

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

(74), ihre Verselbständigung zu einer auf rein philosophischen Prinzipien beruhenden Disziplin aber ist nicht berechtigt. Aufgabe der Metaphysik sei vielmehr einerseits eine „kritische Reflexion“ auf die Gottesvorstellungen konkreter Religionen, andererseits die „Klärung des Erfahrungshorizonts“, auf den sich religiöses Reden von Gott und Göttern bezieht (55). D.h., die Metaphysik setzt zum einen die Gottesvorstellung konkreter Religionen voraus und überprüft sie an der ihr „in der religiösen Überlieferung selber zugeschriebenen Funktion für das Verständnis der Welt und des Menschen“ (242), andererseits führt sie rein von sich aus nicht weiter als ins Vorfeld einer Gottesvorstellung.

Bekanntlich geht P. bezüglich letzteren Moments von dem Prinzip aus, daß eine Intuition des Unendlichen die Bedingung aller Erkenntnis von Endlichem ist. Mit Schleiermacher bringt er diese Intuition mit dem Begriff der religiösen Erfahrung in Verbindung, die jedoch nicht im Sinne einer Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit in ihrer transzendenten Gestalt zu verstehen ist (132–144). P. kritisiert dementsprechend von Schleiermacher her Descartes' Identifikation der Idee des Unendlichen mit der Idee der Vollkommenheit, die eine unmittelbare Identität des Unendlichen mit Gott nahelegt (243). Das genaue Verhältnis von religiöser Unendlichkeitserfahrung und Gotteserfahrung bleibt allerdings undeutlich (viel klarer äußert P. sich hierzu im ersten Band der „Systematischen Theologie“). Einmal wird die Unendlichkeit als eine Gegenwart von Wirklichkeit bezeichnet, in der Welt, Selbst und Gott noch ungeschieden sind (106), ein andermal ist das Reden von Gott eine prädikative „Näherbestimmung“ der religiösen Erfahrung als solcher (139f.). In keinem Fall ist dies jedoch so zu verstehen, daß bereits die religiöse Erfahrung selbst eine konkrete Gotteserfahrung ist bzw. aus der religiösen Erfahrung ein bestimmtes Gottesverständnis deduziert werden kann. Das Reden von Gott fällt aus dem Zuständigkeitsbereich der Metaphysik als Klärung eines Horizonts göttlicher Erfahrung heraus (164). Die Schwierigkeit dieser Ausführungen scheint mir u. a. darin zu liegen, daß nicht einsichtig ist, wie eine Erfahrung religiös genannt werden soll, ohne eine Wirklichkeit zum Gegenstand zu haben, die der endlichen, menschlichen Wirklichkeit zumindest im vagen Sinne des antik-griechischen „theion“ als eine vollkommene übergeordnet wird. Kann die Erfahrung der Bedingtheit alles Einzelnen durch eine unbestimmte Totalität von Welt, d. h. durch eine Unendlichkeit, die als solche noch nicht als von unserer Lebenswirklichkeit wesentlich unterschieden erfahren wird, schon religiös genannt werden, und kann auf diese Weise die Brücke zu einer transzendenten Wirklichkeit geschlagen werden?

Als zweiter, wichtiger Themenbereich ist der Dialog der Religionen zu erwähnen (insbesondere „Religion und Religionen“, „Die Religionen als Thema der Theologie“, „Das Christentum – eine Religion unter anderen?“). P. setzt sich wie schon anderwärtig von K. Barths negativer Belegung des Religionsbegriffs ab (146–150). Religion ist nicht als eine Gegeninstanz zur Offenbarung im Sinne einer „Eigenmacht“ gegenüber dem sich offenbarenden Gott zu verstehen. Vielmehr ist die Offenbarung selbst eine religiöse Vorstellung. In jeder Religion äußert sich zudem bei aller Gebrochenheit und Verkehrung menschlicher Gotteserkenntnis ein wenn auch noch so verworrenes Wissen von Gott (150f.). Von daher besteht eine grundlegende Solidarität mit den aus anderen religiösen Traditionen lebenden Menschen, ja, auch die Menschen nichtchristlicher Religionen können in ihrer Religion von Gott und seinem wahren Heil gefunden werden (152). P. distanziert sich jedoch zugleich entschieden von einem Pluralismus, „der alle Religionen gleicherweise und nebeneinander gelten läßt“ (152). Der Anspruch auf eschatologische Endgültigkeit der Offenbarung in Jesus Christus ist unabdingbarer Bestandteil der christlichen Position. Allein die Stellung zu Jesus Christus bestimmt im jüngsten Gericht das Schicksal jedes einzelnen Menschen. Zwar werden auch Menschen anderer Religionen im Endgericht Anteil empfangen am Heil, aber gemessen wird diese Teilhabe an Christus. Verbürgt wird sie zudem nur in der Kirche Christi. Das Verhältnis zu den anderen Religionen ist von daher von der Frage ihrer Nähe oder Ferne zur Botschaft Jesu bestimmt, wobei der interreligiöse Dialog im Gegensatz zum ökumenischen darin seine Grenzen hat, daß er nicht auf eine Überwindung der Gegensätze zielen kann. Eine solche Überwindung wäre nur denkbar, wenn einer der Gesprächspartner das Grundverständnis seines Glaubens änderte (153–158). Im Sinne Künigs von einem gemeinsamen Weltethos unabhängig von den religiösen Differenzen zu sprechen, hält P. für eine Illusion (183).

