

die Gesinnung und die Ethik im Mittelpunkt stehen. Die Dogmengeschichte, die die Geschichtlichkeit der Dogmen ernst nimmt, wird so zur Dogmenkritik und zum Mittel, die neue Form christlicher Existenz vorzubereiten. Wenn man andererseits an der absoluten Unveränderlichkeit des Dogmas festhält und die Geschichtlichkeit der Dogmen ablehnt, dann wird die Dogmengeschichte zur „konfessionellen Legitimationswissenschaft im Dienst der Dogmatik“ (Hauschild, TRE IX, 121, im Blick auf das HDG; allerdings trifft dieses Urteil sicher nicht auf alle Teile dieses großen Werks zu). Das scheint etwas scharf formuliert zu sein, trifft aber wohl die grundsätzlichen Tendenzen der verschiedenen Positionen. – Dem vorliegenden Band gebührt nun deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil die vorgelegten Aufsätze zum größten Teil sich bemühen, aus derartigen einseitig festgelegten Positionen herauszuführen und eine aussichtsreich erscheinende Debatte zu eröffnen. Die Schwierigkeiten der Materie und die vielfältigen Spannungen, in die ein katholischer Dogmenhistoriker geraten kann, wenn er die ‚Geschichtlichkeit‘ ebenso ernst nimmt wie die Wahrheit der Tradition, machen es notwendig, eine Vielzahl von Aspekten so aufzuarbeiten, wie es in diesem Band geschieht. – Dabei wird nun auch deutlich, daß die Frage nach der ‚Geschichtlichkeit‘ des Dogmas nicht von der Ekklesiologie und von dem Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Kirche zu trennen ist. Denn die These von der Unveränderlichkeit des Dogmas setzt ja voraus, daß die Offenbarung Gottes in Christus der Kirche als ein festgefügtes depositum fidei anvertraut ist, das im Lauf der Jahrhunderte zwar entfaltet, aber nicht weiterentwickelt worden ist. Damit ist der Kirche eine Mittlerfunktion zwischen Offenbarung und Dogma zugewiesen, die zu manchen Bedenken Anlaß gibt. Es wird ja dabei nur zu leicht übersehen, daß die Kirche auch eine Geschichte hat und mancherlei Wandlungen unterworfen war. ‚Geschichtlichkeit‘ der Kirche und ‚Geschichtlichkeit‘ des Dogmas hängen eng zusammen. – Das wird besonders deutlich, wenn man die vornicänische Zeit in die Erörterung einbezieht (die übrigens in dem vorliegenden Band kaum in Blick kommt). Denn in dieser Zeit, in der es noch keine Großkirche mit Papst, Bischöfen und Synoden, denen Lehrautorität zugesprochen wurde, gab, kann nicht von einem einheitlichen Dogma der Kirche gesprochen werden. Die *regula fidei*, die man gern bemüht und die sich im 2. Jh. ausgebildet hat, war weder ein Glaubensbekenntnis noch ein Dogma, sondern sie war eine Zusammenfassung der christlichen Lehrwahrheiten, also des ‚Glaubens‘ der Gemeinde, in schlichten und prägnanten Formulierungen. Sie war auch keine unveränderliche Formel (wie etwa die Definitionen von Nicäa oder Chalcedon). Mannigfache Variationen lassen sich ja feststellen. Allerdings gehört die *regula fidei* in die Vorgeschichte der dogmatischen Entscheidungen. Aber sie ist nicht das Ergebnis theologischer Reflexion, sondern Ausdruck gemeinchristlichen Glaubens. Damit meldet sich ein weiteres Problem an, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Gemeindefrömmigkeit. Auch die Gemeindefrömmigkeit ist bei der Bildung der Dogmen in Rechnung zu stellen, was m. E. in den Aufsätzen dieses Bandes nicht beachtet ist.

Diese kurzen Bemerkungen sollten nur auf einige Aspekte hinweisen, die für eine fundamentaltheologische Diskussion des Themas (nicht nur im Rahmen der katholischen Theologie) wichtig sind. Ob und wie es zu einer umfassenden und einhellig anerkannten Lösung des Problems kommen wird, bleibt abzuwarten. Aber die ersten Schritte sind mit diesem Band getan. Auch die evangelische Theologie wird gut daran tun, an diesen wichtigen Beiträgen nicht vorbeizugehen.

