zeit zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel. Die auf S. 13, Anm. 5 genannten Themen wären es wert, bearbeitet zu werden. R. SEBOTT SJ

STOSCH, KLAUS VON, *Theodizee* (UTB 3867). Paderborn: Schöningh 2013. 185 S., ISBN 978-3-8252-3867-4.

Die vorliegende Publikation versteht sich, wie es in der Einleitung heißt, als „Lehrbuch“ (16) zu Fragen der Theodizee. Theodizee wird dabei verstanden als „Rechtfertigung des Glaubens an einen guten, allmächtigen und allwissenden Gott angesichts offenkundig sinnlosen Leidens in der Welt“ (7). Die Relevanz der Befassung mit diesem Thema liegt dem Verf. (= S.) entsprechend auf der Hand angesichts der Tatsache, „dass das Theodizeeproblem längst zur wichtigsten Grundlage des Atheismus geworden ist“ (ebd.). Konkret unterscheidet S. zwischen zweierlei Typen von Übel: dem durch die Naturgesetze verursachten physischen Übel (*malum physicum*) und dem durch die menschliche Willensfreiheit verursachten moralischen Übel (*malum morale*) und geht daher davon aus, dass „eine Theodizee sowohl von der Existenz der Naturgesetze als auch der Existenz menschlicher Willensfreiheit her entwickelt werden muss“ (ebd.).

Im ersten Kap. macht der Verf. deutlich, dass Strategien einer Depotenzenierung und Bonisierung des Leidens nicht zielführend sind, da sie durch eine Universalisierung dramatisch an Plausibilität verlieren. Der erste Schritt jeder Theodizee sollte S. zufolge daher in der Anerkennung der Tatsache bestehen, „dass es schlechterdings sinnloses Leiden gibt bzw. dass es Leiden gibt, für das es keinen göttlichen Grund gibt“ (39) und es keine Theodizee geben darf, die sich unsensibel zeigt gegenüber der Wirklichkeit des „Schlechterdings-nicht-sein-Sollenden“. Im zweiten Kap. zeigt der Verf. die Schwierigkeit von Versuchen einer Lösung des Theodizeeproblems durch eine Modifikation der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Eine Einschränkung der Güte Gottes wirkt für den Autor die Frage auf, „wie man einen Gott, dessen dunkle Seiten Katastrophen wie Auschwitz zulassen, noch verehren kann“ (40). Eine Einschränkung der Prädikation der Allmacht Gottes ist s. E. „so lange ohne durchschlagende Wirkung, wie Gott als Schöpfer von allem gedacht wird und damit für das Übel in der Welt verantwortlich bleibt, auch wenn er nur sehr eingeschränkte oder gar keine Interventionsmöglichkeiten hat“ (ebd.). Was schließlich die Preisgabe der Zeitlosigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes angeht, so ermöglicht sie zwar „die Konzeption einer neuen Art des Gott-Welt-Verhältnisses und führt zu einer umfassenden Neuinterpretation der Eigenschaften Gottes“, doch erlaubt eine solche Neuinterpretation allein noch „keine hinreichende Bearbeitung des Theodizeeproblems“ (ebd.). Das dritte Kap. ist dem Problem des Übels und der Verteidigung der Naturgesetze gewidmet. Nach S. ist davon auszugehen, dass das natürliche Übel in der Welt durch dieselben Naturgesetze entsteht, die auch die Evolution des Menschen ermöglichen. Es lässt sich mithin dafür argumentieren, „dass diese Naturgesetze nicht verändert werden konnten, wenn der auf den Menschen hin zulaufende Evolutionsprozess möglich bleiben sollte“ (56), was zur Folge hat, dass man das natürliche Übel als Nebenfolge der Gesetzmäßigkeiten verstehen kann, die menschliches Leben ermöglichen. Unabhängig von der nicht beantwortbaren Frage, ob sich eine bessere Welt als die unsere denken lässt, wird auf diese Weise, wie S. betont, die Unlösbarkeit von Leben und Leid in dieser Welt deutlich, welche eine Bejahung des Lebens ohne Akzeptanz des Leidens unmöglich macht. Gegenstand des vierten Kap.s

