

wie vor dem Hintergrund einer kritischen Sichtung feministischer Christologien (vgl. 408–424) wird deutlich, wie bedeutsam die konkrete Erfahrung und damit die spirituelle Dimension (vgl. 378–392) für das Ringen um ein modernes Verständnis der Christologie im Spannungsfeld von Macht und Kultur, Gott und Mensch geworden ist. Diese Entwicklungen spiegeln sich auch in den vielfältigen, dabei durchaus prophetischen Darstellungen des Gottessohnes in der Kunst (vgl. 459–516), sei es nun Musik – insbesondere in den Oratorien –, Literatur, bildenden Kunst oder Film, wider.

Der siebte Hauptteil entwickelt eine Grammatik der Christologie (vgl. 517–627). Als materialer Brennpunkt darf die Christologie mit Recht als leitendes Prinzip aller theologischen Traktate (vgl. 519–530) angesehen werden. Allerdings führt die Frage nach einer theologischen Systematisierung der einzelnen Traktate zu der Einsicht, dass Christologie und Trinität so eng miteinander verbunden sind „that they mutually perpetuate and constitute each other in a kind of *theo*-logical osmotic perichoresis“ (526). Die christologische Matrix von Chalcedon legt demnach weniger eine strikt *christozentrische* als vielmehr eine *christoforme* Ausgestaltung der Theologie nahe, in deren Traktaten sich die praktisch-informative Gestalt Christi wie in einem Prisma (vgl. 528 f.) bricht. Die hier aufgeworfenen Fragen werden im abschließenden Beitrag (vgl. 611–627) nochmals von anderer Seite her aufgegriffen. Wenn die immanente Trinität als Gipfel der theologischen Reflexion gelten darf, erscheint auch die Christologie in einem anderen und neuen Licht. Der erste von zwei historisch-systematischen Beiträgen entwickelt mit Blick auf die apokryphen Evangelien Kriterien für die Glaubwürdigkeit des Christus der kanonischen Evangelien (vgl. 531–548). Ein zweiter Beitrag (vgl. 549–567) greift die drei dynamisch miteinander verflochtenen inkarnatorischen Wahrheiten – „It is *truly the Son of God* who is man“; „It is *truly man* that the son of God is“ und „The son of God *truly is man*“ (550) – der altkirchlichen Konzilien in systematischer Absicht auf und weist auf ihre Implikationen für gegenwärtige Debatten hin. Darüber hinaus wird das spezifisch protestantische bzw. katholische Profil der Christologie thematisiert. Eine kurze Skizze aktueller christologischer Debatten – Inkulturation; Einzigkeit Christi und seine Bedeutung für die Erlösung der Menschen – weitet den Horizont und schafft damit auch Bewusstsein für die Herausforderungen des Gesprächs mit anderen Religionen. In einem Nachwort (628–648) führt M. die unterschiedlichen Perspektiven nochmals zusammen und versucht, sie zueinander in Beziehung zu setzen.

Das vorliegende Handbuch bietet nicht einfach nur einen kenntnisreichen und vielseitigen Überblick über christologische Fragestellungen und Entwürfe; die einzelnen Beiträge entwickeln dabei durchaus theologisch eigenständige und originelle Perspektiven. Die Autorinnen und Autoren stützen sich für ihre knappen Essays auf aktuelle exegetische, historische oder systematisch-theologische Forschungen und machen sie bewusst für die eigene theologische Reflexion fruchtbar. Auf diese Weise entsteht ein sehr vielschichtiges und lebendiges Christusbild, das auch etwas von der Dynamik des Evangeliums und seiner prägenden Kraft spürbar werden lässt. Da die einzelnen Beiträge nicht chronologisch angeordnet sind, laden sie die Leserin und den Leser geradezu ein, quer zu lesen und sich von den eigenen Fragestellungen leiten zu lassen.

P. SCHROFFNER SJ

GRÖSSL, JOHANNES, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes*. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 3). Münster: Aschendorff 2015. 335 S., ISBN 978-3-402-11893-1.

