

Heil nicht gerade in der Selbstmitteilung Gottes! Gegen Schlette wendet der Autor ein, daß er das Heil zu eng an die Religionen binde (138). – In bezug auf Gerhard Gäde schreibt der Autor sodann, dieser weise „zu Recht darauf hin, dass die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott das religions- und religionenkritische Grundkriterium schlechthin bleiben muss“ (161). Alle wirkliche Gemeinschaft mit Gott, auch die Abrahams, ja der ganzen Welt ist nur in der Weise möglich, daß die Welt in die ewige Beziehung der Liebe von Gott zu Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist, hineingeschaffen ist. Gäde versteht das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen weder exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch, sondern als einen hermeneutischen Dienst daran, deren eigene unüberbietbare Wahrheit ganz an den Tag zu bringen. Es macht aber den Eindruck, daß der Autor die Tragweite des genannten Kriteriums von Gäde noch nicht genügend internalisiert hat. Es trifft nicht zu, daß Gädés Sicht die Pannenberg und Schlettes weiterführend „bereichert“; sie stellt sie vielmehr völlig in Frage. Slaczkas Kritik an Gäde lautet, er stelle mit seiner Auffassung, daß in jeder wirklichen Religion bereits verborgen Christus gegenwärtig sei, „eine sehr gewagte Behauptung“ auf: „Deshalb [sic!] könne Gädés Sicht „nicht ganz überzeugen“ (165). Slaczka will, als gäbe es jenes Kriterium doch nicht, weiterhin die Weise untersuchen, „wie der unendliche Gott in der endlichen Welt ankommt“ (ebd.). Für ihn gilt problemlos weiterhin: „Die noumenale und an sich unüberbietbare Offenbarung Gottes splittert sich mithin in unzählige phänomenale und sich sogar ausschließende Erscheinungen Gottes auf“ (ebd.). Er verwechselt auch Unbegreiflichkeit und Unerkennbarkeit Gottes (144) und schreibt Unsinnssätze wie: „Der Vater-Gott, welcher der Gott-über-den-Menschen ist, inkarniert sich [sic!] in seinem Sohn Jesus Christus, welcher der Gott-mit-den-Menschen ist“ (147). Ein besonders schwerwiegendes Mißverständnis ist die Behauptung des Autors, daß Gäde das AT als die Heilige Schrift einer anderen Religion behandle (164), nachdem doch zuvor zutreffend wieder gegeben wurde, daß die Schrift Israels nach Gäde überhaupt erst in ihrer christlichen Interpretation zum „Alten Testament“ werde und erst so in ihrem unüberbietbaren Sinn verstanden werden könne (152). Nicht das AT wird als die Heilige Schrift einer anderen Religion behandelt, sondern die Heilige Schrift einer anderen Religion wird in ihrer christlichen Neuinterpretation zum AT und damit in ihrem definitiven Sinn verstanden. – Das Ergebnis des Buches, daß man die Religionen nicht pauschal kanonisieren könne, war bereits vorher bekannt. Die Chance, sich mit einer neuen Hermeneutik zu befassen, wurde vertan, weil das übliche Vorverständnis, daß Offenbarung und Heil „in einen immer umfassenderen Kontext zu stellen“ seien (206), nicht in Frage gestellt wurde. In Wirklichkeit kann nur ein solches Wort als Wort Gottes verstanden werden, das sich selbst angesichts unseres Aus-dem-Nichts-Geschaffenseins und damit der Nichtselbstverständlichkeit der Rede von „Wort Gottes“ durch seinen Inhalt als das umfassende Wort über alles andere und als unsere Gemeinschaft mit Gott verständlich machen kann.

P. KNAUER S. J.

NITSCHKE, BERNHARD, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 22). Münster: Lit 2001. 558 S., ISBN 3-8258-5136-2.

