

Franziskus und indirekt zurück zu den Cherubim der Bundeslade (dem „Gnadenstuhl“ in Luthers Übersetzung [392–395]).

Der „Schluss“ (397–402) geht im „Lapidarium“ kurz und assoziativ der Spur der Steine und der theophoren Bilder nach, um festzuhalten, was „Noch offen“ bleibt (theologische Kosmologie und Anthropologie), und um „Dank“ zu sagen für ein abgeschlossenes Lebensprojekt.

Die betrachtende Lektüre des imponierenden Schlussbds. macht Rez. fast sprachlos. Das ist einerseits der Fülle an konkreten und unableitbaren Bezügen geschuldet, andererseits jedoch der Konsequenz, mit der S. auch hier, gewissermaßen in letzter und höchster Instanz, eine ausgearbeitete theologische Hermeneutik verweigert (die vielfachen Rückfragen nach einer solchen Theorie und überhaupt nach einer Krieteriologie, über die Bindung an einen liturgischen „Kanon“ von Bildern und Texten hinaus, sind ja bekannt). Wie sieht denn die theologisch-hermeneutische „Kritik der Urteilskraft“ aus? Ist aber nicht umgekehrt nun die klassische Dogmatik an der Reihe, sich den aufgeworfenen sehr konkreten und anschaulichen Fragen und Antworten begrifflich zu stellen, statt sie in einen fertigen systematischen Raster wegzuzuordnen? Eine „Poetische Dogmatik“ ist schon vom Titel des Unternehmens her ein „hölzernes Eisen“. Dies gilt aber nicht nur für S., sondern für das Fach insgesamt: Wie verhalten sich angesichts (!) des *universale concretum* des Glaubens Einbildungskraft bzw. Anschauung zur Begriffsbildung? Was Barth und von Balthasar mit dem Bild vom „Einschlagstrichter“ festhielten und vor allem letzterer in seiner Trilogie als Gestalt, Drama und Struktur zu fassen versuchte, ist auch S.s „Problem“, wenn er, unter Verzicht auf die Vogelschau, gewissermaßen an den Rändern dieses Trichters, die einzelnen Schlagspuren im Geröll abtastet. Nun gibt es aber von ihm durchaus explizite hermeneutische Vorarbeiten, die das Problem intertextuell-kanonischen Verstehens der Schrift (die recht verstandene „Typologie“ ist auch im vorliegenden Bd. wichtig) noch vor dem „canonical approach“ ansprechen (seine Dissertation über „Die Einheit des Neuen Testaments“ 1969); dieser Ansatz, übertragen auf die Liturgie und die ihrem Kanon verbundene Kunst, läuft in seiner Bildexegese mit, allerdings ohne den paradoxen Versuch, sie systematisch *mittels* der Bilder zu entfalten. Steht hier nun, wie in den Versuchen der Verkündigungstheologie der ersten Hälfte des 20. Jhdts., die kerygmatische Betrachtung neben der etablierten Systematik [vgl. dazu die vorzügliche Dissertation von Dirk van de Loo, „Hölzerne Eisen“? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung, Regensburg 2007]? Wenn es so wäre, dann hätte die klassische Dogmatik allerdings ihre „scholastische“ Beletage noch immer nicht verlassen und zwar einen „Begriff“ davon, was das Konkrete des Bildes ist, aber nicht die Kompetenz, es nun auch wirklich zu betrachten. Eben dazu scheint S. in seinem epochalen Werk anstiften zu wollen, und deswegen erscheint auch sein Verzicht auf eine nachgereichte Hermeneutik konsequent, würde doch eine solche Schlussreflexion im Dissertationsstil gerade den Verdacht der Systematiker bestätigen, man müsse die Bilder nicht ansehen, wenn es eine Theorie über sie zu lesen gebe. So lädt S. die Dogmatik zur Betrachtung und damit zu einer produktiven Selbstüberschreitung ein – dafür ist ihm sehr zu danken.

P. HOFMANN

THIEDE, WERNER, *Der gekreuzigte Sinn*. Eine trinitarische Theodizee. München: Gütersloher Verlagshaus 2007. 272 S., ISBN 978-3-579-08012-3.

