

Neue Bücher

ALLMACHT GOTTES

Susanna Tamaro, Anima mundi. Roman.

Aus dem Italienischen von Maja Pflug. Diogenes, Zürich 1999. 352 Seiten. Ln. DM 39,-;

Jan Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes.

Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie. Walter de Gruyter, Berlin und New York 1998. 569 Seiten. Ln. DM 218,-;

Christine Kress, Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation

der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 320 Seiten. Pb. DM 78,-;

Ralf Miggelbrink, Der Zorn Gottes.

Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Herder Verlag, Freiburg 2000. 639 Seiten. Kt. DM 78,-.

„Darüber habe ich mit der Nonne lange diskutiert. ‚Wie ist es möglich‘, habe ich sie gefragt, ‚dass der Mensch mit so viel Eifer perfektere Höllen konstruiert hat als der Teufel selbst? Gott ist tot‘, habe ich hinzugefügt, ‚und daran besteht kein Zweifel, wie ließe sich sonst die Tatsache erklären, dass auf dieser Erde immer die Taten seines Gegners die Oberhand gewinnen? Das Gute triumphiert nur in Erbauungsbüchern, im Alltag wird es immer besiegt. (...)‘“ (292/92). Die italienische Autorin Susanna Tamaro erzählt in ihrem Roman „Anima mundi“ die Geschichte(n) zweier junger Männer, deren Leben geprägt wurde von der Unerlöstheit der Seelen ihrer Väter, zer-

stört in grausamen Kriegserfahrungen. Sie erzählt vom steinigen Weg in die Erfahrbarkeit von Versöhnung, von deren Gelingen im Leben des einen und auch vom sehr traurigen Scheitern im Leben des anderen im Selbstmord. Letztlich geht es hier um das Ringen mit der Theodizee-Frage. Ihre Entwirrung ist in diesem Roman im wahrsten Sinne des Wortes lebensrettend – nicht etwa eine Frage für theologische Doktoren. Tamaros Roman zeigt auch, dass das Ringen mit der Theodizee-Frage kein Phänomen nur der deutschen Gegenwartsliteratur seit 1945 ist: Ohne als eine rein theoretische Frage abgetan werden zu können, müssen wir sie als das Ringen um die Gottesfrage überhaupt und als die Anfrage aus der zeitgenössischen Kultur an die Theologie ernst nehmen.

In Tamaros Roman finden wir dieses Ringen eingebettet in das Ringen zweier nach 1945 geborener Männer (Susanna Tamaro selbst ist 1957 geboren) mit der auf ganz unterschiedliche Weise zerrütteten Beziehung zu ihren Vätern – Väter ein und derselben Generation, deren Leben durch Erfahrungen im italienisch-kommunistischen Partisanenkrieg so zerstört wurde, dass diese Zerstörung wie ein böses Geschwür im Leben der Söhne weiterfrisst. Wie aber kann Gott Gott in dieser Welt sein, in der Menschen in der reinen Tragik ihrer Existenzen derartig zerstört werden? Wie bereits angedeutet, gibt es nur eine Versöhnungsgeschichte in diesem Roman: Der Protagonist kann am Ende dem sterbenden Vater vergeben und findet schließlich durch die seelsorgerliche Anleitung einer Nonne Trost in

einer Natur- und Ganzheitsmystik, in der auch die Sätze der überkommenen christlichen Glaubenstradition wieder eine Tiefe bekommen können. Für ihn wird dies zu einer Schöpfungsmystik, die schließlich eine Perspektive eröffnet, in der die lebensstärkenden Kräfte der Wirklichkeit wahrgenommen werden können. Dies gelingt in einem Kloster, in dem als einziger Mensch eine alte Nonne lebt, die ebenfalls von erschütternden Leiderfahrungen der politischen Konflikte ihrer Zeit gezeichnet ist (sie ist die einzige Überlebende eines durch kroatische Rebellen verursachten Massakers an ihrer Familie). Für Theologen und Theologinnen ist dieses Buch Gesprächspartner im Wahrnehmen und Reflektieren von Wirklichkeitserfahrung. Es stellt uns vor allem eine Aufgabe: theologische Antworten zu suchen auf die Frage, wie wir von der „Herrschaft Gottes“ angesichts der Gebrochenheit der Erfahrung überhaupt reden können.

