

auch nicht an der Welt abgelesen werden, sondern muß im Wort dazugesagt werden und wird als wahr nur im Glauben erkannt. Insofern es um unser eigenes Hineingenommensein in eine Liebe von Gott zu Gott geht, bleibt sie uns keineswegs äußerlich. Die Botschaft muß deshalb nicht zuvor erträubar sein. Sie ist einfach, macht sich selbst durch ihren Inhalt verständlich und weist sich dadurch aus, daß sie durch nichts widerlegt und durch nichts überboten werden kann. Es ist daher auch ein schwerwiegendes Mißverständnis, die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, die das Erste Vaticanum einschränkt, als „eine Vorstellung von ‚zwei Stockwerken‘ göttlicher Selbstmitteilung“ (271) zu charakterisieren. Das Vorangehen der vorliegenden Fundamentaltheologie hat aufgrund der Kompliziertheit ihrer Überlegungen und ihrer Länge eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der an ihrem Anfang zitierten Geschichte Kafkas von einer kaiserlichen Botschaft (34), die wegen der vielen künstlich aufgebauten Hindernisse nie zu ihrem Ziel kommt.

P. KNAUER S. J.

SCHMIDT-LEUKEL, PERRY, *Grundkurs Fundamentaltheologie*. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München: Don Bosco Verlag 1999. 292 S., ISBN 3-7698-1146-1.

Es handelt sich um ein didaktisch und sprachlich glänzendes, in seinem Inhalt jedoch höchst fragwürdiges Lehrbuch. Der Autor will die Rationalität des christlichen Glaubens aufweisen und seine Grundlagen klären. In der ersten Hälfte des Buchs, die unter Berücksichtigung moderner Religionskritik der klassischen *demonstratio religiosa* entspräche, soll lediglich gezeigt werden, daß es zwar nicht rational gefordert, aber rational gerechtfertigt sei zu glauben (11). Wenn nämlich „die Wahrheit der Glaubensüberzeugungen sicher bewiesen oder auch nur als objektiv wahrscheinlich erwiesen werden kann, dann muß zwangsläufig demjenigen, der dennoch diese Glaubensüberzeugungen ablehnt, entweder intellektuelle oder moralische Defizienz unterstellt werden. Mit anderen Worten: der Atheist muß zwangsläufig entweder zu dumm sein, um die Argumente zu verstehen, oder zu böse, um sich ihrer Konsequenz zu beugen“ (87). Zu solcher in dem Buch häufigen Konsequenzenmacherei aufgrund unvollständiger Alternativen sei nur angemerkt, daß erstens nach katholischer Lehre (DH 3004) die Existenz Gottes aus der Schöpfung von der Vernunft mit Gewißheit erkannt werden kann und deshalb kein Glaubensgegenstand ist (DH 3015) und daß zweitens demjenigen, der sie nicht anerkennt, keineswegs „zwangsläufig“ entweder Dummheit oder Bosheit zu unterstellen ist. Es genügt, daß er sich aus irgendeinem Grund mit der Frage nicht hat ausführlich befassen können. In der weiteren Argumentation setzt der Autor einfach voraus, daß es sich bei Gott um eine „transzendente Wirklichkeit“ (53) handelt, was immer dies heißen mag. Nach dem Autor gelangt man nur so weit, die Existenz Gottes „als eine denkbare Möglichkeit auszuweisen“ (109); dabei erwähnt er selbst, daß nach der „genialen Formel“ von Anselm von Canterbury Gott „größer“ sei „als das, was gedacht werden kann“ (36; vgl. 190). Greift dann nicht eine angeblich „denkbare“ Möglichkeit der Existenz Gottes, bei der er im Prinzip genausogut auch als nicht existierend gedacht werden könnte, von vornherein zu kurz und widerspricht bereits der in der Formel behaupteten alles Denken übersteigenden Unbegreiflichkeit Gottes? In Anselms Gottesbegriff geht es gar nicht um eine Wesensbestimmung Gottes, aus der seine Existenz gefolgert würde, und auch nicht um eine inhaltliche Vorstellung, sondern nur um eine Denkregel für alles Denken in bezug auf Gott. Gegen den Theodizee-Einwand aufgrund der Übel in der Welt führt der Autor zutreffend und in gelungener Darstellung aus, daß naturgesetzliche Regelmäßigkeit Voraussetzung für die Möglichkeit verantwortlicher Willensfreiheit ist, aber daß dann notwendigerweise diese Naturgesetze immer ohne Rücksicht auf die Folgen wirken (120). Nicht gesehen zu werden scheint, daß die christliche Botschaft gerade von dem unheilvollen Mißverständnis befreien will, daß Gottes Güte und unsere Gemeinschaft mit Gott an der Welt ablesbar sein müßten. Die mir fundamentaltheologisch nicht ausreichend erscheinende Zwischenbilanz des ersten Hauptteils lautet: „Es ist vernünftig, an Gott zu glauben, auch wenn seine Existenz nicht sicher ist“ (137). – In den folgenden Kapiteln soll es um die Frage einer Offenbarung gehen (*demonstratio christiana*): „Läßt sich Gott erkennen?“ (141) Der Autor plädiert da-