ist das Problem der Willensfreiheit. Hier geht der Verf. davon aus, dass, selbst wenn man die Existenz der Willensfreiheit nicht beweisen könne, sich deren Existenz doch gegenüber ihren Infragestellungen seitens der Hirnforschung, der analytischen Philosophie und der lutherischen Theologie mit guten Gründen verteidigen lasse. Wichtig ist nach Ansicht des Autors vor allem, dass man die Willensfreiheit als ein dialogisch sich entwickelndes Phänomen begreift, „bei dem zwar eine autonome Selbstursprünglichkeit des Menschen gegeben ist, dieser aber zugleich auf das ihn ergreifende Entgegenkommen des Anderen angewiesen ist, um seine Bestimmung finden und seine Freiheit entfalten zu können“ (70). Von daher ist die Annahme von Willensfreiheit für uns Menschen unverzichtbar, wenn wir uns als moralische Personen mit eigener Kreativität und unverlierbarer Würde ernst nehmen wollen. Ausführlich geht S. im fünften Kap. auf das Argument von der Willensfreiheit ein. Ziel seiner Rekonstruktion dieses Argumentes ist es, „nicht nur zu zeigen, dass es logisch widerspruchsfrei möglich ist, an Gott zu glauben, sondern auch[,] dass die Annahme seiner Existenz trotz des Übels in der Welt eine plausible Denkmöglichkeit darstellt“ (87). Konkret entfaltet S. das Argument in fünf Schritten. Der erste Schritt besagt, dass die Postulierung von Personen mit einem freien Willen ein unumgängliches Erfordernis moralischen Handelns ist und mit den Mitteln der theoretischen Vernunft und der empirischen Wissenschaft nicht widerlegbar ist, der zweite Schritt hingegen, dass die Existenz von Personen, die in Freiheit das moralisch Richtige wählen können, besser – im Sinne von wertvoller – ist als die Existenz von Personen, deren Handeln durchgängig determiniert ist. Nach dem dritten Schritt ist es unmöglich, „jemandem die Freiheit zu eröffnen, ohne ihm gleichzeitig die Möglichkeit zu geben, auch das moralisch Falsche wählen zu können“ (89). Der vierte Schritt geht davon aus, dass jede vom Leiden betroffene Person in Bezug auf die eigene Lebensgeschichte zu der Einschätzung kommen könne „dass der positive Wert des freien Willens das damit verbundene Risiko falscher bzw. leiderzeugender Entscheidungen aufwiegt“ (ebd.). Dem fünften Schritt zufolge lässt sich schließlich der christliche Glaube an die Begegnung mit Jesus Christus so entfalten „dass es zu einer rational verantwortbaren Hoffnung wird, dass tatsächlich jede Person am Ende ihrer Lebensgeschichte auch trotz aller erlittenen Leiden ‚Ja‘ zu ihrem Leben sagen wird“ (ebd.). Die besondere Bedeutung dieses Arguments besteht nach dem Verf. ausdrücklich darin, dass es zwar zunächst auf das moralische Übel abzielt, zugleich aber auch zur Bearbeitung der Frage nach dem natürlichen Übel unerlässlich ist. Im sechsten Kap. behandelt S. Fragen einer praktischen Theodizee. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Praxis, die praktische Theodizee oft als Alternative zu einer argumentativen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zu verstehen, möchte er zeigen, „dass die theoretische Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zu Überhangfragen führt, die notwendig eine Problemverlagerung zu Fragen der praktischen Vernunft erforderlich macht“ (112f.). Eine praktische Theodizee darf also nicht als Alternative zur argumentativen Auseinandersetzung verstanden werden, sondern stellt „ihre notwendige Ergänzung“ dar, „wie auch umgekehrt eine praktische Theodizee ohne argumentative Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zu kurz greifen würde“ (113). In diesem Zusammenhang setzt sich der Verf. auch kritisch mit J. B. Metz auseinander, der in seinen Publikationen jede Form einer theoretischen Befassung mit dem Theodizeeproblem verwirft und stattdessen zu einem rettenden und tröstenden Handeln anstiften möchte. Den Versuch, eine Antwort auf die Frage nach dem Warum des Leidens zu geben, hält er schon deshalb für misslich, weil sie zu einer Beschwichtigung des Protests gegen Gott führe. Bei aller Berechtigung der Kritik an bestimmten Entwürfen argumentativer Theologie vermag der Verf. freilich nicht zu sehen, wieso die Einbeziehung einer Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem vor dem Forum der theoretischen Vernunft zwangsläufig zu einer „geschichtslosen und verblüffungsfesten Behandlung der Theodizeefrage“ (122) führen müsse, wie Metz behauptet. Eine argumentativ vorgehende Theodizee befindet sich vielmehr seiner Meinung nach so lange nicht im Gegensatz zur praktischen Theodizee, wie sie die Frage nach dem Leiden in der Welt nicht zum Verstummen bringen, sondern offenhalten will. Gerade die Eliminierung oder Kriminalisierung der Warumfrage und des Nachdenkens über sie kann s. E. dazu führen, dass die Rückfrage nach Gott nicht mehr mit ihrer letzten Ernsthaftigkeit gestellt wird. So drohe gerade bei einer einseitigen