Die Autorin und die Autoren der im folgenden vorgestellten Werke aus der Welt der akademischen Theologie haben sich eben dieser Aufgabe zugewandt, indem sie implizit die Fragen des Romans behandeln: Können wir denn noch sagen, Gott sei *allmächtig*, wenn er doch nicht verhindert hat, dass das kleine kroatische Mädchen mitansehen muss, wie seine gesamte Familie niedergemetzelt wird? Und kann die biblische Metapher vom *Zorn Gottes* hier einen Sinn gewinnen?

Die beiden Dissertationen zum Allmächts-Begriff – etwa zeitgleich, doch offenbar ohne Kontakt miteinander entstanden – könnten in ihrer Struktur kaum unterschiedlicher sein: Jan Bauke-Ruegg promovierte 1997 an der Evangelischen Theologischen Fakultät

in Zürich mit einem Werk, dessen Umfang im Grunde den Dissertationsrahmen zwei- bis dreimal überschritten hat: Noch die gekürzte gedruckte Ausgabe fasst immerhin 509 Seiten reinen Textes. Christine Kress reichte in Heidelberg eine Arbeit von bewundernswerter Knappheit und zielsicherer Argumentation ein. Und doch hätten es jene drei griechischen Göttinnen schwer gehabt, sich zwischen beiden zu entscheiden und nur einen Apfel zu vergeben. Bauke-Rueggs Buch stellt nicht nur eine Fundgrube dar mit fein analysiertem Material zur Beschreibung des Feldes des Nachdenkens über die Rede von der Allmacht Gottes in Theologie- und Philosophiegeschichte, sondern es nimmt zudem die Wahrnehmungen, Kritiken und Aufgabenstellungen der Literatur auf – sei es in direkter Analyse (so in der Konzentration auf das Werk von Wolfgang Borchert), sei es in stimulierenden längeren Zitaten, mit denen die verschiedenen thematischen Erörterungen der Theologie eingeleitet werden. Hier zeigt sich in der Tat, wie fruchtbar ein Dialog von Theologie und Literatur sein könnte. Vor allem gelingt es Bauke-Ruegg, ruhig und ungehetzt zu schildern, was über die Schwierigkeiten, den „allmächtigen Gott“ zu bekennen, bisher schon alles nachgedacht worden ist. Wir werden erinnert an die verschiedenen philosophischen und psychologischen Einwände gegen den Allmächts-Begriff aus dem Bereich der Religionskritik, aber auch der Theologie (z.B. im Zusammenhang der Diskussion um die Präambel der Schweizer Verfassung). Wir sehen, wie das Gelände begehbar werden kann durch Typisierungen dieser Kritik, lernen – in der Diskussion des Vorschlags von Hans Jonas – Möglichkeiten und Gren-

zen der Rede vom „ohnmächtigen“ statt „allmächtigen“ Gott kennen. Soteriologisch wie rational-theologisch sieht Bauke-Ruegg hier noch keine Lösung des Problems. Irgendwie brauchen wir im christlichen Reden von Gott die Vorstellung der Allmacht – wenn auch nicht im Sinne eines „Alleskönner“-Gottes, sondern eher im Sinne Gottes, der in der „Allmacht der Liebe“ Versöhnung wirkt und Trost spendet. Neben den vielen theologischen Mosaiksteinchen in der Behandlung dieses Problemfeldes (von der Beschäftigung mit Ansätzen aus der Theologie des 20. Jahrhunderts reichen sie über das Mittelalter bis in die antike Philosophie hinein), gehören wohl die exegetischen Befunde zu den interessantesten Ergebnissen dieser Arbeit: Bauke-Ruegg zeigt, dass das hebräische *schaddaj*, auf das man sich in der Dogmatik zur Begründung des Allmacht-Begriffs zumeist bezieht, durchaus nicht die Bedeutung vom „Alleskönnen“ Gottes aufweise, sondern diese erst in der weiteren Entwicklung über das griechische *pantokrator* hin zum lateinischen *omnipotens* bekomme. Der systematische Ertrag lässt sich zusammenfassen in einer vorsichtigen Abweisung eines Allmachts-Verständnisses als Alleskönner-Gottes, ohne jedoch das Bekenntnis zu opfern, Gott könne (oder werde?) seinen versöhnenden Willen durchsetzen. In diesem Sinne meint der Autor, vom „Allmächtigen“ als „Allerhalter“ sprechen zu können.

