

Das wissenschaftliche Denken in der Theologie

Von Claus v. BORMANN (Frankfurt a.M.)

I.

Um zu begreifen, ob und wieweit Wissenschaft für die Theologie notwendig oder zerstörerisch ist, muß man sich zunächst in einem allgemeinen und ganz formalen Sinn klarmachen, was Theologie als Wissenschaft ist: Theologie ist die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens. D. h., Theologie fragt aus der Erfahrung des Glaubens heraus danach, wie und ob Glaube an der Grenze eines nicht glaubenden Denkens als Möglichkeit ansichtig werden kann; sie ist „geistige Selbstbehauptung des Glaubens vermöge theologischer Reflexion“¹.

Damit ist zweierlei gesagt: Erstens, der Theologe muß nicht selbst glauben, er muß nur voraussetzen, daß es so etwas wie Glauben und Verkündigung des Glaubens gibt, und er versucht, dies zu rechtfertigen oder zu kritisieren: Kritik des Glaubens oder seine vernünftige Rechtfertigung sind ohne die Bedingung des eigenen Glaubens Aufgabe einer theologischen Wissenschaft, die sich allgemein verständlich machen muß. Dies ist natürlich noch ein sehr allgemeiner und weiter Begriff von Theologie, der aber, so meine ich, allen anderen näheren Bestimmungen zugrunde liegt. Wenn Glaube ein Verhältnis der Innerlichkeit ist, aus innerster Freiheit in einer Entscheidung vollzogen, wie dies z. B. von Augustin und Luther, von Lessing, Kierkegaard und der Dialektischen Theologie verstanden wurde, so kann er nicht gelehrt werden wie anderes Wissen, auch nicht beschrieben werden wie ethisches Handeln, sondern wie es mit größter Schärfe Kierkegaard mit Hinweis auf Lessing betont: Im Gottesverhältnis gibt es keine direkte Mitteilung, dort „besteht das Geheimnis der Mitteilung gerade darin, den anderen freizumachen“²; darum besteht das eigentlich theologisch-philosophische Werk Kierkegaards aus der Dichtung von Pseudonymen, die je Möglichkeiten des Verhältnisses zum Absoluten beschreiben³. Die Frage des eigenen Glaubens ist demgegenüber belanglos. Kierkegaard läßt Johannes Climacus als Einleitung in die „Philosophischen Brocken“ sagen: „Was nun meine Meinung ist? . . . Niemand frage mich danach, und nächst dem, ob ich eine Meinung habe, kann ja nichts einem anderen gleichgültiger sein, als welches meine Meinung ist“⁴. Andererseits bleibt darum Glaube aber nicht nur im unmittelbaren Gefühl, über das keine Rechenschaft gegeben werden könnte. Sondern in der doppelt-

¹ W. Anz, Verkündigung und theologische Reflexion, Beih. zur Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 58 (1961) 56; vgl. a. 56–59.

² Unwissenschaftliche Nachschrift, Samlede Vaerker, 1. Aufl., Bd. 7, 57.

³ Vgl. W. Anz, Fragen der Kierkegaardinterpretation II, Theol. Rundschau N.F. 26 (1960) 72 ff.

⁴ Philos. Brocken, Samlede Vaerker, 1. Aufl., Bd. 4, 177.

reflektierten Mitteilung bleibt das Denken zugleich in der Innerlichkeit der subjektiven Existenz und kann sich doch mitteilen, indem es Möglichkeiten zeigt: „Daß die Erkenntnis sich nicht direkt aussagen läßt, weil das Wesentliche an der Erkenntnis gerade die Aneignung ist, bewirkt, daß sie für jeden ein Geheimnis bleibt, der nicht auf dieselbe Weise bei sich selbst doppelt-reflektiert ist“⁵. Als Möglichkeit läßt sich Glauben rechtfertigen oder kritisieren, seine Wahrheit aber ist nicht objektiv auszumachen, sondern besteht in der Aneignung. Kierkegaard beschreibt daher das Pseudonym der „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, Johannes Climacus, den man als deutlichstes Beispiel eines solchen allgemeinen Theologiebegriffes nehmen kann: „Johannes Climacus, der dieses Buch (sc. die „Unwissenschaftliche Nachschrift“) geschrieben hat, gibt sich nicht für einen Christen aus; er ist ja vollauf damit beschäftigt, wie schwierig es sein muß, ein Christ zu werden“⁶. Und diese Schwierigkeit zu durchdenken, ist der allgemeinste und erste Begriff von Theologie.

Zweitens bedeutet dies, daß Theologie auch scheitern kann. Theologie vollzieht einen Zirkel: „Sie geht vom Glauben aus und führt im Durchgang durch das nicht gläubige Vorverständnis in den Glauben zurück“⁷. Es ist ja offenbar so, jedenfalls ist dies offensichtlich die Meinung der Verkündigung im Neuen Testament, daß Glaube nicht selbstverständlich und seine Wahrheit auch nicht von der Evidenz vernünftiger Wahrheit ist. Denn Glauben ist nach dem Neuen Testament ein Verhalten, das die Beziehung zu Christus und zu dem von ihm gebrachten Heil als Vertrauen und Gehorsam sowie als Anerkennung des Heilsgeschehens ausspricht⁸, und bezieht sich daher auf einen Bereich, der der Vernunft als solcher unzugänglich bleiben muß, ja dort erst beginnt, wo diese an ihre Grenze gelangt. Wenn daher auch die frühe Dialektische Theologie Glaube und Vernunft derart voneinander getrennt zu haben scheint, daß Glaube völlig unverständlich wurde und es kaum noch möglich ist, Theologie als Wissenschaft zu treiben, so verdient doch wohl dies als der durch sie erreichte entscheidende Standpunkt für die Theologie festgehalten zu werden, daß sie unter Berufung auf die Reformatoren jede „direkte Gotteserkenntnis“ ablehnte: „Gott ist nicht eine Gegebenheit“⁹. Die Theologen, so bestimmt K. Barth das Problem der Theologie, „sollen von Gott reden“, sie „sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden“¹⁰. Dies bedeutet nach Bultmann jedoch gerade nicht eine „Herabsetzung der Vernunft“, sondern „wenn sie ihren Weg bis zu Ende geht, erreicht sie den Punkt der Krisis“¹¹. An dieser Stelle entsteht für uns der Glaube als Möglichkeit. Als Wirklichkeit entzieht er sich aber unserer Verfü-

⁵ Unwiss. Nachschrift, a. a. O. 61.

⁶ Unwiss. Nachschrift, a. a. O. 537, vgl. 7.

⁷ W. Anz, Verkündigung und theologische Reflexion, a. a. O. 58.

⁸ R. Bultmann, in: Theol. Wörterbuch zum NT, Bd. 6, 209 f.

⁹ R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: Glauben und Verstehen I, 18; vgl. 6, 8.

¹⁰ K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. v. J. Moltmann (1962) 203 ff. und 206 ff.

¹¹ R. Bultmann, a. a. O. 19.

gung, wissen können wir ihn nicht, eben deshalb heißt er Glaube¹². Das fundamentale Problem der Theologie ist nun, wie die Möglichkeit des Glaubens an der Grenze der Vernunft ansichtig wird. Diese Grenze der Vernunft in geschichtlich konkret bestimmter geistiger Situation zu zeigen, ist Aufgabe der Theologie. So weiß Paulus die religiöse Situation des Juden bestimmt durch das Gesetz und beschreibt, wie er dadurch scheitert, weil das Gesetz Selbstruhm, aber nicht Glaubensgehorsam bewirkt¹³. Augustin zeigt, wie die verinnerlichte Reflexion ihre absolute Freiheit erfährt, sich aber auf Endliches statt auf die ewige Wahrheit richtet¹⁴. Spinoza, und mit ihm der ganze Deismus bis hin zu Kant, versteht Religion als Möglichkeit eines bedingten Zugangs zur vernünftigen Wahrheit¹⁵. Feuerbach entlarvt Religion als Projektion des eigenen Wesens und der eigenen Bedürfnisse in ein Jenseits¹⁶. Die beiden letzten Bestimmungen setzen Vernunft und Glaube in ein prinzipiell polemisches Verhältnis zueinander, in dem der Glaube stets die Position des Ungebildeten oder Unwissenden vertritt. Wenn Theologie den Glauben an diesen Grenzbestimmungen von Vernunft und Glaube zu bewähren sucht, muß sie scheitern, jedenfalls in ihrem erstgenannten Anspruch, Glauben als allgemeine Möglichkeit zu rechtfertigen. Der „Durchgang durch das nicht gläubige Vorverständnis“ gelingt nicht, sondern Glaube kann nur verstanden werden als partikuläre Möglichkeit oder als Illusion.

