

und Statements nicht nur auf; er diskutiert sie in einer angemessenen Kürze, zeigt dabei ihre Schwachstellen und Verzeichnungen auf, ohne deshalb die Brisanz der Kritik auszublenzen. Da der Autor Religionskritik primär im Sinne von Christentumskritik versteht (8), erübrigt sich die Analyse von religionskritischen Argumenten gegen eine fundamentalistische Tendenz in manchen Religionen. Insgesamt ist H.s Buch uneingeschränkt zur Lektüre zu empfehlen.

B. IRLNBORN

STRIET, MAGNUS, *Offenbares Geheimnis*. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei; Band 14). Regensburg: Pustet 2003. 292 S., ISBN 3-7917-1822-3.

Die Habilitationsschrift aus Münster will die griechische Philosophie transformieren, „um den Gebildeten unter den Verächtern der Religion [genauer wohl: des Gottesglaubens?] etwas entgegenzuhalten. Aber auch, weil der Glaube selbst aus innerem Grund heraus nach Einsicht verlangt. Für die Wahrheit des Glaubens indessen kann die Philosophie nicht aufkommen; sie kann sie nur, ihr nachdenkend, bewähren“ (5). Vor dem Zeithintergrund allgemeiner Dogmenabwehr, nicht zuletzt unter mißbräuchlicher Berufung auf das biblische Bilderverbot, fragt Striet (= S.) danach, ob heutiges Vernunftmißtrauen sich wirklich erst neuzeitlich kritischem Philosophieren und nicht doch schon der negativen Theologie (= n. Th.) dionysischer Tradition verdanke (26). In ersten „Stellproben“ werden die Topoi n. Th. – Theodizeeproblem und n. Th. – religionstheoretischer Pluralismus skizziert. Damit stehen die Problemhorizonte: blieb Gott bis Thomas aufgrund des Partizipationsdenkens *via eminentiae* bestimmbar, so bringen scotische Analogiekritik und Nominalismus das Gott-Denken in eine tiefe Krise. – Die Untersuchung geht in einem Doppelschritt voran. Teil I blickt auf die Tradition n. Th. zurück; Teil II bemüht sich um einen eigenen Vorschlag für einen Vernunftzugang zum offenbaren Geheimnis.

I. Kap. 1 des Rückblicks gilt Pseudo-Dionysius im Spannungsfeld von Neoplatonismus und Christentum. Aus dem Rückgriff auf Plotin und vor allem Proklos denkt er die absolute Unerkennbarkeit und Transzendenz Gottes im Begriff des Einen. Die entsprechende Denkform ist die Negation der Negation als (im Gegensatz zur Hegelschen Dialektik) „der äußerste Akt des sich selbst übersteigenden Denkens, das den nicht denken und nicht zu denkenden Ursprung zu berühren versucht“ (60 – Beierwaltes). Positive Aussagen sind nicht ausgeschlossen, wenn Gott (obgleich an sich selbst unerkennbar) offenbarend etwas von sich zu erkennen gibt (65). Doch wie (68) läßt dieses Unum sich als Gott bestimmen, bzw. warum wäre das als Gott bestimmte Unum mehr als bloßes Fatum? Sodann der Pantheismusverdacht: Bleibt es bei der Emanation eines *bonum diffusivum sui* oder gibt es den „gegensatzfreien Setzungsakt Gottes aus dem Nichts“ (73)? Was aber besagte letzteres für die Partizipation und *via eminentiae*-Aussagen? – Kap. 2: Negative Theologie bei Thomas v. Aquin. Bei ihm gehören die Gottesbeweise (auch in der S.th.) ausdrücklich zu den *praeambula fidei* (78). Doch führen sie nicht zur Erkenntnis des Wesens des *ipsum esse subsistens* in seiner „Einfachheit, Vollkommenheit, Gutheit, Unendlichkeit, Unwandelbarkeit, Ewigkeit und Einheit“ (Eigenschaften im Sinne von Akzidentien können ihm nicht zukommen – 84f.). Eigens behandelt S. die Vermittlung von Weltewigkeit und *creatio ex nihilo* beim Aquinaten; in dessen Ansatz stimmig, stehe sie im Gegensatz zur biblisch gemeinten Freiheit Gottes (104). Tendiere die Analogie hier nicht zur Äquivokität? – Kap. 3: Alternative Suchbewegungen nach den Lehrverurteilungen von 1270/77. Gegenüber der Aristotelesrezeption wendet S. sich zunächst Bonaventura zu (nach Flasch zukunftsweisender als Thomas – 109). Auch hier ist die Analogie zentral, am *imago*-Begriff ersichtlich. Dann aber kommt nach wiederholten Vorausverweisen Duns Scotus zu Wort. Theologie als *scientia practica* bedarf eines Gottesbegriffs, und den sieht Scotus – unter Absage an bloße Negationen, die von Seiendem wie Nicht-Seiendem gelten – im *ens infinitum*. Das hier bestimmte *ens* aber muß univok gedacht werden; d. h., es demselben zu- und absprechen muß zu einem Widerspruch führen (132f.). Und erst mit diesem „Minimalbegriff“ (Stallmach) von Sein sei die „Möglichkeit eröffnet, nun in epistemologisch geklärter Weise die unendliche Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aussagen zu können“ (135).



