

ELISABETH MAIKRANZ

Tradition und Schrift

Dogmatik in der Moderne

43

Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans
und Friederike Nüssel

43



Elisabeth Maikranz

Tradition und Schrift

Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg
und Walter Kasper

Mohr Siebeck

ELISABETH MAIKRANZ, geb. 1988; 2009–2016 Studium der Ev. Theologie in Marburg, Heidelberg und Rom; 2016 Erstes Theologisches Examen; 2022 Promotion; Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Akademische Rätin auf Zeit am Ökumenischen Institut der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.
orcid.org/0000-0002-9658-034X

Die Publikation wurde durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands und die Evangelische Kirche in Kurhessen-Waldeck unterstützt.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 513054792

ISBN 978-3-16-161875-8 / eISBN 978-3-16-162382-0
DOI 10.1628/978-3-16-162382-0

ISSN 1869-3962 / eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt, von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und dort gebunden.

Printed in Germany.

Meinen Eltern

Vorwort

Das Thema meiner Dissertation hat mich während eines Auslandsstudiums am Centro Melantone in Rom im Studienjahr 2013/14 ‚gefunden‘. Hier wuchs nicht nur mein Interesse an der Ökumene, sondern die Vorlesung „La Tradizione come fonte della teologia sistematica“ im Sommersemester 2014 bei Prof. William Henn OFM Cap. hat die Frage nach einem evangelischen Traditionsverständnis geweckt.

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2021 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde die ursprüngliche Textfassung geringfügig überarbeitet.

Mein Dank gilt allen, die mein Denken, Forschen und Schreiben auf vielfältige Weise unterstützt und gefördert haben. An erster Stelle ist meine Doktormutter Prof. Dr. Friederike Nüssel zu nennen. Sie hat mein Interesse an der Traditionsthematik bereits im Studium unterstützt und mir durch eine Mitarbeiterstelle am Ökumenischen Institut die Möglichkeit eröffnet, mich intensiv mit diesem Thema zu beschäftigen. In vielen konstruktiven Gesprächen stand sie mir mit ökumenisch-theologischer Expertise, herausragender Kenntnis der Theologie Pannenberg und anregenden kritischen Fragen zur Seite. Sie hat mich zum Weiterdenken angeregt und mir die nötigen Freiräume eröffnet, meine theologischen Ideen weiterzuentwickeln. Ihr gebührt mein tiefer Dank für produktives gemeinsames theologisches Denken und vertrauensvolle Zusammenarbeit.

Prof. em. Dr. Dr. Dres. h.c. Michael Welker hat mein Interesse an der Systematischen Theologie bereits im Studium unterstützt und mir als Tutorin zu seiner Christologie-Vorlesung im Wintersemester 2012/13 theologische Eigenständigkeit zugetraut. Ihm danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens, das durch konstruktive Kritik zur Präzisierung mancher Stelle anregte.

Der Denk- und Forschungsprozess, von dem dieses Manuskript das Ergebnis ist, wurde durch gemeinsames Denken und Diskutieren mit Kolleginnen und Kollegen begleitet, für das ich von Herzen dankbar bin. Seit Beginn meiner Arbeit an der Dissertation konnte ich im Rahmen des Netzwerkes „Schriftbindung evangelischer Theologie“ mein Traditionsdenken erproben und schrifttheoretisch weiterdenken. Als affiliertes Mitglied des literaturwissenschaftlichen Promotionskollegs „Was ist Tradition?“ konnte ich zudem die Traditionsproblematik interdisziplinär weiterdenken. Für diese Möglichkeiten bin ich

sehr dankbar. Für intensive Diskussionen danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums von Prof. Dr. Friederike Nüssel. Meine Heidelberger Kolleginnen und Kollegen hatten stets ein offenes Ohr, aufbauende Worte und weiterführende Gedanken. Besonders danke ich Dr. Carolin Ziethe, die mich in vielen Gesprächen ermutigt und mich mit ihrer Familie immer wieder an ein Leben neben der Arbeit an der Dissertation erinnert hat. Agnes Slunitschek danke ich für ihre unermüdliche Ermahnung zur einfachen Sprache, ihre römisch-katholische Perspektive und die ökumenische Freundschaft. Dankbar bin ich auch für den kollegialen Austausch und die freundschaftliche Begleitung auf dem Weg zur Fertigstellung dieser Arbeit von Christine Böckmann, Dr. Patrick Ebert, PD Dr. Friedrich-Emanuel Focken, Prof. Dr. Thomas Hanke, Dr. Ann-Kathrin Knittel, Katharina Merian, Dr. Christopher Nunn, PD Dr. Frederike van Oorschot, Dr. Sabine Schmidtke und PD Dr. Christoph Wiesinger.

Die Fertigstellung eines Manuskripts braucht Zeiträume zum konzentrierten Schreiben, die im Universitätsalltag nicht immer gegeben sind. Daher gilt mein Dank der Konrad-Adenauer-Stiftung, die mich 2018 als Promotionsstipendiatin aufnahm und mir so ermöglichte, konzentriert an meiner Dissertation zu arbeiten.

Ich freue mich sehr, dass diese Arbeit in die Reihe *Dogmatik in der Moderne* aufgenommen wurde und danke hierfür der Herausgeberin und den Herausgebern Prof. Dr. Christian Danz, Prof. Dr. Jörg Dierken, Prof. Dr. Hans-Peter Großhans und Prof. Dr. Friederike Nüssel. Ebenso gilt mein Dank den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck, insbesondere Dr. Katharina Gutekunst und Tobias Stähler, für die verlegerische Betreuung. Die Publikation dieser Arbeit wurde durch großzügige Zuschüsse von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck unterstützt. Auch hierfür danke ich herzlich.

Für das geduldige und akribische Korrekturlesen danke ich meiner Mutter Elke Dönch-Maikranz, Pfarrerin Judith Kern, Miriam Lederle, Agnes Slunitschek und PD Dr. Frederike van Oorschot sowie für Unterstützung bei der Erstellung des Registers Mia Federmann.

Schließlich gilt mein Dank meinen Eltern, die die bewegten Jahre des Forschens und Schreibens an diesem Projekt begleitet, immer an mich geglaubt und mich auf meinem Weg bestärkt haben. Ihnen sei diese Arbeit in tiefer Dankbarkeit gewidmet.

Heidelberg, im Februar 2023

Elisabeth Maikranz

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Vorwort | VII |
| | |
| I. Einleitung | 1 |
| 1. Schrift oder/und Tradition? Zur Entstehung zweier konfessioneller identity marker | 3 |
| 2. Schrift, Tradition und Geschichte. Die Herausforderungen durch das neuzeitliche Geschichtsdenken | 8 |
| 3. Schrift und Tradition innerhalb der ökumenischen Gespräche. Eine Erfolgsgeschichte? | 12 |
| 4. Ziel und Aufbau dieser Studie | 19 |
| 4.1 Zur Auswahl der theologischen Positionen | 21 |
| 4.2 Methodisches Vorgehen und Aufbau der Studie | 23 |
| | |
| II. Das Verhältnis von Tradition und Schrift in der Theologie Wolfhart Pannenberg's | 25 |
| 1. Die prinzipielle Funktion der Schrift in der Theologie. Die Bibel als Ausgangspunkt für Pannenberg's theologisches Arbeiten | 26 |
| 1.1 Die ‚Krise des Schriftprinzips‘. Pannenberg's Reformulierung der Normativität der Schrift | 26 |
| 1.1.1 Pannenberg's Analyse der Krise und ihrer Voraussetzungen ... | 28 |
| 1.1.2 Pannenberg's Begründung der Normativität der Schrift durch das von ihr bezeugte geschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus | 34 |
| 1.2 Das biblische Zeugnis als Grundlage für Pannenberg's Geschichts- und Offenbarungsverständnis | 39 |
| 1.2.1 Geschichte als Überlieferungsgeschichte. Pannenberg's Geschichtsverständnis | 40 |
| a) Geschichtliche Wirklichkeit im Angesicht Gottes. Der Ursprung der Geschichte im Gottesbegriff Israels | 42 |

| | |
|---|-----|
| b) Vom geschichtlichen Wirklichkeitsverständnis im Alten Testament zur Überlieferungsgeschichte. Die Weiterentwicklung von Pannenberg's Geschichtsverständnis | 48 |
| 1.2.2 Offenbarung als Geschichte. Zur überlieferungsgeschichtlichen und biblischen Fundierung von Pannenberg's Offenbarungsverständnis | 57 |
| 1.2.3 Methodische Überlegungen zur Erkenntnis Gottes in der Geschichte. Das biblische Zeugnis als historische Quelle | 66 |
| 1.3 Das Christusereignis als Selbstoffenbarung Gottes und Antizipation des Endes der Geschichte | 76 |
| 1.3.1 Die apokalyptischen Erwartungen als Deutungshorizont für die Auferstehung Jesu | 77 |
| a) Die vollständige Gottesoffenbarung am Ende der Geschichte | 78 |
| b) Die visionäre Erschließung des Endes der Geschichte in der Apokalyptik | 79 |
| c) Die apokalyptische Erwartung der Auferstehung der Toten | 81 |
| 1.3.2 Das geschichtliche Ereignis der Auferstehung. Zur Historizität der Auferstehung Jesu von den Toten | 87 |
| 2. Der doppelte Überlieferungszusammenhang des Christusereignisses zwischen Überliefertem und Überlieferungsbildung | 92 |
| 2.1 Pannenberg's methodischer Zugang zur Christologie | 93 |
| 2.1.1 Die Auferweckung Jesu als Ausgangspunkt der christologischen Überlieferung | 94 |
| 2.1.2 Christologie als „Theorie der christologischen Tradition“ | 96 |
| 2.1.3 Die Christologie als ‚Kerntradition‘. Zum Zusammenhang von Christologie, Theologie und Anthropologie | 101 |
| 2.2 Traditionstransformationsprozesse am Beispiel der Neubestimmung der Anthropologie durch das Christusereignis | 106 |
| 2.2.1 Konkretisierende Reinterpretation von Tradition. Die Bestimmung des Menschen anhand der johanneischen Logos-Christologie | 107 |
| 2.2.2 Umkehrende Traditionstransformation anhand der paulinischen Adam-Christus-Typologie | 110 |
| 2.2.3 Die menschliche Besonderheit Jesu. Zur korrektiven Traditionstransformation | 113 |
| 2.3 Die Offenbarung der trinitarisch verfassten Wirklichkeit Gottes durch die Gottessohnschaft Jesu und ihre Implikationen für die nachösterliche Überlieferung | 117 |
| 2.3.1 Die Vater-Sohn-Relation als Ausgangspunkt des trinitarischen Gottesbildes | 117 |
| 2.3.2 Der überlieferungsgeschichtliche Kontext der Gottessohnschaft Jesu | 119 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 2.3.3 | Die Gemeinschaft von Vater und Sohn. Die Herausbildung des trinitarischen Gottesverständnisses innerhalb der Traditionsgeschichte | 125 |
| 2.3.4 | Die Überlieferung des christlichen Glaubens als trinitarische Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte | 129 |
| 2.4 | Die nachösterliche Überlieferungsgeschichte | 134 |
| 2.4.1 | Die Entstehung der christlichen Heilsüberlieferung in der Spannung von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus sowie von hereingebrochener Zukunft und zukünftiger Gegenwart | 135 |
| 2.4.2 | Die Versöhnung Gottes als Ausgangspunkt der nachösterlichen Verkündigung. Zum Problem der sprachlichen Fassung der Bedeutung Jesu | 137 |
| 2.4.3 | Der Geist als Verwirklicher der Versöhnung in den Glaubenden | 144 |
| 2.4.4 | Das Versöhnungsamt der Apostel | 150 |
| 2.4.5 | Die Bibel als Niederschlag der apostolischen Evangeliumsverkündigung und ihre Funktion in der nachösterlichen Versöhnungsgeschichte | 155 |
| 2.5 | Der doppelte Überlieferungszusammenhang des Christusgeschehens | 159 |
| 3. | Die Hermeneutik der Überlieferungsgeschichte. Geschichte als Überlieferungsgeschichte und die hermeneutischen Implikationen des Geschichtsverstehens | 164 |
| 3.1 | Pannenberg's geschichtliches Wahrheitsverständnis und seine hermeneutischen Implikationen für die christliche Überlieferung ... | 165 |
| 3.1.1 | Der Wahrheitsanspruch Gottes als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ | 166 |
| 3.1.2 | Was ist Wahrheit? | 168 |
| | a) Wahrheitserkenntnis unter den Bedingungen der geschichtlichen Wirklichkeit. Der Vorgriff auf die Wahrheit zwischen Teil und Ganzem | 173 |
| | b) Die Einheit der geschichtlichen Wahrheit in der Einheit Gottes ... | 182 |
| 3.2 | Wahrheitsverkündigung und Texterschließung. Die hermeneutische Aufgabe der Theologie im Rahmen der Überlieferungsgeschichte | 190 |
| 3.2.1 | Kriterien für die Theologie als wahre Rede von Gott? | 192 |
| 3.2.2 | Grundlegende Beobachtungen zur Hermeneutik der ‚Sache‘ des Textes und seiner Wahrheit | 197 |
| | a) Der Text und sein ‚Horizont‘. Verstehen als Verschmelzung von geschichtlichen Verstehenshorizonten | 199 |

| | |
|---|-----|
| b) Die Partizipation des vorgriffhaften Horizontes an der Wahrheit. Die Objektivierung durch die Aussage | 204 |
| c) Der Mensch in der Welt. Die anthropologischen Grundlagen für objektivierende Aussagen | 206 |
| d) Die Wahrheit der Aussage. Die Aussage als Vorgriff auf die Sinntotalität | 208 |
| 3.3 Die Bewährung der Überlieferung | 213 |
| 3.3.1 Die Frage nach der Anwendung der christlichen Inhalte | 214 |
| 3.3.2 Der Glaube als „Sichverhalten zur Wahrheit“. Zum Zusammenhang von Wissen, Erfahrung und Glauben | 221 |

