

In den drei ersten Kapiteln bietet der Verf. eine Hinführung zum vierten Kapitel. Er beginnt im ersten Kapitel – „Was Menschen denken“ (13–74) – mit einer Darstellung der vielfältigen Weisen, wie Menschen zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen und Religionen über die natürlichen Formen eines Weiterlebens über den Tod hinaus gedacht haben. Was immer sie dabei gewusst oder gewollt haben – sie haben es in Riten, in Texten, in Bildern vergegenwärtigt. Vieles von dem, was der Verf. hier zur Sprache bringt und oft in treffenden Zitaten vorstellt, begegnet uns noch heutzutage in allen möglichen Formen. Es wirft ein Licht auf das religiöse oder philosophische oder pragmatische Selbstverständnis der Menschen. Dieses ist immer auch durch Konturen bestimmt, die eine umfassende Hoffnung auf ewiges Leben nur ansatzweise oder gar nicht zu begründen vermögen.

Im zweiten Kapitel – „Was Israel erfuhr“ (75–111) – zeichnet der Verf. die Positionen nach, die Israel bestimmten, wenn es um das Verstehen und Vollziehen des menschlichen, auf den Tod zulaufenden Lebens geht. Dabei stellt er heraus, dass Israels Blick auf den diesseitigen Weg des Lebens beschränkt war. Auch an dieser Stelle hielt sich Israel von den Vorstellungen frei, die die umgebenden Religionen und Kulturen pflegten. Nur ansatzweise keimte in Israel hier und da die Hoffnung auf ein Leben bei Gott jenseits des Todes auf.

Das dritte Kapitel – „Was mit Jesus in die Welt kam“ (113–147) – erinnert an Jesus und sein Wirken, das zunächst ganz der Verkündigung der nahen Gottesherrschaft galt. Diese stellt sich in einem neuen, diesseitigen Miteinander der Menschen dar. Auch durch seine Machttaten trug Jesus dazu bei, dass sich dies immer wieder ereignete. In allen diesen Worten und Taten kam zum Tragen, dass Jesus der Messias, ja der menschengewordene Sohn Gottes ist. Als sein Leben am Kreuz endete, wurde er aus den Toten zum österlichen Leben erweckt. So wurde er zum Erstgeborenen der Toten. Sein Leben und Wirken endete nicht im Nichts, sondern wurde zum Grund für die neue Schöpfung. Gottes Machttat hat die Grenzen des Todes überwunden. Was sich in dieser Weise ereignet und ergeben hatte, kommt nun jedem Menschen, ja der ganzen Schöpfung Gottes zugute. Über alle irdischen Tode hinaus vollendet sich das Leben der Menschen in Gottes ewigem Leben, zu dem der aus den Toten auferstandene Jesus Christus die Tore geöffnet hat. Welche Akzente das ewige Leben trägt, welche Dimensionen es kennzeichnen – dies ist das Kernthema des Buches, und es wird – wie schon angedeutet – im vierten Kapitel in aller Ausführlichkeit entfaltet.

Das Buch mündet schließlich im fünften Kapitel, das überschrieben ist: „Was wir tun können“ (261–291), in die Darstellung einiger Motive ein, die sich aus dem Vorherigen für ein mögliches, ja angemessenes Verhalten und Verstehen der jetzt noch lebenden Menschen ergeben. Dabei geht es um die rechte Form der Sorge für die Verstorbenen und um das rechte Zugehen auf den eigenen Tod. Wichtig ist als durchgehende Perspektive, dass alles in einer in Gottes gnädigem Handeln gründenden Hoffnung geschieht.

„Am Ende das Nichts?“ – so lautete die provozierende Titelfrage. Nein, am Ende steht nicht das Nichts, sondern das das irdische Leben erfüllende ewige Leben – so lautet die Antwort, die der Verf. nach allen Richtungen hin begründet und entfaltet hat. Wer die Wege mitzugehen bereit ist, die der Verf. gebahnt hat, wird sich durch das wissenschaftlich sorgfältige und geistlich engagierte Zeugnis, das der Verf. hier abgelegt hat, auch persönlich als sehr gestärkt und bereichert erleben. W. LÖSER SJ

LEPPEK, THORSTEN A.: *Wahrheit bei Wolfhart Pannenberg*. Eine philosophisch-theologische Untersuchung (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 159). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 878 S., ISBN 978-3-525-56454-7 (Hardback); 978-3-647-56454-8 (PDF); ISSN 0429-162X.

