

Dogmatik und Dogmengeschichte

STRIET, Magnus: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. Regensburg: Pustet, 2003 (ratio fidei 14). – brosch., 296 S., ISBN 3-7917-1822-3, Eur 34,90

„Negative Theologie“ erlebt in neuerer Zeit eine spürbare Renaissance. Man be ruft sich auf ihre christliche Tradition beim Entwurf einer „pluralistischen Religionstheologie“ ebenso wie in der Debatte um die Rezipierbarkeit „postmoderner“ Hermeneutik. Nicht bloß diese aktuellen Nutzbarmachungen, sondern das grundsätzliche Modell eines „wissenden Nichtwissens“ um Gott und seine theologische Legitimität unterwirft Magnus Striet in seiner bei Prof. Thomas Pröpfer (Münster) angefertigten Habilitationsschrift einer umfassenden Überprüfung. Nur in einer entschiedenen Abkehr vom neuplatonischen Erbe negativer Gottesrede und ihrer „reductio in mysterium“, so die zentrale Behauptung, kann man in einer der biblischen Botschaft wie den Ergebnissen neuzeitlicher Religionsphilosophie gerecht werdenden Weise die Eigenschaften Gottes wie sein „Geheimnis“ beschreiben; nur so wird zudem ein Scheitern vor der Theodizeefrage vermieden. Ihre Thesen versucht die Studie in zwei großen Schritten, durch eine Verbindung von historischer Kritik und systematischer Argumentation, zu belegen.

Der erste Teil (47–151) setzt an beim christlichen Neuplatonismus des Ps.

Dionysius Areopagita, der sich als grundlegend für die Tradition negativer Theologie wie ihrer Problematik erweist (47–74). Seine Position hat u. a. im Werk des Thomas von Aquin eine mittelalterliche Transformation gefunden (75–105). Gotteserkenntnis ist für Thomas nur aposteriorisch möglich, sofern das endliche Seiende als Verursachtes auf seine transzendente, notwendige Ursache verweist. Striet bezweifelt, daß dieser thomanische Gott als unwandelbares „ipsum esse per se subsistens“ in eine Geschichte einzuwirken vermag, „die kontingent, weil ein Geschehen von Freiheit ist“ (80). Dem thomanischen Gottesbegriff, der mit seiner Einfachheit und Ablehnung jeder Bestimmbarkeit eigentlich zur totalen Eigenschaftslosigkeit tendiert (87), wäre nach Ansicht seines Interpreten die Vorstellung einer ewigen Welt angemessener gewesen als die vom Glauben her geforderte freie „creatio ex nihilo“ in der Zeit (vgl. 103f.). In philosophischer Hinsicht scheidet nach Striet der thomanische Versuch, die Einheit Gottes und die Vielheit der Welt zusammenzudenken, weil der metaphysische Vermittlungsbegriff „partizipierter Vollkommenheit“ mitsamt dem ihn tragenden Analogiekonzept letztlich dem Vorwurf einer versteckten Äquivokität nicht standhält. Andererseits wird dem Thomismus (wie weiland durch Anton Günther) eine geradezu pantheistische Tendenz unterstellt (vgl. 93f.

188, Anm. 161). Kaum positiver fällt Striets Urteil über die Theologie Bonaventuras aus (109–126), die er – etwas ungewöhnlich – bereits zu den „alternativen Suchbewegungen“ im Umfeld der Verurteilungen von 1270/77 rechnen möchte. Duns Scotus dagegen setzt sich durch die Bejahung univoker Gottesrede sowie die Qualifizierung der reinen Vollkommenheiten als Transzendentalien wenigstens partiell von der bisherigen Tradition negativer Theologie ab (126–146). Das scotische Konzept erster Philosophie, ausgehend vom inhaltlich auf die bloße Nicht-Repugnanz reduzierten „ens transcendens“, stellt die thomanische Teilhabemetaphysik in Frage und weist damit ebenso wie der im scotischen Denken formulierte Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft, des Individuellen vor dem Allgemeinen, der Kontingenz vor der Notwendigkeit auf eine Metaphysik der Freiheit Gottes und des Menschen (131), wie sie für die Neuzeit prägend wird und zugleich hilft, „Gott als den freien Grund der Schöpfung und diese dann im strengen Sinn als *creatio ex nihilo* zu denken“ (139).