II. Auf der Grenze des Begreifbaren. Das offenbare Geheimnis in seiner Abgründigkeit für die menschliche Vernunft. Die Einleitung (152f.) sagt es schon klar: Die gesuchte Denkform muß eine der Freiheit sein. Sie verbietet den Rückschluß von den Wirkungen auf Gottes Wesen (so immer wieder unter Berufung auf Präpper). Philosophisch fraglich wird darüber hinaus die Beweisbarkeit eines freien Gottes. So kann theologische Rede von Gott nur noch offenbarungstheologisch fundiert sein. 1. Aneignung der Resultate neuzeitlicher Gottesbeweiskritik in theologischer Absicht. Zunächst steht das ontologische Argument auf dem Prüfstand: Anselm, Descartes, Spinoza, Leibniz, vor allem auf Henrich gestützt (besonders zu Descartes wird leider R. Lauth nicht berücksichtigt). Natürlich bildet den Begriff des Unendlich-Absoluten [185] die endliche Vernunft (so wie, klassisch gesprochen, das [substantielle] *ens ab alio* ein *ens in se* ist); zu fragen wäre aber nach der Möglichkeitsbedingung dessen. Statt daß Gott einem von außen ein Bild einpflanzt, das obendrein als Ähnlichkeit zu denken wäre, geht es schlicht darum, daß endliche Freiheit, anfangend, nicht sich aus sich anfängt und gleichwohl Anfangskraft ist (sich aber wesentlich nicht einem innerweltlichen Ursprung verdanken kann), sich also als Bild = Erscheinung absoluter Freiheit erkennen – nicht muß, aber sollte. Für S. erreicht solches Freiheitsdenken allerdings nur eine Idee Gottes, nicht dessen Daß (197). Nach einer Auseinandersetzung mit K. Barths Offenbarungspositivismus (Gottes freies Wollen freilich ist [201, Anm. 230] gerade nicht dasselbe wie die Hegelsche Struktur) stellt S. seine eigene Skizze einer theologischen Erkenntnislehre vor. Das Kontingenzbewußtsein endlicher Freiheit erreicht den möglichen Gedanken einer *creatio ex nihilo*; doch mehr wäre nur erneut kontingentem Gotteshandeln verdankt (211 – wäre nicht ihr Verdanktsein als solches, die *natura* selber, bereits [fundamentale] Gnade, aus ursprünglichem Handeln Gottes in Selbst-Offenbarung als Selbst-Mitteilung, als Sich-selbst-Voraussetzung jener *gratia*, die, dies vollendend, das freie Geschöpf in das innertrinitarische Leben hineinnimmt – ohne daß, interpersonal gedacht, natürliche Teleologie schon zur Geschuldetheit der Gnade führen müßte [198?]). Demgemäß entwickelt S. das Offenbarwerden des Geheimnisses an der Geschichte Jesu. Auf der Basis der Univozität erweist sich Gott als *mysterium stricte dictum* (225). Doch dies läßt sich sagen: Gott „existiert wie alles Existierende zeitlich“ (229); als Freiheit ist er Subjekt: selbstbezüglich, d. h. „in aufgehobener Distanz zu sich“ (247). Insofern „kann auch der Begriff der Persönlichkeit der göttlichen Freiheit wie der menschlichen Freiheit in univoker Weise präzidiert werden“ (248). Und während in der Tradition der Unendlichkeitsbestimmung Gottes vom Begriff der Allwissenheit her „eine wirkliche Kontingenz geschichtlicher Ereignisse“ nicht gedacht werden konnte (252), gilt nun, es könne „kein gesichertes Vorherwissen künftiger aus einer Kausalität aus Freiheit hervorgehender Ereignisse geben, auch für Gott nicht“ (256), so daß ihm „zwar die Gesamtheit des möglichen Geschehens vor Augen steht, nicht aber der faktische Verlauf der Geschichte“. (Was antwortet S. einem Leser, dem eben dies anthropomorph vorkommt?) In solcher Grundsätzlichkeit aber ist der trinitarische Gott Gegenwart und Zukunft des Menschen. Das Problem der Theodizee kehrt wieder, angesichts von Benjamins *Angelus novus*. Das Dunkel über Golgotha ist etwas anderes als das mystische Dunkel des Unum (ein drittes übrigens wäre [I. Murdoch] „egoistic despair“). Es gibt keine Christologie „ohne eschatologische Unruhe“ (Metz). „Freilich:“ und als Buchschluß folgt P. Celans *Tenebrae*.