für, die Auffassung von einer doppelten Erkenntnisordnung (natürliche Vernunft und übernatürlicher Glaube), wie sie vom Vatikanum I vertreten wurde, aufzugeben (154). Es bestehe allenfalls ein gradueller Unterschied zwischen Wissen und Glauben (164). Dem Anspruch auf eine „untrügliche“, „unüberbietbare“ und „absolute“ Glaubengewißheit sei damit ebenfalls Abschied zu geben (167). Mit Luther möchte man dazu sagen: „*Tolle assertiones, et christianismum tulisti*“ (WA 18; 603, 28f.); denn im christlichen Glauben geht es durchaus um eine Gewißheit, die gewisser als das Leben selbst und alle Erfahrung ist (ebd. 605, 33–35) und die ihre Begründung nicht in einem subjektiven Akt, sondern in ihrem geglaubten Gegenstand hat. Gottes „Selbstmitteilung“ oder „Selbsterschließung“ und damit „Gottese Erfahrung“ ist nach dem Autor nur „im Sinne endlicher Erfahrungseindrücke von einer unendlichen Wirklichkeit zu konzipieren“ (177). Vielleicht mögen solche Erfahrungseindrücke ein Gleichnis für die gemeinte Sache sein, aber die sich im endlichen Wort der christlichen Botschaft kundgebende unendliche Wahrheit hat meines Erachtens von vornherein gar nicht die Struktur eines „endlichen Erfahrungseindrucks“. Aus seinem Verständnis von Gottese Erfahrung begründet der Autor sodann im Gefolge von John Hick auch sein religionspluralistisches Konzept. Er hält die Aufteilung religionstheologischer Modelle in Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus für eine vollständige (185; 187), wobei dann Inklusivismus für Überbietung anderer Religionen steht und sie obsolet machen würde (vgl. 194). Der angeblich formal-logisch zwingenden Auffassung des Autors, es handle sich um eine vollständige Aufteilung, kann ich nicht zustimmen. Die christliche Botschaft läßt sich statt als Überbietung und damit Delegitimierung anderer Religionen als ein Dienst an der Unüberbietbarkeit wirklicher Religionen verstehen, in denen allen es ja um die Verehrung einer unüberbietbaren Wirklichkeit geht. Dies ist noch etwas anderes als der vom Autor abgelehnte Inklusivismus. Weiterhin meint der Autor von der chaldäonensischen Christologie, die Jesus wahres Gottsein und wahres Menschsein ohne Vermischung und ohne Trennung zuschreibt, es fehle jede positive Aussage über das Verhältnis von Gottsein und Menschsein; diese Christologie sei nach Ausweis der Geschichte mit „offensichtlich unlösbaren Schwierigkeiten“ (208) belastet. Er lehnt eine von ihm als „substantialistisch“ bezeichnete Christologie ab, bei der sich Jesus „in einer substanzhaften Weise“ von allen anderen Menschen unterscheide (221), will aber doch an einer wie folgt verstandenen Zwei-Naturen-Lehre festhalten: „Daß nicht-substantialistische Ansätze dennoch von einer ontologischen Gültigkeit der Zwei-Naturen-Lehre ausgehen können, hängt damit zusammen, daß sie die Offenheit für die göttliche Natur als ein allgemeines Merkmal der menschlichen Natur ansehen“ (221). Deshalb unterscheide sich Jesus von anderen Menschen nur „in einem graduellen Sinn“ (213), wonach zwar Gott in Jesus präsent ist, aber Jesus selbst – so fürchte ich, den Autor verstehen zu müssen – in seinem Personsein keineswegs Gott ist. Ich halte eine solche Sicht für mit dem Wortlaut des christologischen Dogmas und überhaupt mit dem Glauben der Kirche nicht vereinbar; die Kategorien „ohne Vermischung“ und „ohne Trennung“ bedeuten im übrigen positiv dasselbe wie „voneinander unterschieden“ und durch die Relation einer göttlichen Selbstpräsenz „miteinander verbunden“. – Im letzten Hauptteil (ab 225) geht es um die Grundlegung von Kirche (*demonstratio catholica*). Hier findet sich eine gute Erläuterung des Reich-Gottes-Begriffs: Erst die Öffnung für die Güte Gottes befähigt den Menschen zur Erfüllung der Gebote Gottes. „Wer Liebe empfängt, der wird erst zur Liebe fähig“ (234). Vielleicht wird aber zu problemlos als eine dem Menschen bereits von sich aus kraft seiner bloßen Geschöpflichkeit als solcher zukommende Möglichkeit vorausgesetzt, daß man auf Gottes Liebe ausgerichtet sei und sie empfangen könne. Die Glaubenstradition begründet diese Möglichkeit gerade nicht mit unserem bloßen Geschaffensein als solchem, sondern daraus, daß wir von vornherein „in Christus“ geschaffen sind.