Für den Münchner Systematiker Wolfhart Pannenberg (1928–2014) steht die Wahrheitsfrage schon allein deshalb im Zentrum der theologischen Reflexion, weil der christliche Glaube selbst notwendig einen Wahrheitsanspruch beinhaltet. Letzterer kann sich nicht allein auf eine historische Legitimierung stützen (vgl. 20), sondern wäre aus prinzipiellen Gründen gegenüber postmoderner Wahrheitskritik zu verteidigen (vgl. 16f.; 18) und im öffentlichen Diskurs zu bewähren. Die Wahrheitsfrage ist aufs

Engste mit der strittigen Gottesfrage verbunden und erhält damit einen universalen Zug (vgl. 27), der sich in Pannenberg's Interesse für moderne Wahrheitstheorien niederschlägt und in der ökumenischen Offenheit sowie in der konsequent kulturübergreifenden Perspektive seiner Theologie Gestalt gewinnt (vgl. 22). Schon anhand dieses knappen Aufrisses kristallisiert sich eine ebenso originelle wie profilierte und komplexe Wahrheitskonzeption heraus (vgl. 33), die nach Thorsten Leppke (=L.) geradezu nahelegt, Pannenberg's Theologie bewusst von der Wahrheitsthematik als „fundamentale[r] Themenstellung“ (34) her zu lesen und zu interpretieren. Die vorliegende Arbeit möchte mit ihrer „systematisch-kritische[n] und [...] intentional-konstruktive[n] Aufarbeitung“ (11) der Wahrheitskonzeption Pannenberg's eine Lücke schließen und damit zugleich einen Beitrag zu einem vertieften Verständnis seiner Theologie leisten. Da innerhalb der Philosophie verschiedene Wahrheitsmodelle miteinander konkurrieren und zudem der Wahrheitsfrage unterschiedliches Gewicht beigemessen wird, schiebt L. ein vorbereitendes Kapitel „Wahrheit, Wahrheitsbegriff und Wahrheitsterminologie“ (39–98) ein, um das von ihm verwendete Begriffsrepertoire vor dem Hintergrund aktueller Debatten zu präzisieren und so ein geeignetes Instrumentarium für die Diskussion des Wahrheitsverständnisses bei Pannenberg zur Verfügung zu haben bzw. letzteres im breiteren Debattenkontext zu situieren.

Der umfangreichste Teil des Bandes (99–789) ist der kritischen Analyse von Pannenberg's komplexer und facettenreicher Wahrheitskonzeption (vgl. 116) gewidmet. Schon eine überblicksartige Bestandsaufnahme (vgl. 99–110) lässt die damit verbundenen Schwierigkeiten deutlich zutage treten und macht plausibel, warum auf die Frage nach Wahrheit bei Pannenberg selbst zurückgegangen werden muss, um ihr spezifisch theologisches Interesse, ihre religiösen Konnotationen und die Originalität ihrer Verortung in einem abendländischen, also letztlich biblisch geprägten Wahrheitsverständnis (vgl. 124) in den Blick zu bekommen. Um den Wahrheitsbegriff weiter erhellen zu können, werden in einem ersten Schritt die einzelnen von Pannenberg verwendeten Wahrheitsattribute systematisch dargestellt (vgl. 125–346). L. geht dabei von der Annahme aus, durch dieses Verfahren grundlegende Einsichten über das „Wahrheitsverständnis im Allgemeinen, über die darin enthaltenen (formalen) Wahrheitsbegriffe und so auch über die im Einzelfall [...] mit dem Ausdruck ‚Wahrheit‘ assoziierten Phänomene“ (125; vgl. 347) gewinnen zu können.