Wie sollte Gott gedacht werden, wenn der Mensch gerufen ist, ihn aus freien Stücken zu lieben? In dieser oder ähnlicher Weise könnte die Intuition beschrieben werden, die dem sogenannten Offenen Theismus (*open theism*) zu Grunde liegt. In seiner 2014 an der Theologischen Fakultät Innsbruck verteidigten und jetzt als Monographie vorliegenden Dissertation beschreibt Johannes Grössl (= G.) das Anliegen dieses theologischen Paradigmas, diskutiert dessen zentrale Thesen, erwägt seine Konsequenzen und setzt es in Beziehung zur etablierten katholischen Lehre von Gott.

Ein erstes Kapitel, „Freiheit und Liebe – Anliegen des Offenen Theismus“ (13–32) macht den Leser zunächst mit der Motivation derer vertraut, die ein gegenüber den „klassischen Theisten“ alternatives Bild von Gott zeichnen: „Sie wollen den christlichen Glauben

in die Welt hinaustragen, indem sie ihn verständlich machen.“ (13) Dazu greifen sie auf das biblische Gottesbild zurück und lehnen es ab, sämtliche Aussagen von einem in der Zeit handelnden, mit den Menschen interagierenden Gott bloß als „Metaphern“ oder gar „Unwahrheiten“ zu verstehen (15). Wie wir von Gott sprechen, müsse sich an den biblischen Aussagen messen lassen. Offene Theisten versuchten, sich von „heidnischem Gedankengut“ zu distanzieren, das soll heißen: Sie wollen die Prägung der christlichen Verkündigung durch die klassisch-griechische Philosophie zu Gunsten einer „relationalen Ontologie“ abstreifen (20). Damit der Glaubende in einer personalen Beziehung mit Gott leben kann, gelte es, die eigene Freiheit zu wahren und Gott als liebende Person zu verstehen, die mitleiden kann, in der Zeit wirkt, gar selbst zeitlich verfasst ist, denn nur unter solchen Voraussetzungen könne ein Mensch sinnvollerweise beten, das heißt Gott um etwas bitten. Wie zugleich die Souveränität Gottes behauptet werden könne, oder welchen Risiken Gott in seinem Handeln als Schöpfer und Erlöser unterliege, das seien entscheidende Themen, die der Verf. bereits zu Beginn nennt.

Knapp informiert G. über die „Ursprünge des Offenen Theismus“ (33–45), wobei er die klassischen Thesen der göttlichen Allwissenheit sowie der göttlichen Unveränderbarkeit als die hauptsächlich kritisierten Punkte benennt. Er verfolgt die Beiträge der unitarischen, arminianischen und methodistischen Theologie, der britischen Religionsphilosophie des 20. Jhdts. und der Prozesstheologie. Mit Blick auf die zuletzt genannte Strömung bemüht er sich um eine sorgfältige Abgrenzung zum Offenen Theismus (43 f.), bevor er mit dem dritten Kapitel, „Der Stellenwert menschlicher Freiheit“ (47–70), in die engere Auseinandersetzung mit den von den „Offenen Theisten“ vorgetragenen Thesen tritt.

Um eine reale Beziehung von Gott und Mensch denken zu können, die nur dann die Bezeichnung „Liebe“ verdient, „wenn der Mensch sich frei für oder gegen die Beziehung entscheiden kann“ (47), verlangt der Offene Theismus eine Konzeption im Sinne „libertarischer Freiheit, d. h. einer Freiheit mit alternativen Wahlmöglichkeiten“ (48). Unter den Schlagworten von moralischer Verantwortung und Rationalität führt G. in die Diskussion verschiedener Begriffe von Freiheit ein, umreißt deren Grenzen und unabdingbare Voraussetzungen. Im Sinne Immanuel Kants plädiert er dafür, ein Handeln nach Gründen als Voraussetzung dafür festzuhalten, von echter Freiheit – anstelle von bloßer Willkür – zu sprechen (61 f.). Welche Bedeutung der Freiheit für das Verständnis des christlichen Glaubens zukommt, erläutert er in einer Auseinandersetzung mit den Begriffen von Fatalismus und Prädestination und mit Blick auf die angezielte Beziehung zwischen Gott und Mensch: Eine solche ist nicht denkbar, ohne dass der Mensch sich – im oben skizzierten Sinn – frei zu ihr entscheidet.

