

Geschichte innerlich verbunden wird, nicht ohne gewichtige Sachgründe. Das soll hier eben angedeutet worden sein, damit keine falschen Forderungen an das im vorliegenden Fall Gebotene gestellt werden. Was faktisch herausgearbeitet worden ist, betrifft jene Inhalte, die noch bis in die neuscholastisch orientierte Dogmatik meist als „die Letzten Dinge“ angesprochen wurden, näherhin im Sinne der Vollendung des Einzelmenschen beziehungsweise der Welt überhaupt im Letzten Gericht (vgl. dazu gerade das in seinem „Grundriß der Dogmatik“ von L. Ott Gebotene). Von daher wird verständlich, daß sich dieser Faszikel sowohl von dem abhebt, was im Fasz. 7a zu Schrift und Patristik vorgelegt ist, wie auch von dem, was für die Zeit nach der Reformation bis heute ausgeführt ist (F. 7c). Ein einfacher Blick auf die Inhaltsverzeichnisse läßt das erkennen. Tatsächlich sind es nun in diesem Faszikel die Inhalte eschatologischer Lehren, die die Gliederungspunkte abgeben. Diese Inhalte werden für die einzelnen, dogmengeschichtlich relevanten Theologen erhoben, geschichtlich eingeordnet und dargestellt. Im einzelnen sind es, gemäß der Gliederung, diese: Der Tod; die Suffragien für die Verstorbenen; das Fegefeuer; die Vorzeichen des Letzten Gerichts; die Auferstehung; das Letzte Gericht, das Weltende und die Welterneuerung; die Hölle; die himmlische (beziehungsweise ewige) Glückseligkeit. Für die Hoch- und Spätscholastik wird nicht besonders über den Tod gesprochen, wohl aber ein Abschnitt über die Gottesanschauung angefügt. Alle genannten Paragraphen haben mehrere oder wenige Unterpunkte. Diese Aufstellung läßt erkennen, was zu damaliger Zeit Thema theologischer Reflexion und Darstellung war. Es im einzelnen hier vorzustellen, reicht der Ort nicht. Jedenfalls wird der Wandel in Thematik und, vor allem, in der Gewichtung theologischer Fragestellungen im Laufe der Geschichte offenkundig, was freilich dazu einläßt, zu bedenken, was jeweils, eben auch heute, der Theologie nottut, um ihrem Auftrag im lebendigen Leben der Kirche gerecht zu werden. Damalige (wie heutige) eschatologische Erkenntnisse und Lehren haben jedenfalls gerade auch das alltägliche kirchliche Leben in Frömmigkeit und Kult geprägt und prägen sie, wodurch wieder die Alltagsrelevanz theologischen Denkens eingemahnt ist. – Dem Verfasser und dem Bearbeiter des vorliegenden Faszikels ist für ihre entsagungsvolle Arbeit – dogmengeschichtliches Arbeiten ist ja in hohem Maß entsagungsvoll, jedenfalls „äußerlich“ – zu danken; sie geben uns gediegene Erkenntnisse und Grundlagen auch für heutiges Arbeiten im Sinne dogmatischer Theologie.

Wien

Raphael Schulte

■ NEUHAUS GERD, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*. Herder, Freiburg (365). Brosch. DM 68,-/S 531,-/sFr 68,-.

Gerd Neuhaus' Studie, die 1992 als Habilitationsschrift für Fundamentaltheologie in Bochum vorgelegt wurde, gehört zu den eindrucksvollsten theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeeproblematik der letzten Jahre. Sie leuchtet tief sinnig das Problem aus und entwickelt eine bedenkenswerte, ja auch eine raffinierte „Antwort“ – denn sie will expressis verbis eben keine Antwort auf die Theodizeefrage liefern, sondern sie als Frage bewahren. Nur so entgeht Theologie einer akademischen Spekulierung, die schon in der Hiobserzählung als Unglaube Lügen gestraft wird; nur so bewahrt sie die allemal nicht wegzudeutende Paradoxie, die sich an der Theodizeeproblematik offenbart.