Theologie ist also angewiesen auf Wissenschaft, ja sie ist selbst Wissenschaft in dem Sinne, daß sie ihren Gegenstand, den Glauben, ins Allgemeine hebt und ihn als allgemeine Möglichkeit bestimmt. Und sie nimmt Wissenschaft in ihre Voraussetzungen mit auf, weil sie diese Allgemeinheit ihrer Aussagen nur erlangen kann, indem sie ihre Aussagen an solchen eines nicht gläubigen allgemeinen Vorverständnisses, also an Wissenschaft, bewährt. Dieses Verhältnis zur Wissenschaft zeigt sich auch in der Organisation der Theologie als Wissenschaft an der Universität und in ihrer disziplinären Aufgliederung in Fächer, die bestimmt sind durch historische Kritik wie alttestamentliche und neutestamentliche Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte oder durch die Geschichte des allgemeinen Denkens wie Systematische Theologie und Praktische Theologie.

Nun entsteht aber, nicht erst heute, sondern schon seit dem 18. Jahrhundert,

¹² R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925), a. a. O. 35. Wenn derart die Aufgabe der Theologie in Anlehnung an Kierkegaard und die frühe Dialektische Theologie bestimmt wird, so bedeutet dies bei aller solcher Anerkennung doch nicht, daß Theologie dort gelungen sei oder auch nur hätte gelingen können. Vielmehr ist es meine Meinung, daß die Theologie dort an ihren vorausgesetzten philosophischen Problemen scheitern mußte. Vgl. W. Anz, *Verkündigung und theologische Reflexion*, a. a. O. passim; s. a. meinen Aufsatz über die Theologisierung der Vernunft in: *Stud. Gen.* 22 (1969).

¹³ Vgl. Röm. 7 mit Röm. 3, 27.

¹⁴ Augustinus, *Confess.* VII, 20 f., VIII, 10 f.

¹⁵ z. B. Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, übers. C. Gebhardt (Hamburg 1955) Kap. 14; Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. Aufl., Orig.-Ausg. 1794, 92 f. Anm. und 3. Stück, bes. 149 ff.

¹⁶ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* § 6 ff. *Sämtl. Werke*, hrsg. v. Bolin u. Jodl, 2. Bd. 247 ff.

eine besondere Problematik für die Theologie dadurch, daß Wissenschaft nicht nur durch ihren Allgemeinheitscharakter definiert werden darf, sondern daß die Wissenschaft, die sie in ihre Voraussetzungen mit aufnehmen muß, die Wissenschaft der neuzeitlichen wissenschaftlichen Methode ist, wie sie durch Descartes exemplarisch beschrieben worden ist. Diese neuzeitliche wissenschaftliche Methode ist bewußt und strikt atheistisch, zwar nicht schon in dem Sinn, daß sie sich gegen den Glauben wendet, also polemisch, aber doch so, daß sie sich einen Bereich der Wahrheit sichert, der unbekümmert um die Fragen einer über den Menschen hinausreichenden und ihm vorgegebenen Wahrheitsbindung (religio) seine eigene methodisch gesicherte Gewißheit und nur sie verbürgt. Descartes begründet diesen Bereich als Gebiet der Wissenschaft durch den universalen Zweifel: dieser gebietet ihm, unter der Fiktion eines *genius malignus* oder *diu trompeur* statt des Schöpfergottes, an allem zu zweifeln, ausgenommen den Vollzug des Zweifelns selber, also das Denken oder die Bewegung der Reflexion¹⁷. Dieser Rückgang in die Reflexion erlaubt absolute Gewißheit durch die Anwendung der aus der Mathematik entlehnten analytischen Methode auch auf die Gebiete anderer Wissenschaften: jedes Problem zu zerlegen in seine einfachsten, leichtesten und darum gewissen Teile und dann nach der Ordnung des Denkens wieder zusammensetzen. Wahrheit wird evident, weil sie hervor gebracht wird¹⁸: *verum et factum convertuntur!* Dieses Prinzip findet seine erste und grundsätzliche Anwendung in der von Descartes entwickelten, die Gewißheit der Mathematik und Physik beschreibenden Methode, wird von Hobbes auf die soziale und politische Welt, von Spinoza auf die historische Überlieferung, von Vico auf die geschichtliche Welt insgesamt angewandt. Kant beschreibt dieses Verhältnis von erkennender Vernunft und erkannter Wirklichkeit folgendermaßen: „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ . . .; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse . . . Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien . . . in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“¹⁹. G. Krüger faßt das Ergebnis des Prozesses der Wissenschaft zusammen: „Denken ist von vornherein als ein bewußt vernünftiges, wissenschaftliches Denken gefaßt, bei dem

¹⁷ Descartes, *Meditationes de prima philosophia* I u. II.

¹⁸ *Discours de la Méthode* II, *Regulae ad Directionem Ingenii* V; vgl. Hobbes, *De corpore*, Widmung u. 1. Kap.

¹⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XII f.

als wahr überhaupt nur in Betracht kommt, was wissenschaftlich gesichert ist. Die Wissenschaft steht daher nicht mehr im Leben, sondern sie beruht in sich²⁰.

Die Bedeutung dieser so gesicherten wissenschaftlichen Wahrheit liegt darin, daß ihr Fundament keineswegs die Wirklichkeit im Ganzen ist, sondern die Subjektivität, die die Regeln der Erkenntnis vorgibt. Sie allein entwirft die Systeme, die das Denken auf dem Boden der wissenschaftlichen Methode annimmt, und sie allein verbürgt die Synthesis, den Zusammenhang der Wirklichkeit. Darum auch die Fruchtbarkeit und ungeheure Wirkung der wissenschaftlichen Methode, die keineswegs bestritten werden soll, angesichts ihres möglichen Nutzens für die Menschheit auch gar nicht darf. Es ist nur wichtig zu sehen, daß die Wissenschaft so verstanden immer bloß Teilaspekte der Wirklichkeit in den Blick bekommen kann, die sie in methodischer Vergewisserung für eine mögliche Reproduzierbarkeit aus ihrem umfassenden Zusammenhang heraussetzt, daß sie sich aber nicht in ein Verhältnis zur Totalität der Wirklichkeit, zu ihrer nur voraussetzbaren Wahrheit und Vernunft im Ganzen bringt. Hier aber liegt erst das Interesse der Theologie am philosophischen Denken. Für die Theologie, die ihren Gegenstand, den im kontingenten Zusammenhang der Geschichte erfahrenen Glauben, rechtfertigen will, ist es relativ gleichgültig, ob die Wirklichkeit als Leistung einer transzendentalen oder empirischen Subjektivität bestimmt wird: ob der Zusammenhang der Wirklichkeit materialistisch, also als der Subjektivität gegenüberstehendes fremdes Substrat, oder idealistisch, d. h. als von dem Denken hervorgebrachte Einheit, begründet wird. Immer bezieht sich die Methode der Wahrheitssicherung auf einen von ihr entworfenen Bereich, die Wahrheit ist gemachte Wahrheit. Daher kann dann das Ergebnis der Reflexionsphilosophie von Hegel bis Nietzsche mit der Erfahrung „Gott ist tot“ bezeichnet werden, denn in der wissenschaftlichen Gewißheit begegnet das Selbst nur sich selbst, nicht dem substantiellen Leben, in dem es seine Wahrheit hat²¹.

Theologie, die nun den „Durchgang durch das nicht gläubige Vorverständnis“ leisten will, muß an diesem Vorverständnis, der methodisch gesicherten Wahrheit, scheitern. Oder sie verzichtet auf Allgemeinheit, setzt den Glauben nur hin, indem sie ihn als konkurrierend mit dem vermeintlich grundsätzlich ideologischen vernünftigen Denken begreift. Dies ergibt die fruchtlosen Entgegensetzungen oder Identifizierungen von Theologie und allgemeinem Denken, die bis auf wenige Ausnahmen die Szene seit dem 18. Jahrhundert beherrschen.