III. Das Verhältnis von Tradition und Schrift in der Theologie Walter Kaspers

| | |
|---|-----|
| 1. Vom Traditionsprinzip zum Schriftprinzip. Die Bedeutung der Schrift innerhalb des umfassenden römisch-katholischen Traditionsverständnisses | 234 |
| 1.1 Das Verhältnis von Schrift und Tradition als eine „ <i>Questio disputata et maxima disputanda</i> “ vor dem II. Vatikanischen Konzil . | 235 |
| 1.1.1 Der organisch-dynamische Zusammenhang von Kirchen- und Traditionsverständnis in der Tübinger Schule | 237 |
| 1.1.2 Die Kritik an dem organisch-dynamischen Traditionsverständnis und deren Beantwortung durch die kritische Funktion der Schrift | 242 |
| 1.1.3 Der Einfluss Möhlers auf die Römische Schule und deren Bedeutung für das Traditionsverständnis | 246 |
| 1.1.4 Das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil | 257 |
| 1.2 Die Diskussion um Schrift und Tradition auf dem II. Vatikanischen Konzil und Kaspers Akzentsetzung | 260 |
| 1.2.1 Die Fortsetzung der Geiselman-Debatte auf dem II. Vatika- nischen Konzil und Kaspers Kritik und Weiterführung | 261 |
| 1.2.2 Kaspers Zuspitzung der pastoral-praktischen Frage im Sinne einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ | 266 |
| 1.2.3 Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu Schrift und Tradition als Kristallisationspunkte für Kaspers Reflexion der Schriftbedeutung im Rahmen der Tradition | 268 |
| 2. Die Fundierung von Schrift und Tradition in einer Theologie des Wortes Gottes. Die offenbarungstheologischen, christologischen und pneumatologischen Grundlagen von Kaspers umfassenden Traditionsverständnis | 278 |
| 2.1 Schrift und Tradition im Rahmen der Lehre vom Wort Gottes | 279 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 2.1.1 | Kaspers Verständnis des Begriffs ‚Wort Gottes‘ | 280 |
| 2.1.2 | „... unter dem Wort Gottes“. Zur Vorordnung des Wortes Gottes und der darin begründeten Funktion der Schrift | 284 |
| 2.2 | Die Unverfügbarkeit der Wahrheit der Offenbarung Gottes in der Geschichte | 287 |
| 2.2.1 | Die Infragestellung der christlichen Wahrheit durch die Vergeschichtlichung der Wirklichkeit | 289 |
| 2.2.2 | Die Sprache entbirgt die Wahrheit. Die sprachphilosophische Fundierung von Kaspers Wahrheitsverständnis | 292 |
| 2.2.3 | Die Offenbarung Gottes in der Geschichte und das darin begründete geschichtliche Wahrheitsverständnis als Lösung der Aporie der Geschichte | 298 |
| | a) Die Offenbarung Gottes in der Geschichte durch Wort und Tat ... | 298 |
| | b) Wahrheit als unableitbare Bewährtheit der Verheißung | 304 |
| | c) Die Offenbarung Gottes als personale Begegnung zwischen Gott und Mensch | 309 |
| 2.3 | Die Verdichtung der unableitbaren Offenbarungswahrheit Gottes in Jesus Christus | 319 |
| 2.3.1 | Methodische Grundlegung. Zum Verhältnis von historischer und kerygmatischer Dimension in der Christologie | 321 |
| 2.3.2 | Das unableitbar Neue in Person und Geschick Jesu von Nazareth. Die Transformation der Gottesherrschaftsvorstellung durch Jesus | 326 |
| | a) Die Gegenwart der Gottesherrschaft in Jesus von Nazareth | 327 |
| | b) Gottes Herrschaft als gnädige Zuwendung in der Freiheit der Liebe | 331 |
| 2.3.3 | Kaspers pneumatologische Christologie. Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als trinitarisches Geschehen | 338 |
| 2.4 | Das christliche Überlieferungsgeschehen zwischen Zeugnis und Geist | 346 |
| 2.4.1 | Die Realität der Auferweckung Jesu von den Toten im apostolischen Zeugnis als Grundlage des Glaubens an Jesus Christus | 347 |
| 2.4.2 | Die Erhöhung Jesu Christi zu Gott und das darin gründende „bleibende und neue Für-uns- und Mit-uns-Sein“ | 353 |
| 2.4.3 | Die Wahrheit Christi im Geist als Fundierung der kirchlichen Tradition | 357 |
| 2.4.4 | Die Evangeliumsverkündigung als Selbsterweis der Offenbarungswahrheit in der Kirche | 361 |
| 3. | Tradition zwischen Kritik und Innovation. Die Einbettung von Schrift und Traditionszeugnissen in die lebendige Selbstüberlieferung Jesu Christi und ihre methodischen Folgen | 367 |

| | |
|---|-----|
| 3.1 Die Tradition als lebendige Selbstüberlieferung Jesu Christi im Geist | 368 |
| 3.1.1 Der menschliche Tradierungsprozess als ein Ringen um die Wahrheit. Zur allgemeinen Grundlage von Kaspers christlichem Traditionsverständnis | 370 |
| 3.1.2 Der pneumatisch-sakramentale Charakter der christlichen Tradition. Die eine Tradition und die Vielfalt der Traditionen | 378 |
| a) Jesu Traditionskritik als Ausgangspunkt für Kaspers theologischen Traditionsbegriff | 379 |
| b) Die pneumatologisch fundierte Selbstüberlieferung Jesu Christi in der Kirche | 382 |
| c) Die Schrift als Fundament der <i>traditio</i> und die dadurch begründete Verzahnung von Schrift und Tradition | 386 |
| d) Die Traditionszeugnisse als Vergegenwärtigungsformen der einen Tradition | 388 |
| e) Kriterien für die Unterscheidung von Tradition und Traditionszeugnissen? | 394 |
| 3.2 Die Ausdrucksgestalten der lebendigen Überlieferung. Das Verhältnis von Schrift und Dogma | 398 |
| 3.2.1 Das Dogma als kirchliches Wahrheitszeugnis. Kaspers Dogmenverständnis | 400 |
| a) Das Dogma als die von der Kirche verbindlich bezeugte Wahrheit Gottes. Das Wesen des Dogmas | 406 |
| b) Die Entfaltung des Wahrheitsgeheimnisses in den Dogmen. Kaspers geschichtliches Dogmenverständnis | 410 |
| 3.2.2 Die Funktion des Dogmas innerhalb der kirchlichen Evangeliumsüberlieferung | 415 |
| 3.2.3 Die Bestimmung der Schrift in Bezug auf das Evangelium und im Gegenüber zum Dogma | 418 |
| a) Die Schrift als Zeugin des ‚Anfangs in der Fülle‘ | 418 |
| b) Schrift und Dogma im Dienst des Evangeliums. Zur reziproken Interpretation von Schrift und Tradition | 420 |
| 3.3 Die aus dem Verhältnis von Schrift und Tradition folgenden Konsequenzen für die Schriftauslegung und die dogmatische Methode der Theologie | 428 |
| 3.3.1 Die geistliche Schriftauslegung. Kaspers Überlegungen zum hermeneutischen Horizont der historisch-kritischen Exegese | 430 |
| 3.3.2 Dogmatik als Hermeneutik. Kaspers Neubestimmung der Dogmatik und ihrer Methode | 436 |

| | |
|---|-----|
| IV. Tradition und Schrift zwischen Kontinuität und Diskontinuität. Vergleichende Auswertung der beiden Positionen | 449 |
| 1. Zum Schriftverständnis und der Bestimmung der Funktion der Schrift für die Theologie | 453 |
| 2. Zum Traditions- und Überlieferungsverständnis und der damit gekennzeichneten Überlieferungsdynamik | 460 |
| 3. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition und ihre Umsetzung im theologischen Arbeiten Pannenbergs und Kaspers | 467 |
| 4. Impulse für das ökumenische Gespräch | 476 |
| 5. Wegmarken für ein ‚evangelisches‘ Traditionsverständnis | 483 |
| | |
| Literaturverzeichnis | 495 |
| 1. Quellen | 495 |
| 2. Forschungsliteratur und weitere Quellen | 501 |
| | |
| Personenregister | 519 |
| Sachregister | 523 |

I. Einleitung

Der Titel dieser Studie dreht eine geläufige Formulierung um: ‚Tradition und Schrift‘ gleicht einer Provokation und kommt nur schwer über protestantische Lippen. ‚Schrift und Tradition‘ ist hingegen eine geprägte Bezeichnung für die kontroverstheologische Problematik der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition, die zu den epistemologischen und prinzipientheologischen Grundfragen innerhalb der Fundamentaltheologie gehört. Die geänderte Reihenfolge scheint evangelischem Selbstverständnis zu widersprechen, lässt sie doch eine Vorordnung der Tradition *vor* der Schrift vermuten, was dem protestantischen Schriftverständnis infolge des reformatorischen *sola scriptura* zuwiderläuft. Diese Abneigung gegen die Umkehrung der Verhältnisse und damit auch gegen den Begriff der ‚Tradition‘ gründet in der Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen der römisch-katholischen und der reformatorischen Theologie seit der Reformation.¹

Auch wenn im nicht-theologischen Kontext angenommen werden kann, dass der Traditionsbegriff in der Theologie „den Rang eines Fach- oder Grundbegriffs hat erlangen können“², so fristet er in der evangelischen Theologie ein Schatten-dasein im Lichte der protestantischen Fokussierung auf das Schriftprinzip und die Schrifthermeneutik. Während die Publikationen zur Schrifthermeneutik und zur Frage, wie die Autorität der Schrift begründet und verstanden werden kann, nicht nachlassen,³ erfährt der Traditionsbegriff aktuell wenig bis keine Aufmerksamkeit.⁴ Publikationen von evangelischen Theologen, die sich ex-

¹ Auch Wilfried Härle vollzieht in seinem Aufsatz *Tradition und Schrift als Thema des interkonfessionellen Dialogs heute aus evangelischer Sicht* (2006) eine Umkehrung der geläufigen Themaformulierung, da diese Umstellung seines Erachtens „geschichts- und sachgemäßer[]“ (HÄRLE, *Tradition und Schrift*, 617, Fußn. 2) sei. Dass dem zuzustimmen ist, wird die Darstellung der Entwicklung des Traditionsbegriffs, vgl. I.1–I.3, zeigen.

² WINTER, *Traditionstheorie*, 6. Siehe auch STEENBLOCK, Art. *Tradition*, 1316.

³ Aus der Fülle der Diskussionsbeiträge sei an dieser Stelle exemplarisch auf Sammelbände seit 2015 verwiesen: LANDMESSER/POPKES, *Verbindlichkeit*; HAMILTON, *Sola Scriptura*; BURGER/HUIJGEN/PEELS, *Sola Scriptura*; FISCHER u. a., *Streit*; ALKIER, *Sola Scriptura*; WICK/CRAMER, *Schrift*; HAMILTON/HAMILTON/WIESINGER, *Sola Scriptura*; FOCKEN/VAN OORSHOT, *Schriftbindung*; COSTANZA/KEBLER/OHLEMACHER, *Claritas scripturae*; ALKIER/KARAKOLÉS/NICKLAS, *Sola Scriptura ökumenisch*.

⁴ Während im fundamentaltheologischen Kontext der Fokus auf die Schrift dominiert, wird der Traditionsbegriff neuerdings in der Pneumatologie aufgerufen, wo die *memoria Christi* als Thema der Pneumatologie aufgefasst wird, vgl. DANZ, *Gottes Geist*.

plizit mit der Tradition beschäftigen und einen eigenen Ansatz vorstellen, liegen bisweilen über ein halbes Jahrhundert zurück und sind im Zusammenhang mit dem damaligen ökumenischen Diskurs entstanden, in dem die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition virulent war.⁵ Jüngere Veröffentlichungen in der Systematischen Theologie fokussieren hingegen auf einen Überblick über die Entwicklung dieser Frage innerhalb der Ökumene⁶ oder sind in aktuellere ökumenische Gespräche einzuordnen⁷. Allein in den exegetischen Fächern wird mit dem Traditionsbegriff prominent gearbeitet, wo die Erforschung der ‚Überlieferungsgeschichte‘ als auch der ‚Traditionsgeschichte‘ zur Methode der historisch-kritischen Exegese gehören.⁸ Damit kommen sowohl die diachrone Entwicklung der Texte als auch die Aufnahme und Einarbeitung von tradierten Vorstellungen und Motiven in den Blick. Während die Exegese aufzeigt, dass und wie die Schrift durch Tradierungsprozesse entstanden ist, ist die evangelische Fokussierung auf das Schriftprinzip in der Systematischen Theologie selbst eine Folge der sich seit der Reformationszeit ausbildenden protestantischen Tradition, wie im Folgenden herausgearbeitet wird. Die Schrift ist demnach nicht allein aus Tradition entstanden, sondern sie ist auch Teil eines bis heute andauernden Tradierungsprozesses, den sie nach evangelischem Verständnis fundamental prägt und normiert.⁹ Ein angemessenes protestantisches Verständnis der Schrift ist damit nicht ohne ein Traditionsverständnis und ein Bewusstsein für die verschiedenen Überlieferungsdimensionen möglich.

Die vorgelegte Studie will aus evangelischer¹⁰, systematisch-theologischer Perspektive in ökumenischem Horizont einen Beitrag zu einer Reflexion auf die Verhältnisbestimmung von Tradition und Schrift und infolgedessen auf

⁵ Als Beispiele für einschlägige ältere Arbeiten zu diesem Thema seien an dieser Stelle BRUNNER, Schrift und Tradition; CULLMANN, Tradition; SKYDSGAARD, Schrift; EBELING, *Sola scriptura*, genannt.

⁶ So z. B. MEYER, Schriftautorität; KIRCHNER, Wort Gottes. HÄRLE, Tradition und Schrift, will hingegen einen Beitrag zum interkonfessionellen Dialog leisten und aus evangelischer Sicht auf den Ursprung der Ausbildung von Tradition und Schrift blicken, um von da aus eine Verhältnisbestimmung vorzunehmen.

⁷ So zum Beispiel die Studie *Verbindliches Zeugnis* des Ökumenischen-Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland, siehe PANNENBERG/SCHNEIDER, *Verbindliches Zeugnis I*; PANNENBERG/SCHNEIDER, *Verbindliches Zeugnis II*; SCHNEIDER/PANNENBERG, *Verbindliches Zeugnis III*. Auch innerhalb des DÖSTA wurde zum Traditionsbegriff gearbeitet, siehe OBERDORFER/SWARAT, Tradition.

⁸ Vgl. für viele die kurze Darstellung von BERLEJUNG, *Methoden*, 44.

⁹ Weil die Schrift damit als ein hermeneutisches Prinzip erscheint, das die rechte Evangeliumsüberlieferung wahren soll, kann das Schriftprinzip mit Ebeling auch als ein ‚Traditionsprinzip‘ verstanden werden, vgl. EBELING, *Sola scriptura*, 98 f. Siehe auch HAUDEL, *Bibel*, 67. Daraus folgt die Notwendigkeit einer Traditionslehre, vgl. EBELING, *Sola scriptura*, 140.

