

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-

wortung, ebenfalls von der Personmitte ausgehend (Verweyen bzw. Pröpfer und Müller) theologisch-hermeneutisch mit diesem Problem verbinden lasse – ein Brückenschlag, für den sich die „Poetische Dogmatik“ von Alex Stock anbiete. Darum versucht L. beide Projekte theologiegeschichtlich in der Innsbrucker Verkündigungstheologie (Jungmann, Dander, Rahner, Lakner, Lotz) zu verorten. Die von Soiron und von Balthasar intendierte Vermittlung von Theologie und Heiligkeit berühre sich dabei eng mit den dogmatischen Versuchen von Schmaus und Rahner sowie Ratzinger, vom Ganzen des Glaubens her die kerygmatische Relevanz der Theologie zurückzugewinnen (Teil 2: 30–69). Hier setzt die Rekonstruktion der theologischen Hermeneutik in Stocks „Poetischer Dogmatik“ ein (Teil 3: 70–203), dessen paradoxe theologische Denkfigur sich schon in der bibeltheologischen Dissertation von 1969 ankündigte und zu einer kanonisch-intertextuellen Lesart der Schrift im Anschluss an Benjamin finde (70–107). Topik und Kontext der Texte erschlossen sich bei Stock „typologisch“ und fragten, unter Einbezug von Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, nach gegenwärtiger Geltung [genauer: Gültigkeit] der Texte, wenn Tradition in Applikation produktiv werden solle (113–119, mit Exkurs zu Kaspers „Methoden der Dogmatik“ 119–121). Die Polysemie bzw. der Polytheismus poetischer Produkte werde nicht postmodern ästhetisiert, sondern theologisch in den Monotheismus integriert, denn nur ein in Geschichten „verstrickter“ Gott (in Anlehnung an Wilhelm Schapp) lasse sich als Person erkennen (122–136; vgl. 177). L. rekonstruiert Stocks Projekt exemplarisch als das Feld, das eine Bildtheologie bearbeiten müsse (136–186); dabei könne „die Frömmigkeitsübung der Bildandacht als paradigmatisch für den Umgang mit Bildern in der Poetischen Dogmatik angesehen werden“ (137; vgl. 172–180), die im Kontext der Bildanthropologie Hans Beltings (137–143) sowie den kritischen Anmerkungen Wolfgang Schönes und Romano Guardinis zur Bildgeschichte Gottes in der Moderne (143–151) anzusiedeln sei. Bilder als *locus theologicus*, die Betrachtung als Theologie am Bild: Dies setze voraus, einerseits die Materialität dieses Bildes zu würdigen (154) und andererseits das mit dem (Kult-)Bild umgehende Subjekt produktions- bzw. rezeptionsästhetisch zu reflektieren (155–161). Für Stock, der sich verstärkt Bildern der Tradition zuwendet und sie mit der Moderne kontrastiert, sei die Bildgeschichte Gottes nicht abgelaufen (162) und ihr Christliches, dessen Wahrheit sich hier im Konkreten zeige (171), nicht ikonographisch bzw. ikonologisch von Texten her zu erschließen (167). Das Andachtsbild verorte die Gotteserfahrung in „einem reziproken Blicktausch“ (176); das Bild bleibe, im Unterschied zur auch anschauend „verehrbaren“ Eucharistie, „als unverzehrbarer Fremdkörper“ dem Subjekt gegenüber machtvoll bestehen (179–180). Bildtheologie als „hermeneutische Säkularisierung der alten Bildandacht“ in einer Binnenperspektive (im Unterschied zur Kunstwissenschaft: 180–186) entziehe sich nicht dem Geltungsanspruch der Bilder; sie respektiere ihren Referenzüberschuss, bestimme sich im Verhältnis zur Moderne und zur Geschichtlichkeit der Offenbarung (186; erprobt am Beispiel von Werken Riberas, A. Rainers und Holbeins d. J.: 186–197). Die abschließenden Überlegungen L.s zum „Lokalolorit von Verkündigungstheologie und Poetischer Dogmatik“ (198–203) führen zu seiner Ausgangsfrage zurück.

L.s „Brückenschläge“ zur Hermeneutik erstphilosophischer Glaubensverantwortung (Teil 4: 204–311) greifen die Ablehnung aller Systemkohärenz wegen ihrer zirkulären Denkform und Begrifflichkeit auf, in der sich Stock mit der „Protoästhetik“ von Wolfgang Welsch berühre (204–212). Eine Ästhetisierung theologischer Begriffe und letztlich auch Gottes sei nur zu vermeiden, wenn sich Stocks Hermeneutik an die „anrainende Landschaft“ erstphilosophischer Geltungsreflexion anschlüsse, hier zunächst (nach einer Anregung H. Hopings und ausdrücklich gegen die Intention Stocks selbst) dem Freiheitsdenken Pröpfers (212–252). Stock beanspruche in seinem „konstellativen Verfahren“ der Anschauung des Individuellen durchaus denselben Bezugsrahmen wie Pröpfer bzw. G. Essen in ihrer abstrakt-konstruktiven Hermeneutik (227–233). Deren experimentell erprobte, nicht aber definitiv bewährte „Denkform“ sei Stocks betrachtender Suche nach Bildgestalten ähnlich (236), und auch die Evidenz und Vermittelbarkeit des Freiheitsdenkens bleibe an den aktuellen Vollzug dieser Freiheit gebunden und somit begrenzt; sie teile Stocks Sorge um den verlierbaren „katholischen Himmel“ (242–252, hier 251). Aber eben der negative Befund, dem diese Sorge gilt, werde vom Homi-

