

len könnte, wenn man sie hat. FT kann, wenn überhaupt, nur eine ‚post-festum‘-Darlegung des Zufalls der Gnade sein.

Im letzten Beitrag faßt W. Pannenberg (= Pa.) sein Verständnis von Begriff und Sache einer FT zusammen, wie er es über sein Werk hinweg entfaltet hat. Dabei hebt er noch einmal seine Anlehnung an Schleiermacher hervor, für den die Apologetik nicht die normative Aufgabe der Feststellung der Wahrheit bzw. Autoritätsgrundlage der Theologie vor Darstellung und Erörterung ihrer Inhalte zu übernehmen hat, sondern das Wesen des Christentums im Verhältnis zu anderen Glaubensweisen bestimmen soll. In diesem Sinne sieht Pa. die Notwendigkeit einer der inhaltlichen Entfaltung der christlichen Lehre vorangehenden Klärung des Wesens des Christentums als Religion unter Religionen, wofür allerdings der Begriff der FT im Grunde schlecht paßt, denn das Fundamentale der christlichen Lehre ist die Lehre von Gott und seiner Offenbarung, also Inhalt der Dogmatik selbst, während es Pa. um eine von der Dogmatik unterschiedene Klärung von Vorfragen geht. D.h., in Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus geht es darum zu zeigen, daß Religion kein zufälliges, sekundäres Produkt eines seiner Natur nach säkularen Menschen ist, daß vielmehr Religion konstitutiv zum Menschsein dazugehört, und es gilt, eine Theologie der Religionen zu entfalten, die angesichts der Vielheit der Religionen deren jeweiligen Wahrheitsanspruch am Maßstab ihrer eigenen Ansprüche prüft (wobei, wie Pa. anderwärtig deutlich macht, die Bewährung einer jeden Religion an der Überzeugungskraft ihrer Interpretation von Wirklichkeit gemessen wird). Hiermit wird nicht die Wahrheit der christlichen Lehre als solche erwiesen – die kann nur in der systematischen Darstellung ihrer selbst ihren Wahrheitsanspruch erhärten –, sondern die Wahrheit von Voraussetzungen, ohne die jeder theologische Wahrheitsanspruch von vornherein unterlaufen wäre. Es ist aber sekundär, ob man diesen Themenbereich FT oder Prolegomena zur Dogmatik nennen will.

Die Podiumsdiskussion am Schluß des Bds. macht noch einmal das Dilemma deutlich, das die Forderung nach FT als eigenständiges Fach nach sich zieht: Einerseits ist eine Trennung der FT von der Dogmatik/Ethik problematisch, erstens, weil die FT sich mit Fragen befaßt, mit denen sich auch der Dogmatiker unbedingt auseinandersetzen muß, zweitens, weil, soweit die FT sich um die methodischen Grundlagen aller Disziplinen der Theologie kümmern soll, nicht eine Disziplin die Grundlagenfragen der anderen Disziplinen beantworten kann oder sollte, und drittens, weil es der Sache der Theologie dienen würde, wenn das systematische Denken in der Theologie inhaltliche Explikation des Glaubens, Erweis seines Wahrheitsanspruchs und Bedeutung für das menschliche Leben miteinander verbände (diese Problematik wird auf katholischer Seite, weil die Trennung schon so lange vollzogen ist, meist gar nicht mehr wahrgenommen). Andererseits ist die Metareflexion der Theologie und das Gespräch mit anderen Wissenschaften, Philosophien und Religionen inzwischen so umfassend bzw. ausdifferenziert, daß heute eine zusammenhängende Reflexion in Form einer eigenständigen Disziplin FT zur Notwendigkeit geworden ist, weil die einzelnen Fächer die komplexe Vermittlung nach außen je für sich nicht mehr leisten können. Sehr interessant ist der Vorschlag von D. Hiller aus dem Publikum, was die in der Theologie notwendige Auseinandersetzung mit der Frage nach der Einheit der Theologie betrifft (also die innertheologische Methodenfrage). Statt diese Frage an die FT als eigenes Fach zu delegieren (Pannenberg empfindet es zu Recht als befremdlich, daß für die Grundlagenfragen der eigenen Disziplin jemand anders zuständig sein soll), wäre es besser, ein fundamentaltheologisches Forum einzurichten, wo die Vertreter der verschiedenen Disziplinen sich gemeinsam mit dieser Frage auseinandersetzen. Blicke dann als wesentliche Aufgabe für eine eigenständige FT – das ist mein Verständnis dieser Disziplin – das Gespräch mit Wissenschaft, Philosophie und Religionen. J. DISSE

ACKLIN ZIMMERMANN, BÉATRICE, *Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther*. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der Antijudaismuskritik. Frankfurt am Main: Lembeck 2004. 301 S., ISBN 3-87476-447-8.

Heute, da das ökumenische Gespräch zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche an deutlich, ja schmerzlich empfundene Grenzen gestoßen ist und für eine

Übergangsphase das Programmwort von der „Ökumene der Profile“ im Schwange ist, ist jeder Hinweis auf eine mögliche Öffnung von Schranken hilfreich. Die Arbeit von B. Acklin Zimmermann (= AZ.) enthält solch einen Hinweis und ist darum aller Beachtung wert.

