

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 künftigen 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 Gadamers (Frankfurter Theologische Studien; 55). Frankfurt a. M.: Knecht 1997. XII, 358 S., ISBN 3-7820-0775-1.

Das philosophische Werk Hans-Georg Gadamers, 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 Gadamers 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-

tische Philosophie läßt jedes mögliche Gespräch in einen geschichtlich-endlichen Zirkel eingebunden sein, und gerade so tritt sie mit einem universalen Anspruch auf – eine Eigenart gerade auch der Gadamerischen Philosophie, die eine breite und erste Diskussion ausgelöst hat, an der sich die besten Köpfe der neueren Philosophie – Habermas, Apel, Bubner u. a. – und der neueren Theologie – Pannenberg, Biser u. a. – beteiligt haben.

Die vorliegende Arbeit, mit der der Verf., ein Portugiese, vor wenigen Jahren an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen promoviert wurde, entfaltet nun die These, es gebe in Gadamer's Philosophie selbst schon eine Öffnung ihrer selbst und über sich selbst hinaus: auf einen Bereich, der sich durch die skizzierte philosophische Hermeneutik nicht mehr umfassend darstellen lasse. Dieser Bereich sei die Philosophie der Kunst. Gadamer habe sich zu ihr durch Martin Heideggers philosophisches Spätwerk anregen lassen, dann aber in eigener Weise in vielen Richtungen hinein weiterentwickelt. Ein Kunstwerk ist im Sinne dieser Kunstphilosophie grundlegend auch dadurch gekennzeichnet, daß die in ihm aufscheinende Wahrheit das Ganze der Wirklichkeit meine und in diesem Sinne offenbaren Charakters sei. Dieser Sachverhalt könne durch die philosophische Hermeneutik mit ihrer Betonung der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Zirkels, innerhalb dessen jede Begegnung und jedes Gespräch sich bewege, nicht mehr zureichend beschrieben werden. Die Kunstphilosophie Gadamer's sei somit dadurch gekennzeichnet, daß sie an einem eigentümlichen Miteinander von Immanentem und Transzendtem interessiert sei.

Ein besonders wichtiger Teil der vorliegenden Arbeit gilt der Rekonstruktion der Gadamer'schen Kunstphilosophie – sie findet sich im ersten der beiden Hauptteile der Arbeit: „Die Kunstphilosophie Hans-Georg Gadamer's“ (13–172). Dessen erster Abschnitt – „Kunst und Wahrheitsfrage“ (13–77) – schreitet noch einmal Gadamer's hermeneutische Philosophie ab und führt an den Punkt, wo es zur Öffnung in die Kunstphilosophie hinein kommt. Diese Kunstphilosophie wird sodann im zweiten Abschnitt des ersten Hauptteils unter der Überschrift „Die Andersheit der Kunst“ (78–172) in ihren Hauptelementen vorgestellt. Dabei zielt alles auf den Aufweis der in der Kunst sich auftuenden „Wege zur Transzendenz“. Dabei zeigen sich dann auch die Berührungspunkte zwischen der ästhetischen und der religiösen Erfahrung.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit tastet der Verf. die Möglichkeiten einer Rezeption gerade der Kunstphilosophie Gadamer's – und also nicht nur der hermeneutischen Philosophie – für eine heutige oder künftige Fundamentaltheologie ab. Dieser Hauptteil trägt die Überschrift „Zu einer fundamentaltheologischen Rezeption“ (173–321). Er setzt ein mit einem Blick auf die „Fundamentaltheologie“ genannte Disziplin der Theologie, die es ja in allen möglichen Schattierungen gibt. Er entscheidet sich dabei schließlich, sich an dem fundamentaltheologischen Konzept Max Secklers zu orientieren, wenn es darum geht, die wesentlichen Topoi einer tragfähigen Fundamentaltheologie zum Thema werden zu lassen. Er beschränkt sich in der Durchführung dann auf die ganz und gar zentralen Topoi, also auf die Gottesfrage und ihre aus dem Transzendenten erfolgende Antwort, auf die Erfahrbarkeit und Erfahrung Gottes, auf die Sprachlichkeit der Gotteserfahrung. Der Verf. geht dabei so voran, daß er die diesbezügliche Diskussionslage vorstellt und dabei auch auf die Grenzen, auf die man bei der Erörterung der genannten Themen gewöhnlich stößt, hinweist. Und dann werden Anregungen und Übernahmen aus der Kunstphilosophie Gadamer's, die gerade an den Grenzen noch einmal neue Türen öffnen könnten, zur Sprache gebracht. Dabei achtet der Autor sorgfältig darauf, daß die Differenzen zwischen der Kunstphilosophie und der Fundamentaltheologie nicht verwischt werden, was sich freilich nicht immer ganz einfach gestaltet, weil ja schon innerhalb der Kunstphilosophie auch vom Transzendenten geredet werden kann und muß.

