

ter dem christlichen Verständnis von Inkarnation zurück«? Die Forderungen, die Vf. hinsichtlich solcher ergänzungsbedürftigen Christologie erhebt, lauten anders: »Dies sollte jedoch nicht daran hindern, den Inkarnationsgedanken« (! – kursive Hervorhebung von mir) »von seinem theistischen Hintergrund zu lösen und ihn metatheistisch zu artikulieren« (S. 409). Solche thesenförmigen Postulate lassen berechtigterweise die Frage aufkommen, worauf die geforderte Universalisierung des Christusbekenntnisses letztlich hinausläuft.

Über die hier skizzierte kritische Befragung dieses Entwurfs einer interreligiösen Entscheidungsdogmatik hinaus bleibt die Leistung anzuerkennen, die mit diesem 862-seitigen Band erbracht wurde. Sieht man von dem unberücksichtigt gebliebenen Buch von Bertram Stubenrauch, *Dialogisches Dogma*. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Freiburg 1995) und manchen anderen vorgängigen, aber nicht erwähnten theologischen Dialogbeiträgen zu Themen anderer Religionen ab, so hat der Vf. es erstmals unternommen, diese Themen (in Auswahl) in den Rahmen einer Gesamtdogmatik zu bringen. *Horst Bürkle, Starnberg*

*Simonis, Walter: Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre, Düsseldorf: Patmos 2004, 292 S., ISBN 3-491-70375-1, Euro 24,90.*

Ein Buch, das auf 292 Seiten sich dem Anspruch stellt, eine Gottes- und Schöpfungslehre zu bieten, und auch in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft als Lizenzausgabe erscheint, verdient rein aus dem Blickwinkel des Wissenschaftlers Aufmerksamkeit. Da muss als erster Kritikpunkt angeführt werden, dass sich keinerlei Fußnoten und auch keine Bibliographie findet. Die wenigen Verweise innerhalb des Textes beziehen sich meist auf andere Bücher des Autors. Das ist erstaunlich, wenn man als Vergleich andere Beiträge dieses Umfangs zur Gottes- und Schöpfungslehre heranzieht.

Diese Rezension möchte aber das Hauptaugenmerk auf etwas anderes legen. Walter Simonis ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Mit gutem Grund darf ein Leser daher annehmen, dass die Thematik auf der Grundlage des katholischen Glaubens angegangen werde. Dem ist aber nicht so. Das 292 Seiten umfassende Buch propagiert vielmehr eine »neue« Religion, in dezidiertster Abkehr vom christlichen Glauben. Die Schöpfungsthematik erscheint geradezu als Aufhänger dafür.

Beginnen wir mit dem Grundmysterium des Christentums, das bei jedem Kreuzzeichen bekannt wird: ein Gott in drei Personen. Für Simonis ist »überholt und aufgehoben die traditionelle Vorstellung und Lehre von einem trinitarischen Sein und Wesen Gottes; sowohl als Lehre von einer ewigen immanenten Trinität oder Dreifaltigkeit als auch als Lehre von einer ökonomischen Trinität« (42). Er behauptet in Bezug auf die Trinitätstheologie:

»Indem wir diese haltlose Spekulation sich selbst überlassen, die sich gewissermaßen auf einen Abweg begeben hat, verbleiben wir lediglich auf der Hauptstraße des Glaubens, auf der sich die christliche Kirche in ihren ersten etwa hundert Jahren bewegt hat; und zwar, wie die unvoreingenommene Lektüre ihrer als Neues Testament bezeichneten Glaubenszeugnissen zeigt, ohne auch nur im Entferntesten an so etwas wie eine innergöttliche Trinität oder Dreifaltigkeit oder wie auch immer interpretierte Dreipersonlichkeit zu denken. Mit einem Wort: Der Glaube der Urkirche war streng monotheistisch ohne Aber und Wenn. (...) Von einem innergöttlichen, dreipersonalen Sein und Wesen wissen weder der Glaube noch das kirchliche Glaubensbekenntnis etwas zu bekennen« (42f.). Die Trinität ist für ihn eine »Kopfgeburt theologischen Denkens, das sich seit den Apologeten auf einen Nebenweg begab« (47), und er bekräftigt seine Überzeugung »dass sich die kirchliche Trinitätstheologie im ganzen auf einem Holzweg befindet« (48), denn: »Dem Unendlichen ist weder mit ›Personen‹ noch mit ›Relationen‹ beizukommen« (53). Weder die Aussagen zum Glauben der Urkirche noch zur Schrift noch in Bezug auf das Lehramt werden bewiesen.