So weit der Bericht, bei den schon angeklungenen Vorbehalten des Rez. hoffentlich dennoch korrekt. „Negationes etiam non summe amamus.“ Kritik an grassierender negativer Theologie verdient allen Beistand. Aber bietet – philosophisch – Striet mehr? So wie (30) die Behauptung von Gottes Moralität ihn nicht „unausweichlich unter das Diktat des Begriffs fallen“ lassen darf, so leuchtet mir das „*ceterum censeo*“ des Verf.s nicht ein, die *creatio ex nihilo* verbiete es, von den Wirkungen Gottes auf sein Wesen zu schließen, als zeigten sie sein Unsichtbares (Röm 1, 19f.) nicht als Freiheit, Macht und Liebe. Welche natürliche Theologie versucht (nicht das Reden von Gott, sondern) „den [christlichen Offenbarungs-]Glauben aus einer Welterfahrung abzuleiten“ (38, Anm. 93)? Wie ernst wäre eine Philosophie zu nehmen, die (197) „die Totalität der Bedingungen eines Bedingten [als] das *ens necessarium*“ identifizierte? – Welche Freiheit wird hier um fast jeden Preis, einschließlich des Nominalismus, verteidigt? Bezeichnend, daß S. im Blick



auf Fichte und Lévinas sich darauf konzentrieren möchte, „ob der Geltungsgrund moralischen Sollens heteronom oder autonom zu fixieren sei“ (228). Die Theonomie, sei es des Subjekts, sei es des *non-aliud* selbst, steht jenseits der Alternative (während das Kantsche Postulat [210, Anm. 261] zu spät kommt). – Wie wird hier des weiteren Analogie gedacht? Nimmt man sie nach ihrem klassischen Mißverständnis als *similitudo*, muß sie sich natürlich in Univozität hinein durchklären. Wie aber, wenn sie das Entsprechungsgeschehen von Erscheinung, oder – weniger theoretisch – von (Selbst-)Gabe und Annahme (im *unum opus duorum*) wäre, dessen „Präzisierung“ auf ein bloßes „ist nicht nicht“ an ihm statt schwammiger Unbestimmtheiten den Kern verloren hätte? (Als Frage hierzu wie zum Vorangehenden B. Strauß: „Die Leute individualisieren sich ins Chaos.“ – Vermutlich der angesprochenen Arbeitsbelastung sind die relativ zahlreichen Fehler geschuldet [sinnstörend vielleicht: 105 Z. 2: Wirkungen; 147, Anm. 1: Anm. 90? 169 Z. 5: nicht auf; 185, Anm. 151: oben Anm. 149? 215, Anm. 10: Anm. 155? 288 f. ist das Alphabet durcheinandergelassen und fehlt Söding]; anders der falsche Dativ in Appositionen, dem nun mein „ceterum censeo“ gilt: 31, 39, 60, 101, 113, 245, 249 [2 x]).