Die vorliegende Untersuchung präsentiert das Projekt einer „weithin gegen den Zeitgeist“ gewagten Theodizee, die „im Ansatz als trinitarischer Entwurf“ durchgeführt wird (12). Das Werk will „durchaus ein wissenschaftliches sein – und doch zugleich anders und mehr als das“ (11). Neben der Beseitigung kognitiver Dissonanzen zielt die theologische Argumentation des Verf.s (= T.) „auf [eine] Verwandlung des Herzens“ (11). Dieses Vorhaben wird in vier Abschnitten entwickelt: „Theodizee-Skopsis“ (13–92), „Die Selbstentäußerung Gottes des Vaters“ (93–141), „Die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes“ (143–196) und „Die Selbstentäußerung Gottes des Geistes“ (197–254). Ein Literaturverzeichnis, welches eine Auswahl relevanter Titel bietet, und ein Personenregister beschließen die Untersuchung.



Im ersten Teil des Werks konfrontiert T. die weitverbreitete Ratlosigkeit vor dem Theodizeeproblem mit der Botschaft des Neuen Testaments vom Mitleiden Gottes und der paulinischen Rede von der Weisheit des Kreuzes (19). Im Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu sind Gott und Leid „auf einen Nenner zu bringen“ (20). Die Ausarbeitung einer überzeugenden Theodizee wurde bisher sowohl durch das metaphysische Axiom der Unveränderlichkeit Gottes als auch die Weigerung, „auf die *beste* aller möglichen Welten noch zu *warten*“, verhindert (22). Im Anschluss an den Exegeten G. Klein versteht T. Gottes Weltregiment nicht als ein gegebenes Faktum, sondern als „Gegenstand gläubiger Zukunftshoffnung“ (17). Die irrige, im Widerspruch zum Neuen Testament stehende Annahme, dass „Gott bereits voll und ganz Regent dieser Welt ist“ (24), führte Kant zur Ablehnung jeglicher philosophischen Theodizee. Wer im Gefolge von Kant Gott und das Leid für unbegreifliche und unauflösbare Gegensätze erachtet, verrät die neutestamentliche Botschaft und verschreibt sich „einer aufgeklärten Religionsphilosophie, die argumentativ im Endergebnis nicht über Hiob hinausführt und insofern auf alttestamentlicher Ebene verbleibt“ (27). Der Autor geißelt die in weiten Teilen der „christlichen Schultheologie“, u. a. bei J. Kunstmann, W. Härle, R. Weth, verbreitete Ansicht, wonach man auf die Theodizeefrage „bis zur universalen Offenbarung Gottes am Ende dieser Welt keine Antwort geben könne“ (30). Diese Verweigerungshaltung, die sich dem Zeitgeist bestens angepasst hat, erweist sich als „zynisch gegenüber den verzweifelt Fragenden“ und setzt den „Glauben an einen personalen, nämlich auf seine Verantwortung hin ansprechbaren Gott“ aufs Spiel (32). Während der Glaube an einen personalen Gott mehr und mehr schwindet, stellt die Suche nach Sinn ein virulentes, gesamtgesellschaftliches Phänomen dar (45–50). Die Naturwissenschaft tritt dabei oft als „Anwalt der Sinnlosigkeit“ in Erscheinung (40). Da in den Naturwissenschaften jedoch eine weltanschaulich-religiöse Sinnfindung methodisch a priori ausgespart bleiben muss, kann „von einer rational etwa erforderlichen Gottesleugnung keine Rede sein. Vielmehr legt sich der Horizont einer göttlichen, sinnstiftenden Transzendenz manchen modernen Physikern, Philosophen und Psychologen durchaus nahe“ (44). Die Frage nach dem letzten Sinn darf im Gegensatz zu B. Kanitscheider und G. Sauter nicht als maßlos abgetan werden (51), denn die Theologie zeugt vom Offenbar-geworden-Sein des letzten Sinns: Jesus von Nazareth offenbart als der von den Toten auferstandene Gekreuzigte den „ultimaten Sinn“ (60). In der Zurückweisung verschiedener Formen zynischer Theodizee-Lösungen, u. a. der dialektischen, monistischen und heteronomen, profiliert T. sein Modell des gekreuzigten Sinns: „Die Welt ist für sich genommen tatsächlich sinnlos“ und doch vom Kreuz her zugleich sinnvoll „um des letzten Sinnes willen, den *Gott* ihr von Anfang an zudedacht hat und ständig zielbewusst ‚zu-denkt‘“ (61). Dass der letzte Sinn „mit Kreuz und Auferstehung“ nicht „auch Gutes und Böses im Göttlichen versammelt“ (62), verdeutlicht der anschließende Abschnitt „Gottes Güte – hinterfragt durch Nietzsches Theodizee“ (63–92). In diesem wird Nietzsches „bis heute wenig bekannter Denkweg über Gott nachvollzogen“ (63), der in der Annahme eines jenseits von Gut und Böse angesiedelten, lustvoll-trügerischen Gottes gipfelt: „Gottes Güte wird bestritten, um Gottes Sein zu rechtfertigen“ (75). Demgegenüber beharrt der Verf. auf Gottes Vollkommenheit und Güte, welche „zwar Böses, aber nicht Schmerz in Gott ausschließen“ (92).