Der Gott des Walter Simonis ist überhaupt nicht personal im traditionellen Verständnis. Es entspräche nicht dem Glauben, »mit dem Schöpfergott sozusagen ganz intim und persönlich auf Du und Du zu sein« (60). Dieser Gott sei mir nicht »so nahe, dass ich mit ihm auf Du und Du sein könnte« (ebd.). Zu welchen Konsequenzen solch ein Gottesbild führt, wird beim Kommentar zum »Vater Unser« deutlich. Die Anrede »Vater« sei keine personale Anrede, sondern »Bekenntnis der ›Väterlichkeit‹ Gottes, nicht wirkliches Anreden und Sprechen zu/mit ihm« (171).

Das Wort Gottes ist nicht der Logos, sondern allein die Schöpfung, »sein einziges Wort, mit dem er alles gesagt hat und sagt, was er überhaupt im Sinn hat« (66). Eine andere Offenbarung sei gar nicht möglich (vgl. 74f). Selbst Jesus Christus kann nur Geschöpf, ein reiner Mensch sein: »Von einem innergöttlichen Sohn hingegen kann hinsichtlich des Glaubens und der Theologie der Urkirche

schlechterdings keine Rede sein!« (50). Wiederum: ein Beweis für diese These wird nicht erbracht. Der Leser soll es ihm *glauben*!

Nur als Geschöpf sei Jesus Christus »Offenbarung Gottes«, sich darin nicht wesentlich von allen anderen Geschaffenen unterscheidend:

»Die ›ganze Natur‹, das wahre Menschsein ist ja ›ein Kontinuum‹. Sozusagen ein kleines ›Kontinuum‹ innerhalb des großen Kontinuums der großen Welt. Und wenn man, richtig!, sagt, Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes, dann ist, weil es eben ein Teil der ›Natur‹ ist, der Sache nach auch schon mitgesagt, dass auch die Welt Gottes Offenbarung ist. Offenbarung Gottes ist sie aber – sei es sie als ganze, seien es ihre einzelnen Wirklichkeiten weil und indem sie Gottes Schöpfung ist« (80).

Was Simonis im folgenden Zitat als neutestamentliche Christologie verkauft, ist natürlich *seine* Christologie: »›Etwas Besonderes‹, das konnte für die neutestamentliche Christologie selbstverständlich nicht heißen, Jesus Christus sei selbst Gott gewesen. Der neutestamentliche Glaube ist streng monotheistisch, auch da, wo an eine vorirdische, himmlische Präexistenz Jesu Christi gedacht wird [Paulus, Johannes]: Der präexistente Jesus Christus lebte zwar irgendwie schon vor seiner Menschwerdung im Himmel, bei Gott in seiner Herrlichkeit, er war aber auch da selbst nicht Gott; also ›nur‹ Geschöpf« (84).

Simonis leugnet weiters die Existenz von Engeln, die nur Produkte »unserer geistigen Phantasie« seien (131). Da sich aber deren Dasein sowohl in Schrift und Lehramt bezeugt findet, sieht sich Simonis zu folgendem »Beweis« veranlasst, die »theologisch-systematische Unmöglichkeit einer solchen Annahme« (229) darzulegen:

»Als wirkliche Engel kämen nur personale Wesen in Frage. ›Personalität‹ schließt ein, dass sie zumindest die Freiheit zu sittlicher Entscheidung für Gut und Böse haben, die der Mensch hat. In ihrer von Gott geschaffenen Freiheit hätten sich die einen Engel für Gott entschieden, während die anderen sich gegen Gott entschieden und zu bösen Engeln wurden. Das Sichentscheiden wäre ein einmaliger freier Willensakt gewesen, mit dem der Engel sein ganzes gottgeschaffenes Wesen bestimmte, gut oder böse, für oder gegen Gottes Willen zu existieren. Solche Engel kann Gott aber gar nicht schaffen.