Betonung der praktischen Theodizee „die Gefahr, die Theodizeefrage in reduktionistischer Weise von ihren theoretischen Implikationen zu trennen und dadurch stillzustellen“ (123). Das siebte Kap. geht von dem Problem aus, dass es im Blick auf das Übel in der Welt auf dem Forum der Vernunft genauso gut begründbar ist, an Gott zu glauben, wie den Glauben an Gott zu verweigern und dass angesichts dieser Pattsituation der Glaube nur dann von einem Akt der Willkür zu unterscheiden ist, wenn er auf dem Zeugnis eines besonderen Handelns Gottes gründet. Für die theologische Bezeugung eines solchen Handelns sind nach dem Verf. Kriterien erforderlich, die ihre theozidee-sensible Artikulation sichern. Die Theodizeesensibilität einer Rede von Gottes Handeln erweist sich ihm zufolge dadurch, dass sie verletzlich bleibt, d. h., ihr müssen Momente von Irritation, Unsicherheit und Erschrecken anzumerken sein. Weiterhin muss sie anamnetisch verfasst sein, d. h., sie muss so angelegt sein, dass bei ihrer Zuwendung zu Gott und ihrer Ausrichtung auf dessen Verheißungen das vergangene Leiden nicht ausgeblendet wird. Zudem muss diese Rede die ganze Wirklichkeit im Blick haben. Auf diese Weise kann Gottes Handeln als Wahrnehmungsschule auch für die leidvollen Seiten der Wirklichkeit begriffen werden. Nicht zuletzt geht es dabei „um die Wahrnehmung der Würde des Leidenden, die es absolut zu respektieren gilt“ (139). Gleichzeitig muss diese Rede als Widerlager und Protest gegen himmelschreiendes Unrecht gedacht werden. In eins damit muss sie aber auch der Tatsache Rechnung tragen, „dass der Mensch von Gott gewürdigt und befähigt ist, an der Verwandlung der Welt durch die Kraft der göttlichen Liebe mitzuwirken“ (ebd.). Schließlich muss sie von eschatologischer Unruhe geprägt sein und, immer auf die endgültige Durchsetzung von Gottes Güte und Gerechtigkeit verweisend, dieser antizipatorisch Geltung zu verschaffen suchen. Im achten Kap. versucht S., seine Überlegungen für den interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen. Grundsätzlich geht er davon aus, dass die drei monotheistischen Religionen eine Solidargemeinschaft darstellen, die ihre Antworten im Dialog miteinander entwickeln sollten. Was den Islam angeht, so stimmt dieser dem Verf. zufolge in großen Teilen mit argumentativen Formen der Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem im Christentum überein, kennt aber auch „Strömungen, die die Tradition praktisch-authentischer Theodizee beerben“ (149). Von diesen Strömungen, so meint er, könne jede Theodizee lernen, „dass sie auf einer postulatorischen Ebene angesiedelt werden muss, wenn sie den moralischen Vorwürfen seitens des Protestatheismus überzeugend begegnen will“ (ebd.). Es geht also darum, dass wir „alle theoretische Rede von Gott unterfassen durch den Modus des Postulats, so dass deutlich wird, dass wir das Leiden des Anderen nicht ideologisch verklären, sondern einfach nur die Solidarität mit ihm nicht aufzugeben bereit sind“ (156). Denn da nur Gottes Liebe stärker ist als der Tod, ist es dem Menschen nicht möglich, ohne Gott kategorisch für den zu Tode Gemarterten einzutreten und dieses Eintreten als sinnvoll zu denken. Daher „können und dürfen wir uns das Postulat seiner Wirklichkeit auch vom Protestatheismus nicht ausreden lassen, ohne dass wir deshalb die berechtigten Intuitionen dieser Haltung ignorieren müssten“ (ebd.). Fasst man in dieser Weise die gesamte Gottesrede als Postulat auf – bekanntlich basierte schon das Argument von der Willensfreiheit auf einer postulatorischen Rede, insofern schon die Existenz der Willensfreiheit postuliert werden muss – dürfte der protestatheistische Vorwurf ihrer Amoralität nach Meinung des Verf.s ins Leere laufen.