Neben diesen ersten, kritisch-analytischen Teil der Studie tritt ein zweiter (152–264), der ihre Thesen in synthetisch-systematischer Perspektive zu begründen versucht. Hier bemüht sich Striet zunächst um eine „Aneignung der Resultate neuzeitlicher Gottesbeweiskritik in theologischer Absicht“ (155). Die Kritik Kants wird als unhintergehbare Destruktion der überkommenen Modelle rationaler Gotteserkenntnis affirmiert. Gott bleibt als „Möglichkeit“ denkbar, sofern die autonome Selbstvergewisserung endlicher Freiheit (auf dem Weg der Kringssschen Freiheitsanalytik) zur Idee (nicht zum Beweis) einer formell wie materiell unbedingten Freiheit gelangen kann (Gott als „höchster Gedanke der freien Vernunft“, 176), neben der eine kontingente Welt (auch im theologischen Sinne als „Schöpfung“) zu existieren vermag. Mit dieser „Minimalbestimmung“ Gottes ist die rein philosophische Gotteslehre am Ende, wie sie bei Striet in erkenntnistheoretischer Perspektive als ein durch Kant radi-

kalisierter Nominalismus konzipiert ist (vgl. 206 ff.). Der Graben zwischen der realen endlichen Welt und dem Postulat absoluter göttlicher Freiheit wird nur durch die theologische Prämisse überbrückbar „dass Gott selbst sich in der Geschichte als der offenbart hat, der er ist, und dass er selbst die Möglichkeit seines Ankommenkönnens in der menschlichen Vernunft eröffnet hat und verbürgt“ (210). Auf diese tatsächliche Selbstoffenbarung Gottes, wie der christliche Glaube sie bekennt, lenkt Striet im letzten Abschnitt seiner Studie den Blick (213 ff.): Im Offenbarungsgeschehen wird Gott als unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe evident, die in der Freiheit des Menschen Jesus Christus in die Welt tritt und aus dem Gesamt seines Lebens, Sterbens und seiner Auferweckung sicher erkennbar ist. Aus diesem Verständnis göttlicher Selbstoffenbarung ergeben sich programmatische Folgerungen für eine sachgemäße Bestimmung der Gottesattribute. Als wesentlicher Unterschied zur traditionellen Gotteslehre erweist sich für Striet zunächst die Forderung, den Begriff des real in die Geschichte eintretenden Gottes mit einem Zeitindex zu versehen, ohne daß dies freilich ein „Zu-sich-selbst-Kommen“ Gottes im Hegelschen Sinne zur Folge haben soll. Weil unser Geist die Vorstellung eines „zeitlich von Ewigkeit her existierenden Wesens“ nicht klar zu erfassen vermag, ist hier ein „Abgrund auch der theologischen Vernunft“, ein wirkliches Geheimnis erreicht (229). Für unerlässlich wird weiterhin – gegen jeden Anthropomorphismusverdacht (245–250) – der Begriff der „Persönlichkeit Gottes“, also seiner „freien Subjektivität“, erklärt. Auch für Gott bezeichnet „Personalität“ (univok zur Verwendung im menschlichen Bereich) „das Identische eines Wesens mit sich in der Zeit“ (246). Im Ausgang von der geschichtlichen Selbstoffenbarung ist Gottes Personsein in trinitarischer Ausfaltung zu verstehen (248). Geheimnis bleibt die Tatsache, daß echte Freiheit in Gott wirklich ist, ohne erst durch die Vermittlung über Gehaltlichkeit zu sich kommen zu müssen. Als vollkommene Lie-