¹⁰ Gleich zu Beginn sei damit daraufhin gewiesen, dass diese Studie – bei aller Bemühung um ökumenische Weite und Kontextualisierung der Positionen – einer konfessionellen Perspektive verhaftet bleibt, die auch bei der Betrachtung der nicht-eigenen Konfession nur bedingt eliminiert werden kann.

einen evangelischen Traditionsbegriff leisten. Um den Boden dafür zu bereiten, wird zunächst die Entwicklung der Problematik kurz skizziert und theologisch-geschichtlich verortet (I.1–I.3). Davon ausgehend werden Ziel und Aufbau der Studie spezifiziert und die Auswahl der behandelten Positionen begründet (I.4).

1. Schrift oder/und Tradition? Zur Entstehung zweier konfessioneller identity marker

Dass der Traditionsbegriff innerhalb der evangelischen Theologie ein Forschungsdesiderat ist, lässt sich auf die konfessionellen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts zurückführen und ist in der darauffolgenden konfessionellen Ausdifferenzierung begründet. Am Vorabend der Reformation galt ein Verständnis ‚katholischer Wahrheiten‘, das nicht differenzierte, ob diese der Schrift oder außerbiblischen Quellen entstammten; entscheidend war vielmehr, dass sie in der Autorität der Kirche gründeten.¹¹ Es wurde sich auf eine neben der Schrift bestehende mündliche apostolische Tradition berufen, die die Heilswahrheiten verbürgte. Für die mittelalterliche Theologie und Kirche bildeten ‚Schrift und Tradition‘ einen selbstverständlichen, unteilbaren „Komplex des Autoritativen“¹², sodass die Möglichkeit einer Spannung zwischen Heiliger Schrift und mündlicher Überlieferung gar nicht ins Bewusstsein kam: „Die *sacra doctrina* galt selbstverständlich als so sehr eins mit der Heiligen Schrift, daß ‚*sacra scriptura*‘ oder ‚*sacra pagina*‘ geradezu Wechselbegriffe für Theologie sein konnten.“¹³

Diese Selbstverständlichkeit wurde in der Reformation aufs Schärfste kritisiert, womit eine Differenzierung von Schrift und Tradition im spätmittelalterlichen Kirchenrecht aufgegriffen wurde:¹⁴ Hier konnte die Schrift durchaus als „negatives Kriterium gegen Entscheidungen, die von ihr abweichen“¹⁵, gelten. Volker Leppin sieht in „dieser kanonistischen Tendenz zu einer auch im Differenzfall gegenüber kirchlicher Autorität vorzuziehenden Geltung der Schrift [... den] Schlüssel für Thematisierungen einer solchen Differenz“¹⁶, wie sie auch in der Reformation geschah. Die Reformatoren beriefen sich auf die Schrift als alleinige Quelle für die christliche Wahrheit und heilsnotwendigen Lehren und kritisierten die römisch-katholischen Lehren, die keine Grundlage in der Schrift hatten, als *traditiones hominum*. Grundlage für diese Bewertung waren Mk 7,8 und Kol 2,8, wo die *παράδοσις ἀνθρώπων* den Abfall von Gott oder Christus

¹¹ Vgl. KIRCHNER, Wort Gottes, 25.

¹² EBELING, *Sola scriptura*, 92.

¹³ EBELING, *Sola scriptura*, 93, Hervorhebung im Original. Vgl. LEPPIN, Differenz, 229 f.

¹⁴ Zur Gegenüberstellung von einem Harmonie- und einem Differenzmodell in Bezug auf das Verständnis von Schrift und Tradition im spätmittelalterlichen Denken siehe LEPPIN, Differenz.

¹⁵ LEPPIN, Differenz, 234.

¹⁶ LEPPIN, Differenz, 235.

bedeuten.¹⁷ Gegen die Autorität des Papstes und der Kirche stellte Martin Luther die alleinige Normativität und Autorität der Schrift als Quelle des Evangeliums von Jesus Christus heraus (*sola scriptura*), die in der durch innere und äußere Klarheit (*claritas interna et externa*) verbürgten Selbstausslegung der Schrift (*sui ipsius interpres*) gründe.¹⁸ Auch wenn Luther die Schrift als Kriterium für die Heilswahrheiten ansah und mit ihr die damaligen kirchlichen Lehren kritisierte, so konnte er doch auch die altkirchliche Tradition wertschätzen.¹⁹ Die Tradition als solche wurde demnach nur in einer normativen Funktion abgelehnt, in der sie gleichrangig zur Schrift gesehen wurde: Die Tradition konnte nur *norma normata* sein.²⁰

Auch in der Folge wurde der Traditionsbegriff nicht vollkommen *ad acta* gelegt: In den lutherischen Bekenntnisschriften wird der Begriff ‚Tradition‘ mit Blick auf die kirchlichen Ordnungen und die Frömmigkeitspraxis verwendet.²¹ Die Auseinandersetzung mit den vorreformatorischen Kirchenordnungen zeigt, dass die lutherische Reformation keinen totalen Traditionsabbruch, sondern Missstände korrigieren wollte. Dafür wurde die Rechtfertigungslehre als Maßstab für die Bewertung der *traditiones* entscheidend: Kirchliche Ordnungen durften nicht meritorisch und heilsnotwendig verstanden werden, da nach reformatorischem Verständnis allein der Glaube an Christi Heilswerk *sola gratia* rechtfertige. „Für die Kritik an den illegitimen *traditiones humanae* wird demnach von den Wittenberger Reformatoren auch ein bestimmtes Traditionsprinzip in Anspruch genommen“²², wenn die Rechtfertigungslehre als materiales Kriterium angeführt wird. Kirchliche Ordnungen – sofern sie keine soteriologische Bedeutung haben – konnten auch sinnvoll und hilfreich für das christliche Leben sein, was nach reformatorischem Verständnis der Einrichtung von Riten und Lebensregeln in der Alten Kirche entsprach. Die Bewertung der Traditionen erfolgte anhand des biblischen Zeugnisses; dabei stand die Schrift für die „Vermittlung von evangelischer Freiheit durch die Rechtfertigungslehre“²³. Der Verweis

¹⁷ SPERL, Geschichte, 149. Siehe auch LUTHER, Von Menschenlehre (1522). Siehe hierzu HAUSCHILD, Bewertung.

¹⁸ Vgl. LUTHER, Assertio (1520). Siehe dazu MOSTERT, Scriptura. Eine historische Kontextualisierung des Schriftprinzips hat STENGEL, Sola scriptura, vorgelegt.

¹⁹ Vgl. LUTHER, Assertio (1520), 100. Siehe auch HAUSCHILD, Bewertung, 199. Leppin betont hier insbesondere den Bezug auf Augustin, vgl. LEPPIN, Tradition, 17–23.

²⁰ Vgl. LEPPIN, Tradition, 23–27. Dies wird schließlich besonders in der Berufung auf die Kirchenväter bei Melanchthon und bei Flacius deutlich, vgl. HAUSCHILD, Bewertung, 201–204. Zu Melanchthons Traditionsverständnis siehe auch GEMEINHARDT, Traditionsbindung.

²¹ Vgl. hierzu und im Folgenden: HAUSCHILD, Bewertung, 208–231. Siehe z. B. CA 15 (*De ritibus ecclesiasticis*), CA 26 (*De discrimine ciborum*) sowie zu speziellen Themen CA 21–28, Apol. 21–28, vgl. BSELK, 108 f.128–220.560–704.

²² HAUSCHILD, Bewertung, 213, Hervorhebung E.M. Siehe hierzu auch NÜSSEL, Konkordienbuch, die ebenfalls die Genese der lutherischen Lehrtradition durch ein rechtfertigungstheologisches und christologisches Grundanliegen bestimmt sieht.

²³ HAUSCHILD, Bewertung, 214.

auf die altkirchliche Tradition – ohne dass dafür der Begriff *traditiones* verwendet wurde! – legitimierte daneben die christozentrisch-rechtfertigungstheologische Traditions- und Praxisinterpretation: Der Rückgang auf die altkirchliche Tradition zeigte die Katholizität der protestantischen Auslegung; sie wurde jedoch nicht als dogmatische Norm wie die Schrift beansprucht.²⁴

Durch die protestantische Traditionskritik, die mit dem *sola scriptura* verbunden war, wurde eine Klärung des Verhältnisses von Schrift und Tradition innerhalb der römisch-katholischen Theologie notwendig. Eine solche wurde auf dem Konzil von Trient vorgelegt, wo in der IV. Sessio am 8. April 1546 dekretiert wurde, dass das Evangelium, welches „unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, zuerst mit eigenem Munde verkündete und danach durch seine Apostel als die Quelle aller heilsamen Wahrheit und Sittenlehre jedem Geschöpf predigen ließ“, in „geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen“ (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*) enthalten ist, welche „von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst empfangen oder von den Aposteln selbst auf Diktat des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben, bis auf uns gekommen sind“²⁵. Damit wurde eine Zwei-Quellentheorie des Evangeliums etabliert, mit der zugleich die inhaltliche Insuffizienz der Heiligen Schrift verbunden war.²⁶ Die Auslegungshoheit behielt das Lehramt.²⁷ Während der Umfang der Schrift genauestens definiert wurde, wurde der Begriff der *traditiones* mit der Kennzeichnung als „Überlieferungen, die Glaube und Sitte betreffen“²⁸, nicht näher bestimmt. Damit wurde es möglich, „künftig zwischen der (fixierten) apostolischen Tradition und den (variablen) kirchlichen Traditionen zu unterscheiden“²⁹ und so die Lehrautorität immer weiter auszubauen.

²⁴ Hauschild konstatiert zusammenfassend: Die Bedeutung der altkirchlichen Tradition in den Bekenntnisschriften „besteht hauptsächlich darin, daß sie zutreffende Schriftauslegung ist und damit die entsprechenden reformatorischen Lehren als schriftgemäß und als katholisch bestätigen kann. Sie tritt also nicht neben die Bibel als eine ergänzende Quelle der Wahrheitserkenntnis. Vielmehr hat sie eine legitimierende Funktion, indem zur Feststellung der Kontinuität der rechten Lehre auf sie verwiesen werden kann“ (HAUSCHILD, Bewertung, 230). Michael Beintker hält diesbezüglich fest: „Die reformatorische Theologie verneinte das Traditionsprinzip, nicht die Tradition.“ (BEINTKER, Art. Tradition, 721.)

²⁵ DH 1501.

²⁶ Für eine prägnante Darstellung der Entwicklung der Rezeption des Tridentinums siehe KIRCHNER, Wort Gottes, 28–32. Siehe auch unten Kapitel III.1.

²⁷ Vgl. DH 1504, wo diejenigen mit dem Anathema belegt werden, die den in Trient aufgestellten Bücherkanon des Alten und Neuen Testaments, wie er in der katholischen Kirche zu lesen gepflegt wird, nicht vollständig als heilig und kanonisch anerkennen, und die Überlieferungen missachten. Siehe ebenso DH 1507, worin jede nicht-römisch-katholische Bibelauslegung verurteilt wird.

²⁸ DH 1501.

²⁹ KIRCHNER, Wort Gottes, 29.

Die tridentinische Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition blieb auch in der reformatorischen Theologie nicht ohne Resonanz. Der Reformator Martin Chemnitz setzte sich in seinem *Examen Concilii Tridentini* (1565–73) mit den Lehrdefinitionen zu Schrift und Tradition auseinander. Er verteidigte das Schriftprinzip gegen die römisch-katholische Kritik, dass die Schrift nicht eindeutig sei.³⁰ Grundlegend für Chemnitz war die Vorstellung, dass Gott sich durch das Medium der Sprache geschichtlich offenbart hat, sodass Gottes Wort zunächst im menschlichen Wort als mündliche Überlieferung begegne.³¹ Von der Sinai-offenbarung und dem dabei erfolgten Auftrag an Mose, die Gebote zu verschriftlichen, leitete Chemnitz ab, dass Gott gegen die menschliche Verfremdung seines Wortes eingegriffen und die Schriftlichkeit der Überlieferung konstituiert habe. Gleiches sei in Bezug auf die apostolische Christusverkündigung geschehen, da auf dem Apostelkonzil (Apg 15) der Heilige Geist die schriftliche Fixierung der getroffenen Entscheidungen bewirkt habe. Chemnitz unterschied acht *genera traditionum*, mit denen er den Traditionsbegriff näher bestimmte und das tridentinische Verständnis verwarf.³² Trient habe die *traditiones* rein formal bestimmt und damit „die historische Kontrolle – die nur durch die Schriftlichkeit gesichert ist – als auch die inhaltliche – die nur durch den Nachweis der Übereinstimmung mit der Schrift ausgeübt werden kann“³³ – aufgehoben. Chemnitz' Ausführungen sind insofern bedeutsam, als er den Traditionsbegriff positiv rezipiert und „die Auseinandersetzung über die *traditiones* auf dem Gebiet der

³⁰ Vgl. CHEMNITZ, *Examen*, 14: „Kurz gesagt lassen die Papisten besonders aus zwei Gründen die Bibel nicht als Richtschnur des Glaubens gelten, 1) weil sie unzureichend sei und nicht alles enthalte, was nötig sei für Glauben und Leben; 2) weil sie auch in dem, was sie enthalte, unsicher und haltlos sei wie eine wächserne Nase.“ Siehe auch SPERL, *Geschichte*, 152 f.

³¹ Vgl. hierzu und im Folgenden: HAUSCHILD, *Bewertung*, 204–208.