Im zweiten Hauptteil der Untersuchung (93–141) wird mit dem „Schöpfersein des Höchsten“ ein grundlegendes Element christlich-jüdischen Gottesglaubens verteidigt. Ohne Verstandesopfer kann die unvollkommene Welt als Schöpfung geglaubt werden. Es „gibt keinen ernsthaften Grund, den Glauben an Gott den Schöpfer wegen Aussagen der modernen Naturwissenschaft preiszugeben“ (97). Theorien, welche eine Kosmogonese aus dem Nichts propagieren (E. Tyron, P. W. Atkins), sind immanente kritisierbar und bleiben letztlich eine Antwort auf die Frage schuldig: „Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?“ (101) bzw. „Was bestimmt die Gesetze der Physik?“ (102). Gottes Anwesenheit in seiner noch unvollendeten Schöpfung hat im „Modus göttlicher Selbstzurücknahme“ gedacht zu werden. Da sich Gott ein Stück weit und eine Zeit lang seiner Allmacht und Herrlichkeit begibt, ist die Welt undurchsichtig auf Gott hin (vgl. 107), dessen Vorsehung nicht als ständige Lenkung sämtlicher Dinge aufzufassen ist. „Gott will über sich selbst hinaus Anderes“ (111), um an ihm seine Liebe zu realisieren (vgl.



115). Damit „die Welt wirklich Anderes im Verhältnis zu Gott“ sein kann, muss sie zunächst „in einem heteronomen Verhältnis“ zu Gott stehen, um schlussendlich „erlösend in seine [Gottes] Liebe integriert“ zu werden, wenn Gott einst alles in allem sein wird (116). Gott setzt Anderes als Schöpfung, „und zwar im Sinne des metaphysischen Übels zunächst notwendig als definitiv nichtgöttliche Wirklichkeit mit den Folgen seinsmäßiger Unvollkommenheit“ und verantwortet in der Allmacht seiner Liebe alles Leiden in der Welt als „vor-läufiges“ (133). Gott, der Vater, behält sich aber eine heilsame Letztkontrolle vor (141).

Der dritte Hauptteil der Untersuchung thematisiert „die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes“ (143) aus neutestamentlicher Perspektive (143–156) und aus der Warte der kenotischen Christologie-Entwürfe des 19. Jhdts. bei J. H. A. Ebrard, W. F. Geß, K. T. A. Liebner und G. Thomasius (157–169). Der Verf. moniert an den Kenotikern des 19. Jhdts. das idealistische Menschenbild (169), welches hinsichtlich des Menschseins Jesu „das Andere Gottes nicht wirklich als sein *Anderes*“ zu denken erlaubte (163). Für T. ist im geschichtlichen Jesus der göttliche Logos in seiner Selbstentäußerung präsent: „in voller Gottheit, was die personale Identität betrifft, aber in entleerter Gottheit hinsichtlich der Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit“ (169). Jesu Passion betrifft nicht nur die zweite Person der Trinität, sondern Gott selbst, „denn wenn eine Person der Dreieinigkeit leidet, leiden die anderen mit“ (171). In Kreuz und Auferstehung Jesu solidarisiert sich Gott mit dem Leiden der Welt. Er identifiziert sich dabei „nicht allein mit dem *malum naturale*, sondern auch mit dem *malum morale*“ (174), wodurch Frieden zwischen ihm und den daran Glaubenden geworden ist (176). Dazu werden die neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu als Sühnopfer und Stellvertretung untersucht und gegen Einwände von U. Ranke-Heinemann, H. Rohrbach und M. Fox verteidigt. Durch sein Sterben hat Gottes Sohn die Menschheit vom Übel des Todes hinsichtlich des Doppelaspekts des naturgegebenen Geschicks (*malum naturale*) und der „Strafe für ein Leben in unheiliger Gottferne“ (*malum morale*) erlöst (195). Jesu Kreuz ist Zeichen dafür, dass alles Leiden und auch das Sterben „nicht mehr von Gott trennen kann“, denn Gott ist in Christus an die Orte der Verzweiflung und der Einsamkeit vorausgegangen (196).