Unschärf bleibt bei Bauke-Ruegg, ob er am Verständnis der Allmacht als Allverursachung festhalten will. Er stellt es in der Auseinandersetzung mit Augustin in ein kritisches Licht, aber verliert diese Frage zum Ende hin aus den Augen. Hier siegt die Intention, die

soteriologische Intention des Allmachts-Prädikats herauszuarbeiten. Die Arbeit von Christine Kress ist an dieser Stelle deutlicher: Alle drei analysierten Beispiel-Autoren (Althaus, Tillich und Barth) lösen sich, so ist der Ertrag ihrer Untersuchung, letztlich nicht von dem Axiom der Allmacht als Allursächlichkeit – wenn auch in unterschiedlicher bestimmender Weise. Geradezu fatalistische Züge nimmt das Bild von Gott als „Herr der Geschichte“ bei Paul Althaus an, der sich nicht scheut, Gott auch als Urheber des Bösen zu bezeichnen, der mit diesem als Werkzeug Geschichte gestalte. Die soteriologisch-seelsorgerliche Verankerung des Allmachts-Prädikats, wie es Bauke-Ruegg und Kress einmütig bei Luther bestimmend finden, wird hier fallengelassen, indem christologische Bestimmungen nur sekundär eingetragen werden.

Auch Paul Tillich landet schließlich bei der Sinngebung des Bösen als schöpfungsnotwendiger Anteil am Entfremdungsprozess – weil auch er, so Kress, nicht die Christologie als zentralen theologischen Begründungszusammenhang gelten lässt, sondern seine Ontologie der Einheit der Wirklichkeit über alles stellt.

Karl Barth hingegen ist Kress zufolge eindeutig auf dem besten Weg, weil er die Allmacht Gottes nicht im Zusammenhang eines „metaphysischen Systems“, sondern als Konsequenz aus der Geschichte Gottes mit und in Jesus Christus bestimmt. In dieser Geschichte zeigt sich Gott nicht als absolutistischer Herrscher, sondern als sich hingebender Gott, dessen Liebe allmächtig ist. Aber auch Karl Barth bleibt hier nicht ohne Kritik: Letztlich bleibe er nicht konsequent genug auf diesem Weg, weil er das Allmachts-Prädikat auch logisch

definieren wolle und so schließlich doch zu einem Begriff von Allursächlichkeit komme. So verwendet Barth die Rede von der Allmacht Gottes doch als ein Axiom, aus dem die Souveränität und Priorität Gottes abzuleiten wäre – eine ähnliche Entwicklung wie Bauke-Ruegg sie am Beispiel der Theologie Augustins zeigt. Die Konsequenz ist nun auch bei Barth, dass die Erfahrung des Leidens eingeordnet wird in Gottes (negativen) Willen. Wie soll man sich einem solchen Gott ehrlich klärend nähern können?

Alle drei protestantischen Autoren werden letztlich gezwungen, in ihrer Theologie das Leiden zu instrumentalisieren, so das Ergebnis von Christine Kress' Analysen. Ihr Vorschlag zur Abhilfe: Unbedingt nötig ist ein Verzicht auf „Totalaussagen“. Das bedeutet viel: Wir müssen uns theologisch lösen von der Vorstellung, es gebe die *eine* Wirklichkeit, die total und allein von Gott gesteuert werde. Dennoch sollte, so ist der Vorschlag von Christine Kress, die Rede von der Allmacht nicht überflüssig werden. Sie bekommt ihren Sinn in einer veränderten Konzeption vom Handeln Gottes: Nicht in mechanistisch-vorstellbarer Totalverursachung handelt Gott, sondern indem er in einer immer pluraler werdenden Welt Perspektiven der Orientierung schenkt, die aus seiner „Allmacht der Liebe“ fließen. Das Credo vom „allmächtigen Gott“ schließlich wäre dann nicht als eine Wirklichkeits*beschreibung* zu verstehen, sondern gehörte in den Bereich der Verheißung und der Eschatologie. Die klassische Theodizeefrage erhält hier ein neues Gesicht: Ihr Ort ist die Klage über die vielen Perspektivenwechsel, die nicht stattfinden und in denen sich die Allmacht der Liebe

Gottes (noch) nicht durchgesetzt hat. Nicht jedoch versteht sie Leiden als von Gott verursacht oder funktionalistisch zugelassen. Das Plädoyer der Autorin, die Theodizeefrage „offen(zu)halten“, wäre also falsch verstanden, wenn damit auch die Verursachung von Leiden durch Gott im Sinne einer Total-Allmacht verstanden würde. Offenhalten meint hier eher ein Offenhalten in die Zukunft hin, in die die Welt mit Gott unterwegs ist.