³² Vgl. CHEMNITZ, *Examen*, 54–68, siehe hierzu HAUSCHILD, *Bewertung*, 206–208; SPERL, *Geschichte*, 152. Dass die Lehre und Verkündigung der Apostel mit Hilfe des Heiligen Geistes verschriftlicht wurde, diene dazu, dass die Offenbarung des Heils weiterwirken könne (1). „Die Schrift als Tradition ist Gottes Werk.“ (HAUSCHILD, *Bewertung*, 206.) In der Alten Kirche sei das Offenbarungszeugnis kraft des Heiligen Geistes lückenlos und unverfälscht weitergegeben worden, bis die Kanonisierung die Autorität der tradierten Schriften gesichert habe (2). Diese ursprüngliche Tradition kann nach Chemnitz in späterer Zeit nur noch aufgenommen und bezeugt werden. ‚Apostolische Traditionen‘ seien die gegen Irrlehren fixierten Glaubensartikel, die aufgrund ihrer Prägnanz orientierende, nicht aber normative Kraft haben (3). Die Überlieferung werde durch Interpretation konkretisiert, wofür Chemnitz Auslegungsregeln im Anschluss an Irenäus benennt (4). Aus der Schrift seien in der frühen Kirche Dogmen abgeleitet worden, sodass diese Lehrtraditionen nicht als Zusatz zur Schrift verstanden werden könnten (5). Da die Kirchenväter dem ursprünglichen Sinn der Schrift noch sehr naheständen, müssen sie mit Chemnitz besonders wertgeschätzt werden (6). Auch die nicht mit der Schrift in Konflikt stehenden praktischen Regelungen und Riten der Alten Kirche seien akzeptable Traditionen (7). Dagegen kritisiert Chemnitz scharf die mittelalterlichen Traditionen der Papstkirche seit Gregor dem Großen, die hinsichtlich Glaube und Verhalten in Widerspruch zur Schrift stünden (8).

³³ SPERL, *Geschichte*, 152 f.

Prinzipienfragen führt³⁴. Doch bleibt auch bei ihm die Schrift die einzige *regula*, was sich ebenfalls im Normbegriff der Konkordienformel niederschlug.³⁵

Infolge dieser fundamentaltheologischen Kontroverse entwickelten sich die römisch-katholische und die protestantische Theologie in prinzipientheologischer und epistemologischer Hinsicht auseinander. In der römisch-katholischen Kirche wurde das Tridentinum bis zu der von Josef Rupert Geiselman angestoßenen Debatte um die Suffizienz der Schrift so interpretiert, dass das Evangelium auf die Schrift und die kirchliche apostolische Überlieferung aufgeteilt sei, womit eine Aufwertung des Lehramtes verbunden und nach und nach ausgebaut wurde.³⁶ Diese Identifizierung von Lehramt und Tradition fand ihren Höhepunkt in der Neuscholastik und ihrer Methode sowie in dem Ausspruch Papst Pius' IX.: „Die Tradition bin ich.“³⁷ In der protestantischen Theologie avancierte hingegen das Schriftprinzip zum Identitätsmarker: In der altprotestantischen Orthodoxie bestimmte insbesondere Johann Gerhard die Schrift als das grundlegende Axiom der Theologie.³⁸ Während in der reformatorischen Lehre noch die Mündlichkeit des Wortes Gottes hervorgehoben wurde, so wurde die Schrift nun mit dem Wort Gottes identifiziert. Mit der Annahme des göttlichen Ursprungs der Schrift wurde eine Schriftontologie etabliert, die das Schriftprinzip gegen Kritik absichern sollte. Die Konzentration auf die Schrift innerhalb der protestantischen Theologie und die Fokussierung auf die Tradition in der römisch-katholischen Kirche führten schließlich dazu, dass die Schrift zum protestantischen und die der Schrift vorgeordnete Tradition zum römisch-katholischen Identitätsmarker wurden.

Innerhalb dieser Entwicklung werden verschiedene Aspekte deutlich. Zunächst ist unbestimmt, was ‚Tradition‘ eigentlich bedeutet: Während katholischerseits darunter die durch das Lehramt gewährte ungebrochene Überlieferung des Evangeliums verstanden wurde, wird der Begriff evangelischerseits dem schriftgemäßen Evangelium gegenübergestellt und bezeichnet die menschlichen Sitten und Gebräuche. Katholisch bezeichnet ‚Tradition‘ eine dogmatische Größe mit eigener Autorität. Evangelisch wird der Begriff negativ konnotiert

³⁴ SPERL, *Geschichte*, 153, Hervorhebung im Original. Für eine Bewertung Chemnitz' siehe auch HAUSCHILD, *Bewertung*, 205.

³⁵ Vgl. CHEMNITZ, *Examen*, 14, mit „Von dem Summarischen Begriff, Grundt, Regel und Richtschnur“, in: BSELK, 1308–1317.

³⁶ Zur Entwicklung des Traditionsbegriffs in der römisch-katholischen Theologie sowie zur Geiselman-Debatte siehe auch Kapitel III.1.1 und III.1.2.

³⁷ Vgl. MEYER, *Wort Pius' IX*, 5, der die provokative Verwendung dieses Ausspruchs in protestantischen Äußerungen im Zusammenhang mit dem katholischen Traditionsbegriff betont. Allerdings wird bei Meyer auch deutlich, dass der exakte Ausspruch nicht mehr zu rekonstruieren ist, vgl. MEYER, *Wort Pius' IX*, 8–12.

³⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 16. Zur Aufnahme des aristotelischen Prinzipienbegriffs in Gerhards Schriftlehre sowie zum Verständnis der Schrift als Wort Gottes siehe HÄGGLUND, *Heilige Schrift*, 64–81.136–147.

und verwendet; hier ist die Schrift alleinige Norm. Diese inhaltlichen konfessionellen Unterschiede fundieren die Ausbildung konfessioneller Identitätsmarker: Während katholischerseits die Wahrung der Tradition in der Kirche und die apostolische Sukzession für die Betonung der rechtmäßigen Kirche Jesu Christi aufgerufen wurden, verbürgten evangelischerseits die Schrift und die dadurch qualifizierte reformatorische Tradition das wahre Kirchesein. Mit dem Schriftprinzip grenzte sich die reformatorische Theologie von der römisch-katholischen Kirche und der päpstlichen Autorität ab und begründete zugleich ihre eigenen theologischen Prinzipien. Das *sola scriptura* ist damit konstitutiv für den Entstehungsprozess protestantischer Identität, indem mit ihm eine neue Art Theologie zu treiben etabliert wurde. Die Herausstellung der Schrift für die Heilserkenntnis mündete zudem in die Übersetzung der biblischen Schriften ins Deutsche und in eine humanistisch-reformatorische Bildungsoffensive.³⁹ Jeder sollte die Schrift lesen könne und sie selbst verstehen. Katholischerseits wurde in Abgrenzung zum Selbstausslegungsanspruch der Schrift die Notwendigkeit des Lehramtes betont und die Unfehlbarkeit des Papstes wurde zum Inbegriff der kirchlichen Autorität. Mit der Verhärtung von Schrift und lehramtlicher Tradition als Identitätsmarker entwickelte sich das vormals inhaltliche Traditionsproblem zu einer prinzipientheoretischen und epistemologischen Frage, die fortan kontroverstheologisch unter dem Label ‚Schrift und Tradition‘ diskutiert wurde.

2. Schrift, Tradition und Geschichte. Die Herausforderungen durch das neuzeitliche Geschichtsdenken

Innerhalb dieses Problemkomplexes wandelte sich im Laufe der Jahrhunderte insbesondere der Traditionsbegriff, der ab etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts außertheologischen, semantischen Zuwachs erfuhr.⁴⁰ Der Traditionsbegriff wurde zunächst seit dem 16. Jahrhundert fast ausschließlich im religiösen Kontext und damit als ein Fremdwort verwendet. Die konfessionellen Streitigkeiten führten schließlich dazu, dass der Begriff ins Deutsche übernommen wurde. Literarisch wurde der Begriff nun verwendet, um die mündlich und schriftlich überlieferte Kunde von geschichtlichen Begebenheiten zu bezeichnen.⁴¹ Entsprechend erklärte Sperander 1728 in seinem Fremdwörterlexikon die ‚Tradition‘

³⁹ Siehe hierzu bspw. ROGGENKAMP, Reformation. Zu den bildungspolitischen Einflüssen und weiteren kulturellen Auswirkungen der Reformation siehe auch FITSCHEN u. a., Wirkungen I; FITSCHEN u. a., Wirkungen II.

⁴⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden GRIMM/GRIMM, Art. Tradition, 1022 f.; SPERL, Geschichte, 153 f. Eine ähnliche Darstellung der Begriffsgeschichte findet sich in MAIKRANZ/ZIETHE, Schrift und Tradition, 157–159.

⁴¹ GRIMM/GRIMM, Art. Tradition, 1023.

als „Bericht und Erzählung“⁴². Damit bezeichnete der Begriff nicht mehr ‚Lehre‘ oder ‚Satzung‘, wie noch zur Zeit der Reformation, sondern es fand eine Verbindung von Tradition und Geschichte statt, denn der „Bericht und das Ereignis, das berichtet werden soll, gehören zusammen“⁴³. Diese Bedeutung trat besonders bei Friedrich Schiller hervor, der herausstellte: „Die Quelle aller Geschichte ist Tradition, und das Organ der Tradition ist die Sprache“⁴⁴. Im Historismus entwickelte sich der Traditionsbegriff innerhalb der geschichtswissenschaftlichen Methodologie zu einem Grundbegriff. Hier wurden die Quellen in ‚Tradition‘ und ‚Überreste‘ eingeteilt:⁴⁵ Die Quellenart der ‚Tradition‘ umfasste die bildliche, mündliche und schriftliche Dokumentation von Ereignissen, die die Erinnerung konservieren sollten. Daneben wurden mit dem Begriff der ‚Überreste‘ die ‚übriggebliebenen Spuren‘ der Geschehnisse, wie zum Beispiel körperliche Überreste von Menschen, Küchenabfälle oder die Sprache, Spiele, Kulte, Gesetze, Münzen, bezeichnet, die keine Intention auf Überlieferung beinhalteten.⁴⁶ Statt der reformatorischen Unterscheidung von wahrer und falscher Tradition trat mit der Identifizierung von Geschichte und Tradition eine Differenzierung zwischen toter und lebendiger Tradition hervor: „In dem Augenblick, in dem die Tradition bewußt mit der Geschichte verknüpft und also ihren Platz im Bereich der Vergangenheit angewiesen erhält, erscheint sie als fern und als tot [...]. Nun kommt aber eben alles darauf an, daß diese Überlieferung der Vergangenheit angeeignet und dadurch lebendig wird.“⁴⁷ Der Traditionsbegriff war jetzt mit der Problematik von Geschichte und Geschichtlichkeit beladen.⁴⁸

⁴² SPERANDER, *A la Mode*, 748. Vgl. hierzu und im Folgenden: SPERL, *Geschichte*, 154.

⁴³ SPERL, *Geschichte*, 154.

⁴⁴ SCHILLER, *Universalgeschichte*, 370.

⁴⁵ Diese unterscheidet Ernst Bernheim mit Verweis auf DROYSEN, *Grundriss*, um den methodischen Umgang mit den Quellen zu differenzieren: „alles, was unmittelbar von den Begebenheiten übriggeblieben und vorhanden ist, nennen wir Überreste; alles was mittelbar von den Begebenheiten überliefert ist, hindurchgegangen und wiedergegeben durch menschliche Auffassung, nennen wir Tradition“ (BERNHEIM, *Lehrbuch*, 255 f.).

⁴⁶ Vgl. GRIMM/GRIMM, *Art. Tradition*, 1023; BERNHEIM, *Lehrbuch*, 256 f. Diese Unterscheidung scheint jedoch im Einzelfall schwierig, da auch ‚Überreste‘ wie Münzen durch ihre Prägung bewusst an Ereignisse oder Herrscherinszenierungen erinnern oder Kulte der Traditionsbildung dienen können.

⁴⁷ SPERL, *Geschichte*, 155.

⁴⁸ Darüber hinaus beschreiben die Gebrüder Grimm noch eine weitere Bedeutungsebene für das 19. Jahrhundert, wenn der Begriff auch das „herkömmliche in haltung und handlung, das sich in socialen und geistigen gemeinschaften, in culturellen überlieferungszusammenhängen aller art fortpflanzt“ (GRIMM/GRIMM, *Art. Tradition*, 1024), bezeichnen konnte. In diesem Zusammenhang traten dann auch Komposita wie z. B. ‚Familientradition‘, ‚Künstlertradition‘ auf. Außerdem bemerken sie, dass nur selten unter dem Traditionsbegriff ein aktiver Überlieferungsprozess verstanden werde, wie er sich auch in der juristischen Verwendung des Traditionsbegriffs zeige, wo mit ‚Tradition‘ die Eigentumsübertragung, -zueignung, -überantwortung gemeint sei, vgl. GRIMM/GRIMM, *Art. Tradition*, 1024 f.

Infolge der Aufklärung entstand außerdem eine generelle Traditionskritik, wenn die von alters her überkommene Autorität der Tradition nicht mehr anerkannt und prinzipiell bezweifelt wurde.⁴⁹ Als Erkenntnisquelle rückte die autonome Vernunft ins Zentrum, die sich von jeglicher ihr vorgeordneter Autorität zu befreien suchte und geschichtlich überlieferte Wahrheiten kritisch hinterfragte. Zusammen mit dem historischen Denken, das die geschichtliche Vielfalt, Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit der Traditionen entdeckte, traten zugleich die Traditionssachverhalte in neuer Schärfe hervor, wie Gerhard Ebeling herausstellte: „die Emanzipation von der ungeprüft selbstverständlichen Geltung der Tradition, die kritische Distanznahme gegenüber der Überlieferung bringt erst die Macht der Tradition zum Bewußtsein und läßt auf die Rolle historisch bedingter Traditionen in der Geschichte um so aufmerksamer werden.“⁵⁰ Unter dem Begriff ‚Tradition‘ konzentrierte sich eine Geschichtsproblematik, die die Theologie in mehrfacher Hinsicht betraf. Eine radikale Neuorientierung wurde notwendig, um die konfessionellen *identity marker* und die darauf aufbauende Dogmatik unter neuzeitlichen Bedingungen zu explizieren. Vernunftgemäße Erkenntnis und rationale Durchdringung wurden folglich zum eigentlichen Erkenntnisprinzip der Theologie. „Unter der Einsicht in das Problem der Geschichtlichkeit bedarf die katholische Lehre von ‚Schrift und Tradition‘ nicht weniger als das reformatorische ‚*sola scriptura*‘ der Neubestimmung und Klärung.“⁵¹ Indem die historisch-kritische Methode seit dem 18. Jahrhundert die Entstehungsgeschichte der Schrift, ihre Traditionsverarbeitung und ihre Geschichtsgebundenheit aufdeckte und damit die Autorität der Schrift als inspiriertes ‚Wort Gottes‘ relativierte, gerieten das Schriftprinzip und damit die evangelische Theologie selbst in eine Krise.⁵² Seitdem wird auf verschiedenen Wegen versucht, Lösungen für diese Krise zu finden, die nicht nur die Schriftlehre und die Schrifthermeneutik betrifft, sondern auch den Zusammenhalt der theologischen Disziplinen gefährdet.⁵³

Parallel dazu stellte in der römisch-katholischen Theologie das geschichtliche Denken der Neuzeit das katholische Traditionsverständnis in Frage. Unter dem Einfluss der Romantik und des Idealismus‘ hatte sich im 19. Jahrhundert ein organisches Traditionsverständnis durchgesetzt, mit dem die Lebendigkeit der christlichen Tradition in der Kirche betont wurde.⁵⁴ Während im Tridentinum der Tenor auf der Unterscheidung der ungeschriebenen und geschriebenen *traditiones* lag, so rückte nun das Ganze der einen, lebendigen,

⁴⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden SCHILSON, Art. Tradition.