An zwei Beispielen wissenschaftlichen Denkens, die die Theologie bis heute tief prägen, soll diese Problematik näher untersucht werden: an der historischen Kritik und dem Systemdenken.

²⁰ G. Krüger, *Grundfragen der Philosophie* (Frankfurt a.M., 1958) 177; vgl. den ganzen Abschnitt 177–207.

²¹ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister (1952) 523 f.; s. a. Hegel, *Glauben und Wissen*, hrsg. v. G. Lasson (1962) 123 f.

II.

Die Rezeption der historisch-kritischen Methode in der Theologie, die in einer langwierigen Auseinandersetzung zwischen Theologie und neuzeitlicher Wissenschaft seit dem 17. Jahrhundert begann, ist heute ganz selbstverständlich beendet. Für die Problematik, die der heutigen Theologie ganz allgemein durch die Wissenschaft entsteht, ist es lehrreich, sich auf die Anfänge dieser Schwierigkeiten zu besinnen. Sie entstehen durch die Konfrontation der Theologie mit dem Cartesianismus, besonders in den Niederlanden, und münden ein in die Ausbildung der historisch-kritischen Methode. Insofern mag man mit Recht feststellen, „daß die Anfänge der Bibelkritik zunächst sehr viel mehr ein philosophisches als ein theologisches Problem darstellen“²². Das philosophische Problem ist, wie eng und wie notwendig die historisch-kritische Methode mit dem Kriterium einer allein methodisch wissenschaftlich vergewisserten Wahrheit verbunden ist; das theologische Problem, wieweit die Offenbarung auf die so begründete Wahrheit gegründet wird. Wie Descartes einen sicheren Weg der Erkenntnis durch den universalen methodischen Zweifel findet, so begründet Ludwig Meyer, der Freund Spinozas, unter ausdrücklicher Berufung auf Descartes in seiner Schrift „*Philosophia s. scripturae interpret*“ 1666 die Auslegung der Schrift durch die Norm einer von Vorurteilen freien Vernunft²³. Grundsätzlich, und schon in ihrer ersten großen Gestalt alle Momente zeigend, die sie bis heute prägen, entsteht die historisch-kritische Methode in dem theologisch-politischen Traktat Spinozas. Er überträgt die cartesianische Methode auf Schriftauslegung und Theologie, indem er aus den einfachsten Daten der Schrift, den allgemeinen Sittenlehren, den Eigentümlichkeiten der Sprache, den Aussprüchen der einzelnen Bücher, den besonderen Zügen und Absichten der Verfasser der Bücher, eine „Geschichte der Schrift“ rekonstruiert, die es nun erlaubt, mit methodischer Gewißheit die Meinungen der Schrift abzuleiten. Spinozas Weg und Ziel sind deutlich: Er geht aus von der Verwirrung, die dadurch entsteht, daß die verschiedensten Meinungen auf die Bibel zurückgeführt werden und sich mit der Autorität des Heiligen Geistes bekleiden. D. h., die Geschichtlichkeit des Glaubens verwirrt das vernünftige Denken, weil und insofern sie im Gebiet der Vernunft, in Ethik und Politik, miteinander konkurrieren. „Um uns aber diesem Wirrwarr zu entwinden und den Geist von theologischen Vorurteilen zu befreien, und um nicht leichtfertig menschliche Erfindungen als göttliche Lehren hinzunehmen, müssen wir von der wahren Methode der Schrifterklärung handeln und sie auseinandersetzen . . . Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern vollkommen mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die De-

²² Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert* (München 1966) 12.

²³ Scholder, a. a. O. 160 ff., vgl. 139.

definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten“²⁴. Unbeschadet dessen, daß der Allgemeinsinn der Bibel in Fragen der Sittenlehre allgemein verständlich sei, ermöglicht ihm diese Methode, auch die unbegreiflichen Stellen der Bibel zu begreifen, indem nämlich nicht nach ihrem Sinn für uns, ihrer Wahrheit, sondern nur nach der Meinung des Autors, ihrem historischen Sinn, gefragt werde²⁵. Ein möglicher Anspruch von Schriftstellen, der über ein ganz natürlich vernünftiges Verständnis hinausgehen würde, wird von vornherein methodisch ausgeschaltet.

Im Streit mit der Orthodoxie um die Fragmente des Reimarus und in der Kritik des Reimarus hat Lessing die historisch-kritische Methode nach ihrer Bedingtheit und ihrer nur ausgrenzenden Wirkung bestimmt und damit kritisch gegenüber der spinozistischen Handhabung der Methode ihren nur instrumentalen Charakter bezeichnet: Wer wegen der Widersprüche der Bibel zum Christentum nein sagt, hat so viel und so wenig recht wie derjenige, der die Widersprüche verneint; die Wahrheit des Christentums erweist sich anders, denn das Christentum hat sich in einem geschichtlichen Prozeß durchgesetzt und ist da²⁶. Der radikale Aufklärer Reimarus behauptet: „Die Auferstehung Christi ist auch darum nicht zu glauben, weil die Nachrichten der Evangelisten davon sich widersprechen.“ Die die aufklärerische Methode in ihre Voraussetzungen hineinnehmende Orthodoxie sagt: „Die Auferstehung Christi ist schlechterdings zu glauben, denn die Nachrichten der Evangelisten davon widersprechen sich nicht.“ Beide, aufklärerische Kritik und aufklärerische Orthodoxie, begründen die Wahrheit des christlichen Glaubens mit der historischen Forschung, mit Lessings Worten: „Diese ekeln Mißgeburten seines eigenen Gehirns . . . sind das, was seine (sc. des Orthodoxen) Überzeugung an der Gewißheit der Auferstehung Christi vollendet hat“ und, so kann man ergänzen, des Deisten Überzeugung zerstört hat²⁷. Jedenfalls Lessing erwidert: „Die Auferstehung Christi kann ihre gute Richtigkeit haben, ob sich schon die Nachrichten der Evangelisten widersprechen“²⁸. Denn, so zieht Lessing das Fazit aus der berühmten Ringparabel des „Nathan“, die die Antwort auf die ebenso objektivierende Frage nach der Wahrheit der Religionen darstellt, die Wahrheit der Religion läßt sich nicht objektiv, von außen, ausmachen: „Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte? Geschrieben oder überliefert! Und Geschichte muß doch wohl allein auf Treu und Glauben angenommen werden? Nicht? Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen? . . . Doch deren, die von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe gegeben?“²⁹

²⁴ Spinoza, a. a. O. Kap. 7, 134 f.; vgl. Scholder, a. a. O. 169 f.

²⁵ Spinoza, a. a. O. 150 ff.

²⁶ Lessing, Ges. Werke, hrsg. v. P. Rilla, Bd. 7, 851.

²⁷ Lessing, a. a. O. Bd. 8, 105 f.

²⁸ Ebd. 25.

²⁹ Nathan der Weise, 3. Aufzug, 7. Auftritt.

Aber Lessing hat mit seiner Warnung keinen Erfolg bei den Theologen gehabt: ganz allgemein führt heute Theologie die Wahrheit des christlichen Glaubens zurück auf die Übermittlung der biblischen Verkündigung durch die historische Schriftkritik. Zwar will Bultmann mit seiner Forderung der Entmythologisierung zunächst nur abwehren, den Glauben auf historisch ermittelte Fakten zu gründen, statt nach deren Bedeutsamkeit zu fragen³⁰; darin findet er sich noch ganz in Übereinstimmung mit Lessing, der Glaube selbst entsteht anders, nämlich nach Bultmann aus dem existential übersetzten Anspruch der biblischen Verkündigung. Bultmann dient die Methode der Entmythologisierung und d. h. zunächst und vordergründig, die historische Schriftkritik, dazu, das Kerygma freizusetzen und – möglicherweise – wirken zu lassen: „Man darf also nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als ‚Quelle‘ benutzend, um einen ‚historischen Jesus‘ . . . zu rekonstruieren³¹. Aber Bultmanns Versuch der Übersetzung der neutestamentlichen Verkündigung nimmt noch ein anderes Moment in die historische Kritik mit auf, das nun seine Theologie an die in der historischen Kritik enthaltene philosophische Systematik ausliefert: Sein Programm der Entmythologisierung läßt die Aussagen der Schrift durchgehen durch das heutige wissenschaftliche Denken und verwirft als mythologisches Weltbild, was ihm nicht entspricht³². Nun wird die historisch-kritische Methode nicht nur eine Methode zur negativ ausgrenzenden Bestimmung von zeitgebundenen, nicht nachvollziehbaren Vorstellungen, die aber den Glauben selbst nicht berühren, sondern es zeigt sich, „daß die Entmythologisierung eine Forderung des Glaubens selbst ist“, und weiter: „die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens“³³. Der Glaube, das ist hiermit bedeutet, ist abhängig von der historischen Forschung, obschon bei Bultmann selbst in nur negativer Hinsicht: Theologie muß nach ihm den Glauben bewähren an einem prinzipiell der Möglichkeit des Glaubens nicht geöffneten Vorverständnis, dem kritisch wissenschaftlich neuzeitlichen Weltverhältnis, dem „Selbstverständnis des modernen Menschen“³⁴; oder anders: „Theologie . . . muß eine Bewegung des Unglaubens bewußt vollziehen“³⁵.