In einem dreiteiligen Themenaufbau wird das Theodizeeproblem als eine mehrfache Problemverschränkung entfaltet. Im *ersten Teil* geht Neuhaus *transzendental-geschichtliche(n) und realgeschichtliche(n) Voraussetzungen der Theodizeefrage* (27–163) nach, die weit über den bloßen Widerspruch von Liebe und Allmacht Gottes hinausgehen. Neuhaus eröffnet die Problem-entfaltung mit Büchners Protest gegen den Gottesglauben, der im Faktum des Leiden „den Fels des Atheismus“ proklamiert. Die sich hier anmeldende Theodizeefrage in der Form der Auflehnung und Resignation wird aber von Neuhaus auf das Problem der Verlässlichkeit des Urvertrauens in eine geordnete Schöpfung weitergeführt beziehungsweise auf die transzendentalphilosophische Möglichkeit nach der Einheit des Ich ausgerichtet. Somit wird das Theodizeeproblem als *Vernunftproblem* lesbar und nicht bloß als psychologisches Problem der gespaltenen Persönlichkeit Büchners. Das Problem nach der transzendentalen Einheit des Ich war schon in Kants Freiheitsantinomie formuliert geworden: Wie kann der unbedingte Anspruch des Sittengesetzes einer autonomen Vernunft Handlungen vorschreiben, die diese Vernunft als je empirische nicht zu erfüllen vermag? Kant löste bekanntlich dieses Problem anhand der notwendigen Postulate von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele durch eine Vermittlung der Freiheits- und Naturkausalität. Die Theodizeefrage Büchners jedoch stellt gerade in Zweifel, was Kant voraussetzt: daß die Natur eine der moralischen Gesinnung entsprechende Kausalität besitze – in Büchners Worten: „*Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten*“ (27).

Eine andere, doch problematische Antwort stellt Hegel zur Verfügung: Zwar erkennt er über Kant hinaus die notwendige transzendente Funktion des Freiheitsbewußtseins für die Sensibilisierung einer Opfergeschichte (Geschichte als „Schlachtbank“), aber durch seine „Dialektik des Geistes“ wird das Glück oder Unglück des einzelnen zu einer unbedeutenden Empfindung im Lauf der Geschichte des Geistes.

Eine nochmalige Zuspitzung der Theodizeeproblematik analysiert Neuhaus in Camus' Erzählung „Die Pest“ (122–163). Sie geht über Büchners Protestatheismus hinaus, weil sie die Leidenserfahrung nicht mit einer ethischen Verweigerung oder Resignation beantworten will, sondern mit einer der Schöpfung abgetrotzten, heroischen Humanität. Gegen die Gefahr, angesichts des Leidens und Sterbens der Pestkranken abgestumpft zu werden, entwickelt Camus „Ansätze zu einer Spiritualität der Revolute“ (140), die aber erst recht eine Paradoxie öffnet: Der aus dem ethischen Impuls und aus Liebe heilende Arzt verlängert dadurch das Leiden der Menschen: „Die Haupteckenstein, die für Rieux am Ende der Pest steht, ist die von der Schwäche der Liebe, die niemals einen ihr adäquaten Ausdruck findet“ (146).

Damit hat Neuhaus das Theodizeeproblem als Bedrohung des identitätsbildenden Urvertrauens, als Bedrohung der Möglichkeit sittlicher Vernunft und als Bedrohung der Instrumentalisierung unschuldiger Opfer in der Geschichte rekonstruiert.