be ist sie sich vielmehr selbst ursprünglicher Gehalt (vgl. 249). Auch in den Reflexionen über „Allgegenwart und Allwissen“ (250–257) setzt Striet sein Plädoyer für eine reale „Betreffbarkeit“ Gottes durch die geschöpfliche Welt, auch durch ihre Negativität, fort. Gott ist nicht als schlechthin „einfach“ zu bezeichnen, sondern als „in sich differenzierte und so als zeitlich existierende Einheit“ (252). Im selben Zuge wird das traditionelle Prädikat der Allwissenheit in Anwendung auf Gott verabschiedet. Denn wenn sich endliche Freiheit „wegen ihrer Unableitbarkeit jeder weiteren kausalen Erklärung entzieht, so kann es in einer Welt, in der endliche Freiheit in ihrer Ursprünglichkeit *wirklich* ist, kein gesichertes Vorherwissen künftiger aus einer Kausalität aus Freiheit hervorgehenden Ereignisse geben, auch für Gott nicht“ (256). Die „Unveränderlichkeit Gottes“ ist unter diesen Prämissen die Unveränderlichkeit seiner sich geschichtlich bezeugenden Treue, die „Fortbestimmung seines Wesens als vollkommener Freiheit“ (256) und Liebe, deren Möglichkeiten allerdings „an der von ihm unbedingt geachteten Freiheit des Menschen ihre Grenze finden, bis in die Ewigkeit hinein“ (259).

Striets Studie weist in formaler Hinsicht ärgerliche Mängel auf. So irritieren vor allem im ersten Teil zahlreiche Unrichtigkeiten des Ausdrucks und der Orthographie im Zusammenhang mit lateinischen Termini. An bloße Tippfehler mag man hier kaum mehr glauben. Nur eine Auswahl: 47, Anm. 4: „den ... Textcorpus“; 74, Anm. 4: Johannes von Damascenus; 85: primus ens; 92: ipse esse subsistens; 101. 116: Gott als „ens ipse esse subsistens“; 111: „Begriff der Schöpfung als *bonum est diffusivum sui*“ (ähnlich 63, Anm. 65 zum Gottesbegriff); 112 u. ö. falsche Werkangabe „In Coll. Hex.“; 116 (zu Bonaventura): „*Totum, non totaliter*“ – so ist menschliche Gotteserkenntnis möglich“; 117, Anm. 43: *Itenerarium*; 121: „... lassen sich die in den Geschöpfen aufzufindenden Eigenschaften *per via ablationem et per superexcellenciam* auf Gott über-

tragen“; 123: „Die innertrinitarischen Hervorgänge beschreibt er [sc. Bonaventura] dabei mittels der Begriffe *diffusivo* und *emanatio*“; 147: „*ipsum esse per subsistens*“; 191, Anm. 184: „Begriff des *causa sui*“. Fehler in den lateinischen Fußnotenzitaten lassen sich gesondert in großer Fülle zusammentragen (vgl. nur 71, Anm. 95; 76, Anm. 7; 84, Anm. 7; 88, Anm. 62; 101, Anm. 120; 102, Anm. 121. Anm. 127; 107, Anm. 3; 115, Anm. 33; 117, Anm. 44; 118, Anm. 47; 120, Anm. 50; 121, Anm. 58. Anm. 60; 122, Anm. 64; 123, Anm. 70; 131, Anm. 107; 132, Anm. 111; 133, Anm. 115; 138, Anm. 134; 139, Anm. 140; 141, Anm. 148; 143, Anm. 158; 145, Anm. 170; 146, Anm. 172; 205, Anm. 244). Derartige Listen wären noch zu vermehren. Daß ein Leser es als schlichte Unhöflichkeit empfinden könnte, solche Texte präsentiert zu bekommen, scheint im Zeitalter der McDonaldisierung der Buchproduktion weder Autor noch Verlag zu kümmern.