W. SCHNEEMELCHER

WILLERS, ULRICH, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*. Eine theologische Rekonstruktion (Innsbrucker theologische Studien 23). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1988. 383 S.

In dieser Zeitschrift hat Verf. bereits in Fortsetzungen einen kompetenten Überblick zur Interpretationsgeschichte von Nietzsches Jesus-Deutung geboten: „Aut Zarathustra aut Christus“ (60 [1985] 239–256; 418–442; 61 [1986] 236–249). In seiner Tübinger Dissertation von 1986 widmet er sich – so umsichtig und behutsam wie eindringlich entschieden – der Interpretation N.s selbst. – Die Exposition der Fragestellung (I) hat nach einer Rekapitulation zum Forschungsstand vor allem hermeneutisch-methodi-

sche Fragen zu klären, besonders zur zweischneidigen Gattung Aphorismus und dem rechten Umgang damit: „zwischen den Zeilen lesen, hinter die Gedanken greifen und das Ungesagte im noch nicht einmal immer Angedeuteten erheben – und es dann, ohne eindeutig-abschließende Bestätigung durch den Autor, auslegen“ (37). Dies durchaus von einem eigenen Standpunkt und Gedankenzusammenhang her, „weil der Interpret auf diese Weise gegenüber inhaltlichen Suggestionen N.s gefeit ist und dem verführerischen Sog vieler Formulierungen und Einfälle leichter widerstehen kann“ (41). Unumgänglich das „genetisch-diachrone Abtasten der ursprünglichen Impulse“, was hier aber ausnehmend schwierig ist, weil N. nicht in stetiger Folge entwickelt, notiert und publiziert (45). W. unternimmt dies mühsame Geschäft (II) in fünf Kapiteln.

4. Kap.: Jugendschriften 1856–1868. Zur Frage von Glaubenskämpfen differenziert Verf. überzeugend zwischen einer gewissen Last im Abschied vom Glauben der Mutter, der Schwester, der Verwandtschaft und einem (lebenslangen) Ringen um die Verbindlichkeit des Gottesglaubens überhaupt. Ein eigentümliches Schwanken läßt sich gerade an zwei Gedichten konstatieren (Vor dem Kreuzifix – Gethsemane und Golgotha). Demgegenüber stehen die Jahre 1869–1875 unter der Überschrift (5.): Feindseliges Schweigen. Widerstand gegen philiströsen Zeitgeist und christliche Bürgerlichkeit, „Heroismus der Wahrhaftigkeit“ ist geboten (89), „Destruktion der Illusionen“ (97). Dabei wird schon 1874 zwischen abgetanem Christentum und seinem Gründer (von „gewisser Größe“) unterschieden. Dann bricht N. sein Schweigen: 1876–1882 Befreiung von Glaubens- und Moralfesseln (6.). Die Texte dieser mittleren Zeit stehen in einer charakteristischen Spannung zwischen hypothetischer Gewagtheit, (im Doppelsinn) versucherischem Sophismus – gerade in ihrer Apodiktizität (104) – und äußerstem Ernst (die Wahrheit müsse mit Messern ins Fleisch schneiden, statt geträumt zu werden – 107). „Wissenschaft“ wird zum Maß; so kann der Glaube nur Wahn sein. „Selbstliebe aus Erbarmen“ sei der Kern des Christentums statt unerbittlicher Wahrheit (119 ff.). Rückt schon Jesus selbst in der Glaubensforderung sich in den Mittelpunkt, so vergöttlicht dann Paulus diese Schwäche und wird mit der Lehre von der Erlösung durch das Kreuz zum eigentlichen Stifter des Christentums. Wer aber werden soll, der er ist, hat weder einen Erlöser noch Gott nötig. Die christliche Botschaft wird also nicht eigentlich widerlegt, sondern aufgesogen oder -gehoben: durch Überbietung. – Wirkmächtigst durch die Botschaft Zarathustras (7. – 1882–1885). Zarathustra ist nicht Nietzsche (143); überdies sind Stil, Form, Ausdruckswille hier besonders sorgfältig mitzubedenken. Das aber gilt wohl unstreitig: der Gottestod als Ausgangspunkt, als Tötung aus Rache am Zeugen; das positive Programm des Übermenschlichen, in ewiger Wiederholung aus dem Willen zur Macht. Leitmotiv: Erlösung von Rache und Mitleid, von jeder Erlösung. Nietzsche schaut aus nach einem edlen Großen, der Erkenntnis, Liebe und entschiedene Schöpfermacht in sich vereinigt – römischer Cäsar mit Christi Seele (185 f.). Daß er nämlich nur Seele war, ist Jesu Unglück: ein Überfluß an Leid in ihm, das nach dem Meer der Gottheit strömt (192). Eine Schlüsselszene bildet so die Auseinandersetzung Zarathustras mit dem freiwilligen Bettler bei seinen Kühn. Gerade der Jesus des Widerrufs seiner Lehre von der Seligkeit der Armen „wird von Zarathustra unmißverständlich auf seinen Platz verwiesen“ (211). – Doch ist N. nicht bei Z. stehen geblieben. Kap. 8 kennzeichnet die letzte Phase (1885–1888) durch das Programm: Destruktion als neue Grundlegung. – Entschiedenst geht N. gegen eine moralische Auslegung des Daseins vor, um einer tragisch-dionysischen Weltvorstellung willen. Gegen das Evangelium der Niedrigen, das Dysangelium insbesondere des Paulus. Vor allem beansprucht N., den wahren Jesus aus den Verfälschungen des NT rekonstruiert zu haben. (Was etwas anderes ist als etwa der Gewinn der dogmatischen Mitte des Christlichen, wie W. dankenswert klarstellt gegen „einen ganzen Strang von N.-Deutungen“ – 248 [und 25]: H. Wein, A. Rudolf, G. Picht, J. Nolte.) Jesus, das bedeutet für N. „Praktik“ statt Glauben, und zwar die einer präsentischen Seligkeit, dank symbolischer Weltsicht. Durch die christlichen Urkunden sei er zu einem „Buddha“-Typ und „Fanatiker“ in einem entstellt worden (264 f.). Doch folgt daraus nicht, daß N. Jesus selber schlicht akzeptiert; er sieht in ihm einen zart, verletztlich Liebenden, im Grunde blaß und blutleer, eine Mischung aus Sublimem, Kindlichem und Krankem. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ richtet sich zwar nicht gegen Jesus,