Beide protestantischen Dissertationen zum Verständnis der Rede von der Allmacht Gottes fordern letztlich eine Revision der Rede von der Schöpfung. Denn zweifellos liegt hier der klassische Ort der Konzeption von Allmacht als Allverursachung. Diesen Zusammenhang nicht ganz aufzugeben, scheint mir das Motiv der Analysen der Theodizee-Argumente zu sein, wie sie der katholische Theologe Armin Kreiner (vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg 1997) durchführt. In starker Anlehnung an den englischen Religionsphilosophen Swinburne will er doch mindestens indirekt an der Allverursachung durch Gott festhalten, diese allerdings gebrochen sehen durch die Ermöglichung der moralischen Willensfreiheit der Menschen und die „Ordnung“ der natürlichen Wirklichkeit, wie sie sich in den Naturgesetzen zeigt.

Möglicherweise zeigt sich hier noch ein alter konfessionsspezifischer Argumentationsschwerpunkt, denn auch die katholische Schriftstellerin Tamaro integriert in ihre Schöpfungsmystik einen starken Hang zur Stärkung der moralischen Willensfreiheit. „Der Mensch ist träge“, lässt sie die Nonne dem sich aufbäumenden „Hiob“ in ihrer Ge-

schichte – Andrea, dem Freund des Protagonisten – antworten. „Muss er irgendwohin, wählt er immer den kürzesten Weg. Um das Böse zu erreichen, braucht man nur die Hand auszustrecken, um Gutes zu tun, muss man sich anstrengen. Zu häufig vergessen wir, dass die Entscheidung bei uns liegt. Das Böse ist offensichtlicher, das Gute weniger, aber das ist noch kein Grund, um die Abkürzung zu wählen.“ (292)

„Sichverhalten im Angesicht Gottes“ – dieser Schwerpunkt findet sich auch in der katholischen Neuinterpretation der Rede vom „Zorn Gottes“ von Ralf Miggelbrink. Allerdings zeigt sich der handlungsorientierte Aspekt hier nicht ausschließlich von der ethischen Seite wie bei Tamaro, sondern im weiteren Kontext der menschlichen Selbstverortung *coram deo*. Die 634 Seiten starke Habilitationsschrift, die an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck entstanden ist, stellt einen Versuch dar, die Metapher vom Zorn Gottes wieder neu aufzuwerten, gleichzeitig aber deutlich Abstand zu nehmen vom Verständnis eines willkürlich und erbarmungslos rächenden Gottes. Vielmehr hat die Rede vom Zorn Gottes ihren Ort im Zeugnis der Gläubigen, die sich der dezidierten Haltung Gottes gegen Gewalt und Unrecht erinnern. Insofern passt die Behandlung dieser Thematik nahtlos in die Überlegungen zum Begriff der Allmacht hinein. Wir finden hier auch Reflexionen über die Problematik eines univoken Kausalitätsbegriffs in der Schöpfungs- theologie (504).

Die Grundlinie dieser facettenreichen und theologisch ungemein anregenden Arbeit bildet eine Theologie des Wirkens Gottes für die Aufrichtung der Gerechtigkeit in der Welt, kurz: eine

Theologie des Reiches Gottes. Das von Christine Kress angedeutete eschatologische Verständnis von der Allmacht Gottes, der noch unterwegs ist mit seiner Schöpfung, ließe sich auch mit Miggelbrinks Theologie verbinden. Denn gerade in diesem Unterwegs-Sein Gottes will er nun die Metaphorik vom „Zorn Gottes“ wieder neu würdigen lernen – nicht als Antithese zur Botschaft von der Versöhnung Gottes, wie es der „Hiob“ Andrea in Susanna Tamaros Roman versteht, sondern gleichsam als deren jeweils situativ konkret erfahrbare Konsequenz der Negativität Gottes zur Ungerechtigkeit der Welt: „Das erste Wort Gottes für diese Welt ist das vom Reich Gottes, das Wort vom Heil für alles. Das zweite Wort ist und bleibt das vom Zorn Gottes gegen alle Ungerechtigkeit, von Gottes energischem Willen, keine Welt zu dulden, die sich dem ihr von Anbeginn an eingestifteten Gesetz entzieht“ (576). Insofern ist das „zweite Wort“ durchaus als „Anweisung für Gläubige“ zu verstehen, sich „unter Begleitung der Gnade Gottes“ in der Wahrnehmung des Unrechts und des Heils zu „schulen“ (54ff). Dies ist ein komplexeres Konzept als das der Willensfreiheit, weil hier das Moment der Entscheidung für das Gute – Tamaros „längerer Weg“ – eingebettet wird in den Gesamtzusammenhang des Wirkens des Geistes Gottes.