Die Einheit darf als für Pannenberg wesentliches und zugleich selbstverständliches Wahrheitsattribut gelten (vgl. 127; 175), für das dieser allen Einwänden zum Trotz gute Gründe vorbringen kann (vgl. 146; 175), die über ein theologisches (vgl. 153; 161) oder anthropologisches Argument (vgl. 163) hinausgehen. Der Versuch, seine Überzeugung „von der systematischen und kohärenten Natur der Wahrheit selbst“ (167) mithilfe des Konsistenz- oder Kohärenzarguments (vgl. 172 f.; 175) zu begründen, erweist sich dabei nach L. als besonders robust. Ein Blick auf die Systematische Theologie und die Ethik zeigt zudem, warum Pannenberg entschieden an der Allgemeinheit der Wahrheit festhält (vgl. 183–186; 207 f.; 214) und sich jeder Form der Relativierung bzw. Subjektivierung widersetzt – auch wenn dabei nicht immer klar wird, ob wir es mit einem aussagentheoretischen oder einem onto-theologischen Wahrheitsbegriff zu tun haben (vgl. 213 f.). Mit dem letztgenannten Wahrheitsattribut eng verbunden ist die Forderung nach Objektivität und Intersubjektivität (vgl. 230), die Pannenberg – hierin mit Hegel einig (vgl. 217) – gegen die Privatisierung der Religion ebenso wie gegen den Wahrheitssubjektivismus insgesamt ins Feld führt (vgl. 224–226; 229; 231). Dass die Allgemeinheit der Wahrheit einen ökumenischen Charakter habe und man somit gar von einer „Katholizität der Wahrheit“ (232) sprechen könne, ließe sich nach L. nur in der eschatologisch-holistischen Perspektive eines theologischen Wahrheitsverständnisses deutlich machen (vgl. 235; 239 f.). Ohne näher auf die von L. monierten Probleme der von Pannenberg suggerierten engen Verbindung von kirchlicher Einheit und Einheit der Wahrheit einzugehen (vgl. 241), führen die damit verbundenen Fragen auf ein fünftes Wahrheitsattribut, ihre Geschichtlichkeit. Letztere wird als ursprunghaft biblisch ausgewiesen (vgl. 246–249) und von einem zeitlosen griechischen Wahrheitsverständnis abgesetzt (vgl. 249–251). Das auf dieser Basis entwickelte abendländische Wahrheitsverständnis wirft nach L. aber grundlegende Probleme auf und erweist sich

letztlich als unhaltbar (vgl. 269; 282 f.; 292 f.). Um Äquivokationen zu vermeiden, wäre nicht nur die Frage nach der Einheit der Wahrheit, sondern auch diejenige nach dem Verhältnis von Denken und Sein zu klären (vgl. 257) – wobei zwischen Wahrheit und ihrer Erkenntnis zu unterscheiden wäre (vgl. 278 f.; 294; 321 f.; 326). Ohne auf Details der Kritik eingehen zu können, bleibt als genereller Schwachpunkt festzuhalten, „dass Pannenberg das Geschichtlichkeitsattribut nicht auf seine Tauglichkeit für verschiedene Wahrheitsbegriffe diskutiert hat“ (326) – was in der Bindung der Geschichtlichkeit an eine onto-theologische Wahrheit begründet sein dürfte. Die damit verbundenen Überlegungen führen auf die „Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Wahrheit“ (345), aus der sich auch die These der Göttlichkeit und Absolutheit der Wahrheit ableiten lässt. Allerdings bleibt die traditionelle Rede von der Wahrheit Gottes „in der Theologie Pannenburgs eine semantisch schillernde Größe“ (342), die auch mithilfe der trinitätstheologischen Explikationen nicht verdeutlicht werden kann. Erst im Blick auf die Kohärenztheorie der Wahrheit wird deutlich werden, worin der Gewinn einer so engen Verbindung von Gottesthematik und Wahrheitsfrage liegt (vgl. 346).