Der vierte und letzte Teil des Werkes behandelt in einem ersten Schritt die Thematik des „entäußerten Pneumas im Gnostizismus“ (198–202), „in den idealistischen Modellen Plotins und Hegels“ (203–208) sowie „im Denken der modernen Theosophie“ bei H. P. Blavatsky sowie A. Besant (208–214). Resümierend wird festgehalten: „Wo in Philosophie und Theologie eine Selbstentäußerung des göttlichen Geistes gedacht wird, dient dieser Gedanke in der Regel einem geistmonistischen Konzept. [...] Das Leben ist der Sinn, denn der Geist ist darin. Damit bleibt diese Art von Theodizee insgesamt zu indifferent, um wirklich trösten zu können“ (214). In einem zweiten Schritt wendet sich die Untersuchung der „Wiederkehr des Weltseele-Gedankens bei modernen Naturwissenschaftlern“ zu (215). Vorgestellt wird T. de Chardin Konzept eines kosmischen Bewusstseins (216–222), die Renaissance der Weltseele in der zeitgenössischen (Para-)Psychologie (222–224) und die Bedeutung von „Weltseele als interdisziplinärer Modellbegriff“ (225–231). T. kommt zum Schluss: „Das alte Denkmodell der ‚Weltseele‘, dessen sich berühmte Psychologen und Physiker nicht schämen, könnte sich als diskussionswürdiges und dialogfähiges Modell erweisen, das sich gleichermaßen natur-, human- und geisteswissenschaftlich erörtern lässt“ (230). In einem dritten Schritt wird die „Selbstentäußerung des Heiligen Geistes im Blick neuerer Theologie“ erörtert und der „ungewohnte Gedanke“ starkgemacht, „dass der von Gott zwecks Erlösung und Schöpfung gesandte Geist gerade auch in entäußelter Gestalt wirkt“ (232). Der Autor entwickelt dazu J. Moltmanns Lehre von der Kenosis des Geistes weiter, wonach der Kenosis des Sohnes eine solche des Geistes korrespondiert. Er korrigiert Moltmann jedoch dahingehend, dass vom Vater „allenfalls eine indirekte Selbstentäußerung insofern auszusagen ist, er wiederum mit den beiden Gesandten in ihrem Draußen-Sein emphatisch mitleidet“ (234). Der Vater behält „die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit“ und ist daher in der Lage, „für die eschatologische Aufhebung der Kenosis von Sohn und Geist zu sorgen“ (234f.). Die in der Selbstentäußerung des Sohnes implizierte Entledigung „von den göttlichen Herrlichkeitseigenschaften im Zuge der Menschwerdung“ wird auch in der Erhöhung Jesu nicht zurückgenommen. Daher



übernimmt der Hl. Geist die „kosmischen Aufgaben“ des „schöpferischen Setzens und Erhaltens des entfremdeten Kosmos“, die ursprünglich „dem Sohn als Schöpfungsmittler zugedacht sind“, von diesem aber „zum Zweck seiner Menschwerdung grundsätzlich – insofern schon überzeitlich – an den Geist delegiert werden“ (235). Damit die Welt bis zu ihrer Erlösung in einer gewissen Selbstständigkeit existieren kann, muss der Hl. Geist selbst die Fülle seiner Offenbarungsmacht und Heiligkeit zurücknehmen (235). Das Schlusskap. bezieht Stellung zum „Problem der Willensfreiheit im Theodizee-Diskurs“ (244–251).