Im Ganzen vermittelt das vorliegende Lehrbuch einen guten Einblick in die aktuelle Diskussion um das Theodizeeproblem. Bestimmte Engführungen werden vermieden. Hierzu gehört etwa der Versuch, Antwortversuche auf die Theodizeefrage mit dem Hinweis auf das Mysterium Gottes als vermessen abzulehnen. Für ebenso problematisch wie eine solche „reductio in mysterium“ (12) hält S. den Versuch, die theologische Arbeit darauf zu beschränken, „Handlungsanweisungen für ein angemessenes Verhalten Leidenden gegenüber zu geben“ (14). Richtig sei zwar, dass sich die Bedeutung religiösen Glaubens nicht ohne Beachtung der Praxis gläubiger Menschen erheben lasse. Daraus folge aber nicht, „dass der Glaube nichts weiter als (solidarische) Praxis und seine Reflexion nicht weiter als Handlungsanweisung ist“ (15). Gerade wenn man daran festhalten will, dass die Theologie „auch nach Auschwitz Wahrheitsansprüche stellt und stellen muss“, werde „die theoretische Frage drängend, ob die Rede von einem Gott der Liebe angesichts der Leidensgeschichte der Welt aufrechterhalten werden kann“ (ebd.).

Zugleich wendet sich Verf. aber auch gegen überzogene Erwartungen an das Projekt einer Theodizee, wenn er darauf verweist, dass das Beweisziel der in seinem Buch entwickelten Theodizee es nicht sei, „den Glauben an Gott angesichts des Übels in der Welt in einem positiven Sinn zu begründen“, sondern sein Anliegen sei es lediglich, diesen Glauben gegenüber den Einwänden von atheistischer Seite „mit guten Gründen aufrecht zu erhalten“ (11). Die von ihm entwickelte Theodizee wolle „im Letzten [...] keine Stilllegung der Frage nach Gott angesichts des Übels, sondern lediglich die Zurückweisung der Behauptung der Widersprüchlichkeit des Glaubens“ (ebd.). Das Theodizeeproblem soll also nicht „nicht gelöst, sondern begründet offengehalten werden“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

EWERSZUMRODE, FRANK, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae*. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive (Reformed Historical Theology; Band 19). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 290 S., ISBN 978-3-525-56947-4.