Miggelbrink erarbeitet seine These in drei großen Teilen: zum einen in einer Analyse der zentralen biblischen Texte zum Thema. Im Ergebnis stellt er uns eine Entwicklungslinie der biblischen Rede vom Zorn Gottes vor Augen, in der diese ihre ursprüngliche stark situative Kontextbezogenheit in der Apokalyptik verliert und zu einem Abstraktum in der Rede vom postmortalen Gericht

wird. Ihren Schwerpunkt hat die Zorn-Metapher zweifellos in der prophetischen Rede und von hier aus ihre Weiterwirkung auch in der Lehre Jesu, in den Evangelien und vor allem in den Paulus-Briefen. Im zweiten Teil analysiert Miggelbrink neben drei zentralen systematisch-theologischen Stimmen zum Thema (Hans Urs von Balthasar, Karl Barth und Raymund Schwagers Girard-Rezeption) methodisch hilfreiche Anregungen zur Hermeneutik aus verschiedenen Disziplinen. Im dritten Teil nun wird daraus der eigene Ansatz „gestrickt“. Hier bekommt die Zorn-Gottes-Metaphorik auf zwei Ebenen ihren Ort: Zum einen in einer seelsorgerlich verantworteten Verkündigungstheorie als ein Element der Begleitung von Glaubensentwicklung (hier stark mit Raymund Schwager; vgl. dazu Miggelbrinks Beitrag in ÖR 4/2000, 431ff), zum anderen als Implikat einer „prophetischen“ Offenbarungslehre. Schon diese geraffte Überblicksdarstellung zeigt die Fülle der Anregungen in dieser Arbeit, von denen hier nur einige Aspekte herausgegriffen werden können.

Zu den wichtigsten Orientierungshilfen gehört das eine Ergebnis der bibel-theologischen Analyse, dass die Rede vom Zorn Gottes ihren eigentlichen Ort nicht in einer personalen, individuumsbezogenen Rede von Gott habe, sondern in der Brandmarkung von „gottwidrigen“ Verhältnissen, durch die in Bekenntnis und Gebet die Identität des Schöpfers gegen die Gottwidrigkeiten seiner Welt als letztgültig bekannt und erinnert wird. Wiederum bezogen auf die Konstellation in Tamaros Roman müsste das zum Beispiel bedeuten, dass die vor allem in der prophetischen Rede beheimatete Androhung des Zornes Gottes sich nicht an die in die Tragik

der ethnischen Konflikte verstrickten Individuen, die Opfer und Täter zugleich sind, richtet, sondern zum *Ausdruck* werden kann für ihre Erfahrung von extremer Gottwidrigkeit der Verhältnisse. Miggelbrink zeigt am Beispiel der nachexilischen Rede vom Zorn Gottes, wie der Zusammenhang von Heilszusage und Zorn Gottes gerade an einem solchen individuumsbezogenen Verständnis zerbricht. Auf Individuen bezogen wird die Zorn-Metapher zu einer Beschuldigung durch Gott, die die Komplexität der Wirklichkeit nicht trifft und in ausweglose Bedrängnis treibt. Dagegen wehrt sich das Hiob-Buch mit der Kritik an der „Ausweitung“ des Verständnisses des Zornes Gottes auf Tun und Ergehen des Einzelnen (54). Die Priesterschrift legt daher im Gegengewicht ihren Verkündigungsschwerpunkt auf die Heilszusage und Gewissheit der Vergebungsbereitschaft Gottes. Letztlich kann man auch die „mystische Lösung“ in „Anima mundi“ als eine Gewichtung in diesem Sinne verstehen. Der „zornige Gott“ jedenfalls kann als gegen das einzelne Individuum gerichtet nur negativ verstanden werden, wie sowohl das Hiob-Buch als auch seine Brechung im Roman zeigen.