sondern den Paulinischen Christus; aber Lustsuche und Unlustvermeidung, wogegen im Willen zu Sein und Macht und im amor fati Dionysos steht, zeigen sich auch schon im dekadenten Typ Jesus. Nietzsches Gebrauch des Wortes „Idiot“ für diesen Typ darf man nicht mit dem Dostojewskis verwechseln.

Nach dieser ausführlichen und ungemein (selbstkritisch) einläßlichen Darstellung von N.s Aussagen im gedruckten wie im Nachlaßwerk stellen die drei Kapitel von Teil III in Reflexion auf das Gewonnene vorläufige Gedanken angesichts der Herausforderung der christlichen Theologie durch N.s Auflösung der Christologie zur Diskussion. Zunächst ist jede Verharmlosung, gar Vereinnahmung abzuweisen, aus Redlichkeit Nietzsche wie dem Christentum gegenüber; der Kontext verlangt Beachtung (Feuerbach!); und der wesentlichen Grenzen eines Dialogs muß man sich bewußt bleiben: mit jemandem, der den Redlichkeits-Anspruch aufstellt und diese dem christlichen Gegenüber (Gegenüber?) von vorneherein bestreitet. – Als zentrale Themen oder Frage-Punkte benennt W. die Struktur-Momente im Datum Erlösung: Vermittlung (Mittler), Erlösungsbedürftigkeit und Sünde (wobei es vor dem Sündenbewußtsein wohl den Sinn für Freiheit zu wecken gelte), die Logik der Liebe, vom Stellvertretungs- und Sühnegedanken zum gekreuzigten Gott. Unverkürzt (und so auch den Menschen nicht verkürzend) läßt sich das nur im Licht der Auferweckung Jesu denken, und das heißt zuletzt: allein trinitarisch. Eben beider vehemente Leugnung aber verunmöglicht jede Kreuzestheologie, da sie dann „tatsächlich auf die Konsequenz festgelegt ist, die Nietzsche der christlichen Deutung des Kreuzesgeschehens unterstellt“ (327). – Jesus kehrt in der Tat das moralische Bedingungsverhältnis um (Mk 4, 17; 1, 15). Aber welche Schwäche steht andererseits hinter dem Zwang zum „Unschuldswahn“? „Ein Teil dessen, was theologisch Erlösung genannt wird, besteht aber gerade darin, dem Anblick der Schuld und des angerichteten Schadens – ob ‚frei‘ oder ‚unfrei‘ – standzuhalten“ (321). Gerade dies jedoch ist es, was nur österlich und trinitarisch möglich wird. Ein Denken ohne solchen Zugang findet sich wohl unausweichlich in der „Hölle“, wie N. gelegentlich notiert (330). Andererseits Jes 65, 1: „Ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchen.“ Was hätte sich eine „suchende Christologie“ (K. Rahner) von N. sagen zu lassen? Besonnen wendet sich W. gegen Versuche nicht bloß evangelischer Theologen, sich N.s als eines Bundesgenossen gegen die un- oder gar antichristliche, weil un- und antibiblische „Metaphysik“ zu bedienen. Welche Redeweise vom Menschen und seiner Erlösung mag im Gegenteil mit zu jener Situation geführt haben, in der N. seine tragisch-dionysische Selbst-Erlösung glaubt propagieren zu müssen? Schließlich wendet W. sich gegen Künigs rhetorische Frage, ob heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden wolle. Die Spitze seiner eigenen Anfrage an Nietzsche: dessen undialogisches Wirklichkeitsverständnis und entsprechend utopische Allbejahung (statt „stiller Respektierung des nicht auflösbaren ‚mysterium iniquitatis‘“ – 349 f.). Könnte er Heil jemals als gegeben erkennen? „Was würde Nietzsche eigentlich sagen, wenn der – gerade auch in seinem Sinn – große erlösende Mensch wirklich einmal ‚käme‘?“ (350).