⁵⁰ EBELING, *Sola scriptura*, 95.

⁵¹ EBELING, *Sola scriptura*, 96 f., Hervorhebung im Original.

⁵² Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962).

⁵³ Vgl. die Systematisierung in VAN OORSCHOT, *Krise*; VAN OORSCHOT/FOCKEN/MAIKRANZ, 16–21.

⁵⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden SPERL, *Geschichte*, 155 f. Siehe Kapitel III.1.1.1.

christlichen Tradition ins Zentrum. Dass evangelischerseits auch ein solches Traditionsverständnis nicht aufgenommen werden konnte, zeigte sich in der Kontroverse zwischen dem römisch-katholischen Theologen Johann Adam Möhler und den evangelischen Theologen Philipp Konrad Marheineke, Carl Immanuel Nitzsch und Ferdinand Christian Baur. Die evangelischen Theologen konnten den historischen Traditionsbegriff anerkennen, aber wehrten sich gegen ein dogmatisches Traditionsverständnis. Dieses römische Traditionsverständnis wurde infolge der Aufnahme der historisch-kritischen Methode in die Biblexegese und des Einflusses des geschichtlichen Denkens auf die Dogmenhermeneutik im sogenannten ‚Modernismus‘ herausgefordert, was zu einer ‚antimodernistischen‘ Haltung des Lehramtes bis zum II. Vatikanum führte.⁵⁵

Trotz dieser gemeinsamen Herausforderung durch das neuzeitliche Denken und die Moderne kam es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem Höhepunkt in der Kontroverse um Schrift und Tradition: Mit der Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias 1950 wurde in neuscholastischer Manier die Absolutsetzung des Lehramtes deutlich, da das Dogma weder mit Verweisen auf die Schrift noch durch den Konsens der kirchlichen Tradition begründet wurde.⁵⁶ Infolgedessen konnte Gerhard Ebeling noch 1963 festhalten, dass es „völlig grundlos“⁵⁷ sei, eine Annäherung der konfessionellen Standpunkte zu behaupten, auch wenn durch die Dogmatisierung die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition neu aufgerollt und in beiden Konfessionen diskutiert werde. Innerhalb dieser Diskussionen konnten einige römisch-katholische Theologen sich für ein ‚Schriftprinzip‘ aussprechen⁵⁸, während evangelische infolge der formgeschichtlichen Erforschung die Tradition in einem wesensmäßigen Zusammenhang zur geschichtlichen Offenbarung Gottes sahen.⁵⁹ In den kommenden Jahrzehnten sollten hier durchaus Annäherungen möglich werden: Grundlegende Weichenstellungen dafür bot das II. Vatikanische Konzil (1962–1965), das in der programmatischen Ausrichtung des *aggiornamento* und des *approfondimento* die christliche Tradition mit den Fragen der Gegenwart in ein Gespräch zu bringen suchte und die antimoderne Haltung der römischen

⁵⁵ Vgl. zum ‚Modernismus‘ und ‚Antimodernismus‘ in der römischen Theologie und Kirche NEUNER, Streit.

⁵⁶ Vgl. BACHT, Tradition; LÖWENICH, Katholizismus, 155–159.

⁵⁷ EBELING, *Sola scriptura*, 97.

⁵⁸ Vgl. EBELING, *Sola scriptura*, 97, mit Verweis u. a. auf RAHNER, *Schriftinspiration*, 7 f.; LENGSELD, *Überlieferung*, 197–202.

⁵⁹ Vgl. LENGSELD, *Überlieferung*, 167 f. Lengsfeld stellt heraus, dass die protestantische Theologie die Unmöglichkeit eines Biblizismus betone: „Wie die Bibel aus einer Tradition erwachsen und selbst ‚Tradition‘ ist, so steht der Verkündiger und sein Hörer, der Theologe und Bibelleser in einer sein konkretes Verständnis der Schrift stark beeinflussenden Tradition, so daß die Frage gar nicht mehr lauten kann, ob es Tradition auch geben darf oder soll, sondern wie man sich dazu und darin zu verstehen hat.“ (LENGSELD, *Überlieferung*, 168 f.)

Kirche beendete. Damit wurde auch die Öffnung für die ökumenische Bewegung möglich, in der die Bestimmung von Schrift und Tradition noch unter weiteren Parametern debattiert wurde.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wich die polemische Abgrenzung zwischen den Konfessionen einer allgemeinen, aus der Erweckungsbewegung und Mission im 19. Jahrhundert entstandenen ökumenischen Orientierung, für die eine überkonfessionelle Besinnung auf die Schrift ein entscheidender Impulsgeber war.⁶⁰ So wie die Bibel einst zur Ausdifferenzierung der Konfessionen beigetragen hatte, so wurde sie nun als gemeinsames Fundament in einer Atmosphäre der gegenseitigen Annäherung wieder neu entdeckt.

3. Schrift und Tradition innerhalb der ökumenischen Gespräche. Eine Erfolgsgeschichte?

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war die reformatorische Kontroverse um ‚Schrift und Tradition‘ zu einem komplexen Problem mit prinzipientheoretischen, dogmatischen, methodischen und fundamentaltheologischen Auswirkungen angewachsen – je nachdem, auf welcher Ebene der der Schrift gegenübergestellte Traditionsbegriff angesiedelt war. Als typisches ökumenisches Thema erhielt es sodann Einzug in die ökumenische Bewegung⁶¹: Nachdem zunächst mit der Methode der „comparative ecclesiology“⁶² versucht worden war, die konfessionellen Unterschiede besser zu verstehen, kamen die separierenden Mentalitäten der verschiedenen Denominationen, die hinter den trennenden Doktrinen standen, in den Blick. Daher begann die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, ‚Faith and Order‘, den Zusammenhang der unterschiedlichen konfessionellen Traditionen zu dem einen christlichen Traditionsprozess und dem gemeinsamen christlichen Ursprung in der Offenbarung Gottes zu reflektieren.⁶³ Die Schrift war dabei „basaler Minimalkonsens der ökumenischen

⁶⁰ Vgl. HAUDEL, *Bibel*, 25–57.

⁶¹ Eine umfassende Darstellung der Besinnung auf die Bibel im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und die daraus ergehenden Impulse für das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche findet sich bei HAUDEL, *Bibel*. Über die bilateralen Gespräche gibt KIRCHNER, *Wort Gottes*, 56–146, einen Überblick. Im Folgenden wird auf die Studienprozesse im ÖRK und im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ (ÖAK) eingegangen, da hieran die grundlegenden Entwicklungen aufgezeigt werden können und der römisch-katholische/evangelische Kontext der Fragestellung im ÖAK am umfassendsten aufgearbeitet wurde.

⁶² Das ist „the effort to separated Christians to explain themselves to each other in the hope that they would thereby remove stultifying misconceptions and also discover hitherto unregistered areas of agreement.“ (OUTLER, *Renewal*, 7.)

⁶³ Vgl. MOLTSMANN, *Schrift*, 104. Dabei wurde die Diskussion um die Perspektive der orthodoxen Kirche erweitert, deren Mitarbeit vor allem in Montreal „den Gesprächen oft eine

Verständigung⁶⁴, da alle Konfessionen sich gleichermaßen auf das biblische Zeugnis bezogen. Auf der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 wurden die ersten Studienergebnisse vorgestellt.⁶⁵ Dieser Bericht wurde bisher nur selten in der protestantischen Theologie rezipiert,⁶⁶ auch wenn hier ein ökumenischer Durchbruch in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition erzielt wurde.⁶⁷ Im Bericht der Sektion II *Schrift, Tradition und Traditionen*⁶⁸ werden die verschiedenen Traditionsebenen terminologisch differenziert: Als ‚TRADITION‘ wird das Evangelium, „der im Leben der Kirche gegenwärtige Christus selbst“⁶⁹, bezeichnet. ‚Tradition‘ (Singular) meint den Traditionsprozess und ‚Traditionen‘ (Plural) wird zum einen für die verschiedenen Ausdrucksformen innerhalb der Tradition, zum anderen aber auch für die Unterscheidung der konfessionellen Traditionen verwendet.⁷⁰ Innerhalb dieser vielfältigen Traditionsbezüge kommt die Schrift, „das geschriebene, prophetische und apostolische Zeugnis von Gottes Tat in Christus“⁷¹, das unter der Leitung des Heiligen Geistes entstanden sei,⁷² zu stehen: Sie ist das Anfangszeugnis innerhalb der TRADITION der Offenbarung, womit zum einen verbunden ist, dass die TRADITION ihr vorausgeht, was die Bedeutung der Tradition sichtbar macht. Zum anderen erhält sie als „Hort des Wortes Gottes“⁷³ eine herausgehobene Bedeutung. Die reformatorische Kontroverse wird in Montreal neu eingeordnet, indem sie im Rahmen der konfessionellen Traditionen betrachtet wird. Als Gemeinsamkeit wird festgehalten, „daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die *Paradosis* des *Kerygmas*) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des

unvorhergesehene Wendung“ (MOLTMANN, Schrift, 104) gab, vgl. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 43.

⁶⁴ LAUSTER, Prinzip und Methode, 347.

⁶⁵ ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963.

⁶⁶ Vgl. LAUSTER, Prinzip und Methode, 360 f. zur Problematik der Rezeption der ökumenischen Dokumente.

⁶⁷ Vgl. auch Lausters Darstellung in: LAUSTER, Prinzip und Methode, 347–354.

⁶⁸ ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 42–53.

⁶⁹ ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 42.

⁷⁰ Vgl. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 42.

⁷¹ ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 42.

⁷² Vgl. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 43.

⁷³ ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 43.

Heiligen Geistes übermittelt worden ist.“⁷⁴ Die von den Schriften des Alten und Neuen Testaments bezeugte TRADITION müsse in den je neuen geschichtlichen Situationen immer wieder neu interpretiert werden, womit die Frage nach der ‚richtigen‘ Interpretation einhergehe, die die Konfessionen jedoch entsprechend ihrer konfessionell-verschiedenen hermeneutischen Prinzipien unterschiedlich beantworten.⁷⁵ Angesichts dessen rief der Bericht zum gemeinsamen Schriftstudium und zur Prüfung der eigenen Traditionen auf, um die eine TRADITION zu suchen und um eine subjektive und willkürliche Auslegung zu vermeiden.

In Montreal fand eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Problematik von Schrift und Tradition statt, die die verschiedenen Problemebenen differenzierte: So stellte sich zum einen die Frage nach der Stellung der Schrift innerhalb des Überlieferungsprozesses der Offenbarung. Dieser Tradierungsprozess wird aber zum anderen konturiert durch unterschiedliche, konfessionelle Perspektiven, die wiederum für sich beanspruchen, in wahrer Kontinuität zum gemeinsamen christlichen Ursprung zu stehen. Kann bejaht werden, dass die verschiedenen Kirchen Teil dieser gemeinsamen Überlieferung sind, so stellt sich die Problematik von Schrift und Tradition vornehmlich als ein Problem der Schriftauslegung dar. Die prinzipientheologische Frage wird indes einer Perspektive auf den gesamten Überlieferungsprozess untergeordnet und konfessionsspezifisch ausgelagert.

Das Thema der Schriftauslegung und der darin angewandten, konfessionell-verschiedenen hermeneutischen Prinzipien wurde auf der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol 1967 unter dem Titel „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung“ diskutiert.⁷⁶ Dabei wurde zum einen die Schrift als historisch gewachsene Größe wahrgenommen, die „durch geschichtliche Ereignisse und Erfahrungen und durch die auf sie bezogene Reflexion“⁷⁷ entstanden ist. Um diese Entstehungsgeschichte zu verstehen, erachtete die Kommission die historisch-kritische Methode als notwendig.⁷⁸ Die Vielfalt des biblischen Denkens wurde positiv aufgegriffen und als „Widerspiegelung der Verschiedenheit der Taten Gottes in unterschiedlichen historischen Situationen und der Verschiedenheit der menschlichen Antworten auf Gottes Taten“⁷⁹ erklärt. Dieser Pluralität entspreche auch die Pluralität der kirchlichen Traditionen, wodurch letztere als mögliche und

⁷⁴ ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 43, Hervorhebung im Original.

⁷⁵ Vgl. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Montreal 1963, 44 f.

⁷⁶ Vgl. GROSCURTH/VISCHER, Bristol 1967, 46–58; siehe hierzu auch LAUSTER, Prinzip und Methode, 355–357.

⁷⁷ GROSCURTH/VISCHER, Bristol 1967, 48.

⁷⁸ Vgl. GROSCURTH/VISCHER, Bristol 1967, 48.