Das folgende vierte Kapitel, „Die (Un-)Vereinbarkeit von Freiheit und Allwissenheit“ (71–136), behandelt ausführlich eine Fragestellung, die christliche Denker von Anfang an herausgefordert hat. Während in der kirchlichen Tradition wiederholt dafür argumentiert worden ist, dass die menschliche Freiheit nicht durch die göttliche Allwissenheit gefährdet wird, sind die Offenen Theisten von der Unvereinbarkeit beider Konzeptionen überzeugt (71). Um deren Kritik systematisch darzustellen und zu bewerten, umreißt der Verf. zunächst die einschlägigen philosophisch-kompatibilistischen Strategien, die im Wesentlichen darauf beruhen, den Freiheitsbegriff anders zu definieren. Der These freilich, Augustinus habe „die Freiheit des Willens nur als Urheberschaft von Handlungen [...] und nicht als Freiheit, zwischen mehreren Möglichkeiten auszuwählen“ (77, vgl. auch 119), verstanden, möchte der Rez. nicht ohne Weiteres zustimmen; die Aussagen über eine Hinwendung des Willens zum Unwandelbaren, Ewigen oder zum Vergänglichlichen in *De libero arbitrio* I, 31, 103–107 beispielsweise lassen sich seines Erachtens sehr wohl als Formulierung von Alternativen verstehen. Allerdings ist zuzugeben, dass sich die Interpreten Augustins gerade in dieser Frage und zumal mit Blick auf das Gesamtwerk des Kirchenvaters alles andere als einig sind. Insgesamt zeigt sich G., auch nach der Darstellung der These einer „kontrafaktischen Macht über Handlungen“ und der kantischen Freiheitskonzeption, davon überzeugt, dass der philosophische Kompatibilismus scheitert (90).

Nicht besser schneiden seinem Urteil nach die theologisch-kompatibilistischen Strategien ab: Die Behauptung, die Gesetze der Logik seien nicht – oder wenigstens nicht unter jeder Hinsicht – auf Gottes Eigenschaften anwendbar, helfe in der reflexiven Auseinandersetzung ebenso wenig weiter wie die Überlegung, dass Gottes Wissen möglicherweise

nicht propositional ist; letztere hält der Autor bei aller Kritik gleichwohl für einen möglichen „Ausweg aus dem Problem der Vereinbarkeit von Allwissenheit und Freiheit“ (106). Ausführlich diskutiert er schließlich die Thesen, Gott wisse zwar die menschliche Handlung voraus, bestimme sie aber nicht voraus beziehungsweise er verfüge nur über ewiges, also zeitloses Wissen. Die erstgenannte Position führt er auf Wilhelm von Ockham zurück und illustriert, wie sie – unter Voraussetzung eines Zeitbezugs auf Seiten Gottes – in die Verlegenheit gerate, Gottes heutiges Wissen davon abhängig zu machen, was ein Mensch morgen tue (108). Den von Ockham selbst gewiesenen Weg, Gott als überzeitliches Wesen zu verstehen (112), verfolgt er nicht weiter, sondern weist diese Lösung im Zusammenhang mit der zweitgenannten Position, Gott habe nur zeitloses Wissen, zurück: Diese führe letztlich in den Widerspruch, vom ewigen Gott als dem Schöpfer der Welt aussagen zu müssen, sein Wissen von der Welt und seine Entscheidung, die Welt zu schaffen, seien sowohl voneinander abhängig als zueinander gleichzeitig (124 f.) – eine These, die nach Ansicht des Rez. eine fortgehende Diskussion verdient.

Nach einem Exkurs zum Molinismus systematisiert G. die vorgetragenen Lösungsversuche und formuliert die Überzeugung, dass unter der Voraussetzung unserer Freiheit „Gottes Wissen von unseren freien Entscheidungen abhängig sein“ muss (135). Da Freiheit eine offene Zukunft verlangt, sieht er keine erfolgversprechende Strategie vorliegen, ein umfassendes Vorauswissen Gottes mit der Freiheit zu versöhnen; demnach „muss eine der beiden Annahmen – Freiheit oder Allwissenheit – relativiert oder aufgegeben werden“ (136). Mit dieser Stellungnahme schließt das an Argumentationsgängen reiche vierte Kapitel, das insgesamt überzeugt. Überlegungen zur Ewigkeit Gottes, die an manchen Stellen wünschenswert gewesen wären, folgen im weiteren Verlauf der Arbeit; dass bei Molina das „Vorherwissen“ Gottes unter der Bezeichnung einer *scientia visionis* auftritt, verdient nach Ansicht des Rez. mehr Beachtung. Im Übrigen wäre allenfalls die wenig differenzierende Rede von einer missbräuchlichen Verwendung des Wortes „Mysterium“ (95 f.) kritisch anzumerken – und vorzuschlagen, die göttliche Eigenschaft der Einfachheit halber anhand der Schriften des zitierten Nikolaus von Kues (101) daraufhin zu überprüfen, wie sie die Vielheit gerade einschließt.