Die vorliegende Arbeit hat als ein sehr bemerkenswerter Beitrag zur Rezeption des Denkens Hans-Georg Gadamer's im Bereich der Theologie zu gelten. Über alle bisherigen Formen der Rezeption hinaus sind hier noch einmal neue Gesprächsfelder erkennbar geworden. Der Verf. geht in seiner Arbeit zielbewußt voran, was freilich nicht dazu geführt hat, daß die Arbeit leicht zu lesen wäre. Das Reflexionsniveau ist außerordentlich hoch. Nur wer wenigstens in etwa die ungezählten Autoren, mit denen der Verf. auf

seinem Weg ins Gespräch eintritt, kennt, und auch mit den Themen der Gadamerischen Philosophie und der heutigen Fundamentaltheologie vertraut ist, wird bei der Lektüre des Buches nicht von einem Gefühl des Schwindels erfaßt werden. Der Rez. selbst wird das Buch in Erinnerung halten als eine Fundgrube für genaue Informationen und anregende Reflexionen auf dem Feld der Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadamers und mit seiner und jedweder Kunstphilosophie. – Bei einer Neuauflage sollte man versuchen, die Druckfehler, die recht zahlreich sind, zu verbessern. – Ansonsten: alle Achtung!
W. LÖSER S. J.

BAYER, OSWALD, *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999. XII/333 S., ISBN 3-16-147163-6.

Gott ist nicht „Ursache, vielmehr Urheber: Autor“ und also „Poiet“ für den Tübinger Systematiker und Hamann-Herausgeber Oswald Bayer (= B.), die Theologie daher „poietologisch“ (V). Die eher lose um diese Zentraleinsicht Hamanns (37) komponierte Sammlung von Aufsätzen (vgl. 302 ff.) will den „Platzregen“ der Theologie Martin Luthers nicht einfach „geregelt abfließen“ lassen (158), sondern sein „*Extra Iesum deum quare est diabolus*“ (146) vielseitig herausstellen. Solche Theologie „als Konfliktwissenschaft“ sucht weniger das Gespräch über wissenschaftliche Standards der Theologie, als vielmehr den fröhlichen Streit mit naheliegenden Verkürzungen von Luthers Grundeinsicht, da es gilt, „die Sätze der Verkündigung“ von materialdogmatischen Vorentscheidungen her zu klären (1). So bestimmt es die vorangestellte konzise „Einführung“ (1–18): Gott, selbst wesentlich „Kommunikationsmacht“, ermächtigt im *verbum efficax* seiner Schöpfung zur Kommunikation. Dieses Wort ist „promissorisch“: konstitutiv, nicht konstatierend. Im Gegensatz zum *Deus poeta* kann sich der *homo poeta* letztlich nur als „Antichrist“ gebärden oder lobend und bekennend die verliehene Würde als Sprachwesen wahrnehmen (4). Drei „Brüchen“ habe sich die systematische Theologie zu stellen: dem Übergang jeweils „von der geschaffenen zur gefallenen Welt“, „von der gefallenen zur erlösten Welt“, „von der schon erlösten, aber noch angefochtenen zur unangefochten erlösten Welt“ (5). Ihnen entspricht im wesentlichen die Gliederung der Aufsatzsammlung in die drei Teile „Lebensgeschichten“ (21–94), „Gott im Wort“ (97–205) sowie „Wort und Geist“ (209–301). Eine wie immer geartete spekulative Vermittlung der Brüche kommt dabei nicht in Frage, und so wird B. nicht müde, Hegel (und jeden seiner Nachfolger) als Erzfeind solcher Theologie hinzustellen. Der Begriff von Wahrheit müsse sich den „Modi der Zeit“ stellen und „zugleich die Scheidung von Geschichts- und Vernunftwahrheiten“ überwinden: er ist daher promissionaler Art, das Urteil hat kommunikative Form (9). Historie, Philosophie und Poesie bezeichnen die Dimensionen dieses Verständnisses (die Dichter lügen eben nicht, wenn sie sich dem göttlichen Wort stellen: 12). In dieser Sicht ist die Schöpfung „erfüllter Wunsch“ und „erhörte Klage“ (13), der Mensch wird ins innere Gespräch Gottes einbezogen. Während jedoch die „allgemeine Gotteslehre“ den „vorchristlichen Menschen“ unter dem Gesetz thematisiert, bedenkt die Trinitätslehre ausschließlich das Evangelium; sie steht zwischen zeitloser Metaphysik und bloßer Mythologie seines Kommens – nur sie ist eschatologisch (17), als „Poesie des Versprechens“, die die konstituierenden Primärsätze des Glaubens (lebens-)geschichtlich formuliert und solcherart ihre Wahrheit behauptet (18).

„Die Lebensgeschichten“ des ersten Teils antworten auf die Frage „Wer bin ich?“ (21–40) von Hamanns Zeugnis her. Gott ist Autor des Erzählzusammenhangs in seiner Totalität (Danto: 29), seine Anrede und „Stimme und Anklage“ (35) bestimmen das Subjekt als ein Interpretiertes, nicht primär Interpretierendes (37). Dichterische Antwort darauf heißt, am Beispiel Jochen Kleppers, Gott „leidend loben“ (50) aus dem Geist seiner biblischen Interpretation des Menschen. Kleppers Leben und Werk, als „die vita und das Wort eines Heiligen“ (51–64), fragen aus dem „Vergehen des Menschen in der Sünde“ (57) nach Gottes Bleiben: „Die Frage nach der einen Zeit ist also identisch mit der Frage nach dem einen Gott“, der sich geschichtlich vorgestellt hat (Ex 20,2f.: 62). Doch wird umgekehrt die „Ichfindung als Gottesflucht“ (65–72) erfahren: Das „Postulat narzisstischer Unmittelbarkeit“ (69), wie es von Tilman Mosers Analyse der Gottesver-