Auf Basis der kritischen Sichtung der Wahrheitsattribute kann in einem zweiten Schritt (vgl. 347–778) das Verhältnis von Pannenberg zu modernen philosophischen Wahrheitstheorien analysiert und systematisch ausgewertet werden. Um eine konstruktiv-kritische Einschätzung des Stellenwertes der Korrespondenztheorie (vgl. 356–563) zu ermöglichen, wäre das Wirklichkeitsverständnis bei Pannenberg im Durchgang durch geläufige erkenntnistheoretische Optionen näher zu bestimmen. L. kommt zu dem Schluss, es „im Horizont eines weit gefassten metaphysischen Realismus suchen [...] und am ehesten als eschatologischen, besser als kritischen Realismus titulieren“ (382) zu können – womit Pannenberg in ein gewisses Näheverhältnis zum alethischen Realismus gerückt wird (vgl. 382; 521; 663). Zudem ist Pannenburgs intensive Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Sprache nach L. auf eine so grundlegende Weise mit der Wahrheitsthematik verbunden, „dass die formal semantisch-ontologische bzw. aussagentheoretische Wahrheit nicht nur für theologische und religiöse Rede ermöglicht wird, sondern herausragende Bedeutung überhaupt erhält“ (383; vgl. 472; 500; 794) – womit aber die Frage nach den konkreten Wahrheitsträgern noch nicht gelöst ist. Da Pannenberg eine beeindruckende Vielzahl verschiedener Wahrheitsträger teils parallel in Anspruch nimmt, stellt sich zudem die Frage nach ihrer Kompatibilität (vgl. 473). Obwohl die Spannungen zwischen den einzelnen Wahrheitsträgern, die zudem aus unterschiedlichen Theoriehorizonten stammen, ebenso wie diejenigen zwischen aussagentheoretischer Korrespondenzwahrheit und einer Dominanz ontologischer Wahrheit (vgl. 498–501; 529–535) nach L. nur teilweise miteinander in Einklang gebracht werden können (vgl. 495), lässt sich doch positiv festhalten, dass Pannenberg trotz zuweilen mangelnder Präzision entschieden an seinem der Ontologie verpflichteten Wahrheitsverständnis – das „zwischen onto(-theo-)logischer und semantisch-ontologischer Wahrheit“ (563) oszilliert – festhält. Darüber hinaus wird man bei allen Schwierigkeiten mit L. von einer erstaunlichen Umsicht Pannenburgs bei der theologischen Rezeption von Wahrheitstheorien sprechen dürfen (vgl. 495; 521).

Obwohl der Stellenwert des Konsenses (vgl. 563–608) in Pannenburgs Wahrheitsverständnis höchst unterschiedlich bewertet wird, bleibt er nach L. eine „veritativ relevante Größe“ (565; vgl. 605). Eine kritische Rekonstruktion der Rezeption der Habermas'schen Konsensstheorie kann aber nicht über die beiden zentralen Einwände hinwegsehen: Erstens läuft eine reine Konsensstheorie, die auf den Aspekt der Korrespondenz mit der Wirklichkeit verzichten zu können meint, ins Leere. Zudem kann sie keine Kriterien angeben, die uns erlauben würden, zwischen einem Wahrheitskonsens und bloßer Konvention zu unterscheiden (vgl. 577; 586 f.; 591–593; 606). Vor diesem Hintergrund verwendet es nicht, dass dem Konsens eine potenziell hilfreiche, insgesamt aber eher untergeordnete Rolle in der Wahrheitsfindung zugewiesen wird (vgl. 508).

Erste Spuren der Kohärenztheorie (vgl. 608–778) lassen sich bereits im Kontext der Diskussion des Wahrheitsattributs der Einheit und anlässlich theologischer Verifikationsbemühungen (vgl. 609) ausmachen. Pannenburgs Rezeption von Wahrheitstheorien und der daraus entwickelte „synthetisch-integrative (formale) Wahrheitsbegriff“ (792) stützen sich nach L. letztlich auf den Gedanken der Kohärenz (vgl. 611; 625), der auch