Der zweite Teil (165–313) sucht deshalb nach theologischen Möglichkeiten, die Dialektik der Theodizeefrage aufzulösen. In dieser Hinsicht schreibt Neuhaus der Theologie eine für die neuzeitliche Vernunft unersetzbare Funktion zu: Nicht nur „erfüllt der Glaube hier ein Vernunftbedürfnis“ (14f), sondern die philosophische oder existentialistische Reflexion zeigt „auf der Ebene ihrer historisch-praktischen Aktualisierung die Heteronomie sittlicher Vernunft“ (150) auf. Fünf theologische Entwürfe werden auf ihr Lösungspotential hin analysiert: Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng, Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel, wobei die letzten beiden den eigentlichen Lösungsansatz abgeben – zum einen durch eine Verschränkung der Leidensproblematik mit der Metapher vom „Tod Gottes“, zum andern mit einer „Phänomenologie der Liebe“, die Liebe als Macht der freiwilligen Verohnmächtigung verstehen läßt. „Wenn aber die Ohnmacht solidarischer Liebe, wie sie sich in der Theodizeefrage artikuliert, als welthaft-geschichtliche Vermittlungsform jener göttlichen Liebe gelten muß, die sich in die Ohnmacht des Kreuzes begeben

hat, um den Tod zu überwinden, dann kann die Theodizeefrage nicht mehr als die Frage buchstabiert werden, wo denn angesichts des Leidens die Macht göttlicher Liebe bleibe; denn die Theodizeefrage stellt sich bereits in der Kraft derjenigen Liebe, nach der sie fragt.“ (310)

Der dritte Teil schließt zusammenfassend und auf einige interessante Anschlußmöglichkeiten (zum Beispiel Levinas) hinweisend die Arbeit ab.

Im Ergebnis läuft das Anliegen von Neuhaus auf ein verändertes Verständnis der Theodizeefrage hinaus: Sie ist eigentlich nur stellbar, wenn sie schon an einem Verständnis von Liebe partizipiert, die nur Gott erfüllen kann. Das eigene Leiden am Leiden anderer, der Protest gegen Unrecht und Sterben ist nur dann nicht selbstzerstörerisch oder resignativ, wenn die Theodizeefrage als Ausdruck jener Ohnmacht begriffen wird, in der Gott in der Welt gegenwärtig ist – als Macht der Ohnmacht, die den Tod Jesu nur deshalb zulassen kann, weil sie jene Macht hat, ihn zu überwinden. Die Überlastung des sittlichen Protestes erfährt im Glauben an Christus, im Glauben an die Lebensmacht „Gott“ im Kreuz eine identitätsermöglichende Entlastung.

Die eindrucksvolle Ausführung des Themas, der faire und bis zuletzt argumentierende Stil und nicht zuletzt der Lösungsvorschlag, der die Theodizeefrage nicht erledigt, verleihen der Studie ihren besonderen Wert. Allerdings gibt der Preis der Lösung, die Neuhaus vorschlägt, auch zu denken: Neuhaus hypostasiert Liebe zur „präexistenten“, von Mensch und Geschichte unabhängigen Macht, angesichts derer der Mensch sich *nur noch* als schuldig und ohnmächtig erkennen kann. Hier wird ein Modell reaktiviert, das stark in die Nähe des augustinischen Lösungsvorschlags gerät – die Schuld wird so ontologisiert und muß vom Menschen allein ausgetragen werden. Nur weil Gott sich freiwillig verohnmächtigt als jene Macht, die nicht im Tod läßt, ist die Paradoxie der Theodizee kein wirklicher Anlaß mehr für Protest. Wird damit nicht dem Glauben selbst genau wieder das genommen, dessen Fehlen Neuhaus einklagt: das hiobsche Klagen und Anfragen an Gott nach dem Warum der gebrochenen Schöpfung selbst? Die Parusieverzögerung als Antwort christlicher Theodizee (G. Sieberth) bleibt darum ein Stachel, ein Anstoß – auch ein theologischer, nicht bloß einer der protestierenden, säkularen Vernunft. Deshalb ist die Paradoxie der Vernunft, wie sie im Theodizeeproblem sichtbar wird, nicht spannungslos von einer Glaubensüberzeugung her auflösbar.

Linz

Franz Gruber