Gott ist der allmächtige Schöpfer von allem. Allmacht besagt, dass er nicht nur das wirkliche Selbst*sein* ›macht‹, sondern auch das Sichverwirklichen, das Sichbewegen jedes Seienden erwirkt, bewegt. Auf *seiner* unendlichen Weise ›bewegt‹ Gott jedes Wollen, jeden freien Akt, von Anfang bis Ende.

Würde der allmächtige Gott ein Wesen mit der wirklichen Möglichkeit, sich gegen ihn zu entscheiden, schaffen, so wäre sein Schaffen im eigentlichen Sinne des Wortes selbstwidersprüchlich. Er ›machte‹ ein Geschöpf, dessen Wollen und Selbstverwirklichen, das ja von Gott selbst ›bewegt‹ wird!, sich gegen ihn selbst richtete. Oder aber: Gott müsste seine Allmacht, die alles geschöpfliche Wollen und Selbstverwirklichen erwirkt, suspendieren – was theologisch unsinnig ist. Schöpfungstheologisch gedacht ist also die Annahme der Wirklichkeit des Teufels unhaltbar.

Damit ist aber auch die Möglichkeit guter, nämlich sich frei für Gott entschieden habender Engel ausgeschlossen! Sollen sie personale, freie Wesen sein, so waren sie vor ihrem Sichentscheiden für Gott auf jeden Fall potentielle Teufel. Auch einen nur potentiellen Teufel kann Gott aber nicht ohne Selbstwiderspruch schaffen. Gottes Allmacht schließt a priori die wirkliche Möglichkeit eines Gegen-ihn-Wollens aus« (230).

Das ausführliche Zitat belegt, dass es für Simonis eine Entscheidung gegen Gott gar nicht (als wirkliche Möglichkeit) geben könne. Auch nicht für den Menschen. In Bezug auf die Situation vor der Übertretung des Gebotes im Paradies durch den ersten Menschen schreibt er: »Seine ›Tat‹ wird kein Sichempören gegen Gott sein. Gott kann gar kein Geschöpf schaffen, das sich gegen ihn empören könnte, das könnte nur ein ›Gegengott‹ sein. Dergleichen ist aber ausgeschlossen« (256).

Daher gibt es für Simonis das eigentlich sittlich Böse gar nicht, weil Gott die Freiheit des Menschen nicht zum Bösen bewegen könne: »Theologisch gesehen ist nun ausgeschlossen, überhaupt irgendein Wollen als in sich böse zu beurteilen, gleich ob es sich um nur natürlich triebhaftes oder um menschliches = freies Wollen handelt. Ausgeschlossen ist es mit der Allmachtsthese, denn sonst müsste man sagen: Gott, dessen gute Allmacht alles Wollen und Leben und Sichbewegen ›bewegt‹ = schafft, wollte (und wäre somit) böse« (135).

Aufgrund der Allmacht Gottes gäbe es ein Verbot, Handlungen als »in sich schlecht« zu beurteilen: Dieses »Verbot verlangt ja, hinter all den unzähligen Leiden, welche die menschliche Freiheitsgeschichte enthält, nicht bösen Willen, sondern ›nur‹ menschliches Irren zu sehen. Es verbietet, selbst den Hass, den Menschen gegeneinander hegen, als ein sich böses, böswilliges Wollen zu bestimmen« (138).

Das »malum morale« wird aufgelöst in das »malum physicum« und dieses Gott zugeschrieben, d.h. Gott ist Ursache alles Bösen und der Mensch kann gar nicht sündigen, sich höchstens irren!