In der Bultmannschule wird über Bultmann hinaus und entgegen seinen Warnungen in der Wiederaufnahme der Frage nach dem historischen Jesus gefordert, daß der Glaube durch die historische Forschung begründet werden soll: die Auf-

³⁰ Kerygma und Mythos, hrsg. v. H.-W. Bartsch (1960) Bd. 1, 41.

³¹ Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929) G. u. V. I, 208; vgl. die Kritik Bultmanns an der erneuten Forschung nach dem historischen Jesus in: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (1962) bes. 12 f.

³² Kerygma und Mythos I, 18 f.; vgl. dazu die Kritik von W. Anz, a. a. O. 64 f.

³³ Kerygma und Mythos (1952) Bd. 2, 207; vgl. G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Wort und Glaube (1962) 39 ff.

³⁴ Kerygma und Mythos I, 18.

³⁵ Das Problem der natürlichen Theologie, G. u. V. I, 312.

gabe der geschichtlichen Vermittlung zwischen Jesus von Nazareth, dem Kerygma der frühen Gemeinde und uns soll bewältigt werden durch die historisch-kritische Methode³⁶: Die durch die historisch-kritische Methode allein zu stellende und beantwortbare „Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und der Variation des Kerygmas“³⁷, einer Kontinuität, die sich „ohne Entscheidung des Historikers gar nicht behaupten oder bestreiten läßt“³⁸. Hatte die frühe Dialektische Theologie sich gegen die historischen Vermittlungsversuche der liberalen Theologie gewandt und statt dessen auf die unmittelbare Wirkung der urchristlichen Verkündigung gesetzt, so wiederholt die neuere theologische Bewegung die Fragestellung der liberalen Theologie mit verfeinerter Anwendung der historisch-kritischen Methode: die Interpretation des historischen Jesus läßt das Kerygma erst verstehen, und die historische Forschung verbürgt den Zusammenhang der Geschichte.

1950 bedauert Ebeling: „Die historisch-kritische Methode steht zwar prinzipiell, abgesehen von einigen Außenseitern, in Geltung. Aber faktisch wird sie jedoch weithin in Theologie und Kirche als lästige Störung empfunden... Und wo die historisch-kritische Methode heute mit Ernst betrieben wird, bleibt sie eine Angelegenheit der einzelnen historischen Disziplinen, kommt nicht zu gesamtheologischer, geschweige denn kirchlicher Auswirkung“³⁹. 1968 hat sich das Bild geändert, wie Trutz Rendtorff bemerkt: „Die historische Bibelwissenschaft hat sich als selbständige Wissenschaft durchgesetzt und bewährt. Die Grundsätze und Methoden der historisch-kritischen Schriftforschung sind Allgemeingut der wissenschaftlichen protestantischen Theologie geworden und werden von so gut wie niemandem mehr ernsthaft bestritten“⁴⁰.

Doch hat nun die historisch-kritische Methode eine neue und umfassendere Bedeutung bekommen: sie hat nicht mehr nur die Aufgabe, die vergangenen Vorstellungen der Bibel mit unseren heutigen zu konfrontieren und uns dadurch den biblischen Glauben zu übermitteln, sondern sie enthüllt den überhaupt geschichtlichen Charakter von Theologie und weist hin auf den Zusammenhang, den Theologie in der Geschichte des Christentums findet: „Die wesentliche und sachhaltige Funktion der historischen Forschung für die Theologie ist dann aber nicht nur im Problem des Anfanges einer Theologie zu sehen; ihre dauerhafte Bedeutung zeigt sich noch viel eindringlicher in der Dimension der Entfaltung der Theologie, dort nämlich, wo die Theologie im Zusammenhang gegenwärtig wirklichen und lebendigen Christentums thematisch wird“⁴¹. Das Problem die-

³⁶ Vgl. meinen Aufsatz über die Theologisierung der Vernunft, a. a. O. 762.

³⁷ E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 51 (1954) 152; vgl. 142 ff.

³⁸ Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: *Exeget. Versuche und Besinnungen II* (1964) 43.

³⁹ G. Ebeling, a. a. O. 49.

⁴⁰ T. Rendtorff, *Historische Bibelwissenschaft und Theologie in: Beiträge zur Theologie des neuzeitlichen Christentums*, hrsg. v. Birkner u. Rössler (Berlin 1968) 75.

⁴¹ Ebd. 74.

ses Zusammenhanges des Christentums, in dem jeder Christ und auch der Theologe, der ja vorgegebenes Christsein reflektiert, immer stehen, ist es, was Lessing meinte: daß das Christentum recht haben könnte, auch wenn die historisch-kritische Vergewisserung seiner Ursprünge Unstimmigkeiten zeigte.

Diese Aporie der Dialektischen Theologie erkannt zu haben, die sich um den Zusammenhang der Zeiten wenig kümmerte, ist das Verdienst einer ganzen Reihe von Theologen, an der Spitze W. Pannenberg, die eine Theologie kritisieren, die unmittelbar von der Situation der Bibel auf heute überzuspringen suchte. Doch ob dieser Zusammenhang mittels der historischen Forschung hergestellt werden kann, ob eine solche Ausweitung der Erforschung einzelner geschichtlicher Zusammenhänge, z. B. als Traditions-geschichte, zu einer Universal-geschichte nicht eine Souveränität des historischen Betrachters voraussetzt, die seinen geschichtlichen Stand gerade überspielt, wie Gadamer gegen derartige Konzeptionen einwendet⁴², das ist die neue und nicht geringere Problematik. Auch und gerade der Versuch einer Konstruktion des geschichtlichen Zusammenhanges mittels der historischen Forschung bewegt sich in den von Spinoza angegebenen Bahnen der historisch-kritischen Methode, die ja ganz pointiert die Konstruktion der „Geschichte der Schrift“ verlangte.

Bietet Pannbergs Kritik grundsätzlich anderes als die von ihm Kritisierten? Er wendet sich dagegen, „daß die historisch-kritische Forschung als wissenschaftliche Feststellung des Geschehens für das Heilsgeschehen keinen Raum mehr zu lassen“ scheint⁴³. Beeinflußt von der traditions-geschichtlichen Forschung der alttestamentlichen Wissenschaft und unter Anknüpfung an die Geschichtsphilosophie Hegels, erklärt er programmatisch: „Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit . . . hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist“⁴⁴. Pannenberg versucht mit diesem Programm, analog dem Vorgehen Hegels gegenüber der Reflexionsphilosophie, den Standpunkt der Subjektivität zu überwinden, der das Vorverständnis einer Theologie bestimmt, die den Glauben an der historisch-kritischen Methode als Folie, also dem nicht gläubigen Vorverständnis, zu bewähren sucht. Im Sinne der anfangs angegebenen fundamentaltheologischen Fragestellung ist nun das Problem: Wie kann der Zusammenhang von Wahrheit in der Geschichte beschrieben werden, in welchem wir uns immer schon vorfinden und den es derart bis an die Grenze vernünftigen Verstehens vorzutreiben gilt, daß so etwas wie Glaube als Möglichkeit sichtbar wird?

Pannenberg behauptet nun, „daß die Prinzipien historischer Forschung nicht wesentlich und unvermeidlich einem weltanschaulichen Anthropozentrismus verhaftet sein müssen“⁴⁵, sondern im Gegenteil ein universal-geschichtlicher Zu-

⁴² Wahrheit und Methode (2/1965) 195, 218 u.ö.; vgl. zu Pannenberg: Gadamer, Kleine Schriften I (1967) 126 f.