Die „Unbedingtheit und Universalität des Handelns Gottes in Jesus Christus“ zu vertreten steht jederzeit in Gefahr, totalitär zu werden (23); der Verzicht auf diesen Anspruch aber gäbe das christliche Urbekenntnis auf: $\chi\rho\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ $\text{I}\eta\sigma\upsilon\varsigma$. Wie also das Bekenntnis so verstehen, daß es – zwar „nicht [mehr] für eine sich selbst absolut setzende Heilspolitik funktionalisierbar“ würde (denn das ist unmöglich), doch – der Ideologisierung Widerstand bietet? Darum geht es in dieser so inhalts- wie (trotz Kürzung) umfangreichen Tübinger Dissertation eines philosophisch engagierten Theologen. Ihren Problemhorizont bilden vier Herausforderungen: heutige Kritik am christologischen Heilsexklusivismus, Antijudaismus und Kyriarchat wie am idealistischen Geschichtsdenken (äußerst verständnisvoll, doch ohne Anbiederung expliziert). Für eine Antwort will Nitsche (= N.) auf dem Weg transzendentaler Geschichtsreflexion das „universale

concretum“ erschließen, im Blick auf vier Problemkreise: das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, von Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte, von transzendentaler und individueller Personalität, von universalem Wahrheitsanspruch und konkret-fragmentarischer Wahrheitsgegenwart. Dafür nimmt N. das Gespräch mit R. Schaeffler und K. Rahner auf; so hat die Untersuchung zwei Teile.

Teil I: Geschichte im Horizont transzendentalphilosophischen Denkens. Zuerst markiert N. seine eigene transzendental-geschichtliche Position in Anknüpfung an H. Krings, H. M. Baumgartner und (hier zugleich in Widerspruch [92]) D. Henrich, um dann auf den „Grenzgänger“ Schaeffler zuzugehen. – Dessen Leitperspektive, die Historizität der Wahrheit in perspektivischen Gestaltformen der Wirklichkeitsauffassung (125), entfaltet sich breit und unterschiedlich von der „Einführung in die Geschichtsphilosophie“ bis zu „Fähigkeit zur Erfahrung“ und vor allem „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“: § 5. Eine transzendental-geschichtliche Logik der Erfahrung, in dialogischer Transposition von Kants Philosophie. Daraus ergeben sich (§ 6) Ansätze zu einer Christologie in dreifachem Kontext: Krisis von Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz, Ethik der Hoffnung (Kant und besonders H. Cohen, Pneumatologie), Ontologie der Repräsentation (Kult, Heideggers spätes Denken). Sie führen zu der Frage (227): Jesus Christus – dezisionistisches Idol oder legitimes ‚Ebenbild‘ (wobei der Rez. sich über das fraglose „Eben“bild von Unsichtbarkeit wundert): gegen Heideggers Mono- und Ego-logik geht es um kommunikative Dialogizität. – Den Abschluß bildet (§ 7) eine Bilanz von Chancen und Grenzen dieses „nachmetaphysischen“ Ansatzes mit temporal phänomenologischer Grundoption für die Christologie. Ihre These besagt, daß die Kritik apriorischer Transzendentalität in Verzicht auf eine Erstbegründung von Freiheit und Wirklichkeitseinheit diese Probleme in der postulatorischen Hoffnungsphilosophie wiederkehren läßt und der Insistenz auf konkreter Geschichtlichkeit von Offenbarung, Vergebung und Entscheidung die Gefahr externalistischer und anti-analoger Alternativik droht (siehe auch 251 zu Mal 1, 2 – Esau Verwerfung). Einen Fortschritt bedeutet hier die später entwickelte Pneumatologie.