Hier ist tatsächlich der Ort einer immer noch nicht genügend entfaltenen und verbreiteten Pneumatologie. Aber der Gottwerdungs-Formel möchte Rez. doch deutlich widersprechen – keineswegs als Plädoyer für Künigs Humanismus, sondern gerade in, wie er glaubt, Willers' eigenem Sinn. Denn stammt nicht (1.) diese Rede von Vergöttlichung bei den griechischen Vätern gerade aus jener Abwertung und Mißachtung des Menschen, gegen die N. zu Recht protestiert? (Benahm sich dort jemand – im positiven Sinn – menschlich, hieß er gleich „göttlich“, wie beispielsweise des Odysseus Sauhirt Eumaios.) Vor allem aber (2.) ist Unterscheidung charakteristisch für ein adliges wie für ein liebedes Bewußtsein (darum müßte hier gerade N. zustimmen können). Christlich heißt Himmel die end-gültige Selbstunterscheidung des Menschen von Gott: in der *Anbetung* seiner (betet doch nicht Gott Gott an) – und er besagt die Freude und Seligkeit dieser Unterscheidung. Christi Ja und Amen ist das Ja zu diesem Unterschied (daraus er nicht der Vater – und wir nicht er sind); und der uns in diese Lebens-Wahrheit einführt, ist der Geist. (Darum wäre auch nur mit äußerster Diskretion von einer Generalisierung der Idiomenkommunikation zu reden: 352, Anm. 46). – Doch geraten wir hiermit schon in einen Disput, der den Rezensionsrahmen überschreitet. Es gäbe noch diese oder jene Detail-Rückfrage oder Korrektur (unterschlagen sei nicht – ceterum censeo – der falsche Dativ nach ‚als‘ 260 Z. 8); aber was wäre erst an Detail-Erhellungen und -aufschlüsseln

anzuführen? Beides ist hier nicht möglich – und auch nicht nötig angesichts des (hoffentlich in etwa vermittelten) substanziellen Beitrags zu einer nicht eben durchsichtigen Diskussion. Die Untersuchung hat 1987 den Joh.-Gutenberg-Preis erhalten, 1988 den Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung. Rez. meint: zu Recht. J. SPLETT

CHRISTOLOGIE UND METAPHYSIKKRITIK. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag. Hrsg. Dieter Hatstrup/Helmut Hoping. Münster: Aschendorff 1989. 163 S.