⁷⁹ GROSCURTH/VISCHER, Bristol 1967, 49.

legitime Interpretationen ersichtlich werden könnten.⁸⁰ Durch die Betrachtung unterschiedlicher Aspekte des Auslegungsprozesses wurden das oft konfessionell geprägte Vorverständnis genauso wie die historische Kontingenz der Auslegungsprinzipien deutlich.⁸¹ Diese Unterschiede wurden als Anlass zu vertieftem Verstehen ausgemacht, denn die differierenden konfessionellen Hermeneutiken konnten durch die Exegese hinterfragt werden.⁸² Während in Montreal noch die ‚richtige‘ Interpretation des biblischen Zeugnisses als Kriterium angeführt wurde, so kam in Bristol die konfessionell bedingte Vielfalt von Auslegungen in den Blick, die aufgrund der Pluralität des biblischen Zeugnisses ein legitimes Fundament habe. Einheit könne es damit nur in Bezug auf den gemeinsamen Bezugspunkt geben, in dem die individuellen Perspektiven gründen.⁸³

Der einheitsstiftende Bezugspunkt wurde in Bristol in der Schrift gesehen, womit die Frage nach der die konfessionellen Grenzen übersteigenden Autorität der Bibel gestellt wurde. Diese wurde 1971 in Löwen⁸⁴ ausgehend von drei grundlegenden Möglichkeiten der Autoritätsbeschreibung bestimmt: Die Autorität der Bibel kann sich in ihrer geschichts- und kulturbildenden Macht aufgrund ihrer Materialität (literarisches Dokument), in ihrer zeitlichen Gebundenheit als Erkenntnisquelle (historisches Dokument) und in ihrem Erfahrungsgehalt (Bibel als Anrede Gottes an die Menschen) zeigen.⁸⁵ Der Bericht von Löwen suchte diese Begründungsfiguren durch ein relationales Verständnis der Autorität der Bibel zu vermitteln.⁸⁶ Die Autorität der Bibel werde dann erkennbar, wenn sie sich selbst als autoritativ ausweise, weil sich Gott „durch die Schrift als Herr und Erlöser erweist“⁸⁷. Die in Bristol herausgestellte Vielfalt der biblischen Aussagen wurde in Löwen durch die Verbindung im Christusereignis gesehen, das „gemeinsamer Fluchtpunkt“⁸⁸ sei. Die Studie betonte den Zusammenhang von historischem Ereignis und Interpretation und beschreitet nach Jörg Lauster damit einen Mittelweg, da sie eine historische Verkürzung auf die Augenzeugenschaft als Autoritätsbegründung genauso wie eine Loslösung der Interpretationen von ihren historischen Haftpunkten ablehne.⁸⁹ Die Mitte, die die Vielfalt der Inter-

⁸⁰ Vgl. GROSCURTH/VISCHER, Bristol 1967, 49.55.

⁸¹ Vgl. GROSCURTH/VISCHER, Bristol 1967, 54 f.57 f.

⁸² GROSCURTH/VISCHER, Bristol 1967, 55.

⁸³ Lauster sieht in Bristol die hermeneutische Grundlage für Einheitskonzepte wie ‚Einheit in versöhnter Vielfalt‘ gelegt, vgl. LAUSTER, Prinzip und Methode, 357.

⁸⁴ RAISER, Löwen 1971, 8–21.213–216; siehe hierzu LAUSTER, Prinzip und Methode, 357–360.

⁸⁵ Vgl. RAISER, Löwen 1971, 12.

⁸⁶ Vgl. RAISER, Löwen 1971, 13: Autorität müsse „als ‚Begriff der Beziehung‘ (relational concept) verstanden werden [...], nicht als aufgezwungene Wahrheit, sondern als Zeugnis, das in Freiheit angenommen werden will, nicht als erdrückende Macht, sondern Öffnung in die Freiheit. Autorität ist also nur da aktuelle Realität, wo sie von Menschen als Autorität erfahren wird“.

⁸⁷ RAISER, Löwen 1971, 18.

⁸⁸ LAUSTER, Prinzip und Methode, 359.

⁸⁹ Vgl. LAUSTER, Prinzip und Methode, 359.

pretationen bündelt, wurde nicht statisch verstanden, sondern als „Beziehungsmittel“⁹⁰, die unterschiedlich bestimmt werden könne. So wurde mit Lauster eine „normative Engführung der Schriftautorität“⁹¹ vermieden.

Insgesamt wird innerhalb des Studienprozesses der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Konvergenz ersichtlich, die durch die gemeinsame Herausforderung durch die historische Kritik angestoßen wurde: Von hier aus erschienen die ‚traditionellen‘ Autoritäten Schrift und Tradition beziehungsweise Lehramt in ihrer historischen Kontingenz und mussten innerhalb der Reflexion auf den Überlieferungsprozess des christlichen Glaubens neu verortet werden. Lauster fasst diese Neubestimmung prägnant zusammen:

In hermeneutischer Perspektive stellen die drei Texte die Funktion der Schrift als entscheidendes Moment zur Bildung und zur Kritik kirchlicher Tradition heraus, wie sie umgekehrt die zentrale Bedeutung der kirchlichen Tradition für die Schriftinterpretation betonen. Beide wiederum, Schrift und Tradition, gründen gleichermaßen in der unverfügbaren und geschichtlich sich vermittelnden Selbsterschließung Gottes. Schrift und Tradition werden so in ein wechselseitiges Beziehungsgeflecht eingebunden, das konfessionelle Extrempositionen [...] nicht mehr abdeckt.⁹²

Wie in der Arbeit von ‚Faith and Order‘ hat auch im bilateralen evangelisch-katholischen Dialog die historisch-kritische Methode neue Impulse für eine grundlegende Annäherung freigesetzt.⁹³ Hier sind vor allem die Ergebnisse des Studienprozesses des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“ (ÖAK) zwischen 1986–1998 zu nennen.⁹⁴ Bei aller Konvergenz und der Entwicklung eines gemeinsamen Schriftverständnisses blieb auch hier die Frage nach der kritischen Funktion der Schrift der neuralgische Punkt, der in der Entgegensetzung von kirchlich autorisierter Auslegung und Selbstausslegung der Bibel konkretisiert ist. Gelöst wurde die Gegenüberstellung durch den Verweis auf die gemeinsam anerkannte Suffizienz und Normativität der Schrift, die das Wort Gottes, welches „Grund und Auftrag der Kirche“⁹⁵ sei, bezeuge.⁹⁶ Vor diesem Hintergrund konnten die mit den Konzepten des *sola scriptura* und ‚Schrift und Tradition‘ verbundenen Einseitigkeiten aufgelöst werden, da sich das *sola scriptura* weder generell gegen die Tradition richte, noch ‚Schrift und

⁹⁰ RAISER, Löwen 1971, 16. Beispiele für solche Beziehungsmitteln sind ‚Jesus, der Christus‘, ‚Reich Gottes‘, ‚Tod und Auferstehung Jesu Christi‘, die nicht exklusiv zu verstehen seien.

⁹¹ LAUSTER, Prinzip und Methode, 359.

⁹² LAUSTER, Prinzip und Methode, 362.

⁹³ Vgl. LAUSTER, Prinzip und Methode, 391–395.

⁹⁴ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, Kanon; ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, Schriftverständnis. Siehe hierzu LAUSTER, Prinzip und Methode, 388–400; NÜSSEL, Dei Verbum, 273–281.

⁹⁵ SCHNEIDER/PANNENBERG, Verbindliches Zeugnis III, Nr. 189.

⁹⁶ Vgl. SCHNEIDER/PANNENBERG, Verbindliches Zeugnis III, Nr. 183–189.

Tradition‘ die einzigartige Bedeutung der Schrift in Frage stelle.⁹⁷ Die Konzepte wurden wechselseitig so erklärt, dass evangelischerseits ein formales Schriftprinzip abgelehnt wurde, welches die kirchliche Überlieferung und Auslegungsnormierung durch die Bekenntnisse ausschliesse. Katholischerseits wurde ‚Schrift und Tradition‘ so verstanden, dass das Wort Gottes allein und maßgebend durch die Schrift bezeugt ist und die Tradition als Vollzug der lebendigen Evangeliumsüberlieferung funktional-modal zu bestimmen ist, sodass sie nicht als ergänzende Wahrheitsüberlieferung neben die Schrift tritt.⁹⁸ Entscheidend für die Neubestimmung der Gegenüberstellung des Schriftprinzips zu ‚Schrift und Tradition‘ wurde die Herausstellung der „Zusammengehörigkeit von Schriftautorität, lebendiger Überlieferung des Evangeliums durch seine Verkündigung und Kirche als Träger und Empfänger dieser Verkündigung“⁹⁹. Damit kam auch hier der weitere christliche Überlieferungsprozess in den Blick, um die kontroverstheologische Problematik zu lösen.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Schriftautorität und Lehrautorität wurde ebenfalls in der Weltökumene infolge von Löwen diskutiert.¹⁰⁰ Trotz der Einigkeit in der Anerkennung der kritischen Funktion der Schrift für die kirchliche Lehre bestimmen die verschiedenen Konfessionen diese kritische Funktion jedoch unterschiedlich.¹⁰¹ Bei aller Annäherung bleibt ungeklärt, „in welcher Weise die Schrift in ihrer – gemeinsam anerkannten – normierenden, regierenden und richtenden Funktion gegenüber Tradition und Kirche bzw. kirchlichem Lehramt zum Zuge kommt.“¹⁰² Diese Frage ist nun allerdings perspektiviert durch das geschichtliche Denken, durch das die Entstehungsgeschichte der Schrift offensichtlich wurde, sowie durch die Einbettung in den umfassenderen Überlieferungsprozess des Evangeliums und das Zusammenspiel von Schrift, Tradition und Kirche. Innerhalb dessen muss geklärt werden, was die Bedingungen der Möglichkeit verbindlicher Schriftauslegung sind, welche notwendig ist, damit überhaupt von einer ‚kritischen Funktion‘ gesprochen werden kann.¹⁰³

Schrift und Tradition erscheinen demnach nicht mehr als zwei Gegenpole, sondern in einem komplexen Beziehungsgeflecht, das es zu explizieren gilt. Das wird auch in *Communio Sanctorum* (2000) der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evan-

⁹⁷ Vgl. SCHNEIDER/PANNENBERG, Verbindliches Zeugnis III, Nr. 192, Nr. 199.

⁹⁸ Vgl. SCHNEIDER/PANNENBERG, Verbindliches Zeugnis III, Nr. 206.

⁹⁹ SCHNEIDER/PANNENBERG, Verbindliches Zeugnis III, Nr. 194, im Original kursiv.

¹⁰⁰ Vgl. KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Odessa 1977.

¹⁰¹ Vgl. KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Odessa 1977, 212–215.

¹⁰² MEYER, Neubesinnung, 212. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen KIRCHNER, Wort Gottes, 155; LAUSTER, Prinzip und Methode, 360.

¹⁰³ Diese Verschiebung der Debatte beobachtet NÜSSEL, Dei Verbum, 278, anhand der Studie *Verbindliches Zeugnis* des ÖAK.

gelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands deutlich. Hier gilt das lange zwischen den Kirchen strittige Verhältnis von Schrift und Tradition als gelöst,

da von lutherischer Seite anerkannt wird, daß die Heilige Schrift selber aus urchristlicher Tradition hervorgegangen ist und durch die kirchliche Tradition überliefert wurde, und da von katholischer Seite trotz der hohen Bewertung der Tradition anerkannt wird, daß die Heilige Schrift die Offenbarung hinreichend enthält, so daß sie nicht ergänzungsbedürftig ist (materiale Suffizienz).¹⁰⁴

Zugleich aber wird ebenfalls die Tradition als *norma normata* und die Schrift als *norma normans non normata* vorgestellt und betont, dass „die Tradition als in der Kirche ausgelegte Schrift unverzichtbar für das Verstehen der Schrift“¹⁰⁵ ist. Die Schrift wird zwar als kritische Instanz gegenüber des geschichtlichen Mediums der Tradition verstanden, aber zugleich hat auch die Tradition eine kritische Funktion, insofern sie „als Medium des Wortes Gottes“¹⁰⁶ Kritik der gegenwärtigen Kirche ist. Gerade die Frage nach der kritischen Funktion von Schrift und hier nun auch der Tradition ist also nach wie vor explikationsbedürftig. Dass auch der Traditionsbegriff und die damit verbundene konfessionelle Identität weiterhin Fragen aufwerfen, zeigt die Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) *Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung* (2010), die den Zusammenhang von Überlieferung und konfessioneller Vielfalt fokussiert.¹⁰⁷

¹⁰⁴ BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum*, Nr. 53.

¹⁰⁵ BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum*, Nr. 54.

¹⁰⁶ BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum*, Nr. 56.

¹⁰⁷ OBERDORFER/SWARAT, *Tradition*, 15–62. Die Studie will die konfessionelle Identität in der ökumenischen Diskussion neu in den Blick nehmen (1.). Diese Identität beruht auf geschichtlich gewachsenen Traditionen, zu denen die Kirchen ein auslegendes, fortschreibendes oder auch selbstkritisches Verhältnis einnehmen (2.). Dabei sind in jeder Konfession die normativen Kriterien für den Umgang mit den Traditionen und entsprechend die Bestimmung konfessioneller Identität verschieden (3.). Daher wird auch die Bedeutung der eigenen Geschichte für die Bestimmung kirchlicher Identität unterschiedlich beurteilt (4.). Gegen idealtypische Unterscheidungen als Selbst- und Fremdbilder gilt es ein differenziertes Bild konfessioneller Identitätsprozesse zu gewinnen, mit dem Unterschiede präziser gefasst und Verbindendes entdeckt werden kann (5.). Ausgangspunkt ist ein Traditionsverständnis, das als vergegenwärtigende Erinnerung der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes einen komplexen Prozess der Kommunikation des Evangeliums (Erinnerung weitergeben, Erkenntnis erschließen, Gewissheit schaffen, Gemeinschaft bilden) in der Kraft des Heiligen Geistes meint (6.). Diese Weitergabe ist jedes Mal ein Deutungsprozess, da die Tradition immer wieder in den aktuellen Kontext der Empfangenden hineinsprechen soll. Dabei kann es zu Traditionsbindung, aber auch Traditionskritik oder Modifikation kommen.

Auch wenn die alte Kontroverse von ‚Schrift‘ *versus* ‚Schrift und Tradition‘ im ökumenischen Kontext als überwunden gilt,¹⁰⁸ bleiben gleichwohl Differenzen, die der weiteren klärenden Entfaltung bedürfen:

- *Die Normativität der Schrift vor dem Befund ihrer Pluralität und Entstehungsgeschichte*: Unklar ist, wie die Schrift überhaupt normativ sein kann, wenn sie selbst vielfältige und auch widersprüchliche Aussagen und verschiedene Traditionen beinhaltet.
- *Der Zusammenhang von Schriftautorität und kirchlicher Lehre*: Einigkeit herrscht darüber, dass die Schrift eine kritische Funktion hat und Norm ist. Wie diese genauer verstanden werden kann, wird unterschiedlich bestimmt.¹⁰⁹ In diesem Zusammenhang ist insbesondere die Frage nach dem Status einmal getroffener kirchlicher Lehrentscheidungen unklar.
- *Das Verhältnis von Schrift und Kirche*: Das Verständnis der Kirche als ‚hermeneutische Gemeinschaft‘ zeigt das wechselseitige Beziehungsgeflecht, in dem Schrift und Tradition stehen. Dabei unterliegen die Deutungen von Schrift-Tradition-Kirche den konfessionellen Hermeneutiken.¹¹⁰

Diese Problemkreise zeigen, dass die Problematik von Schrift und Tradition unter neuer Perspektivierung entschärft, aber durchaus nicht gelöst ist. Das Verhältnis der beiden Größen muss in einem erweiterten Kontext, nämlich innerhalb des umfassenden christlichen Überlieferungsgeschehens betrachtet werden. Inwieweit hier Annäherungen möglich sind, kann nur im interkonfessionellen Dialog deutlich werden, wo konfessionelle Akzentsetzungen aufscheinen und die erreichte Verständigung ersichtlich werden können. Dabei gipfelt eine solche Betrachtung in der Frage nach der Autoritätsbegründung der christlichen Überlieferung, in der das Verhältnis von Tradition und Schrift in Bezug auf die Frage nach der Normativität der beiden Größen deutlich wird. Vor dem hier skizzierten ökumenischen Problemhorizont bewegt sich diese Studie zum Verhältnis von Tradition und Schrift bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper.