⁴³ W. Pannenberg, Grundfragen der system. Theol., Ges. Aufsätze (Göttingen 1967) 22.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. 46.

sammenhang der Geschichte, in dessen Rahmen eine Offenbarung Gottes allererst sinnvoll verständlich sei, nur mit Hilfe der historischen Methode gefunden werden könne⁴⁶. Er bestimmt diesen Zusammenhang der Geschichte unter dem Einfluß der traditionsgeschichtlichen Forschung Gerhard v. Rads, die die Geschichte Israels nicht nur so erfaßt, wie sie der historisch-kritischen Forschung als Faktum erkennbar werde, sondern wie sie in untrennbarer Einheit mit den eigenen Deutungen ihrer religiösen Überlieferungen sich darstelle⁴⁷. Dies sei nicht etwa alternativ zur historisch-kritischen Methode zu verstehen, sondern nehme ein Moment, die *mens auctoris*, als bestimmend hinzu, ein Moment, das freilich in der grundlegenden Bestimmung der historisch-kritischen Methode bei Spinoza von Anfang an das wichtigste war, um den objektiven Charakter des historisch Festgestellten zu sichern und von der Gegenwart des Interpreteten abzutrennen. So bezeichnet es auch Pannenberg: „Die Traditions-geschichte, einschließlich der Ursprünge der Traditionen und der konkreten Anlässe ihrer Wandlungen, ist selbst als historischer Gegenstand behandelt und kann gar nicht anders behandelt werden. Überlieferungsgeschichte ist eben als der tiefere Begriff von Geschichte überhaupt anzusehen“⁴⁸. In einer Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Gadamers versteht Pannenberg Überlieferungsgeschichte noch grundsätzlicher als universalgeschichtlichen Geschichtszusammenhang, der Gegenwart und Textsituation miteinander verbindet: „Der Text kann nur verstanden werden im Zusammenhang der Gesamtgeschichte, die das Damalige mit der Gegenwart verbindet, und zwar nicht nur mit dem heute Vorhandenen, sondern mit dem Zukunftshorizont des gegenwärtig Möglichen, weil der Sinn der Gegenwart erst im Lichte der Zukunft hell wird. Nur eine Konzeption des die damalige mit der heutigen Situation und ihrem Zukunftshorizont tatsächlich verbindenden Geschichtsverlaufes kann den umfassenden Horizont bilden, in welchem der beschränkte Gegenwartshorizont des Auslegers und der historische Horizont des Textes verschmelzen; denn nur so bleiben im umgreifenden Horizont das Damalige und das Heutige in ihrer geschichtlichen Eigenart und Differenz gegeneinander erhalten, aber nun so, daß sie als Momente in die Einheit eines beide umgreifenden Geschichtszusammenhanges eingehen“⁴⁹. Keine Frage, dies wäre ein Geschichtszusammenhang, der Subjekt und Objekt zugleich umfaßte und insofern die cartesianische Trennung zwischen Reflexion und objektiviertem Substrat aufhobe, wenn es möglich wäre, den Ort anzugeben, von dem aus dieser universalgeschichtliche Zusammenhang gedacht werden kann, ohne doch wieder in die Trennungen der Reflexionsphilosophie zurückzufallen.

Denn die Konzeption der Universalgeschichte selbst ist wiederum gewonnen durch das philologische Verstehen biblischer Texte⁵⁰, d. h. also wieder durch die historisch-kritische Methode. Wenn die Hegelsche Lösung dieser Problema-

⁴⁶ Ebd. 66 ff., bes. 76.

⁴⁷ G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* (31961) Bd. 1, 112 ff.

⁴⁸ Pannenberg, a. a. O. 88.

⁴⁹ Ebd. 116 f.

⁵⁰ Ebd. 121 u. 127 ff.

tik, daß die Reflexion sich immer schon im Medium des absoluten Geistes bewegt, der sich in die Weltgeschichte entäußert hat und nun in der „Wissenschaft des erscheinenden Wissens“ als Wissen seiner selbst zu sich kommt⁵¹, abgelehnt wird, weil sie die Endlichkeit der Erfahrung überspringe⁵², so bleibt nur die historische Reflexion, die sich prinzipiell außerhalb des bezeichneten Geschichtszusammenhanges stellt⁵³, oder der Hinweis auf eine Erfahrung des Glaubens, die in der Auferstehung Jesu das Ganze der Geschichte antizipiert weiß⁵⁴. Gerade diese letzte Erfahrung galt es aber in der theologischen Reflexion zu bewähren, d. h. auf dem Hintergrund eines nicht gläubigen Vorverständnisses von Geschichte als möglich zu erweisen, dies wurde oben als Anspruch einer theologischen Reflexion genannt. Bei Pannenberg jedoch bleibt es bei der Behauptung eines Geschichtsganzen, das nicht allgemein verständlich gemacht werden kann, oder bei einer wissenschaftlichen Konstruktion durch die historische Methode. Im letzten Fall bedeutet dies, daß der Wissenschaftler selbst sich aus diesem Geschichtsganzen herausreflektiert, indem er es konstruiert, und das wiederum heißt, daß Theologie scheitern muß an einem durch die neuzeitliche wissenschaftliche Methode geprägten Vorverständnis. Dieses Vorverständnis kann nicht an die Grenze des Glaubens heranreichen, der sich zu einer über die Subjektivität hinausreichenden und sie in Anspruch nehmenden Wahrheit ins Verhältnis setzt bzw. gesetzt weiß.

III.

Das Problem eines universalgeschichtlichen Zusammenhanges in der Theologie, also einer Geschichtstheologie, ist aber nicht nur in Beziehung auf die historisch-kritische Methode relevant. In dieser Beziehung hat allein Pannenberg derart ein theologisches Wirklichkeitsverständnis aus den Aporien der Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Theologie entwickelt. Sondern auch sonst hat die neuere evangelische Theologie den Gedanken der Schöpfung dem der Offenbarung in Jesus Christus derart untergeordnet, daß die Wirklichkeit keine eigene Wahrheit mehr behält, sondern aus der Erfahrung des Glaubens heraus erst bestimmt wird. Dies wird exemplarisch deutlich an Karl Barth, der im Gefolge der Entgegensetzungen von Wirklichkeit und Offenbarung im Anfang seiner Theologie in seiner Kirchlichen Dogmatik die gesamte Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Glaubens noch einmal neu beschreibt, denn „die Heilsgeschichte ist . . . die eigentliche Geschichte, in der alle andere Geschichte beschlossen liegt“⁵⁵. Hier zeigt sich, wenn auch nur in polemischer

⁵¹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister (1952) 549 ff., bes. 563 f.

⁵² Pannenberg, a. a. O. 120.

⁵³ Vgl. meine kritische Rezension von Gadamer's Wahrheit und Methode und die Metakritik von Pannenberg's u. Habermas' Kritik an Gadamer in: Die Zweideutigkeit der hermeneut. Erfahrung, Philos. Rundschau, 16. Jg. (1969) 100 f.

⁵⁴ Pannenberg, a. a. O. 121 u. 152 ff.

⁵⁵ K. Barth, Kirchl. Dogmatik III, 1, 64.

scher Gegensetzung, die ihrem Gegner aber verhaftet bleibt, der Einfluß der wissenschaftlichen Methode, die Gewißheit nur verbürgt, wo sie aus eigenen, selbstgesetzten Prinzipien als den sicheren Daten der Erkenntnis denkt. Blumenberg beschreibt dies als die zwei Auswege aus der quälenden Ungewißheit des Gottes- und Wirklichkeitsverständnisses im spätmittelalterlichen Nominalismus: „einmal zur Erneuerung und Bestärkung des Glaubens, daß dieser furchtbare Gott aus der Ferne seiner absoluten Souveränität, unerwartet und unverdientbar, selbst heraustritt und sich dem Menschen zu einem seine Willkür auf Bedingungen des Heils einschränkenden Bunde gnädig anbietet; zum anderen aber dahin, daß der Mensch sein Bewußtsein von der Rücksicht auf jene despotische Willkür und Macht ganz losreißt und nur bei sich selbst und in sich selbst Gewißheit sucht“⁵⁶. Doch ist die Frage, ob dies zwei Auswege sind oder nicht vielmehr der eine selbe Ausweg des auf seine eigenen Prinzipien gegründeten Wissens, das seine eigene Wahrheit als System setzt.