»Freiheit bleibt als solche immer gut, die üblen Folgen welche auch sie nicht eigentlich will, sondern nur um ihrer selbst willen in Kauf nimmt, allenfalls als Mittel zu diesem Zweck betrachtet –, sie sind eben nur ›Natur‹. ›Natur‹ heißt nämlich theologisch: Schöpfung, geschaffen von Gott« (139).

Hölle kann es in dieser »Religion« ebenfalls nicht geben. Das System, demgemäß Gott »die mit eigenem Willen missbrauchte, böse gewordene Freiheit in der Hölle enden lässt«, sei »absurd und streng theologisch gedacht widersinnig« (146). »Der Gott dieses Systems ist kein allmächtiger Gott, der *immer alles* Wirkliche erwirkt. Er schafft geschöpfliche Freiheit, die dann nicht mehr in seiner Hand ist, sondern absolut und böse wird/ist; ja, die sich gegen ihn stellen können soll« (146). Für Simonis gibt es also keine wahre geschöpfliche Freiheit!

Bestehen bleibt allein das »Böse« als Natur, insbesondere als physisch-seelischer Schmerz: »Das in sich Böse ist der Schmerz« (146); »Schmerzen, Wehtun ist das ›Wesen‹ des Bösen, sein essentieller Kern« (147). Auch für diese These bleibt er einen Beweis schuldig.

Diese Schmerzen kann Gott zulassen, weil er selbst davon betroffen sei: »Heißt Unendlichkeit und Allmacht Gottes, dass alles und jede endliche Wirklichkeit, so wie sie ist, unmittelbar durch ihn, in ihm und mit ihm ist, kann ich aber nicht annehmen, dass er mich quält, so bleibt nur übrig anzunehmen, dass er genauso wie ich selbst gegen die Qualen ist, die mich quälen; d.h. auf seine Weise von ihnen betroffen ist und gegen sie protestiert; kurz gesagt: an meinen Qualen unmittelbar mitleidet« (149). Das Wesen Gottes ist daher »nicht nur unendlicher ›actus purus‹, sondern auch unendliche ›passio pura‹« (150).

Hier tun sich sofort die Fragen auf: Was heißt auf »seine Weise«? Was meint »unmittelbares Mitleiden«? Wie können »actus purus« und »passio pura« zusammen bestehen?

Mit der Brille »Böse = Schmerz« wird dann die Schrift »gelesen«. Aus dem Bericht vom Sündenfall wird unter der Hand eine mit der »Entdeckung« von Schmerz verbundene Freiheitsgeschichte: »Mit ›Schuld‹ im moralischen Sinn hat unsere Geschichte nichts zu tun. Sie handelt vom Erwachsen-, Geist- und Selbständigwerden des Menschen, vom Werden menschlicher Freiheit« (257). Aber um welche Freiheit geht es da?

Durch die Übertretung des Gebotes Gottes seien dann dem Menschen die Augen dafür aufgegangen, dass es in der Welt auch Böses, eben Schmerzen, gäbe: »Widerspenstig, karg und hart ›wurde‹ die

Natur im Prozess des Erkennens und selbstständig Urteilenwollens des Menschen über sie. (...) Sieht man die Natur nur als ein großes, einheitliches Allgemeines, so erscheint sie als ein wunderbar geordnetes Ganzes, in dem alles seinen sinnvollen Platz hat (...). In dem ›Augenblick‹, da man aber genauer zusieht, d.h. Einzelheiten erkennt = beurteilt, erkennt man auch ›Gut und Böse‹: Man erkennt, dass diese Natur im einzelnen durch aus eine auch harte, ja, grausame, karge, gefährliche Natur ist, mit der nicht zu spaßen ist« (266).

Aus dem »Sündenfall« wird ein Aufbruch zum Erforschen der Natur in ihren Einzelheiten! »Nur um das ›Erkennen von Gut und Böse‹ überhaupt geht es, also darum, die Wirklichkeit im einzelnen begreifen zu wollen. Dies erscheint dem Menschen als begehrenswert – und eben davor hatte Gott gewarnt: Freiheit, Selbständigkeit, eigenes Erkennen, das wird kein reines Vergnügen sein!« (264).