Dies fällt um so mehr ins Gewicht, als an der spekulativen Qualität der Studie Striets keine Zweifel bestehen. Neu sind nicht so sehr die inhaltlichen Forderungen, die im Blick auf eine Bestimmung der Gottesattribute erhoben werden und die sich in gewissen Variationen regelmäßig bei prominenten (vor allem protestantischen) Theologen des 20. Jahrhunderts finden (vgl. F. Meessen, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, Freiburg 1989). Herausfordernd ist vielmehr der erneute, nicht lange nach der ähnlich ambitionierten christologischen Studie Georg Essens vorgelegte Versuch, im engen Anschluß an den Grundgedanken Th. Pröppers, also von einem konsequent dem Kant-Fichteschen Transzendentalismus verpflichteten „freiheitstheoretischen“ Ansatz her, weite Teile der theologischen (zumal thomistischen) Tradition umfassender Kritik zu unterziehen und so die Behauptung zu verifizieren, daß erst ein radikales Ernstnehmen neuzeitlicher Subjektphilosophie die Entwicklung einer Denkform erlaubt, in der die traditionellen dogmatischen

Traktate eine vernunft- und offenbarungsge-
rechte Reformulierung erfahren. Eine Auseinandersetzung mit der Studie Striets und eine Überprüfung dieser These müßte darum notwendig zur kritischen Reflexion des dahinter stehenden philosophisch-theologischen Gesamtentwurfes werden. Viele Fragen wären hier zu stellen: ob „formal unbedingte, material bedingte Freiheit“ tatsächlich eine hinreichende und angemessene Bestimmung von „Menschsein“ darstellt; ob sich der Begriff des Menschen und von ihm her der Begriff Gottes tatsächlich so ontologie- und analogiefrei formulieren lassen, wie Striet und Pröpfer es gegen „die griechische Philosophie“ postulieren; ob der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf auf das bloße Moment materialer Unbedingtheit von Freiheit zu reduzieren ist und ob er selbst unter dieser Annahme tatsächlich leichter begreifbar wird als das Miteinander von „endlichem“ und „unendlichem“ Sein; ob ein in der Zeit „bestimmbarer“ Gott nicht doch notwendig ein „werdender“ sein muß; ob Trinität als freies Miteinander subjekthafter „Persönlichkeiten“ (im Sinn der philosophischen Moderne) dem Tritheismusverdacht zu entkommen vermag, wie ihn schon Rahner oder Barth geäußert haben; ob göttliche „Selbstoffenbarung“ in einem der Forderung Striets entsprechenden, begrifflich strengen Sinne überhaupt konsistent gedacht werden kann und wie sie *als solche* in der Geschichte identifizierbar ist; ob alle expliziten oder impliziten Konsequenzen einer so radikal in den Dienst autonomisierter menschlicher Freiheit gestellten Theologie, wie sie etwa das Verständnis von göttlicher Vorsehung, Gnade oder Gericht betreffen, akzeptabel sind; ob die Kritik an der theologischen Tradition eine Modifizierung hätte erfahren müssen, wenn die für sie grundlegende Unterscheidung philosophisch-„natürlicher“ und gnadenhaft-„übernatürlicher“ Lehre von Gott ernstgenommen worden wäre. Da eine Rezension in solch umfassende Diskussionen nicht in sachgerechter Weise eintreten kann, muß sie das Urteil darüber offen lassen, ob

Striets Argumentation am Ende tatsächlich mehr Probleme löst als sie ihrerseits neu aufwirft. Auf jeden Fall bietet seine Studie auf hohem gedanklichen Niveau ein Exempel konsequent „systematischer“ Theologie, dem man zahlreiche kritisch mit- und weiterdenkende Leser wünschen darf.

Thomas Marschler