letiker Klaus Müller als „unhintergehbare Bedingung gegenwärtiger Verkündigung thematisiert“ (252–258, hier 252); daher schließe sich sein Ansatz beim selbstbewussten Ich in Auseinandersetzung mit Henrich (259–281) als Geltungsreflexion unter der positiv angenommen Bedingung solcher Zeitgenossenschaft an (259–294). Der christologische Leitbegriff der „autobasileia“ und die sie verkörpernde Gestalt Jesu erlaube eine erstphilosophische *relecture* von Henrichs Denken und lasse dem „monistischen Tiefenstrom [des subjektphilosophischen Einheitsdenkens] eine theistische Gottesrede abringen“ (289–294; Aspekte von Henrichs Ansatz und seiner Rezeption bei Müller in parallelen Katalogen 270–281 bzw. 290–294). Ein Exkurs rechtfertigt, warum L. sich hier nicht an Verweyens „ikonoklastische“ Erstphilosophie als mögliche Form der Geltungsreflexion anschließt (295–302). Das Schlusskapitel bekräftigt Müllers Ansatz als „passgenaue“ Form einer Erstphilosophie, die als „ancilla hermeneutica“ für die Poetische Dogmatik eintreten könne (302–311). Die Schlussreflexion „Philosophie der Frömmigkeit – Ein ‚hölzernes Eisen‘?“ (312–330) resümiert (312–317) und umreißt mit Blick auf Stock und J. Werbick eine solche Erstphilosophie „im Modus der Bitte“ – „um letztgültige Würdigung“ des Menschen durch Gott (328).

Schon das knappe Referat lässt ahnen, wie hier ein anspruchsvoll gestelltes Thema souverän bearbeitet wird. Gleichwohl drängen sich wenigstens zwei Rückfragen auf, die weniger das Oxymoron von Thema und Problemkonstellation als vielmehr bestimmte Vorgehensweisen betreffen. 1. Zeigt L.s legitimer Versuch, eine komplementäre Geltungsreflexion „erstphilosophisch“ durchzuführen, nicht zu viel Münsteraner Lokalkolorit? Denn zum einen bietet Stocks frühe und teilweise nicht-explizite Hermeneutik ein Potenzial, das noch weiter hätte ausgeschöpft werden können. Zum anderen fragt sich, ob die transzendentalen Subjektphilosophien von Pröpper und Müller nicht doch eine modifizierte Neuaufnahme der rahnerschen Denkform und deswegen wenig geeignet sind, mit Stocks Dogmatik zusammengeschmiedet zu werden. Gerade gegenüber Müllers Verständnis der lateranensischen Analogieformel in Richtung auf eine negative Theologie, die letztlich jeden Namen und jedes Bild unterläuft, formuliert L. selbst begründete Bedenken (309). Außerdem ließe sich, da er von der Innsbrucker Verkündigungstheologie ausgeht, gerade das inhomogene Denken Rahners schon in sich als ein „hölzernes Eisen“ rekonstruieren, das Exerzitienbetrachtung und Herz-Jesu-Verehrung (als „Antitoxin“, wie Rahner formuliert!) mit dem transzendentalen Ausgriff des Subjekts koppelt. Geltungsreflexion lässt sich außerdem „weicher“ betreiben, wie die (für Bild und Metapher „systematisch“ offenen) Arbeiten Werbicks zeigen; auch eine analytische Rhetorik vernünftigen Argumentierens wäre als Korrelat gut denkbar. 2. Angesichts von Stocks Dogmatik und angesichts der Bildhermeneutik drängt sich nicht nur die Frage auf, zu welchem Typ von Geltungsreflexion Brücken zu schlagen wären, sondern ob, und wenn ja, wie das Verhältnis von Begriff und Anschauung bzw. Erfahrung und Reflexion, das mit dem „hölzernen Eisen“ des *universale concretum* der Theologie ja schon vorgegeben ist, *überhaupt* bestimmt werden kann. Auch dazu fände sich einiges in der Ästhetik und Theologie von Balthasars, die zudem eine hochinteressante Kontrastfolie zur Dogmatik Stocks anbietet. Aber gerade diese Rückfragen machen nur noch deutlicher, wie anspruchsvoll das Thema ist, dem sich L. stellt, und wie vorzüglich ihm seine Arbeit gelungen ist.

P. HOFMANN

4. Praktische Theologie

QUADT, ANNO, *Wirksamer Heilswille Gottes*. Gott lässt keinen fallen. Würzburg: Echter 2008. 172 S., ISBN 978-3-429-03045-2.

Vieles von dem, was in diesem Buch dokumentiert wird, ist zwar in Fachkreisen bekannt oder sollte es zumindest sein. Die besondere Art und Weise der Darstellung macht das pastorale Anliegen des Themas jedoch auch interessierten Laien zugänglich. Der Verf. war 27 Jahre als Pfarrer in Köln tätig und zugleich Dozent für Fundamentaltheologie und Dogmatik. Seine neue Initiative dürfte in der Praxis willkommen sein.