Teil II: Grundlegung einer transzendentaltheologischen Reflexion der Geschichte in Anthropologie und Christologie K. Rahners (angesichts der Problematik transzendental-metaphysischer Rückgründung und der Frage nach der Differenz-Einheit von transzendentaler Subjektivität und Selbstsein). Der werkgeschichtliche Zugang setzt bei der theologischen Dissertation „E latere Christi“ ein, die zwischen Symbolen erster und zweiter Ordnung unterscheidet (später: Vertretungs- und Realsymbol). Rahner (= R.) konzipiert eine transendentale Theologie „erster Reflexionsstufe“ („haute vulgarisation“). Gegen Kritiker ist zwischen philosophisch-anthropologischer *potentia oboedientialis* (für mögliche Offenbarung) und theologischer (für die Übernatur) zu unterscheiden. – Kap. II gilt nun dem Menschen vor Gott, vor dem verborgenen (§ 11): „Geist in Welt“ im Vorgriff auf Sein, dessen Woraufhin das unbegriffliche Geheimnis Gottes ist (R.s Argumentation in Ableitung der Seinsmöglichkeit aus der Seinswirklichkeit übersteige die Möglichkeiten solchen Denkens und sei „eine gläubig motivierte metaphysische Spekulation“ – 305), und vor dem freien (§ 12): „Hörer des Wortes“ in Freiheit, die material als Liebe zu bestimmen ist, kontingenzbewußt auf Gott bezogen (wobei N.s Sicht philosophischer Möglichkeiten ihm nur kantisch/schaefflerisch ein Postulat vollkommener Freiheit erlaubt, das „für die theologische Alternative ansprechbar“ macht – 326). Natürlich wird hier sorgsam die Problematik der Alterität bei R. diskutiert, nach dem Zerfall des metaphysischen Personverständnisses in transzendente Subjektphilosophie und phänomenologische Sozialanthropologie. – Den nächstinneren Ring bildet Kap. III, das den Menschen in den Horizont von Gottes trinitarischer Selbstmitteilung stellt. In dieser sieht N. rechtens die „Herzmitte“ (350) von R.s Werk. Hier geht es vor allem um die Doppelung, in der das je größere Geheimnis der Welt (in dem nicht Sein und Gott identifiziert werden) sich frei mitteilt: im Geist wie im Wort. Damit läßt sich nämlich eine Dialektik von transzendentaler und kategorialer Offenbarung entwickeln, in Vermittlung durch das Symbol, welche die Anliegen der geläufigen R.-Kritiken bzgl. des Übernatürlichen Existentials und der Bedeutung konkreter Geschichte aufnimmt. – Damit ist nun die Kern-Thematik erreicht, das „Ereignis des ‚universale concretum‘ als Einheit von Heilsereignis und Heilbringer“ (Kap. IV): Der Gott-

Mensch. Die transzendente Christologie wird in beiden Richtungen entfaltet, „von unten“ (§ 17) und „von oben“ (§ 18). Erstere stützt sich auf den Heilbringer-Anspruch Jesu und dessen Bestätigung durch die Auferstehung (in ihr durchdringen sich Theo-, Christo- und Pneumatozentrik). N.s Wortmeldung in der heutigen Osterdiskussion (Verweyen, Kessler, Essen ...) mündet in eine Erörterung der gott-menschlichen Grundvollzüge Liebe, Glaube, Hoffnung; Nächsten- als Gottesliebe, Todesbereitschaft als vertrauende Übereignung an den Vater und Hoffnung auf Ekstase in dessen Transzendenz (dabei vermisst – wie schon früher und auch später [489] – der Rez. eine wirkliche Unterscheidung von Glaube [= Wissen] und Hoffnung [Gewißheit]; allerdings wäre die Anfrage bereits an den Hebräerbrief zu richten). R.s Deszendenzchristologie will verstehen, was „Menschwerdung Gottes“ bedeutet, von seiner Kenosis als Werden des Menschen zur Menschwerdung des Logos. Da es für das Bekenntnis der „Veränderung des unveränderlichen Gottes im anderen seiner“ „keine [sprachlich-]logische Lösung“ gibt (461), ist die Doppeltheit der Aussage[reihe]n festzuhalten. Gegen Schenks Mißverstehen stellt N. den reinen Chalkedonismus R.s heraus, mit seiner Kritik an nechalkedonischen Christologien (v. Balthasar, Moltmann). (Genügt jedoch zu Eichers Anfrage bzgl. der Differenz zwischen Christus und uns die [„moralische“] Auskunft [467], gegenüber seiner Ganz-Hingabe „fallen die anderen Menschen ... auf sich zurück und hypostasieren in sich“? N. selbst fragt so [469], wie sich die Seligen dann noch von Christus unterscheiden, und bringt die Doppeltheit der Selbstmitteilung als Lösung ins Spiel.) – Der Teil schließt mit Überlegungen zu Transzendenz und Geschichte (§ 19), im Blick auf Schöpfungs-, Religions- und Heilsgeschichte wie auf die Spannung des Christus *praesens et iterum venturus*. Hilfreich nimmt N. dazu ein Motiv Verweyens auf: das des Wartens Christi selbst, der uns (auf)richten wird.