Die Verf.n stellt zutreffend fest, daß die Einigung in Sachen „Rechtfertigungslehre“, die man 1999 in Augsburg feststellen und in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ festschreiben zu können meinte, um einen hohen Preis zustande kam: Man hatte die Anliegen und Einsichten, die sich seit inzwischen einem halben Jhdt. mit dem Israel-Kirche-Gespräch verbinden, in die Gespräche über das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade nicht einbezogen. So blieben die weitgehend gemeinsam bezogenen Positionen nur einem überlieferten christlichen Antijudaismus verpflichtet. Den Weg zu zeigen, auf welche Weise diesem Mangel mit Gründen abgeholfen werden könnte, ist das Ziel dieser Arbeit.

Der entscheidende Begriff, um den sich alle Erörterungen drehen, ist der des Gesetzes. Ihm kommt in der Rechtfertigungstheologie, die aus der paulinischen Theologie hervorgewachsen ist und schon bei Peter Abaelard und dann bei Martin Luther den Kernbereich der christlichen Theologie ausmachen sollte, eine entscheidende Bedeutung zu. Daß beide, Peter Abaelard und Martin Luther, sich bei der Entfaltung der Rechtfertigungstheologie in vielem berühren, ist ein Ergebnis dieser Arbeit. Es macht deutlich, daß Martin Luther auch in dem, was sein Denken zentral bestimmte, in einer bestimmten Zeit stand und nicht einen vollständigen Neuanfang brachte. Die Verf.n hat in den beiden Hauptteilen die Rechtfertigungstheologien Peter Abaelards und Martin Luthers unter der Leitfrage, wie sich in ihnen das Verständnis des Gesetzes darstellt, rekonstruiert. Dabei hat sie herausgearbeitet, daß beide, Peter Abaelard und Martin Luther, dem Gesetz und den Werken des Gesetzes eine unentbehrliche Rolle im Ganzen des Rechtfertigungsvorgangs zugewiesen haben. Damit liegt in ihrem Denken schon der Anknüpfungspunkt für eine christlich mögliche und heute aktuelle Sicht des altbündlichen Gesetzes bereit. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß sowohl der mittelalterliche Theologe als auch der Reformator in antijudaistischer Perspektive eine selbstherrlich mißbräuchliche Gesetzespraxis mit der jüdischen Gesetzesbefolgung weitgehend gleichgesetzt haben. Heute, so die Verf.n, gälte es, „Viadukte“ oder wenigstens „Stegbauten“ zwischen dem Jüdischen und dem Christlichen zu errichten. Dabei sei es freilich auch wichtig, den Schritt ins Neue, das Jesus Christus errichtet hat, zu würdigen. Er bestehe darin, daß auch den Menschen, die nicht ursprünglich aus dem Judentum stammten, die Tür in die Welt des Glaubens und des mit ihm verbundenen gesetzlichen Handelns geöffnet wurde.

Die Darstellungen der Gesetzesauffassungen, die Peter Abaelard eher unthematisch und Martin Luther sehr nachdrücklich innerhalb ihrer jeweiligen Theologien vorgelegt haben, machen den weitaus größten Teil der vorliegenden Arbeit aus. Gleichwohl liegt in ihnen nur der Auftakt zu den Überlegungen vor, um die es der Verf.n letztlich geht. Diese kommen auf den letzten 30 Seiten der Arbeit zur Sprache, daß zunächst die zuvor erarbeiteten Erkenntnisse auf das gegenwärtige Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern bezogen werden (228–243) und sodann „die Bedeutung von Luthers und Abaelards Gesetzesverständnis im Blick auf die Antijudaismusdebatte“ (243–270) dargestellt wird.

Worin besteht diese Bedeutung? Die Autorin erkennt sie zunächst darin, daß in ihren Theologien der in der christlichen Tradition seit langem schwelende Antijudaismus in seinen Begründungen und Auswirkungen offenkundig ist. Beide Theologen waren antijudaistisch gesonnen „im Sinne einer Disqualifizierung der jüdischen Gesetzesreligion als Leistungs- und Gesetzesreligion“ (251). „Beiden Theologen ... ist gemeinsam, daß sie den mehr oder weniger manifesten antijüdischen Strömungen und Stimmungen ihrer Zeit keinen entschiedenen Widerstand entgegengebracht und in ihrer Theologie keine Gedanken entwickelt haben, die den traditionellen Antijudaismus hätten aufbrechen und dadurch dessen Verschmelzung mit dem mehr oder minder ausgeprägten Judenhass ihrer Zeit hätten verhindern können“ (257). Doch erschöpft sich ihre Bedeutung nicht in diesem beklagenswerten Befund. Beide haben in ihrer Weise den Sinn des Gesetzes so zum Glauben und zu den Werken in Beziehung gesetzt, daß darin dann doch auch An-