Auch muß man diese Entwicklung zur neuzeitlichen Wissenschaft nicht bloß aus theologischer spätmittelalterlicher Wurzel annehmen, sondern ebenso aus einer der wissenschaftlichen Methode selbst immanenten Aporie, die sich aus dem Fehlen einer „Methode der Invention demonstrativer Prämissen“ ergab. Diese Schwierigkeit wird von Descartes für die Metaphysik grundsätzlich dadurch gelöst, daß er in der analytischen Methode „den wahren Weg zeigt, wie eine Sache methodisch und gleichsam a priori gefunden worden ist“⁵⁷. Auf diesem Hintergrund spätmittelalterlicher Methodendiskussion findet dann der Begriff des Systems zur Gewährleistung einer sicheren Methode und eines ihr entsprechenden Aufbaus des Denkens Eingang in die Theologie und Philosophie⁵⁸. In der Theologie soll der Begriff des Systems in Polemik gegen die katholische Lehre das Schriftprinzip als Methode der Theologie absichern und auf ihm die Gebäude der theologischen Systeme des 17. Jahrhunderts aufbauen⁵⁹. Allgemein aber dient der Ausdruck System sowohl in Theologie als auch in Philosophie dazu, aus der neuen durch die wissenschaftliche Methode gesicherten Gewißheit einen Zusammenhang von wahrer Erkenntnis aufzubauen⁶⁰. Sobald die Theologie das schon im 18. Jahrhundert wankend gewordene Schriftprinzip als Begründung des Systemgedankens nicht mehr gelten lassen kann, gleichwohl aber daran festhält, die Wirklichkeit aus theologisch gesetzten Prinzipien als eigenes System in Konkurrenz zu sonstigem Wirklichkeitsverständnis ableiten zu können, hat sie die neuzeitlich wissenschaftliche Methode, deren großartige Leistung an ihrem Ort ja überhaupt nicht zu verkennen ist, als Methodenmonismus in

⁵⁶ H. Blumenberg, Kant u. die Frage nach dem gnädigen Gott, in: Stud. Gen. 7 (1954) 555.

⁵⁷ Descartes, Meditationen, Antwort auf die zweiten Einwände, übers. A. Buchenau (1954) 140 = Adam/Tannery VII, 211; vgl. zu dem genauen Zusammenhang dieses Problems: L. Oeing-Hanhoff, Analyse/Synthese, in: Hist. Wörterbuch der Philos., hrsg. v. J. Ritter Bd. 1 (1971) 241 f.

⁵⁸ O. Ritschl, System u. systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftl. Sprachgebrauchs u. der philos. Methodologie (Bonn 1906) z. B. 8 f.

⁵⁹ Ebd. 23 f.

⁶⁰ Ebd. 52 u. 56 ff.

ihre Voraussetzungen mit aufgenommen und auf ihr Gebiet, den Glauben, angewandt, wo sie nun allerdings den Bock als Gärtner spielt.

Daß diese Reflexion, die den Menschen herausnimmt aus seiner Wirklichkeit, in der er Wahrheit und Freiheit in einem bestimmten relativen Maße schon erfährt, und ihn allein auf sich und seinen Glauben stellt, die Theologie in einem geradezu absurden Maße überfremden kann, macht der Entwurf der „Theologie der Hoffnung“ J. Moltmanns deutlich⁶¹. Moltmann geht so sehr ins Extrem atheistischen Denkens, daß er die Aufgabe der Theologie paradoxerweise in Anlehnung an Marx beschreibt: „Für den Theologen geht es nicht darum, die Welt, die Geschichte und das Menschsein nur anders zu interpretieren, sondern sie in der Erwartung göttlicher Veränderung zu verändern“⁶². Die Nähe von aufklärerischem Vernunftbegriff und christlichem Glauben, die darin zum Ausdruck kommt, wird von ihm auch theoretisch begründet, wenn er den „neuzeitlichen Traditionsbruch“ in der „Begründung sicheren Wissens durch die Methode des Zweifels seit Descartes“ sieht, als „das eigentliche, treibende Motiv der Emanzipation der Vernunft“ aber das „eschatologisch-messianische Pathos der ‚Neuzeit‘“ begreift: „Die ‚Säkularisierung‘ war kein Abfall von den christlichen Traditionen und Ordnungen, sondern eine zunächst weltgeschichtliche Verwirklichung der christlichen Erwartungen und sodann eine chiliastische Überhöhung der christlichen Hoffnungen“⁶³. Wie die neue wissenschaftliche Methode ohne Voraussetzungen außer selbstgesetzten je neu anfangen läßt und damit ihr Gebiet jeweils absolut sichert, so beginnt auch die Theologie ab ovo: „Endlich gibt es für die Theologie die Möglichkeit, von der theologisch und eschatologisch verstandenen Wirklichkeit der Auferstehung her einen eigenen Begriff von Geschichte und ein eigenes Verständnis der Historie von Geschichte zu gewinnen“⁶⁴.

Daß eine solche Theologie nach den eingangs beschriebenen Kriterien nicht durchkommt, ist fast überflüssig zu sagen: nicht nur verfängt sie sich in dem von ihr gesetzten atheistischen Vorverständnis, sondern sie vermag auch nur völlig willkürliche Setzungen als Glauben zu behaupten und verbindet diese beliebig mit entsprechenden Setzungen eines bewußt atheistischen Denkens, so daß dann alles als theologische Aussage möglich wird.

Pannenberg meint zwar eine Konvergenz von Moltmanns und seinen Gedanken feststellen zu können⁶⁵, doch seine Bestimmung der Theologie als „wahrer Philosophie“ in Berufung auf die Patristik begründet zwar eine Konkurrenz von Philosophie und Theologie, versucht aber doch, im Element von Theologie als eigener Wirklichkeitsbegründung allgemein verständlich zu sein⁶⁶. Die Aus-

⁶¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1. Aufl. 1964, inzwischen, was symptomatisch ist, 8. Aufl. 1969.

⁶² Ebd. 74.

⁶³ Ebd. 269 u. 271.

⁶⁴ Ebd. 163.

⁶⁵ W. Pannenberg, a. a. O. 5.

⁶⁶ W. Pannenberg, *Christl. Theol. u. philos. Kritik*, in: *Revue de théologie et de philosophie* XVIII (1968) 358 ff.

einandersetzung mit Pannenberg's Konzeption von Theologie scheint mir deshalb wichtig, weil er, soweit ich sehe, als einziger an die gesamte Tradition der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie anknüpft und unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens Theologie als philosophisches Problem zu rechtfertigen sucht.

Pannenberg's Bestimmung der Theologie als wahrer Philosophie will zwei Probleme lösen: einmal das einer „Letztbegründung der Wirklichkeit“ und zum anderen ihre Thematisierung in einer letzten „Einheit der Wahrheit und des Seienden“ nach Maßgabe des Rechtes der neuzeitlichen Kritik „an seiner in der Metaphysik klassisch gewordenen Fassung“⁶⁷. Indem die Theologie Gott „als die einende Einheit alles Seienden“ denkt, tritt sie in Konkurrenz zur metaphysischen Überlieferung, die ebenfalls „die Einheit des Seienden und der Wahrheit“ zum Thema hat⁶⁸. Dieser „Streit zwischen Theologie und von ihr sich unterscheidender Philosophie ist unvermeidlich, solange nicht Philosophie selbst theologisch wird oder Theologie als wahre Philosophie zu überzeugen vermag“. Die Konkurrenz ergibt sich unvermeidlich und von Anfang an aus dem Streit um dieselbe Sache, die Einheit der Wahrheit⁶⁹.

In diesem Streit bedient sich nun Pannenberg eines Bundesgenossen, der es ihm schwierig machen müßte, seine Absicht, die Fortführung des Themas der Metaphysik, durchzuführen. Gegen die metaphysische Tradition bekräftigt er das Recht der neuzeitlichen Kritik, die „die Endlichkeit menschlicher Erfahrung und die prozeßhafte Unabgeschlossenheit der Wirklichkeit“ behauptet: „Damit wird der Gedanke eines vorhandenen Ganzen alles Seienden ideologisch . . . Das Vorhandene als Gesamtheit – als selbst vorhandenes System – kann nur die Unwahrheit sein“, so stimmt Pannenberg dem Leitsatz der Kritik Adornos an Hegel zu⁷⁰, und daß sie diesen Gedanken vertreten hat, ist ihm „der Grundirrtum bisheriger Metaphysik“⁷¹.