4. Ziel und Aufbau dieser Studie

Die skizzierte Problemgeschichte zeigt, dass die Thematik ‚Schrift und Tradition‘ in verschiedenen Zusammenhängen angereichert wird: In der kontrovers-theologischen Problematik der Reformation steht zunächst die prinzipien-

¹⁰⁸ Vgl. auch NÜSSEL, *Dei Verbum*, 274 f.: „Indem die für evangelisches Verstehen problematischen Aussagen der Offenbarungskonstitution von katholischer Seite im Sinne der materialen Suffizienz der Schrift und der normativen Rolle der Schrift im Verhältnis zur Tradition interpretiert werden, kann die herkömmliche Kontroverse in der Frage Schrift und Tradition als überwunden gelten.“

¹⁰⁹ MEYER, *Neubesinnung*, 213 f.

¹¹⁰ MEYER, *Neubesinnung*, 211 f.

theoretische Perspektive im Zentrum und die Frage, auf welche Quellen sich Kirche und Theologie beziehen. Durch die zentrale Rolle, die der Traditionsbegriff in der historischen Methode und damit im Rahmen des geschichtlichen Denkens einnimmt, kommt die Entstehungsgeschichte der Schrift in den Blick und die Schrift selbst erscheint als Traditionskonglomerat. Schließlich verdeutlichen die ökumenischen Betrachtungen des 20. Jahrhunderts, dass der Rahmen für die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition ekklesiologisch und offenbarungstheologisch erweitert werden muss.

Die theologiegeschichtliche Skizze hat verdeutlicht, dass weder die Tradition ohne die Schrift noch die Schrift ohne einen Traditionsbegriff verstanden werden können, da die Schrift aus Traditionen erwachsen ist und wieder Überlieferung aus sich heraussetzt. Diese Reziprozität bleibt auch bestehen, wenn – wie eingangs beobachtet – das Forschungsdesiderat eines evangelischen Traditionsbegriffs im Hintergrund steht. Sie stützt vielmehr die These, dass die Tradition als eine fundamentaltheologische Kategorie verstanden werden muss, da Überlieferung für das Verständnis des christlichen Glaubens grundlegend ist. Die Aufgabenstellung ist also eine doppelte: Zum einen muss das Verhältnis von Tradition und Schrift geklärt werden, um von da aus zum anderen ein evangelisches Traditionsverständnis zu thematisieren, das den gesamtchristlichen Überlieferungsprozess in den Blick nimmt.

Unter Berücksichtigung der verschiedenen Perspektiven auf den Zusammenhang von ‚Schrift und Tradition‘ soll daher das Verhältnis von Tradition und Schrift anhand von zwei unterschiedlichen, theologischen Positionen untersucht werden. Interessant ist dafür gerade die Umbruchsituation in der Mitte des 20. Jahrhunderts, da im Lichte der erneut aufflammenden Diskussion um das Traditionsprinzip und das Schriftprinzip angesichts des Assumpta-Dogmas die prinzipientheologische Frage wieder aufgeworfen wird. Zugleich kommen unter dem Einfluss der historischen Kritik die Entstehungsgeschichte der Schrift und die Geschichtlichkeit des Glaubens in den Blick. Damit müssen Schrift und Tradition unter neuen Paradigmen bestimmt werden. Weil die kontroverstheologische Problematik innerhalb der Ökumene eine umfassende Reflexion erfahren hat, die den Betrachtungsrahmen erweitert und die epistemologische Engführung der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition gesprengt hat, kann es nicht darum gehen, Schrift und Tradition isoliert zu betrachten, sondern neben einer epistemologischen Perspektive müssen insbesondere offenbarungstheologische und ekklesiologische Anschlussfragen berücksichtigt werden. Um die Annäherung der römisch-katholischen und der protestantischen Position in der Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Schrift angesichts der Herausforderungen des Historismus und der Moderne aufzugreifen, werden mit dem evangelisch-lutherischen Theologen Wolfhart Pannenberg und dem römisch-katholischen Theologen Walter Kasper zwei konfessionell verschiedene theologische Positionen bearbeitet.

4.1 Zur Auswahl der theologischen Positionen

Wolfhart Pannenberg (1928–2014) hat wie kein anderer evangelischer Theologe die „Krise des Schriftprinzips“¹¹¹ internalisiert und in seinem geschichtstheologischen Ansatz bearbeitet. Damit hat er nicht nur die Problembeschreibung bis heute geprägt, sondern auch zur Festigung des Identitätsmarkers beigetragen – wenn auch durch eine Krisenbestimmung. Für Walter Kasper (geb. 1933) ist die ‚Tradition‘ zum einen ‚Grundakkord‘ seines ganzen theologischen Nachdenkens,¹¹² zum anderen betont er die kritische Funktion der Bibel als Norm und setzt sich mit den Herausforderungen der Moderne und des geschichtlichen Denkens für die Theologie auseinander. In der Bearbeitung der Anfragen an die Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts gehen beide Theologen in ihren Ansätzen an die Grenzen ihres eigenen konfessionellen Denkens, wenn sie die je eigenen *identity marker* neu interpretieren und dabei den unaufgebbaren Zusammenhang von Schrift und Tradition ausbuchstabieren. Für die im 20. Jahrhundert einsetzende gegenseitige Annäherung können Pannenberg und Kasper daher als zwei einschlägige Positionen angenommen werden, die allerdings auf den *Zusammenhang von Schrift und Tradition* unter epistemologischer und prinzipientheoretischer Perspektive sowie mit Blick auf die Frage nach ihrem Verständnis eines *umfassenden christlichen Überlieferungsprozesses* bisher nicht umfassend untersucht wurden: So gibt es wenige Studien, die sich *entweder* mit dem Schriftverständnis Pannenburgs *oder* dem Traditionsverständnis Kaspers auseinandersetzen.

Pannenburgs Schriftverständnis ist bisher nur selten Forschungsgegenstand gewesen.¹¹³ Frank Hasel betrachtet Pannenburgs Schriftverständnis 1996 in einer vergleichenden Studie mit der Schriftlehre des amerikanischen Theologen Donald G. Bloesch.¹¹⁴ Er zielt auf die Erschließung von „origin, nature, and role of Scripture in theology.“¹¹⁵ Jörg Lauster untersucht Pannenberg vor dem Hintergrund der Frage nach einem Schriftverständnis zwischen historischer Kritik und reformatorischem Schriftprinzip.¹¹⁶ Daneben beschäftigt sich Frederike

¹¹¹ PANNENBERG, *Krise* (1962).

¹¹² Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 13.

¹¹³ Es überrascht, dass Pannenburgs Schriftverständnis bisher nur ausführlicher in den Monographien von HASEL, *Scripture*, und VAN OORSCHOT, *Schriftlehre* behandelt wurde. Das Thema wurde auch in Aufsätzen und vergleichenden Studien wenig bearbeitet, vgl. DUBY, *Scripture; IP, Concept*. Auch in Überblickswerken zu Pannenberg wird sein Schriftverständnis nicht eigens traktiert, wie VAN OORSCHOT, *Schriftlehre*, 105, Fußn. 5, mit Blick auf BERTEN, *Geschichte*; GREINER, *Theologie*; GRENZ, *Reason*; WENZ, *Systematische Theologie*, konstatiert. Gleiches gilt auch für BRAATEN/CLAYTON, *Pannenberg*. Kürzere Darstellungen finden sich bei LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 330–345, sowie bei LEONHARDT, *Skeptizismus*, 236–240.

¹¹⁴ Vgl. HASEL, *Scripture*.

¹¹⁵ HASEL, *Scripture*, 94.

¹¹⁶ Vgl. LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 330–345.

van Oorschots Habilitationsstudie zum Zusammenhang von Schriftlehre und Schriftgebrauch in der evangelischen Dogmatik unter anderem mit Pannenberg's Position.¹¹⁷ In den genannten Arbeiten überwiegt die Frage nach dem Status der Schrift innerhalb der Theologie – auch wenn dies für Pannenberg nicht getrennt von seinem Überlieferungsgeschichtlichen Denken betrachtet werden kann. Dagegen liegt der Fokus dieser Studie dezidiert auf der Erschließung des Verhältnisses von Pannenberg's Überlieferungsverständnis zu seinem Schriftverständnis.

Die Forschungslage zu *Kaspers Traditionsverständnis* ist ähnlich einseitig: Für die römisch-katholische Theologie ist Kaspers Ansatz vornehmlich mit Blick auf die Dogmenhermeneutik und Dogmenentwicklung interessant, wozu es insgesamt drei Monographien gibt: Auf die Erforschung von Kaspers Dogmenverständnis und -hermeneutik zielt Nobert Podhoreckis Arbeit, die Kaspers Traditionsverständnis im weiteren Zusammenhang von Offenbarung und Schrift darstellt.¹¹⁸ Carlos Kalonji Nkokesha erarbeitet Kaspers Traditionsverständnis vor dem Hintergrund der Frage nach einem postmodernen katholischen Traditionsverständnis, das geschichtlich und kulturell anschlussfähig ist.¹¹⁹ Er arbeitet insbesondere Kaspers trinitätstheologisches Verständnis der Tradition heraus; die Rolle der Schrift wird nicht explizit bedacht. Die jüngste Studie ist von Frank Kleinjohann, der die prägenden Einflüsse auf Kaspers Traditionsdenken darstellt und vornehmlich anhand von Kaspers frühen Schriften dessen Traditions- und Konzilshermeneutik herausarbeitet. Auch für Kasper wird so deutlich, dass die Akzentsetzung nicht auf dem Verhältnis von Tradition und Schrift liegt, wie es im Folgenden erarbeitet wird. Eine Studie zum *Zusammenhang* von Schrift und Tradition und den hermeneutischen und methodischen Konsequenzen ist für beide Theologen damit eine Forschungslücke.

Neben dem fast zeitgleichen theologischen Inerscheintreten der beiden in der Mitte des 20. Jahrhunderts,¹²⁰ bietet sich eine vergleichende Darstellung insofern an, als Pannenberg und Kasper auch in einem theologischen und ökumenischen Austausch standen:¹²¹ Kasper rekurriert auf Pannenberg's Arbeit zur Universalgeschichte,¹²² während Pannenberg sich mit Kaspers christologischem

¹¹⁷ Vgl. VAN OORSCHOT, *Schriftlehre*, 105–168. Für den fruchtbaren Austausch zu Pannenberg's Schriftverständnis danke ich Frederike van Oorschot ganz herzlich.

¹¹⁸ Vgl. PODHORECKI, *Offenbarung*. Die Studie besticht durch ihre Materialfülle und liefert eine profunde Deskription von Kaspers Position.

¹¹⁹ Vgl. NKOKESHA, *Penser la Tradition*.

¹²⁰ An dieser Stelle ein Hinweis zur gendersensiblen Sprache: Dem Sprachgebrauch der Mitte des 20. Jahrhunderts entsprechend, wird in dieser Arbeit das generische Maskulin innerhalb der darstellenden Teile II. und III. verwendet, da Pannenberg und Kasper die heutige Diskussion um gendergerechte Sprache noch fremd war. In den weiteren Teilen wird inklusiv formuliert.

¹²¹ Vgl. auch ihr Engagement in der Ökumene: GRAF, *Nachruf*; sowie KASPER/DECKERS, *Herz*.

¹²² KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 338; KASPER, *Prolegomena* (1989), 314.

Ansatz auseinandersetzt.¹²³ Daneben waren beide Teil des ÖAK,¹²⁴ dem sie zeitgleich angehörten und dort an der Studie *Verbindliches Zeugnis* mitwirkten. Inwiefern diese Kontaktpunkte auch die jeweilige Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition bestimmten, wird herauszufinden sein. Da die wesentlichen, die Problematik betreffenden Arbeiten allerdings vor der Zusammenarbeit im ÖAK liegen, sind hier wenige bis keine Einflüsse zu vermuten.

4.2 Methodisches Vorgehen und Aufbau der Studie

Um das Ineinander von Schrift und Tradition zu untersuchen, muss erarbeitet werden, was Pannenberg und Kasper jeweils unter Schrift und Tradition verstehen und in welchen Hinsichten – epistemologisch, prinzipientheoretisch – sie diese Größen bestimmen. Dies soll werkgeschichtlich und systematisierend ausgearbeitet werden. Dabei wird die Verhältnisbestimmung von Tradition und Schrift innerhalb eines umfassenden Verständnisses der christlichen Überlieferung in einem ersten Hauptteil bei Pannenberg (II.) und in einem zweiten Hauptteil bei Kasper (III.) dargestellt, bevor beide in ein Gespräch miteinander gebracht werden sollen (IV.).

Um den theologiegeschichtlichen Hintergrund in Bezug auf die beiden Theologen wahrnehmen zu können, wird die jeweilige Darstellung werkgeschichtlich beginnen, denn die theologischen Anfänge Pannenburgs als auch Kaspers fallen zeitlich in den Raum kurz vor oder während des II. Vatikanums und die fast zeitgleich stattfindende ökumenische Diskussion von ‚Schrift und Tradition‘. Während Pannenberg hier vornehmlich von den Anfragen der historischen Kritik an das Schriftverständnis ausgeht und zu einem überlieferungsgeschichtlichen Denken vorstößt (II.1), greift Kasper die Traditionsproblematik in der römisch-katholischen Kirche auf und kommt von dort zu einem katholischen Schriftprinzip (III.1). Diese Grundtendenzen lassen sich insbesondere in den frühen Arbeiten der beiden Theologen beobachten. Sie entwickeln davon ausgehend eine umfassende Perspektive auf den christlichen Überlieferungszusammenhang als Ganzes, was sowohl für Pannenberg als auch für Kasper einen Rückgang auf den Begründungszusammenhang der christlichen Überlieferung in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus bedeutet (II.2, III.2). Im jeweiligen dritten Unterkapitel (II.3, III.3) kommt schließlich die nachösterliche Überlieferungsgeschichte mit ihrer hermeneutischen Dynamik in den Blick.