In mehreren Aufsätzen befaßt P. sich spezifischer mit Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs bzw. des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament („Problems in a Theology of (Only) the Old Testament“, „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“, „Das christliche Gottesverständnis im Spannungsfeld seiner jüdischen und griechischen Wurzeln“, „Judentum und Christentum: Das Besondere des Christentums“). Die Grundlage bildet sein Offenbarungsverständnis, demnach Offenbarung der geschichtliche Selbsterweis Gottes durch verschiedene, im Alten Testament bekundete Offenbarungseignisse hindurch ist, die in der definitiven Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus gipfeln und von ihr her ihre Einheit erhalten. Ausgangspunkt dieses Dialogs ist demnach von christlicher Seite die These, daß es in der Verkündigung Jesu um nichts anderes ging als um den wahren Sinn des jüdischen Gottesglaubens (278f.). Aufzuweisen ist, daß die christliche Botschaft bis hin zu ihrer Ausformulierung in Begriffen hellenistischer Ontologie die legitime Vollendung der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte ist. Dabei rückt Jesus radikal die eschatologische Ausrichtung auf die – zugleich jetzt schon in ihm gegenwärtige – Zukunft Gottes ins Zentrum des wahren Gottesglaubens (279), macht sie „zum alleinigen Kriterium der Heilsteilhabe und damit auch zum Ausgangspunkt einer Kritik an allen anderen Bestandteilen jüdischer Überlieferung“ (267). Zugleich jedoch sind das Alte Testament und die jüdische Religion die für das christliche Selbstverständnis unverzichtbare Entwicklung auf Jesus hin. Sie bezeugen eine göttliche Ökonomie, die Voraussetzung für das Verständnis der definitiven Offenbarung in Jesus ist. Daher müssen selbst spezifisch christliche Themen wie die Gottessohnschaft (258–261; 283f.) oder die Trinitätslehre (271–277; 284f.) auf dem Hintergrund des Alten Testaments betrachtet werden.

In einer abschließenden Serie von Aufsätzen, die sich mit der Gestalt Jesu Christi befaßt, thematisiert P. in Anknüpfung an seine „Grundzüge der Christologie“ und an den zweiten Band der „Systematischen Theologie“ vor allem die Auferstehung. Während er gegen Tendenzen in der biblischen Exegese überhaupt, sowie gegen Lüdemann im Besonderen, die Historizität der Auferstehung verteidigt („The Historical Jesus as a Challenge to Christology“, „Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie“, „History and the Reality of the Resurrection“), beklagt P. wiederholt die immer noch bestehende, mit der historischen Methode als solcher nicht zu vereinbarende ideologische Voreingenommenheit vieler Exegeten. P. legt auch hier überzeugend dar, daß, soweit man die historische Methode von gewissen philosophischen, vor allem positivistischen Voraussetzungen loslöst, zumindest die Möglichkeit der Historizität der Auferstehung nicht abzuweisen ist.

Für den kundigen P.-Leser ist dieser Band ein Fundus zur Ergänzung wichtiger, fundamentaltheologischer Gedankenstränge in seinen Hauptwerken. Zwar enthält er keine grundlegend neuen Einsichten, sondern variiert vor allem die bereits anderwärtig formulierten Grundthesen; P. bleibt jedoch auch in diesem Band hinter seinem gewohnt hohen, für die heutige Theologie vorbildlichen Argumentationsniveau in nichts zurück. J. DISSE

DUQUE, JOÃO MANUEL, *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz*. Zu einer fundamental-theologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-Georg Gadamer (Frankfurter Theologische Studien; 55). Frankfurt a. M.: Knecht 1997. XII, 358 S., ISBN 3-7820-0775-1.

Das philosophische Werk Hans-Georg Gadamer, der kürzlich sein 100. Lebensjahr vollendet hat, gehört zu den am meisten beachteten und ohne jeden Zweifel auch am meisten beachtenswertesten geistigen Leistungen des 20. Jhdts. Auch Theologen haben es wahrgenommen und sich von ihm anregen lassen. Dabei waren sie an Gadamer's Denken insofern interessiert, als es eine „hermeneutische Philosophie“ entfaltet. In ihr geht es um die Frage, was sich unter den Bedingungen der Endlichkeit und der Geschichtlichkeit ereignet, wenn es zu einer Begegnung mit einem Anderen kommt, das – in welcher Weise auch immer – Wahrheit in sich birgt, als Text, als Spur, als Werk, als Geste. Solch eine Begegnung ist grundlegend sprachlich verfaßt. Wahrheit, die sich dabei zeigt, nimmt in Anspruch und verändert die Horizonte derer, die sie trifft. Solche hermeneu-