Doch ist damit nach Pannenberg das metaphysische Thema der Einheit nicht erledigt, sondern er zeigt im Gegenteil, wie das reflektierende Denken in jedem seiner Schritte Identität voraussetzt, indem es auf eine Bedeutungseinheit hin versteht, wenn es versteht: „Die Bedeutung, die einem Seienden auf Grund von Erfahrung zuerkannt wird, greift stets hinaus über das, was an ihm vorhanden und vorfindlich ist. Dabei erfaßt unsere Erfahrung das Besondere und Einzelne nur durch ausdrückliche oder unausdrückliche Antizipation eines Bedeutungsganzen, in bezug auf das irgend etwas allererst bedeutsam ist. Dasselbe gilt für jede besondere Bedeutungseinheit im Verhältnis zum jeweils umfassenderen Bedeutungsganzen und endlich zu einer Bedeutungstotalität, die zwar alle konkret erfahrene Bedeutung immer schon konstituiert, aber nie schon definitiv durch Reflexion eingeholt ist“⁷². „Mit solcher Sinntotalität des Daseins im Gegensatz

⁶⁷ Ebd. 358 u. 361.

⁶⁸ Ebd. 360.

⁶⁹ Ebd. 359.

⁷⁰ Ebd. 361; vgl. Adorno, *Minima Moralia* 29, sowie: *Drei Studien zu Hegel* (1963) 44.

⁷¹ Ebd. 362.

⁷² Ebd. 361 f.

zum unvollendet Fragmentarischen des jeweils Vorhandenen hat es alle religiöse Erfahrung zu tun⁷³.

Die Schwierigkeit ist nun, die Kritik an der metaphysischen Tradition einerseits sowie diese Totalität, die alles Seiende zusammenschließt, andererseits im Zusammenhang des philosophischen Denkens zu begreifen. Der Aufweis der Bedeutungstotalität alles Seienden über seine bloße Vorhandenheit hinaus deckt sich bis in einzelne Formulierungen hinein mit der Zeuganalyse in „Sein und Zeit“⁷⁴ und entspricht genau der „Verweisungsmannigfaltigkeit des ‚Um – zu‘“, in der Heidegger das Zuhandensein von Zeug vor seinem bloßen Vorhandensein bestimmt⁷⁵. Damit bezieht sich Heidegger in Abhebung von der Bestimmung der Welt als *res extensa* durch Descartes und unter Ablehnung seiner Kritik der metaphysischen Tradition auf eine teleologische Struktur der Welt, die er von Aristoteles gewonnen hat, wenn er sie auch in eigentümlicher Weise neu faßt⁷⁶. Es geht hier nicht um die Frage, ob und wie man mit Hilfe Heideggers Theologie treiben könnte, sondern einmal um den Widerspruch, in den Pannenberg gerät, wenn er einerseits der Kritik am Denken der klassischen Metaphysik recht gibt, andererseits aber gerade die Pointe der klassischen Metaphysik, den teleologischen Zusammenhang des Seienden, der ja auch nicht umsonst von der aufklärerischen Kritik angegriffen worden ist, wieder zur Geltung bringen will. Auch dabei verwickelt sich Pannenberg noch in Zweideutigkeiten: wie ist die Sinn-totalität zu verstehen? Entweder liegt sie allem Denken schon zugrunde, z. B. als geschaute Ordnung der Ideen (Platon), als transzendenter Grund der Einheit von Wissen und Sein, der im Miteinandersprechen zugrunde liegt (Schleiermacher), oder sie wird von der Subjektivität als „heilvolle Ganzheit des Daseins . . . im Modus des ‚Noch nicht‘“ (Bloch)⁷⁷ entworfen, und „der Übergang zur revolutionären Praxis (Marx) . . . (setzt) das Thema der christlichen Offenbarung, die Erlösung und das Heil der Menschen, wirksamer ins Werk . . . als die Kirchen“⁷⁸. Pannenberg bestimmt die Totalität offensichtlich im Sinne der zweiten Hälfte der Alternative, also als Leistung einer ihre Welt konstituierenden Subjektivität, die aber wiederum keinen teleologischen Zusammenhang vorgegeben sein lassen kann.

Zum anderen ist zu fragen, was dann die behauptete Konkurrenz von Theologie und Philosophie besagen soll, denn die von Pannenberg aufgewiesene Weise von Bedeutungstotalität kann auch der bewußt sich aus theologischen Fragen heraushaltende Heidegger zeigen, und er kritisiert damit seinerseits die philosophische Kritik an der metaphysischen Tradition. Pannenberg's kritische Absicht ist beachtenswert, sie weist hin auf die Schwierigkeiten, die im Verhältnis von gegenwärtiger Philosophie und Wissenschaft die Diskussion ausmachen. Er beschreibt genau die Aporie, in der die Diskussion steckenzubleiben droht:

⁷³ Ebd. 363.

⁷⁴ Heidegger, *Sein und Zeit* §§ 15–18.

⁷⁵ Heidegger, a. a. O. 68 f.

⁷⁶ Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967) 285 f.

⁷⁷ Pannenberg, a. a. O. 363.

⁷⁸ Ebd. 363 f.; die in Klammern hinzugesetzten Namen sind meine Interpretation.

„Die Philosophie hat sich immer tiefer in die Probleme der Subjektivität verstrickt. Sie hat das Feld des allgemeingültigen Wissens den positiven Wissenschaften überlassen müssen . . . Die emanzipierte Subjektivität aber stößt auf die Frage danach, was ihre eigene Freiheit konkret konstituiert und ihr Dasein inhaltsvoll macht . . . Der subjektiven Unverbindlichkeit, der das im Zeichen dieses Prinzips (sc. des formalen Prinzips der Subjektivität) sich vollziehende philosophische Denken anheimfällt, kann nicht etwa abgeholfen werden durch Rekurs auf die Wissenschaften . . . Den modernen Wissenschaften ist es eigentümlich, daß sie die von ihnen erforschten Phänomene dem Subjekt zur Disposition stellen – ‚dem‘ Subjekt, weil im Prinzip jeder Mensch in diese formale Hülle schlüpfen kann“⁷⁹. Aber Pannenberg versucht diese Aporie des Denkens der Subjektivität nicht in ihrem Element, der Philosophie, zu lösen⁸⁰, sondern vindiziert diese Aufgabe der Theologie, die sich darum einer so bestimmten Philosophie im Ganzen entgegensetzen muß und derart in der Bewegung der neuzeitlichen Subjektivität steckenbleibt. Denn wieder kann Theologie sich dann nicht an ihrem Verhältnis zur Philosophie, zur allgemeinen Wahrheit, bewähren, sondern sie bleibt Behauptung oder zumindest als Theologie mißverständlich, solange sie ihre Kritik an der Philosophie der Subjektivität nicht philosophisch ausweist, sondern als theologische Konkurrenz ausibt.

Pannenberg beklagt, daß „der Irrationalität der Glaubenserfahrung . . . bis heute die Irrationalität einer allerdings immer wieder durch autoritäre Kirchlichkeit und Theologie herausgeforderten emanzipativen Selbstbehauptung (begegnet)“, und fordert, solche Vorurteile zu durchbrechen, um „den kritischen Dialog zwischen Theologie und Philosophie“ zu ermöglichen⁸¹. Aber bedeutet kritischer Dialog Konkurrenz? Und wiederholt nicht auch die Gleichsetzung des Themas der klassischen Metaphysik mit dem der Theologie in der Einheit des Seienden sowie die Behauptung, daß „die Bedeutungseinheit des Daseins ursprünglich zu konzipieren, . . . genau genommen keine philosophische Möglichkeit“, sondern „der Grundakt religiöser Wahrnehmung des ‚Universums‘ (Schleiermacher), . . . der Wahrnehmung einer die fragmentarische Realität übersteigenden und so Freiheit eröffnenden Sinntotalität des Daseins“, ist⁸², nur die seit Augustin das Denken verunsichernde Gleichsetzung von unbewegtem Beweger und sich offenbarendem Gott, die eben ihre teils zur Ausflucht einer durch den universalen Zweifel und seine Methode gesicherten wissenschaftlichen Wahrheit führte und damit schließlich den prinzipiellen Gegensatz von Philosophie und Theologie aufrichtete?