Ein Schlußparapher (vor Literaturverzeichnis und Namenregister) blickt auf die Gesamtuntersuchung zurück, auf die eingangs genannte vierfache Herausforderung. Er zeigt das Zusammengehören von Transzendentalität und Geschichte, und daß sich an Jesus Christus „plausibilisieren“ lasse, wie das Heil „in jener kontingenten Gestalt erfüllen und befreien Menschseins“ begegnet, „die sich ganz und gar von der Freiheit des Anderen her vollzieht“ ...“ (513). So mündet er in einen Ausblick auf den Dialog der Religionen. Wahrheit wäre dafür symbolisch-antizipativ zu verstehen, semantisch-ontologisch als „Da“ des Seins, syntaktisch kohärent, pragmatisch sapiential, in kontextueller und dialogischer Perspektivität (gegenüber Relativismus und Fundamentalismus): zu einem Dialog starker Identitäten, der Gemeinsamkeiten betont und Unterschiede achtet – und der nicht zuletzt den Islam stärker als bisher berücksichtigt.

Von der Fülle aufgenommenen Fragen (und einbezogener Literatur) vermittelt diese Anzeige wohl kaum einen Begriff. Der eindrucksvollen Breite entspricht das Vermögen zur Strukturierung der Fülle und im einzelnen ein so behutsames wie doch entschiedenes Distinguieren in Unterscheidung der Geister. – Eine Diskussion der deutlich eingenommenen Grundposition steht hier so wenig an wie die von Einzelfragen (etwa [306], ob Maréchal nicht statt des Finalitäts- das Kontradiktionsprinzip anwende). Unter den typographischen Corrigenda (viele Fehltrennungen) fand ich sinnstörend nur (außer höchstens der „Sinnlehre“ 447, Abs. 3, Z. 5) das fehlende „nicht“ 463, Z. 3. (Wäre wieder der falsche Dativ in Appositionen [z. B. 77, Z. 1; 235, Z. 7;] zu notieren? 129, Z. 8 v. u.: ihrer statt seiner; ähnlich 475, Z. 6 v. u.; 289, Z. 2: Verständnis vom Menschen; Abs. 2, Z. 2 v. u.: sind bei Rahner). – Eine kraftvolle Wortmeldung in einem wahrlich nicht bloß theoretischen und alles andere als marginalen Disput.

J. SPLETT

POLKINGHORNE, JOHN, *Theologie und Naturwissenschaften*. Eine Einführung (Original: *Science and Theology*. The Society for Promoting Christian Knowledge: London 1998). Aus dem Englischen von Gregor Etzelmüller. Gütersloh: Chr. Kaiser 2001. 178 S., ISBN 3-579-05180-6.

Der Autor lehrt mathematische Physik in Cambridge und ist Priester der Kirche von England, vereint also die nötigen Qualifikationen in Person, um die „Theologie eines Physikers“ (so der dt. Untertitel seines Buchs *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften*, ersch. 2000) zu schreiben. Hier hat er sie als Lehr- und Arbeitsbuch vor-