Aber für den Menschen war es ein notwendiger Schritt. »Auch dieser Prozess der Menschwerdung vom lebendigen Wesen zum Erkennenden ist Gottes Schöpfung. Er ist nicht sündhafter Abfall von Gott oder gar Aufstand gegen ihn. Vielmehr kommt erst mit ihm Gottes Erschaffen des Menschen zur Vollendung« (251).

Die Lehre von einer gnadenhaften Erhöhung der ersten Menschen wird in dieser Perspektive genauso obsolet wie die Lehre von der Erbsünde. Es geht nur um »Natur« und der Stellung zu ihr: »Vorher war die *Natur*, die Welt objektiv gesehen keine andere als jetzt. Aber der *Mensch* war zufrieden und hinreichend versorgt mit dem, was die Natur ihm bot. D.h. er lebte in Einheit, in Übereinstimmung mit ihr. Mit dem ›Erkennen von Gut und Böse‹ erhebt sich der Mensch über diese selbstgenügsame Ordnung; er steht ihr jedenfalls um einen Schritt gegenüber, will sich nicht mehr ganz der vorgegebenen Naturordnung fügen, sondern selbst verfügen. Er ist *anspruchsvoller* geworden. Doch gemessen an einem erhofften herrschaftlichen, machtvollen Dasein, erscheint und ist die bisherige Natur nun hart, kärglich, ja widerspenstig« (273).

Zu den Schmerzen der Frau beim Gebären weiß Simonis zu sagen: »Mit den Schmerzen der Geburt erfährt die Frau also am eigenen Leibe den Gegensatz von Freiheit und Natur. Als Erkennenwollende ist sie schon gleichsam einen Schritt über Natur hinaus, aber nicht schlechthin frei von ihr. Und dieser eine Schritt lässt sie ihre eigene Natur als auch schmerzlich-grausam erfahren: Wäre sie ›eins mit der Natur geliebten‹, so wäre ihr Gebären so ›unproblematisch‹ wie das eines ›Muttertiers‹« (268).

Simonis behauptet, das II. Vatikanische Konzil habe den von ihm geforderten Mut, sich von der

Tradition zu verabschieden, gehabt, »insofern es in Lumen gentium faktisch die anderthalb Jahrtausende als *Glaubenslehre* verkündete und praktizierte Erbsündenlehre still schweigend der Vergangenheit« überantwortete (48f.). Einen Nachweis bleibt er schuldig!

Der Tod ist »nicht der ›Sold‹, der Preis, die Folge der Sünde« (282), er erscheint den ersten Menschen als feindlich, weil sie sich verliebt hatten: »Die ›Konsequenz‹ der Liebe ›Adams zu Eva‹ oder ›Evas zu Adam‹ ist aber nun die: Der Tod der/des Geliebten kann nur noch als ›feindlich‹ erfahren werden. Die Liebe selbst macht sich den Tod zum ›Tod-feind‹« (284). Und so wären wir wieder bei der Gleichsetzung von Böse = Schmerz: »Der Schmerz um den Tod des Geliebten ist aber nun das besonders Böse, das äußerste Böse, der ›letzte Feind‹« (286).

Erlösung ist in diesem Konzept nicht anders verstehbar als eine physische, Befreiung vom Schmerz. Der »Himmel«, in den ja dann alle nach dem Gesagten kommen müssen (etwas anderes ist in Simonis Konzept nicht vorstellbar), besteht nach ihm dann im Innewerden Gottes in der Schöpfung – nichts mehr! Die ganze Gnadenlehre ist damit ad acta gelegt!

»Der Unterschied zwischen ›Jenseits‹ und ›Diesseits‹ ist ›nur‹ der: Im Jenseits wird das Sein und Bleiben der Welt unmittelbar durch, aus, in und mit dem unendlichen Gott, also ihr totales Durchlichtetsein erlebt/erfahren; im Diesseits wird es nicht erlebt/erfahren« (93).