Im Anschluss daran behandelt G. „Theologische und metaphysische Implikationen des Libertarismus“ (137–178), darunter zunächst die für eine Annahme von Freiheit erforderliche Offenheit der Zukunft, um darzulegen, dass der Offene Theismus „auch eine metaphysische Theorie über die Beschaffenheit der Wirklichkeit darstellt oder zumindest voraussetzt“ (148). Im Folgenden klärt er den Begriff der göttlichen Allmacht, der an der logischen Unmöglichkeit, auch nach Auffassung maßgeblicher klassischer Autoren, seine Grenze finde. Mit Blick auf die Allwissenheit Gottes behauptete nun der Offene Theist, dass aus logischen Gründen „Gott die Zukunft nicht kennt, weil sie – auch für Ihn – noch nicht existiert“ (150). Indem er die Wahrheitsfähigkeit zukünftiger Propositionen und die Möglichkeit, sprachlich auf zukünftige Ereignisse Bezug zu nehmen, untersucht, gelangt der Verf. zu einer Definition göttlicher Allwissenheit, der zufolge „Gott a) alles weiß, was logisch zu wissen möglich ist[,] und b) es keine wahren Propositionen gibt, die Gott nicht weiß“ (157). Im dritten Schritt dieses fünften Kapitels wird das Verhältnis Gottes zur Zeit behandelt. G. diskutiert Begriffe von Ewigkeit und die Probleme sowohl des Äternalismus als auch der Zeitlichkeit Gottes, um mit anderen Autoren letztlich dafür zu argumentieren, dass „ein zeitlicher Gott ‚besser‘ ist als ein überzeitlicher Gott“ (164) und das Nichtwissen des Zukünftigen der Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch tut. Hilfreich sind schließlich die graphischen Darstellungen, mit denen G. die verschiedenen Deutungen des Verhältnisses von göttlicher und weltlicher Zeit illustriert (173–176).

Dem Titel der Monographie durchaus ähnlich folgt ein Kapitel über „Die Schöpfung als Risiko Gottes“ (179–264). Unterschieden wird ein primäres Schöpfungsrisiko, das darin besteht, dass sich manche oder alle Geschöpfe gegen (den Glauben an) Gott entscheiden, von dem sekundären, dass möglicherweise nicht alle Geschöpfe während ihres Lebens überhaupt in die Lage kommen, eine Entscheidung über ihre Beziehung zu Gott treffen zu können (180 f.). G. führt aus, dass Gott nach Überzeugung der Vertreter des Offenen Theismus in der Tat beide Risiken eingehet, dies aber nicht seine Souveränität beschädige, „weil Gott sich aus freiem Willen zur Selbstbeschränkung entschlossen und die Aufrechterhaltung dieser Beschränkung versprochen hat“ (198). Zudem sei es, mit Blick auf die Höhe des Risikos

und das mit ihm verbundene Ziel, durchaus angemessen, dass Gott dieses Wagnis eingeht (199–202). Hinsichtlich möglicher Garantien dafür, dass jemand an Gott glaubt, wird dies näher ausgeführt und dargelegt, dass *jede* Art von Theismus, die der menschlichen Freiheit in Bezug auf das Gottesverhältnis irgendeine Bedeutung einräumt, ein solches Risiko Gottes in Betracht ziehen muss (210). Ausführlich lässt der Verf. verschiedene Autoren zu Wort kommen, die im Rahmen des Offenen Theismus Strategien vorstellen, um das Risiko zu vermeiden oder wenigstens zu vermindern, darunter eine denkbare Determination von Ereignissen, ohne dass deren Akteur bestimmt sei (226 f.), einen restriktiven Liberalismus (229) und die göttliche Intervention in der Welt (232–242). Gerade bezüglich der letztgenannten Strategie ist der Aussage, die Offenen Theisten begäben sich hier „auf dünnes Eis“ (238), uneingeschränkt zuzustimmen. Die Überlegung, ob nicht Gott bestimmte Ereignisse vorherbestimmen kann, führt zur Konzeption einer theistisch gedachten Evolution: Scheinbar zufällige, jedenfalls nicht determinierte Knotenpunkte der Weltentwicklung unterlägen einer göttlichen Lenkung (246). Diese Strategie der Risikominderung bedarf sicher ebenso weiterer Reflexion wie die abschließenden Überlegungen zur eschatologischen Wiederherstellung der Souveränität Gottes beziehungsweise einer postmortalen Freiheit des Menschen: Im Himmel, so auch die klassische Lehre, kann der Mensch nicht mehr sündigen, aber deutet das auf ein Ende von Freiheit hin (262 f.)? Könnte er dann noch lieben? Das libertarische Verständnis von Freiheit muss sich hier noch einige Fragen gefallen lassen.