knüpfungspunkte für eine andere, nicht mehr antijudaistische Theologie angelegt erscheinen. Hier setzt die AZ an, da sie schließlich „Perspektiven einer systematisch-theologischen Neuorientierung“ (258–270) formuliert. Sie tut es in fünf Thesen, denen erläuternde Kommentare beigegeben sind. Dabei geht es im wesentlichen um die innere Zusammengehörigkeit von Glaube und Gesetzeswerk, wie es etwa in der These 2 angezeigt wird: „Gesetz und Glauben stellen nicht zwei verschiedene Heilzugänge, sondern einen Heilsweg in zwei Gestalten dar“ (262). Der tora-orientierte jüdische Glaube setzt sich christlich im Glauben an das Evangelium, der sich in vom Glauben getragenen Werken entfaltet, fort. Das Neue des Neuen Bundes besteht vor allem darin, daß „das, was bisher Israels ureigene Gotteserfahrungen sind, zu Gotteserfahrungen aller Menschen werden können und die bislang allein dem jüdischen Gottesvolk widerfahrene Gerechtigkeit Gottes nunmehr allen Menschen zukommen kann“ (268).

Das Anliegen von AZ kommt in solchen Überlegungen am entschiedensten zum Zuge. Hier zeigt sich, in welcher Weise der ins Stocken geratene ökumenische Dialog einen neuen Impuls bekommen könnte. In der Tat könnten aus einer Vernetzung des katholisch-lutherischen Gesprächs mit dem jüdisch-christlichen neue und zukunftsstrahlende Bewegungen entstehen. Daß dies erhofft werden könnte, ist auch die Auffassung von Otto-Hermann Pesch, der dem Bd. ein aufschlußreiches Geleitwort geschenkt hat (11–14).

Die Erkenntnisse, die die Verf.n vor allem auf den letzten Seiten ihrer Arbeit dargeboten hat, ließen sich in viele Konkretionen hinein entfalten. Am wichtigsten wäre wohl, daß die Werke des Gesetzes, in denen sich der Glaube darstellt, konkret als der lebendige, leibhaftige, gemeinschaftliche Vollzug der Kirchengliedschaft, die ihrerseits in der Taufe gründet, verstehbar gemacht würden.

W. LÖSER S. J.

DEUSER, HERMANN, *Gottesinstinkt*. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus (Religion in Philosophy and Theology; 12). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. VIII/352 S., ISBN 3-16-148355-3.

Der Bd. enthält 16 neu bearbeitete und aufeinander abgestimmte Aufsätze, die von 1994 bis 2003 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden; vier von ihnen sind auch in englischer Übersetzung erschienen. Die „Einleitung: American Philosophy“ beschreibt die Entwicklung von Jonathan Edwards' (1703–1758) Theorie der religiösen Affekte über den Transzendentalismus R. W. Emersons (1803–1882) zum Pragmatismus von William James (1842–1910) und Ch. S. Peirce (1839–1914), mit einem Ausblick auf R. C. Neville, der diese Tradition heute in Religionsphilosophie und Theologie weiterführt. Sachlicher Mittelpunkt ist der Begriff des Zeichens, der zu einer realistischen Ontologie führt. Ein Ding an sich jenseits aller Erfahrung ist ein Widerspruch, „weil alles Denken zeichenvermittelt und also auf etwas Bestimmtes bezogen sein muss“ (14); Wirklichkeit ist immer Ereignis ihres Werdens und sich Darstellens; die Realität ist ein Zeichenprozeß, in dem der Grund der Welt zur Darstellung kommt.

Kap. I „Grundlegung“ beginnt mit einer Einführung in Peirce (Kategorienlehre, Semiotik, Pragmatismus) (I 1). Peirce' Unterscheidungen zum Begriff des Phänomens werden zur Interpretation der Trinitätslehre herangezogen; der „Qualität“ entspricht die immanente, der „Existenz bzw. Relation“ die ökonomische Trinität und der „Repräsentation“ der Lebensprozeß im schöpferischen Geist Gottes (I 2). „Variationen über den Nominalismus“ (I 3) verweist auf den ursprünglichen Zusammenhang von Glaube und Wissen. „Glaube eröffnet Wissen, kann in seiner Struktur wie in seinen Inhalten wissentlich ausgedrückt werden; und diese Darstellungsvorgänge führen erneut zu Glauben auf weiteren Ebenen und für weitere Eröffnungen“ (70). Der Nominalismus hat um des präzisen Wissens willen dieses Band zerschnitten, und es geht heute darum, diese Verbindung neu aufzurichten. I 4 geht auf das Problem einer Definition von ‚Religion‘ ein. Religionsdefinitionen leiden in der Regel unter ihrer Allgemeinheit oder ihrer Herkunft aus einem kulturell fixierten Umfeld. Dagegen „hilft nur, auf die systematische Abstraktion religiöser Erfahrung zurückzugreifen, die zugleich in ihrer phänomenologischen Strukturbeschreibung für spezifische kultur- und religionsgeschichtliche Bindungspunkte offen ist“ (74). Religiöse Erfahrung vollzieht sich in religiöser Reprä-