In dieser Fundamentaltheologie wurde der Begriff Gottes als „transzendente Wirklichkeit“ nicht wirklich verantwortet, weil eine Analyse der christlichen Behauptung unseres „Geschaffenseins aus dem Nichts“ unterblieben ist. Daß die Erkenntnisordnung des Glaubens von der natürlichen Gottese Erkenntnis verschieden ist, ist nach dem I. Vatikanum für die christliche Glaubensüberlieferung konstitutiv (vgl. DH 3015) und läßt sich nicht wegdiskutieren. Denn im Glauben geht es darum, daß wir in eine Liebe



Gottes aufgenommen sind, die ihr Maß nicht an der Welt hat und deshalb auch nicht an ihr abgelesen werden kann, sondern einem im Wort dazugesagt werden muß und als wahr nur im Glauben erkannt werden kann; sie ist kein unmittelbarer Erfahrungsgegenstand. Das ist der genuine christliche Begriff von „Glaubensgeheimnis“ im Unterschied zum Geheimnisbegriff als angebliche Unverstehbarkeit, den der Autor der Tradition zuschreibt (144). Der Grundfehler dieser Fundamentaltheologie, der ihr mit vielen anderen Ansätzen gemeinsam ist, besteht darin, ausgehend von einem ungeprüften Vorverständnis einen zunächst inhaltlich noch gar nicht genau zur Kenntnis genommenen „Glauben“ verantworten zu wollen, anstatt zuallererst zu fragen, was die christliche Botschaft wirklich sagt. Denn erst dann stellt sich sinnvollerweise die Frage, was denn „Glauben“ bedeutet und ob man ihr tatsächlich solchen Glauben schenken kann. Kann der christliche Glaube vielleicht doch nach dem Selbstverständnis der Botschaft und aufgrund ihres Inhalts als unüberbietbare Gewißheit einer Erkenntnis im Heiligen Geist verstanden werden (vgl. 1 Kor 12,3)? Es genügt dann, daß sich Vernunfteinwände auf ihrem eigenen Feld widerlegen lassen. Wenn man aber die Reihenfolge in der Fragestellung umkehrt, läuft man Gefahr, sich auf falsche Alternativen festzulegen und nur noch in die Grundfragen einer von vornherein vielleicht gar nicht zutreffenden Vorstellung vom christlichen Glauben einzuführen.

P. KNAUER S. J.

PANNENBERG, WOLFHART, *Beiträge zur systematischen Theologie. Bd. 1. Philosophie, Religion, Offenbarung.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999. 328 S., ISBN 3-526-56194-6.

Es handelt sich um den ersten Band einer auf vier Bände angelegten Sammlung verstreut erschienener oder unveröffentlicht gebliebener Vorträge und Aufsätze aus den letzten 20 Jahren. Er befaßt sich mit Grundlegungsfragen der Theologie, wobei das Spektrum der behandelten Themen über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, die Frage der Theologie als Wissenschaft, den Dialog der Religionen und das christliche Offenbarungsverständnis bis hin zur fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit der Person Jesu reicht.

Eine erste Gruppe von Aufsätzen (insbesondere „Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik“, „Fichte und die Metaphysik des Unendlichen“, „Religion und Metaphysik“, „Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube“, „Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie“) behandelt die Frage des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, wie Pannenberg (= P.) es in seinen Werken „Metaphysik und Gottesgedanke“ sowie „Theologie und Philosophie“ bereits eingehend thematisiert hat. Die Theologie ist für P. nicht so sehr auf die Philosophie im allgemeinen als vielmehr auf ihre Tradition als Metaphysik angewiesen. Gegen Ritschl und seine Schule, die die Vermischung von Religion und Metaphysik als ein Grundübel der Geschichte der Theologie ansehen (45–47), aber auch gegen die Ablehnung der Metaphysik in der Philosophie selbst, wie sie für die Philosophie des 20. Jhdts. mehrheitlich kennzeichnend ist, plädiert P. auch hier für ihre Unverzichtbarkeit. Weder kann die Philosophie es den philosophisch ungeübten Physikern überlassen, sich im Sinne der Metaphysik die Welt als ganze zum Reflexionsgegenstand zu machen, noch kann die Theologie auf die Metaphysik verzichten, wenn sie nicht einem Glaubenssubjektivismus oder Traditionalismus verfallen will (28f.). Der Zusammenhang von Metaphysik und Theologie aber besteht darin, daß bei jeder Verwendung des Wortes „Gott“ zugleich das endlich Seiende in seiner Totalität in Anspruch genommen wird: Die christliche Lehre handelt von Gott als dem Schöpfer der Welt (als ganzer). Dabei bildet für die Philosophie der Gottesgedanke den Horizont ihrer metaphysischen Reflexion über die Welt, während für die Theologie Gott das Hauptthema ist und die Totalität der Welt nur das Korrelat dazu (93).

P. glaubt jedoch nicht an eine Rückkehr zur alten Metaphysik im Sinne der traditionellen philosophischen Theologie (52), d. h. einer Disziplin, die beansprucht, ein Wissen von Gottes Dasein und Wesen selbständig begründen zu können (242–245). Die Verbindung der christlichen Gotteslehre mit der philosophischen Theologie antik-griechischen Denkens war zwar wesentlich für die Entstehung einer heidenchristlichen Kirche, die die Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens für alle Menschen zu rechtfertigen hatte