Ein letztes Kapitel bietet, vor einem knappen „Ausblick“ (301–305), eine „Gegenüberstellung von Offenem Theismus und katholischer Lehre“ (265–300); die klassischen Elemente des Gottesbegriffs, das Schöpfungsverständnis, Anthropologie und Eschatologie sowie das Mitwirken des Menschen zum eigenen Heil werden beleuchtet. Die katholische Lehre gibt es natürlich so wenig wie *den* Offenen Theismus oder *die* Prozesstheologie, aber G. wählt als Hauptbezug geschickt die *Katholische Dogmatik* von Gerhard Ludwig Müller, auch wenn dieser sein Werk noch nicht als Präfekt der Glaubenskongregation oder Kardinal der römischen Kirche verfasst hat. Bei allen aufgezeigten Differenzen, die besonders in der Frage der Schöpfungsgarantie ins Gewicht fallen, konstatiert der Verf. zu Recht eine zunehmende Nähe in den Positionen und wirbt für eine gegenseitige Auseinandersetzung: Während die katholische Theologie sich herausgefordert wissen darf, die Gottesattribute neu zu bedenken, „könnten Offene Theisten von der Tradition der theologischen Erkenntnislehre profitieren, die bei ihnen in manchen Fällen etwas unreif erscheint“ (300). Diesen Vorschlägen kann sich der Rez. durchaus anschließen, der mit Blick auf Predigt und geistliche Literatur der Gegenwart nicht den Eindruck hat, dass der Offene Theismus hier ein ihm fremdes Land betrete.

Von wenigen Schönheitsfehlern abgesehen – einige Werke des Boethius, Anselms und Calvins fehlen im Literaturverzeichnis, wieder andere Texte eines Konzils (36), Calvins (64), Augustins (78, 288), des Wilhelm von Ockham (108, 110) und des Boethius (118), Molinas (128) oder Anselms (158) werden auf Deutsch beziehungsweise Englisch, nicht im Original zitiert – kann die Lektüre der Monographie nur empfohlen werden; in der Themenstellung und im Argumentationsniveau steht sie für eine Philosophische Theologie, die ihren Namen verdient.

J. STOFFERS SJ

DAS MENSCHENBILD DER KONFESSIONEN. Achillesferse der Ökumene?, herausgegeben von *Bertram Stubenrauch / Michael Seerwald*. Freiburg i. Br.: Herder 2015. 350 S., ISBN 978-3-451-34767-2.

Anfang April 2014 fand an der Ludwig-Maximilians-Universität München, organisiert durch das „Zentrum für ökumenische Forschung“, ein Symposium statt, das das Menschenbild der Konfessionen zum Thema hatte. Die Vorträge, die dort gehalten wurden, erweitert um einige zusätzliche Beiträge, die sie thematisch ergänzen und vertiefen, werden im vorliegenden Band zugänglich gemacht. Was in ihnen zur Sprache kommt, bewegt sich im Bereich des katholisch-evangelischen Gesprächs, – wenn man davon absieht, dass zumindest in einem Vortrag der Blick auch auf die katholisch-orthodoxe Dialogszene gelenkt wird: Bertram Stubenrauch „Menschenbilder im Vergleich“ (67–89). Im Übrigen macht die Zusammenstellung der Beiträge in diesem Band auf den ersten Blick den Eindruck des recht Disparaten. Er löst sich aber dann doch auf, da sich zeigt, dass sich die Texte um