Es gab einmal eine Generation von katholischen Ökumenikern, die nur zu sehr den Eindruck erweckten: „Die wollen ‚uns‘ mit Gewalt evangelisch machen.“ Dieses Attestat kann man dem Beitrag „Mysterium Christi spiritualis praesentiae“ von Frank Ewerszumrode nicht ausstellen. Er erkennt unzweideutig den Maßstab an: „Römisch-katholische Theologie bekennt sich zur substantiellen Gegenwart [...] unter den Gestalten [...]“. Eine orthodoxe Eucharistielehre muss sich daher zu allen drei Gegenwartsformen [sprich: gerade auch zur ‚somatischen Realpräsenz‘] bekennen.“ (228) – Die Frage ist vielmehr, ob sich hier nicht ein freilich intellektuell sehr reger Irenismus ausspricht, der zu Lasten gebotener Trennschärfe geht.

Doch erst einmal vorab: Mit seiner Untersuchung und resümierenden Beurteilung der Abendmahlslehre von Johannes Calvin wartet der Autor sicher mit einer der profiliertesten Arbeiten innerhalb des aktuellen deutschsprachigen theologischen Nachwuchses auf. Auf der Spur des von K. Lehmann und W. Pannenberg seinerzeit herausgegebenen Klassikers der Konsentheologie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ [vgl. 12–16] durchleuchtet der Verf. Calvins Abendmahlslehre hin auf ihre (entgegen dem s. E. bloßen Anschein des Wortlauts) Anschlussfähigkeit, ja Konvergenz mit katholischer Doktrin und Theologie zu Eucharistie und Realpräsenz. – Ausführlich referiert der Verf. hierzu die drei prinzipialen Niederschläge von Calvins Abendmahlslehre und wertet sie aus: den „Petit traité de la sainte cene“ von 1541, den (für Calvin nur bedingt aussagekräftigen) Zürcher Konsens mit Bullinger von 1549 und die „Institutio“ in der Fassung von 1559. Er dokumentiert, ebenso gerafft wie detailreich, ein Stück Geschichte reformatorischer und zumal reformierter Abendmahlstheologie (Luther, Bucer, Zwingli, Bullinger). (39–203) – Eine kompetente theologiehistorische Untersuchung, freilich in systematischer Absicht: Der Verf. kommt schließlich zum Ergebnis, dass substantielle Differenzen zwischen Calvins Lehre und katholischer Doktrin nicht bestehen, ganz besonders nicht in Sachen „somatischer Realpräsenz“; vielmehr haben sich gerade der hl. Thomas von Aquin und der Genfer Reformator viel zu sagen bzw. weisen hohe Konvergenzen auf. (205–275)

Und so lautet eine der griffigsten Formulierungen: „[Es] kann gesagt werden, dass Calvin auch die somatische Realpräsenz von Christi Leib und Blut vertritt, da Christus durch die Symbole, die Zeichen einer gegenwärtigen Sache sind, präsent ist, solange diese Präsenz weder materialistisch noch lokal verstanden wird. Daher entsprechen Deutungen, die die Gegenwart Christi *unter* den eucharistischen Symbolen ablehnen, Calvins Lehre nicht.“ (175) Entsprechend durchzieht die Dissertation der *Cantus firmus* des Verf.s, wonach Calvins Abendmahlslehre von zwei Motiven bestimmt ist: a) der Zurückweisung des „materialistischen“ bzw. „lokalen“ Missverständnisses der Gegenwart Christi; b) der Wahrung dieser Präsenz im Sinne des Angebotes („exhiberi“) von Christi Leib und Blut zur echten, substantialen Gemeinschaft der Glaubenden damit kraft der Verbindungsmächtigkeit des Heiligen Geistes. (67 f., 154–156, 175 f., 200 f. u. ö.) Der Verf. sieht in Calvins Ablehnung einer lokalen Gegenwart eine wichtige Verbindungslinie zur Eucharistielehre zumal des hl. Thomas (248–251).