

und Antworten der frühen Christologie dargestellt, wie sie sich durch die Herausforderungen der häretischen Strömungen der Zeit herausgebildet haben und zum bleibenden Besitz des christologischen Dogmas geworden sind (S. 90–122). Der Autor spricht sich darin – entgegen etwaiger revisionistischer Entwürfe – für eine hermeneutische Erschließung der traditionellen Inkarnationschristologie und der mit ihr verbundenen Themen (Zweinaturenlehre, Hypostatische Union etc.) aus (S. 90).

Das vierte Kapitel zeichnet sodann die großen Entwicklungslinien der westlichen Christologien vom Mittelalter bis zur Moderne nach (S. 123–146), wo zunächst die wesentlichen Linien der natürlich auch die mittelalterliche Scholastik besonders prägenden klassischen Inkarnationstheologie und deren soteriologische Anwendung genannt, weiters die neuen Akzente der Kreuzestheologie Martin Luthers herausgearbeitet werden.

Schließlich wendet sich der Autor der kritischen Neuinterpretation der überlieferten Christologie im Zeitalter des Rationalismus und des Idealismus zu, wo ein philosophisches Christusbild entsteht.

Im abschließenden fünften Kapitel des Buches mit dem Titel »Hermeneutik der Christologie und Israel-Theologie« (S. 147–162) skizziert der Autor gleichsam als Quintessenz der vorangegangenen Erhebungen wichtige hermeneutische Grundperspektiven der Christologie. Diese Hermeneutik gründet zunächst in einer Israel bejahenden Christologie, die das »Judesein« Jesu theologisch ernst nimmt, die an den messianischen Hoffnungen Israels anknüpft und die von einer uneingeschränkten Bejahung der bleibenden Erwählung und Sendung des Volkes Israel ausgeht (S. 147).

Dabei will der Autor aber nicht auf die eschatologisch-endgültige Qualität des Neuen Bundes in Jesus Christus verzichten, wodurch die Aspekte der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen Israel und Kirche zu sehen und theologisch ernst genommen sind. Im Sinn eines christologisch-eschatologischen Zugehörigkeitsmodells sieht der Autor deshalb das »eine« Gottesvolk als Verheißungsbegriff, wodurch divergierende Selbstdeutungen Israels und der Kirche in der noch ausstehenden eschatologischen Vollendung nicht auszuschließen sind (S. 150). Für den Autor kann es kein Heil Israels an Jesus Christus vorbei geben, wohl aber das Heil an der sichtbaren Kirche vorbei, da die eschatologisch zu erwartende Einheit Israels mit der Kirche nicht als Ergebnis geschichtlicher Bekehrung Israels, sondern der eschatologischen Tat Gottes anzusehen ist (S. 161).

Die vorliegende Einführung in die Christologie bietet einen ersten umfassenden Überblick über die

wesentlichen Themen und Perspektiven der Christologie, die auf dem Boden der normativen kirchlichen Christologie bleiben, sie aber hermeneutisch unter den gegenwärtigen Zeiterfordernissen zu deuten sucht. Dazu gehört auch das Anliegen der im Buch mehrfach genannten »Israel-Bejahung«, die dem Autor, wie man aus den vielfachen Bezügen dazu schon ersehen kann, sehr wichtig zu sein scheint. In durchaus differenzierender Weise sucht er dieses Anliegen zu deuten, um so den unverkürzten Anspruch der Heilsuniversalität Jesu Christi selbst zu wahren. Ob allerdings die darin gründenden Probleme der ekklesiologischen Weiterführung und Ausfaltung, vor allem was die auch heilsökonomisch unaufgebbare Diskontinuität zwischen dem »alten« Israel »des Fleisches« und dem »erwählten Rest« Israels (vgl. Röm 11,7) betrifft, durch das vorgelegte Programm einer positiven Bejahung Israels schon ausreichend gelöst sind, bedarf sicher noch weiterer Ausarbeitung und Klärung, die aber im Rahmen einer Einführung nicht unbedingt gegeben sein muß.

Reinhard Knittel, St. Pölten

*Charamsa, Cristoforo: Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso (Collana Claustrum 21), Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2003, 315 S., ISBN 88-7094-485-9, EUR 20,00.*

Leidet Gott? – eine Fragestellung mit tiefgreifenden Folgen für das Gottesbild; eine Fragestellung, die Cristoforo Charamsa im vorliegenden Werk zu beantworten sucht, um zwischen Impassibilität und »ewiger Selbstentäusserung« (von Balthasar, 261) mit Hilfe der kirchlichen Tradition einer an der Tragödie von Ausschwitz verzweifelnden postmodernen Theologie alte Perspektiven für das Gottesverständnis, neu zu eröffnen (271–277).

Schon vor der epikurischen Problemstellung beschäftigt die Existenz des Übels und seine theologische Verträglichkeit mit dem Geheimnis Gottes zahllose Denker aller Schulen. Erst in der Postmoderne hingegen mehrten sich Stimmen, die einen »doloristischen« Lösungsansatz wählen und damit ein tatsächliches Leiden in die göttliche Dreifaltigkeit verlegen, welches so Gott mit dem verletzten Menschen aussöhnt (12).