Das vorliegende Werk stellt eine dezidiert theologische Behandlung der Theodizeeproblematik dar, welche durch die Betonung der Entfremdung der Welt und der eschatologischen Perspektive originelle Akzente setzt. Stringent führt T. die in der protestantischen Theologie entwickelten Ansätze einer kenotischen bzw. einer Kreuzestheologie weiter. Nachdem der Autor „um eine stringente Argumentation auf der Höhe der modernen Diskussion“ bemüht ist (12), verwundert das geringe Ausmaß, in dem aktuelle Theodizee-Lösungsversuche berücksichtigt werden. Eine explizite Auseinandersetzung mit den gegenwärtig diskutierten Entwürfen von R. Swinburne, A. Plantinga, P. van Inwagen, K. Ward, K. von Stosch, A. Kreiner u. a. erfolgt nicht; stattdessen wird die freiheitstheoretische Grundlegung der Theodizee einer bedenkenswerten Kritik unterzogen (244–250): Aufgrund der gerade von M. Luther diagnostizierten Unfreiheit und Entfremdung kann die menschliche Freiheit „keinesfalls den Dreh- und Angelpunkt gelingender Theodizee“ abgeben (249). Dazu kurz einige Anmerkungen: T.s Einwand, die *free will defense* greife überall dort zu kurz, „wo mit der Freiheit zum Bösen allein das moralisch Böse in der Welt erklärt werden soll“ (246), wird in der angelsächsischen Debatte mit dem Konzept der *natural law defense* Rechnung getragen. Die problematische Behauptung, „ein theistischer Gott wäre in der Lage, Wesen zu schaffen, die immer frei das Gute tun“ (249), gilt es zu differenzieren: Während es durchaus denkbar ist [siehe Lehre von der Unsündlichkeit (*impeccantia*)], dass der konkrete Vollzug von Freiheit stets frei das Gute realisiert, kann das Wesen von Freiheit *per definitionem* nicht so bestimmt werden, dass der Mensch sich nur zum Guten zu entschließen vermag. Auch die These, angesichts der eschatologischen Offenbarung der Liebe Gottes „werden im Rückblick alle dankbar erkennen, was jetzt nur den Glaubenden bewusst ist: ‚dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll‘ (Röm 8, 18)“ (251 f.), ist zu relativieren: Ob tatsächlich jeder Mensch retrospektiv den „Dornenweg der geschöpflichen Entfremdung“ (134) bejahen wird, kann nicht *a priori* behauptet werden, sondern ist dem freien Ermessen jedes Einzelnen zu überlassen. Inwieweit die Aussage, „es falle kein Spatz auf die Erde, ohne euren Vater“ (Mt 10, 29)“, die Folgerung zulässt, dass Gott selbst dabei „nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv, ja seinsmäßig betroffen ist“ (16), darf bezweifelt werden. Erklärungsbedürftig sind ferner die Behauptungen, dass die Offenbarung in Jesus Christus „aller sonstigen ‚Offenbarung‘ ins Gesicht schlägt“ (54) bzw. dass Gott im Alten Testament „noch nicht der liebende Vater aller Menschen ist, den das Christentum verkündet“ (16).

C. J. AMOR

VAN DE LOO, DIRK, *Hölzernes Eisen? Brückenschläge zwischen poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung* (Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie). Regensburg: Pustet 2007. 355 S., ISBN 978-3-7917-2067-8.

Van de LOO (= L.) widmet sich in seiner Münsteraner Dissertation (Klaus Müller/Reinhard Hoeps), wie schon die Titelwahl andeutet, dem Projekt der „Poetischen Dogmatik“ von Alex Stock und dem mit ihr aufgeworfenen Problem, wie sich die „ansatzlose“ Bildbetrachtung dieser Dogmatik mit einer unvermeidlichen Geltungsreflexion des Fachs vereinbaren lässt. Fügen sich konkret Anschauliches und universal Begriffliches doch theologisch zu einer spannungsvollen, wenn auch nicht ausbuchstabierenden Einheit?

Die „Einführung in Herzensangelegenheiten“ (Teil 1: 11–29) exponiert das Thema, wie die problematisch gewordene traditionell-kirchliche Herzensbildung am Herzen Jesu zu retten sei und inwiefern sich das Projekt erstphilosophischer Glaubensverant-