Ein weiterer erhellender Schwerpunkt Miggelbrinks besteht darin, dass er die Rede vom Zorn Gottes gerade nicht in der Eigenschaftslehre Gottes verortet. Solchermaßen als eine „Theorie“ über das Wesen Gottes verstanden, verlöre sie ihr eigentliches Spezifikum, nämlich den ausgesprochen situativen Bezug zur konkret erfahrbaren Wirklichkeit. Die Alternative: Nach ausführlicher biblischer und systematischer Vorbereitung lässt er die Überlegungen zur Rede vom Zorn Gottes schließlich

einmünden in eine Neukonzeption des Offenbarungsbegriffs (563ff): Offenbarung will er nicht im Kontext des Bemühens um „Letztbegründung“ der Gottesrede verstehen, sondern im Rahmen einer „praktischen Vernunft“ der Konstruktion von christlicher Lebensorientierung. Offenbarung ist damit das Geschehen, in dem Gott selbst mitgeht in der Lebenserfahrung der Gläubigen und sich in ihr gewahr „bringt“. Sicher hätte der Autor Gefallen an den Überlegungen des anglikanischen Religionsphilosophen I.T. Ramsey zu diesem Thema, nach denen sich Offenbarung immer wieder ereignet, wenn den Gläubigen Ereignisse ihres Lebens zu „occasions“ werden, in denen traditionelles Glaubensgut „sprechend“ und lebensorientierend wird. Bei Miggelbrink freilich klingt dies etwas „barthianischer“, wenn er davon spricht, dass der Mensch im Offenbarungsgeschehen zu dem an ihn ergehenden „Anruf Gottes“ Stellung nehmen muss. Wenn sich Gott authentisch in diesem Anruf zu Wort bringen – und das heißt: in das menschliche Denken, Sprechen und Handeln eingehen – kann, geschieht Offenbarung (564).

Für das Verständnis der Rede vom Zorn Gottes ist nun dieser erfahrungsintegrierende Offenbarungsbegriff wichtig. Sie hat ihren Ort in spezifischen Situationen von Unrechtserfahrungen der Gläubigen, in denen Gottes Negation zu diesen Verhältnissen aufscheint als die hier angemessene Form der Transzendenz, der Wirklichkeitsüberlegenheit Gottes. Zorn Gottes wird zum Bild der Erfahrung des Protestes Gottes gegen das Gottwidrige, ja, man muss sogar sagen: Der zornige Gott ist in diesen Situationen die Möglichkeit von Gotteserkenntnis überhaupt (567).

Wenn Gott hier nicht als zorniger Gott erfahren und erkannt werden kann, gibt es gar keine Gotteserfahrung mehr. Eben diese ausgebliebene Gotteserkenntnis führt in Tamaros Roman die „Hiob“-Figur Andrea – nun doch entscheidend anders als den „echten“ Hiob – in den Selbstmord. Er konnte Gott nicht als zornig über das Unrecht erfahren, sondern allenfalls als blindwütiges Schicksal, und das ist kein Gott. Ohne Abschied mindestens von einem univoken Kausalitätsbegriff in der Schöpfungslehre ist dies freilich nicht möglich.

Die Lektüre der hier erwähnten Neuerscheinungen zum Thema Allmacht und Zorn Gottes zeigt, wie sehr die Theodizee-Frage in das Zentrum der Gottesfrage führt und keineswegs als aufklärerisch-akademische Spitzfindigkeit abzuweisen ist.

Ulrike Link-Wieczorek

MARIOLOGIE

Groupe des Dombes, Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main / Bonifatius Verlag, Paderborn 1999. Kt. 159 Seiten. DM 29,80.

Die französisch-schweizerische Gruppe von Dombes, die sich je zur Hälfte aus katholischen und reformierten/lutherischen Theologen zusammensetzt und seit über 50 Jahren ökumenische Arbeit leistet, hatte 1994 das Dokument „Für die Umkehr der Kirchen“ veröffentlicht und legt im Anschluss daran nun eine Studie zu Maria vor. Es ist das große Verdienst der Gruppe, sich diesem Thema, das theologisch wie frömmigkeitsgeschichtlich kompliziert ist, in einer