

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).

Erfreulich umsichtig und klar dann der Aufsatz *U. Willer's* zu Nietzsches Aufhebung der Christologie, gestützt auf seine große Untersuchung (ThPh 65 [1990] 306 ff) und gleichsam als kritische Ergänzung zu ihr (die – freilich ohne Anbiederung – mehr auf die Stärken von Nietzsches Antimetaphysik abhob). Unter Hinweis auf Henrich, Pannenberg, Kasper wird die Fragwürdigkeit theologischer Metaphysik-Kritik zu bedenken gegeben, im Blick besonders auf jene, die sich dafür auf einen „halbierten“ Nietzsche als prophetischen Kritiker des „Monotonen-Theismus“ (AC 19) und „biblischen Denker Gottes“ berufen (104). Sollte es der „Wahrheit-ist-tot-Philosophie“ besser als einer Philosophie des absoluten Geistes gelingen, der Denkaufgabe des Absoluten zu entsprechen? „... wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!“ ist die Arbeit überschrieben. 113: „Man könnte fortsetzen: Aber es gibt ja keine Götter. Und dann läge es nahe fortzufahren: Somit kann ich es gut aushalten.“ N. allerdings setzt anders fort (Za II, Auf den glückseligen Inseln). Gott bleibt ihm eine quälende Mutmaßung, quälend, weil er ihn schaffen müßte, was über Menschenkraft geht. Die rechte Antwort wäre wohl in der Richtung zu suchen, daß man's nur dann aushalten kann, wenn es Gott gibt und man sich „gegen dessen Vorzüge“ (Goethe) mit der Liebe zu ihm „hilft“. (Wäre nicht immer neu zu fragen, warum der so „adlige“ N. den Adel der Anbetung nicht zu erblicken scheint? Vom Gottes-Ressentiment ihm folgender Theologen zu schweigen.). W. stellt die unumgängliche Frage, wie weit N.s Wahrheits-Sicht – verum quia factum – seine Rede vom Nihilismus nicht zur self-fulfilling prophecy mache (116). Die sogenannte Substanzmetaphysik werde zu oft gedankenlos mit ‚der‘ Metaphysik identifiziert. „Die Frage nach möglichen Aporien der doch immerhin noch unerprobten nachmetaphysischen Denkart wird durch vage Erwartungen übertüncht, die Radikalität Nietzsches verharmlost und überspielt“ (118). Kann es in der Tat noch christlich heißen, die Chance unseres Zeitalters in der Möglichkeit zu sehen, „die in Jesus symbolisierte Einheit von Gott und Mensch ... historisch zu relativieren und damit jeder Dogmatisierung zu entziehen“ (ebd. E. Rudolph)? Als führte zudem nicht gerade eine autonome Säkularisierung der Soteriologie zu überfordernder Moral (122)!

Der Schlußbeitrag (*L. Hauser*) gilt Rahners transzendentaler Christologie. In der Gottesfrage denke er freilich „noch im traditionellen metaphysischen Stil (126); die Kantische Postulatenlehre sei ihm – hier – fremd. Nun dünkte ich: rechtens; denn (abgesehen davon, daß Kants Postulate nicht einfach Postulate im üblichen Sinn sind, sondern „theoretische Sätze“) stellt sich für das bei Kant tatsächlich auch gegebene Postulieren aus sinnverlangender „Handlungslogik“ heraus nicht die Frage, wie man es von „wishful thinking“ unterscheiden solle? (Nochmals abgesehen sei von der Fragwürdigkeit eines Religionsverständnisses, das sie in anthropozentrischer Engführung vorwiegend, wenn nicht gar nur, unter dem Hoffnungs-, dem Heilsaspekt angeht.) Es hat seinen Grund, daß er innerhalb des „objektiv“ gewonnenen theologischen Feldes dann für die Christologie eine Hoffnungs-Logik zum Zug kommt. Dabei besitzen nun die S. 124 und 129 gebotenen Rahner-Zitate großes Gewicht: Über den konkreten Herrn als letzten Maßstab und das nicht-absolute Fleisch des Sohnes, ohne welches man das Absolute bereden, aber nicht den Absoluten wahrhaft finden könne. Die Kluft zwischen transzendentaler und kategorialer Perspektive kann hier tatsächlich nicht durch einen konkreten Oberbegriff überwunden werden (133). Jesus als den Christus zu ergreifen ist nur dem existierenden Einzelnen und nur im gelebten Existenzvollzug möglich. – Kap. VI bildet eine gegliederte Bibliographie des Geehrten, geordnet und eingeleitet von *M. Eckholt*. J. SPLETT

FORTE, BRUNO, *Trinität als Geschichte*. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden (Grünwald-Reihe). Mainz: Grünwald 1989. 224 S.

Der Vf., Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Neapel, hat diesen Band 1985 in Italien veröffentlicht. Er ist nun von *Jorinde Richter* vorzüglich ins Deutsche übersetzt und damit einer neuen Leserschaft erschlossen worden. Der Band, der eine ganze christliche Gotteslehre darbietet, ist aus einer umfassenden und sicheren Kenntnis der Theologiegeschichte sowie aus einem meditierenden Bezug zu der darzubietenden „Sache“ erwachsen. Das prägt die Sprache. Sie ist gleichzeitig wissenschaft-