für die Theologie selbstbewusst in Anspruch genommen wird. Zugleich macht eine kritische Analyse des synthetischen Wahrheitsbegriffes, „der formal die Momente der Kohärenz, der Korrespondenz und des Konsensus zusammenführt“ (673), deutlich, wie groß der Abstand zu modernen philosophischen Wahrheitstheorien tatsächlich ist. Pannenberg's wachsendes Interesse an traditionellen Wahrheitskonzeptionen dürfte sich nach L. nicht zuletzt der Intuition verdanken, über diesen Umweg auch die onto-theologische Wahrheit zur Geltung bringen bzw. rehabilitieren zu können (vgl. 632; 646; 650; 674). Trotz aller Schwierigkeiten, die aufgrund der Äquivozität des Wahrheitsbegriffes in Pannenberg's synthetischem Kohärenzmodell der Wahrheit unweigerlich auftreten (vgl. 674; 778), lassen sich nach L. auf Basis einer sorgfältigen historischen und systematischen Rekonstruktion der kriteriologischen Applikation der Kohärenz auch epistemische Potenziale in Pannenberg's ebenso eigenwilliger wie origineller Version des Kohärenzprogrammes ausmachen (vgl. 763; 796). Wenn die Kohärenz darüber hinaus zur Untermauerung des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens in Anschlag gebracht wird, so demonstriert nach L. „sowohl die erreichte Korrespondenz der theologischen Inhalte, für die Wahrheit beansprucht wird, als auch die Kohärenz zu außertheologischen Inhalten, dass für diese Gesamtheit der Inhalte berechtigterweise Wahrheit in Anspruch genommen werden kann“ (777; vgl. 793). Obwohl dieses anspruchsvolle Kohärenzprogramm epistemische Grenzen hat, ist es in seiner kreativen Umsetzung durchaus bestechend und auf seine Weise überzeugend. In seiner abschließenden Bewertung von Pannenberg's Wahrheitskonzeption, die sich den intellektuellen Anforderungen ebenso wie der lebensweltlichen Relevanz der Wahrheitsfrage bewusst mit Argumenten zu stellen sucht (vgl. 792 f.; 809), streicht L. nicht nur dessen theologische Verdienste im Ringen um die Plausibilität des Gottesgedankens hervor, sondern würdigt auch dessen „aufs Ganze gesehen [...] wahrlich elaborierte Wahrheitskonzeption“ (810), die eine Fülle präziser Distinktionen und den Blick fürs Ganze trotz der damit verbundenen Spannungen zusammenzuhalten versucht.

Anhand einer kritisch-konstruktiven Rekonstruktion, die sich auf eine ebenso umfassende wie detailgenaue Analyse einschlägiger Textstellen stützen kann, arbeitet L. die der Wahrheitsfrage im Denken Pannenberg's zugrundeliegenden ontologischen und theologischen Implikationen heraus. Im Gespräch mit den wichtigsten philosophischen Wahrheitskonzeptionen weist er zudem überzeugend nach, dass eine theologisch fundierte Wahrheitsauffassung nicht als Gegenentwurf zu modernen Wahrheitstheorien verstanden werden muss, sondern im Gegenteil die eigenen Konturen in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen schärfen kann. L. würdigt die Komplexität und die synthetische Kraft eines innerhalb der Theologie zweifelsohne herausragenden Wahrheitsbegriffes, ohne deshalb damit einhergehende Inkonsistenzen zu unterschlagen. Er zeichnet ein differenziertes Bild einer philosophisch ebenso anspruchsvollen wie theologisch gehaltvollen Wahrheitskonzeption, die insbesondere im Rahmen der (wissenschafts-)theoretischen Grundlegung der Theologie Beachtung verdient. Diese akribisch gearbeitete Studie schließt nicht nur eine Lücke in der Pannenberg-Forschung, sie kann auch als Aufforderung gelesen werden, der Wahrheitsfrage den ihr gebührenden Raum in der Theologie zu geben.

P. SCHROFFNER SJ

NORDHOFEN, ECKHARD: *Corpora*. Die anarchische Kraft des Monotheismus. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2018. 331 S./Ill., ISBN 978-3-451-38146-1.

Den Verdacht gegen den Monotheismus, einen toxischen und gewaltaffinen Glauben hervorzurufen, nimmt Eckhard Nordhofen (= N.) als Anlass für seine Arbeit. Er hat dabei den „Monotheismus der Wahrheitsbesitzer“ (15) im Blick, den er als einen Glauben an eine Schrift definiert, deren Autor Gott selbst sei. Dies bringt N. dazu, die Medien des Glaubens in das Zentrum seines Interesses zu stellen. Da Religion niemals nur kritisch-reflexiv ist, sondern in ihrer geschichtlichen Konkretion einen „Körper“ (113) hat, sind die Medien der Religion keine beliebigen äußeren Zugaben, sondern wesentliche Bestimmungen von Religion. In der Schrift sieht N. eine *conditio sine qua non* des Durchbruchs des Monotheismus in Israel. Diese ist „ein Medium der Vorenthaltung. Niemals behauptet es zu sein, was es bedeutet“ (15). Die Geschichte