Ein respektables Exempel von „ratio fidei“; doch sollte es nicht zur Vernünftigkeit auch dieser Vernunft gehören, nicht bloß sich selbst für vernünftig zu halten? Vielleicht könnte sich ihre Liebe ja gerade darin zeigen, daß sie die *ratio philosophica* – statt sie in ihren Selbstzweifeln zu bestärken – im Gegenteil vielmehr zeitgemäß zu eigenem Aufbruch rief und ermutigte?

J. SPLETT

STERN, DAVID, *Zurück zum Jüdischen im Evangelium*. Eine Botschaft für Christen [Restoring the Jewishness of the gospel, deutsch]. Übersetzt von *Michael Josuweit*. Holzgerlingen: Hänssler 2002. 138 S., ISBN: 3-7751-3830-7.

David H. Stern (= S.), Wirtschaftswissenschaftler und jüdischer Theologe, hat 1989 (dt. 1994) eine eigene Übersetzung des Neuen Testaments sowie 1992 einen Kommentar (dt. 1996 in drei Bdn.) vorgelegt, der das „Jüdische im Evangelium“ (10) für Juden und Christen hervorhebt. Das vorliegende kleine Buch ist eine etwas verspätete deutsche Ausgabe seiner zuvor erschienenen theologischen Grundlegung dieses Projekts, diese wiederum eine Kurzfassung seines *Messianic Jewish Manifesto*.

Auf die Frage von Kap. 1 „Kontextualisierung oder Rückkehr?“ antwortet S. mit der These, das messianische Judentum des Paulus sei im Ansatz „transkulturell“ (13) und unterscheide sich darin von bestimmten Fehlformen der späteren missionierenden Kirche (15). Darum will S. nicht etwa das christliche Evangelium im Judentum „kontextualisieren“, sondern umgekehrt daran erinnern, daß ursprünglich das jüdische Evangelium für die Heiden kontextualisiert wurde (23). Kap. 2 „Die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Evangeliums“ will dessen jüdische Fülle freilegen und eine Beziehung von jüdischem Volk und Kirche zeigen (27), die tiefer reicht als das „Schisma“ zwischen beiden (30). Denn das Judentum und das Pfropfreis der Kirche wachsen aus dem Ölbaum Israel hervor, der beide trägt (29–39). Es gibt nur ein Israel, aber zwei Arten der Verheißung (39/40). Und: „Heiden aus vielen Nationen erkennen den jüdischen Messias an, während die Mehrheit Israels dies – noch – nicht tut“ (40). Messianische Juden und Heidenchristen sollen für die prophezeite Rettung ganz Israels eintreten (43) und diese Rettung nicht individualistisch oder exklusiv-christlich vom jüdischen Volk ablösen (44–54). Der Bund Gottes mit Israel besteht fort, wie Tanach und Neues Testament bezeugen (54–64). Die Tora aber ist „die *terra incognita* der christlichen Theologie“ (67), die gerade mit der Gesetzeskritik des Paulus nicht erledigt sei (67–75). Auch der Neue Bund sei als eine Tora gegeben (75), die mit Jesus erfüllt ist (77). An dieser messianischen Erfüllung hat die herkömmliche Halacha aber Grenze und Maß: „Gemeinschaft im Messias ist wichtiger als *koscheres* Essen“ (81). Der Konflikt zwischen Judentum und Christentum zeigt sich dann zweitrangig als Konflikt zwischen nicht-messianischer und messianischer Halacha (82–89). Kap. 3 nennt die „Voraussetzungen für die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Evangeliums“. Das Argument hat zwei Seiten: „*Das Evangelium den Juden nicht zu sagen, ist der schlimmste antisemitische Akt überhaupt*“ (99; Hervorhebung v. S.), und ein Jesus, der nicht Messias der Juden sei, könne letztlich niemandes Messias sein (100, mit ausdrücklichem Bezug auf Rosen-