Taufe und Kirchengliedschaft sind in dieser Religion auch »nicht mehr heilsnotwendig, so wie es früher geglaubt und als Dogma gelehrt wurde« (253).

Aber selbst der Schöpfungsbegriff erfährt eine Umformung. Nach Simonis konnte Gott nur die Schöpfung schaffen, die wir vorfinden. »Gott ist aber kein Gott, der vor Möglichkeiten steht. Das ist sozusagen *seit Ewigkeit*, also *immer schon* vorbei. Gott weiß und will in seiner unendlichen Ewigkeit ›nur noch‹, was wirklich ist. Mit dem, was er wirklich will und weiß – und das ist die Wirklichkeit unserer Welt –, sind alle ›anderen Möglichkeiten‹ seit aller und in alle Ewigkeit für ihm gegenstandslos« (130). Die uns vorliegende Schöpfung wird so eng mit Gott selbst verbunden, dass Gott ihrer bedürftig erscheint: »Selbstverständlich ist die Schöpfung nicht Gott, sondern sozusagen das Andere Gottes. Aber sie ist und lebt in seiner Unendlichkeit, die eben sein schöpferisches Wesen ist und sie sein lässt. Das heißt: Gott selbst ist seine Beziehung zur Schöpfung, er selbst *ist* sein Sichbeziehen auf seine Welt« (44).

Weil diese Schöpfung immer gewesen sein muss, lehnt Simonis den Glauben an einen zeitlichen Anfang der Schöpfung ab. Er meint, »dass die Annahme eines zeitlichen erst einmal Angefangenhabens der Welt geradezu auszuschließen ist« (215). Weil Simonis es Gott abspricht, Kenntnis von nur möglichen Wirklichkeiten und solchen haben zu können, denen in einer freien Setzung eigenes Sein verliehen wird (und somit zeitlich beginnen), schließt er:

»Die Annahme eines wirklichen Begonnenhabens der Welt bleibt also unvereinbar mit der Annahme eines wirklich unendlichen Gottes« (219).

Ebenso lehnt Simonis eine weitere Lehre der Kirche ab: die direkte Erschaffung jeder menschlichen Seele. Die Seele würde sich vielmehr aus dem Leiblichen herausentwickeln:

»So will eben Gott die Welt und jeden Menschen, dass *er sich* entwickelt, dass er selbst entsteht und zu mehr *wird*. Genau so, wie es phänomenal der Fall ist. Sie [die Schöpfungstheologie] weiß jedenfalls nichts von einer menschlichen Seele, die etwas Eigenes neben dem Leiblich-Materiellen wäre, so dass von ihr dann schöpfungstheologisch gleichsam privilegierend zu sagen wäre: Sie, und zwar *nur* sie sei unmittelbar von Gott geschaffen« (247).

Es ist hier nicht der Raum, diese und die bereits erwähnten Thesen einer ausführlichen Kritik zu unterziehen. Es sollte deutlich gemacht werden, dass sie dem Maßstab des Katholischen (und dieser darf an einen Professor für Katholische Dogmatik angelegt werden) nicht entsprechen. Auch die Art und Weise, wie der Autor *seine* Thesen darlegt bzw. anders lautend verwirft, wird in nicht wenigen Fällen dem Anspruch wissenschaftlichen Arbeitens nicht gerecht.

P. Martin Lugmayr, Wigratzbad

*Albertus Magnus: Über den Menschen / De homine. Nach dem kritisch erstellten Text übersetzt und herausgegeben von Henryk Anzulewicz und Joachim R. Söder. Lateinisch-deutsch. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2004; geb., 38,- ; ISBN 3-7873-1547-0.*

»Maximus in theologia« nannten ihn seine Zeitgenossen, »nostri temporis stupor et miraculum« sein Schüler Ulrich von Straßburg. Die Nachwelt hat ihm dann schließlich den seltenen Beinamen Magnus: der Große gegeben. Die Rede ist von Albertus Magnus, dem Lehrer des hl. Thomas von Aquin und dem bedeutendsten Scholastiker deutscher Zunge. Der Ehrentitel freilich, der seine intel-