Um diese und ähnliche theologische Ansätze auf ihre Kompatibilität mit dem Glaubensgut hin zu untersuchen, wendet sich Charamsa dem Studium der Offenbarungsquellen zu, nachdem einige methodologische und terminologische Überlegungen vorausgeschickt wurden (18–38). Auf sechzig Seiten wird eine Exegese der wichtigsten Schriftstel-

len geboten und die absolute Freiheit der göttlichen Liebe von jeglichem Leid aufgewiesen. Vom hebräischen Tetragramm und Gottesnamen JHWH mit seiner Konnotation der Treue und Beständigkeit über eine Auslegung der Verse 25–29 von Psalm 102 gelangt Charamsa auch zur Besprechung jener Anthropomorphismen, welche eine Änderung (Passibilität) in Gott zu beschreiben scheinen. Für das neue Testament kommt der Kenosis des Gottessohnes besondere Bedeutung zu. (72–74). Durch die Annahme der Menschennatur tritt eine Leidensfähigkeit hinzu, die jedoch die Göttlichkeit als solche nicht unmittelbar zu berühren vermag. Interessant in diesem Abschnitt ist auch die Fragestellung nach der Leidensfähigkeit des Hl. Geistes, welche aus Passagen des Epheser- und Römerbriefes im Hinblick auf seine dynamische Innewohnung in den Gläubigen gedeutet werden könnte (77–83). Am Ende der Ausführungen steht jedoch trotz gewisser Differenzierungen sowohl für das Alte wie auch Neue Testament die Feststellung der Impassibilität Gottes. Diese bedeutet, so Charamsa, aber nicht eine »kalte, rigide und indifferente« Immutabilität, da eine solche Vorstellung durch die Vitalität der göttlichen Liebe aufgebrochen werde (91).

Im dritten Kapitel werden patristische Texte zur Untersuchung herangezogen. Dabei wird zunächst auf die christliche Begegnung mit hellenistischem Gedankengut eingegangen (100–102), bevor die ersten theologischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Irrlehren Besprechung finden. Manichäismus und Patripassionismus werden ebenso diskutiert wie die spätere Form des Theopaschismus (102–110). Nach diesem kurzen Überblick folgt für den Rest des dritten Kapitels eine Studie der Impassibilitätslehre nach den wichtigsten Vätertexten von Clemens von Rom bis Theodoret von Kyros (112–190).

Im zentralen vierten Kapitel (191–214) werden die wichtigsten Dokumente des kirchlichen Lehramts angeführt. Hier geht der Autor über den patristischen Zeitrahmen hinaus und erwähnt auch neuere Konzilien, die Lehre Benedikts XIV. und bringt selbst Texte aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. (213–214) zur Sprache.

Der »Theologie auf den Knien« (von Balthasar, 215), also der Lehre der Heiligen, widmet Charamsa das fünfte Kapitel seines Werkes (215–238). Das erste christliche Millennium ist nur mit einem Heiligen, Benedikt von Nursia, sehr knapp vertreten. Für das zweite Jahrtausend überwiegen Autoren der letzten fünfhundert Jahre. Unter anderen werden Johannes von Gott, Franz von Sales, Ignatius von Loyola bis hin zu Therese von Lisieux und

Elisabeth von der Dreifaltigkeit durch ausgewählte Texte repräsentiert.

Vor der Zusammenfassung im siebten Kapitel wird im sechsten Abschnitt noch die »thomistische Vision der gänzlich vollkommenen Liebe des einen und dreifaltigen Gottes« gezeichnet (239–258). Die Lehre des *doctor universalis*, die nach Charamsa nichts an Aktualität eingebüßt hat, soll zur Erarbeitung von Richtlinien für eine Synthese dienen. Dabei tritt vor allem die klare Erkenntnis hervor, wonach die göttliche Liebe nicht nur in keinem Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes steht, sondern vielmehr den »Keim« letzterer in sich trägt (245).

Das siebte und letzte Kapitel beginnt verheißungsvoll mit der »Debatte in der Moderne« (259). Wer aber eine ausführliche und kritische Würdigung der modernen Positionen zur Thematik sucht, wird die Abhandlung für seine Zwecke unzureichend finden. Die theologischen Beiträge aus dem 20. Jahrhundert von J. Moltmann, E. Jüngel, K. Barth auf der protestantischen Seite und etwa H. Mühlen, H. Küng, K. Rahner oder H. U. v. Balthasar aus der katholischen Theologie finden auf knappen zwei Seiten (260–261) und einigen Fußnoten nur sehr bruchstückhafte Erwähnung. Nicht näher erklärte Formulierungen wie: »Einen wichtigen, aber schwer interpretierbaren Beitrag hinterließ Hans Urs von Balthasar mit seiner ewigen Kenosis der Dreifaltigkeit« (261) lassen daher den geneigten Leser unbefriedigt. Die ungenügende Behandlung der Moderne soll jedoch nicht als Versäumnis des Autors gewertet werden, sondern ergibt sich wohl aus der Zielsetzung der Arbeit, welche – wie der Untertitel nahe legt – sich auf die Erarbeitung der Tradition und der Lehre des Aquinaten beschränkt.

Das abschließende Ergebnis der Arbeit mutet auf den ersten Blick etwas überraschend an. Nach den Schriftzeugnissen, Vätertexten oder den Lehrdokumenten schien bisweilen eine klare Antwort auf die eingangs gestellte Frage durchaus möglich. Dagegen wird im letzten Teilabschnitt der Arbeit, nachdem zuvor noch Wege einer Neuformulierung der Impassibilitätsdoktrin angedeutet wurden (272–275), die Frage nach dem Leiden Gottes ein letztes Mal im Licht seiner »geheimnisvollen« (275) Unzugänglichkeit gestellt. Als solche muss sie unbeantwortet – da letztlich unbeantwortbar – dem Theologen stets Geheimnis bleiben.

So sei zum Schluss bemerkt, dass Charamsas Werk dem interessierten Leser eine durchaus gewinnbringende Lektüre bietet, die bisweilen den Wunsch nach »mehr« nicht zu befrieden vermag.

*Johannes Maria Schwarz, Triesenberg (FL)*