Gleich im ersten Absatz des Vorworts (auf der Rückseite des Schutzumschlags wiederholt) begegnet der „metaphysische Zugriff“ – dem Gott sich „in die je größere Unähnlichkeit entzieht“. Theologie bedürfe zwar der Metaphysik, in deren Horizont sie sich herausgebildet hat, sei aber mit keiner ihrer Gestalten zufrieden. Allerdings – nur hoffentlich nicht bloß mit den Metaphysik-Gestalten nicht! Von positivistischer und lebensweltlicher Metaphysik-Kritik setzen die Herausgeber sich ab; aber Heidegger-Weltes Schatten fällt unverkennbar von Freiburg auf Münster. Am dichtesten im ersten der fünf Beiträge, *Hopings* Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie. „Nach Kants Destruktion ... kann eine philosophische Theologie qua Gotteserkenntnis allerdings nicht mehr angenommen werden“ (8). Wie steht es um den Status solch eines Statements (und um die Reflektiertheit beider)? Jede Theologie setze vielmehr göttliche Offenbarung voraus. In der Tat. Einige Zeilen später kommt dann auch eine natürliche Offenbarung in der Menschen-Vernunft zur Sprache (warum bloß in der Vernunft und nicht auch – für sie – in der Schöpfung als solcher?): die aber wirkt doch wohl nach wie vor Kant. Im Blick auf die Vielfalt im Offenbarungsgeschehen benennt H. die Christologie als Maßprinzip, plausibel für eine christliche Theologie (obwohl auch nicht außerhalb aller Diskussion: wäre sie Einheitsprinzip oder der eine Weg – zur Trinitätslehre als Zentrum?). Und rechts erhebt er den Anspruch, sich darin auf alles, auch auf das philosophische Denken zu beziehen; doch bleibt dabei bewußt, daß eben dieser Bezug dann nicht philosophisch geschieht? (Mit welchem Recht behauptet er, – 30, der Mensch könne nur im Glauben als *imago* Gottes erkannt werden?) Nach einer Skizze der Metaphysik des christologischen Dogmas, deren Grenzen an der Boethianischen Person-Definition gezeigt werden (wie wäre es mit jener Richards v. St. Victor?), wird erst Kants Kritik als Schritt zu einem neuen Denken vorgestellt. Ich wünschte mir, Verf. hätte zur Kritik des ontologischen Gottesbeweises sich etwa auch mit W. Bruggen oder B. Weissmahr auseinandergesetzt. Bei wem hat er eine philosophische Theologie als „Theologie *aus* bloßer Vernunft“ (20) kennengelernt statt als prinzipielle Erfahrungsreflexion eines (vernünftig) in der Welt Existierenden? Ausführlich wird nochmals Heidegger referiert, hier immerhin mit der von Pannenberg aufgenommenen Frage, ob die ontologische Differenz ein letzter Gedanke sein könne. Das führt zur Darstellung von Henrichs Metaphysik spekulativer Differenz in Auslegung des Selbstbewußtseins. Den Abschluß bilden Thesen zu einer durch spekulatives Freiheits- und Offenbarungsdenken bestimmten Christologie.

Die Christologie des 7. Jh.s „an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens“ behandelt G. Bausenbart (wäre sie durch eine Relationale Ontologie zu ersetzen oder nicht nur zu ergänzen bzw. auch zu situieren?). Wichtigster Autor ist hier Maximos, der im Monotheleten-Streit durch die Aufnahme der kappadokischen Unterscheidung von *logos* und *tropos* einen Lösungsweg findet und den Perichoresenbegriff etabliert. – Identität im Licht von Bonaventuras Christologie ist das Thema *Hatstrups* (im Rückgang von Hegel und Einstein). Aristotelische, augustinische, franziskanische Traditionen laufen hier zusammen, wobei die Abhandlung sich auf die Transformation der aristotelischen Abstraktion in eine ekstatische Erkenntnislehre hinein konzentriert. Der Ewigkeit von *Nous* und Welt tritt das Bewußtsein eigener Nichts-Herkunft und Nichtigkeit gegenüber. „Ich weiß nicht, wie man denken kann, ohne Gott mit dem Blick in den Abgrund des eigenen Untergangs zu loben“ (81). H. weist schließlich auf Gödel und Tarski hin, die die Unabschließbarkeit eines jeden formalen Systems dargetan haben (philosophisch nicht verwunderlich; denn wie sollte angesichts des materialen Reichtums der Welt und ihrer radikalen Faktizität eine Reduktion aufs Formale abschließend möglich sein?). „Die Bewegung der Zeit im Begriff ist nicht zu tilgen“ (87).