Wieder muß man fragen: was meint Pannenberg mit der Rede von dem

⁷⁹ Ebd. 368 f.

⁸⁰ Auch ist es keineswegs so, daß die Philosophie dieses Problem nicht sieht und es nicht zu überwinden sucht. Dies kann z. B. ein kurzer Blick in drei recht divergierende und doch sehr signifikante Werke der heutigen philosophischen Diskussion in Deutschland belegen: Gadamer, *Wahrheit und Methode* (2¹⁹⁶⁵); Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968); Rohrmoser, *Emanzipation und Freiheit* (1970).

⁸¹ Pannenberg, a. a. O. 367.

⁸² Ebd. 370.

„Grundakt religiöser Wahrnehmung des Universums“ zusammen mit dem Hinweis auf den jungen Schleiermacher? Wie ist es zu verstehen, daß dieser „Grundakt“ keine philosophische Möglichkeit sei, sondern auf religiöse Wahrnehmung angewiesen ist? Pannenberg beschreibt in diesem Zusammenhang Philosophie lediglich als „philosophische Reflexion“, die sich im „Element der Negativität“ bewegt und „doch immer bezogen (bleibt) auf ein Vorgedachtes, das sie wohl erschüttern, aber nicht selbst hervorbringen kann“⁸³. Auf solche Reflexionsphilosophie darf sich Theologie sicher nicht beziehen, um ihre Wahrheit verständlich zu machen. In der Abwehr dieses theologischen Denkens, dem Pannenberg früher mit seiner Konzeption der Universalgeschichte selbst nicht fern stand, liegt sein Recht in diesem Aufsatz. Denn dann verwickelt sich Theologie in die Aporien, die die methodische wissenschaftliche Aufklärung der Theologie nun mal bereitet, wenn diese sich auf sie beruft.

Aber Pannenbergs Lösung dieser Schwierigkeit, „die Philosophie als angewiesen auf vorgängige religiöse Erfahrung und Überlieferung“ zu sehen⁸⁴, bringt nur eine weitere Entgegensetzung von Philosophie und Theologie hervor. Vielmehr ist es gerade die Aufgabe der *Philosophie*, eine vorgängige Wahrheit zu zeigen, von der die Reflexion ihr Maß erhält, ja die Reflexion und Kritik überhaupt erst ermöglicht, welche philosophisch erkennbare allgemeine Wahrheit dann auch den Glauben als vernünftige Möglichkeit verstehen lassen kann.

Gerade Schleiermacher hat dies in Fortführung seines Ansatzes in den „Reden“ gezeigt: dort bestimmt er „Anschauen des Universums“ als „die allgemeinste und höchste Formel der Religion“⁸⁵, in seiner „Dialektik“ bestimmt er nicht anders, aber genauer: die Aufgabe der Dialektik ist, auf den transzendenten Grund des Wissens hinzuführen, der allem Sprechen zugrunde liegt als der Indifferenzpunkt von Denken und Sein, woraufhin alles Sprechen gerichtet ist und daher Sinn hat. Dies ist möglich, weil in jeder bestimmten einzelnen Anschauung in der identischen Durchdringung von Wahrnehmung und Denken Wahrheit erfahren wird und nun im Sprechen in einen totalen Zusammenhang geführt werden kann⁸⁶. Die „Einheit des Seins“, die durch Gott bezeichnet wird, können wir nach Schleiermacher weder in Gedanken noch in der Tat vollziehen; dagegen „im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein, ursprünglich ...“⁸⁷. Keineswegs also setzt Schleiermacher einfach mit der „religiösen Erfahrung“ ein, die Pannenberg als der Philosophie vorgängig beschreibt, sondern umgekehrt: weil es Wahrheit in der konkreten Anschauung gibt und weil Wahrheit im Sprechen vorausgesetzt werden muß, was die Dialektik als die ursprünglichste und reinste philosophische Disziplin entwickelt, wird es möglich, sich auch im philosophischen Denken des religiösen Gefühls zu vergewissern.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Schleiermacher, *Über die Religion, Reden . . .*, Orig.-Ausg. 55.

⁸⁶ *Dialektik*, hrsg. v. I. Halpern (Berlin 1903) 124 ff., bes. 131.

⁸⁷ Ebd. 217; vgl. 215 ff.

Ebensowenig darf die philosophische Wahrheit „als angewiesen auf vorgängige religiöse ... Überlieferung“ gesehen werden. Gerade Augustin, der strenge Verfechter der kirchlichen Autorität und Überlieferung, gibt die Anweisung für das theologische Denken, daß nicht die Wahrheit an der Überlieferung bewährt wird, sondern umgekehrt die Überlieferung, die allerdings den Glauben erst bringt, an der philosophisch erkennbaren Wahrheit ihre Zustimmung (*evidentia*) findet⁸⁸. Augustin, dessen Anweisungen für das methodische Vorgehen der Theologie unabhängig von ihren inhaltlichen Bestimmungen mir vorbildlich zu sein scheinen, geht davon aus, daß wir „das, was wir glauben, auch erkennen und einsehen wollen“⁸⁹, entsprechend dem oft wiederholten Satz „*nisi credideritis, non intellegitis*“⁹⁰. Er gibt sich nicht mit dem bloßen Hinweis auf die Autorität der Überlieferung zufrieden⁹¹, so daß er nun selbst, was unerschütterlich und fest geglaubt werden muß, das Dasein Gottes, in einer rationalen Diskussion offenbar machen will⁹². Hierzu wird von ihm im Fortgang des Gesprächs die Gemeinsamkeit von Wahrheit in der sinnlichen Wahrnehmung und für die Vernunft in der „unzerstörbaren Wahrheit der Zahl“ aufgewiesen sowie im gemeinsamen Streben nach Glückseligkeit als das allen Menschen gemeinsame höchste Gut, die Wahrheit, die Gott ist⁹³. Unabhängig von den philosophischen Vorstellungen seiner Zeit, die Augustins Theologie bestimmen, wird deutlich, wie die Vorgängigkeit der Wahrheit, ihre allen Menschen gemeinsam zukommende Gültigkeit und ihre die menschliche Vernunft in ihrem Streben erst ermöglichende Kraft, nicht von der christlichen Überlieferung erst hervorgebracht wird, sondern selbst dieser allererst Halt gibt.

Hier liegt die Aufgabe der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Wissenschaft; nämlich zuvor Philosophie so zu begreifen, daß sie nicht völlig von der wissenschaftlichen Wahrheit und der ihr entsprechenden Philosophie der Subjektivität bestimmt ist, sondern ebenso eine vor- und außerwissenschaftliche Wahrheit begründet, in der wir mit unserer ganzen Wirklichkeit leben. Theologie müßte aus ihrem eigensten Antrieb darauf sehen, daß Philosophie sie selbst bleibt und nicht vorschnell theologisch überfremdet wird. Allerdings hat Theologie auch ein fundamentales Interesse daran, daß das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft philosophisch geklärt wird, daß Wahrheit auch über jenen von der wissenschaftlichen Methode verbürgten Bereich der selbstgemachten Gewißheit hinaus wieder ansichtig und einsichtig wird. Mit dieser für die Theologie entscheidenden Frage, an der sich zeigt, ob Theologie gelingen kann oder nicht, kann sie nun auch dem philosophischen Denken in seiner gegenwärtigen Problematik einen Impuls zur Bewältigung dieses das neuzeitliche Denken beherrschenden Konfliktes geben. Erst auf diesem philosophischen Hin-

⁸⁸ Augustin, *Confessiones* XI, 3 f.

⁸⁹ *De libero arbitrio* 2, 16 f.

⁹⁰ *Ebd.* 2, 17; 1, 11; *Jes.* 7, 9, wie die Stelle damals nach der *Septuaginta* gelesen wurde.

⁹¹ *De lib. arb.* 2, 2; 2, 12.

⁹² *Ebd.* 2, 42.

⁹³ *Ebd.* bis 2, 153.

tergrund könnte es gelingen, die Bewegung der theologischen Reflexion so zu vollziehen, daß sie die Alternative von Glaube und Unglaube überhaupt erst als vernünftige Möglichkeit wieder in den Blick bekommt.