Diese deskriptiv-theoretische Systematisierung des Schrift- und Traditionsverständnisses sowie deren Verhältnis und theologische Einordnung wird ergänzt um die Perspektive auf die jeweilige theologische Methode (II.2.1, III.3.3), wo-

¹²³ PANNENBERG, ST II, 315.325–327.

¹²⁴ Vgl. RUH, 50 Jahre ÖAK.

mit die Frage nach der Umsetzung der theoretischen Grundlegung aufgegriffen wird. Dazu wurde bereits in der Erarbeitung der Positionen besonderes Augenmerk auf die Verwendung des biblischen Befundes gelegt, was die Darstellungen als Ganze prägt. Während dem Verhältnis der theoretischen Bestimmung zur argumentativen Umsetzung ursprünglich ein eigenes Kapitel gewidmet werden sollte, hat sich in der Erarbeitungsphase jedoch herausgestellt, dass sich die Umsetzung der Verhältnisbestimmung von Tradition und Schrift vielmehr im Rahmen der Darstellung selbst zeigt. Es wird daher an geeigneten Stellen darauf hingewiesen, ob und wie sich die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition auch im theologischen Argumentieren der beiden Theologen niederschlägt. Daran können zum einen die Differenzen in der konfessionsverschiedenen Hermeneutik und den unterschiedlichen Zugängen zu der hier untersuchten Problematik ersichtlich werden. Zum anderen wird dabei deutlich, wie weit eine Annäherung stattgefunden hat. Gerade der Blick auf die praktische Umsetzung und Argumentation kann zeigen, was ‚tatsächlich normativ‘ ist: Die Betrachtung der theologischen Argumentation kann einerseits aufweisen, ob und wie die theoretische Entfaltung und fundamentaltheologische Grundlegung umgesetzt werden. Andererseits kann an der methodischen Umsetzung erkennbar werden, wie sich die theoretische Grundlegung und die argumentative Entfaltung in Bezug auf die konfessionelle Identität verhalten. Hier ist zum Beispiel vorstellbar, dass sie in einem komplementären Verhältnis stehen und gerade nicht übereinstimmen, sondern sich wechselseitig ergänzen, sodass die konfessionelle Identität gewahrt bleibt.

Die beiden werkgeschichtlich-systematisierenden Darstellungen werden abgeschlossen durch einen auswertenden Vergleich der beiden Positionen mit Blick auf die Bestimmung von Schrift, Tradition und das Verhältnis der beiden zueinander (IV). Um die Ergebnisse konstruktiv weiterzuführen, wird dem ein Ausblick auf Verortung im und die Potentiale für den ökumenischen Dialog folgen. Nicht ohne Grund ist der Titel dieser Arbeit ‚Tradition und Schrift‘, denn im Hintergrund steht die Frage nach einem evangelischen Traditionsverständnis. Ein solches soll als Abschluss dieser Studie ökumenisch informiert im Anschluss an Pannenberg und Kasper und in Form von thesehaften ‚Wegmarken‘ skizziert werden.

II. Das Verhältnis von Tradition und Schrift in der Theologie Wolfhart Pannenberg

Die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Schrift führt in Bezug auf die Theologie Wolfhart Pannenberg mitten hinein in seine Geschichtshermeneutik, die durch einen überlieferungsgeschichtlichen Ansatz geprägt ist. Pannenberg nimmt nicht nur das biblische Zeugnis, sondern die Geschichte als solche mit ihren Verweiszusammenhängen wahr und greift Überlieferungsverhältnisse auf verschiedenen Ebenen auf: So ist bereits sein Schriftverständnis grundlegend von den in der Schrift selbst sichtbar werdenden Tradierungs- und Aktualisierungsvorgängen gekennzeichnet, die angesichts der geschichtlichen Offenbarung Gottes entstanden. Damit wird eine Gegenüberstellung von Schrift und Tradition für Pannenberg obsolet. Vielmehr zeugt die Schrift von einem Traditionsprozess, der von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgeht und sich bis heute fortsetzt.

Um Pannenburgs überlieferungsgeschichtliches Denken und die Verortung des biblischen Zeugnisses darin zu erhellen, werden zunächst ausgehend von einer Rekonstruktion seines Schriftverständnisses sein Geschichts- und Offenbarungsverständnis dargestellt (II.1). Daran wird ersichtlich, was Pannenberg meint, wenn er Geschichte als Überlieferungsgeschichte auffasst und so grundlegend von Überlieferungsstrukturen her denkt. Das zweite Kapitel wird die Überlieferungsstrukturen nachzeichnen, die nach Pannenberg für ein Verstehen Jesu von Nazareth als Sohn Gottes und Heil der Menschen konstitutiv sind und die nachösterliche Überlieferung begründen (II.2). Abschließend wird Pannenburgs Geschichtshermeneutik dargestellt, die dem überlieferungsgeschichtlichen Denken inhärent und das Fundament für die Frage der Bewährung der christlichen Wahrheitsbotschaft bildet (II.3).

1. Die prinzipielle Funktion der Schrift in der Theologie. Die Bibel als Ausgangspunkt für Pannenberg's theologisches Arbeiten

In der gegenwärtigen Diskussion um eine Neuinterpretation der evangelischen Schriftlehre wird mit dem Terminus ‚Krise des Schriftprinzips‘ immer wieder die Grundproblematik aufgerufen, vor der die Erarbeitung eines Schriftverständnisses und einer Schrifthermeneutik stattfinden soll. Dieser Terminus wurde durch Wolfhart Pannenberg's Aufsatz *Die Krise des Schriftprinzips* aus dem Jahre 1962 geprägt.¹ Er beschreibt darin nicht nur die Auflösung des überkommenen Schriftprinzips, sondern zeigt auch die Bedeutung der ‚Krise des Schriftprinzips‘ für die Theologie auf: „Die Auflösung der Lehre von der Schrift bildet die Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie.“² Die mit dieser Grundlagenkrise zusammenhängenden Probleme sucht Pannenberg gerade in seinem frühen theologischen Arbeiten zu lösen.³ Dabei geht es um die fundamentale Frage, ob und wie die Theologie historisch-kritisches Denken rezipieren kann oder auch muss. In jedem Fall bleibt sie auf die Schrift angewiesen, denn die biblischen Texte bezeugen die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die nach Pannenberg Ursprung von Theologie und Kirche ist.⁴

1.1 Die ‚Krise des Schriftprinzips‘. Pannenberg's Reformulierung der Normativität der Schrift

Dass die ‚Krise des Schriftprinzips‘ zum Grundlagenproblem der Theologie werden konnte, sieht Pannenberg darin begründet, dass sich die Theologie auf die Schriftauslegung beschränkt und sich als „positive Einzelwissenschaft für den Sonderbereich der Offenbarung“⁵ verstanden habe.⁶ Der damit verbundene

¹ Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962). Dieser Aufsatz kann als programmatisch für Pannenberg's fundamentaltheologische Reflexion gelten, was sich unabhängig von den grundlegenden Inhalten an der Angabe zu seinen Veröffentlichungen zeigt: So hat Pannenberg diesen als Vortrag „an verschiedenen Orten in den USA 1963“ sowie auf einer Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Arnsberg am 18.10.1962 gehalten und an verschiedenen Stellen veröffentlicht, vgl. a. a. O., 11 mit der *-Anm.

² PANNENBERG, *Krise* (1962), 13.

³ Es ist auffallend, dass frühe Arbeiten Pannenberg's an Themen anschließen, die er bereits in *Die Krise des Schriftprinzips* benennt, wie bspw. an die historische und hermeneutische Dimension der Krise des Schriftprinzips, die Wahrheitsfrage, Theologie als Wissenschaft, sowie Hermeneutik und Geschichte.

⁴ PANNENBERG, *Krise* (1962), 11.

⁵ PANNENBERG, *Krise* (1962), 13.

⁶ Diese Selbstbeschränkung habe die evangelische Theologie seit ihren Anfängen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vollzogen, was Pannenberg auf ihre spätmittelalterlichen Entstehungsbedingungen, insbesondere auf den darin herrschenden Schriftpositivismus, zurückführt, vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), 12.

Rückzug auf die Aufgabe der Schriftauslegung habe die Theologie in ihre eigene Krise geführt, da sie sich nicht durch die Aufnahme außertheologischer wissenschaftlicher Erkenntnisse und Entwicklungen habe wandeln lassen. Die historische Erforschung der Bibel konnte vielmehr den Schriftpositivismus radikal in Frage stellen und die Theologie mit ihrer Konzentration auf die Schrift in eine Grundlagenkrise stürzen.⁷ Die methodische und inhaltliche Fokussierung der protestantischen Theologie auf die Schrift stelle zugleich ihren eigenen universalen Wahrheitsanspruch in Frage, den Pannenberg in dem *in der Bibel* formulierten Verhältnis zwischen Gott und Welt grundgelegt sieht:

Auch eine Theologie, die nur die Schrift auslegen will, redet von der Schöpfung der Welt und des Menschen und von der Geschichte Gottes mit der Menschheit, die alles Geschehen von den Anfängen der Welt bis zu ihrem künftigen Ende umspannt. Solche Aussagen bleiben dem Anspruch nach universal [...].⁸

Diesem der Bibel inhärenten universalen Anspruch komme die Theologie als Sonderwissenschaft für die Offenbarung jedoch nicht nach, wenn sie den methodischen Austausch mit anderen Wissenschaften, die ebenso Aussagen über die Welt, den Menschen und die Geschichte machten, nicht suche. Vielmehr hätten sich die Theologie und die Weltwissenschaften voneinander entfernt und seien in Konkurrenz zueinander getreten, da beide Aussagen über denselben Gegenstandsbereich machten und sich unweigerlich die Frage stelle, welche der Behauptungen wahr seien.⁹

Neben dem Schriftpositivismus sieht Pannenberg die Gründe für den Rückzug der Theologie von ihrer universalen Aufgabe in der Ausdifferenzierung der Erkenntnisbereiche in natürliche und übernatürliche Erkenntnis. Diese habe sich in der Gegenüberstellung der aristotelischen Philosophie als Vollendung des ‚natürlichen‘ Denkens und der Theologie als für den ‚übernatürlichen‘ Erkenntnisbereich zuständige Wissenschaft im 13. Jahrhundert manifestiert.¹⁰ Seien diese Beschränkungen auf verschiedene Erkenntnisbereiche zunächst ein Kompromiss gewesen, Theologie und Philosophie nebeneinander anzuerkennen, so bestand die Gefahr dieses Nebeneinanders darin, dass „die Theologie und mit ihr der christliche Glaube selbst von dem sich verselbständigenden ‚natürlichen‘ Denken her in wachsendem Maße als überflüssig erscheinen mußte“¹¹.

⁷ Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), 11–13.

⁸ PANNENBERG, *Krise* (1962), 12.

⁹ Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), 13.

¹⁰ Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), 20 f. Pannenberg betont, dass noch bei Thomas von Aquin der Bereich des Natürlichen auf die übernatürliche Ordnung abgestimmt war.

¹¹ PANNENBERG, *Krise* (1962), 21. Damit klingt nicht nur die Infragestellung des Wahrheitsanspruchs, sondern auch die Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Theologie an, wenn sie als Wissenschaft dem ‚Übernatürlichen‘ zugeordnet wird. Pannenberg widmet sich der Wahrheitsfrage ab 1962 immer wieder, vgl. PANNENBERG, *Wahrheit* (1962); PANNENBERG, *Wahrheit und Geschichte* (1977); PANNENBERG, *Gott der Geschichte* (1977); PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* (1978); PANNENBERG, *ST I*, Kap. 1. Siehe hierzu auch Kapitel II.3.1. Der Frage nach

Vor diesen fundamentalen Anfragen an die Theologie und ihre Methode wird deutlich, dass die Auflösung des Schriftprinzips, welches die methodische und inhaltliche Grundlage der Theologie ausmacht, die Theologie selbst in Frage stellt. Pannenberg geht es deshalb darum, das Selbstverständnis der Theologie an dem in der Offenbarung Gottes begründeten universalen Anspruch neu auszurichten. Dabei bleibt das biblische Zeugnis als Offenbarungszeugnis fundamental: Den Gott, von dem die Theologie redet, tituliert Pannenberg dezidiert als den „Gott der Bibel“¹², und über die Formulierung „Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Schrift bezeugt ist“¹³ sieht er das biblische, insbesondere neutestamentliche Zeugnis,¹⁴ als Ausgangspunkt. Die Theologie spannt sich gleichsam auf, zwischen der Treue zu ihrem Ursprung und dem biblischen Zeugnis einerseits und dem darin ersichtlich werdenden universalen Anspruch andererseits.¹⁵ Vor dieser Grundspannung formuliert Pannenberg jedoch keine neue Schriftlehre, sondern betrachtet die methodischen Auswirkungen der Grundannahmen, die zum Schriftprinzip führten (Kapitel II.1.1.1), und überführt sie in ein erneuertes Schriftverständnis als Grundlage der Theologie (Kapitel II.1.1.2). Die Normativität der Schrift ergibt sich dabei aus ihrer Funktion für die von ihr berichteten Geschehen.

1.1.1 Pannbergers Analyse der Krise und ihrer Voraussetzungen

Vor der skizzierten Grundlagenkrise der Theologie analysiert Pannenberg die Eigenart des protestantischen Schriftprinzips und die Veränderungen, die das historische Bewusstsein und die damit einhergehende historisch-kritische Exegese auf die Schriftlehre ausübten. Die Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Denken bestimmt dabei nicht nur seinen Aufsatz *Die Krise des Schriftprinzips*

der Wissenschaftlichkeit der Theologie geht er insbesondere in PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 9–30.225–442, nach. Siehe hierzu auch Kapitel II.3.2.1.

¹² Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), II, 21. Diese Näherbestimmung Gottes durch den Verweis auf den biblischen Gott findet sich bis in die *Systematische Theologie* (1988 ff.) immer wieder. Exemplarisch seien dafür genannt: PANNENBERG, *Aufnahme* (1959), 337.342; PANNENBERG, *Mensch?* (1962), 12.29.39.54.85.101 f.; PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 207.334; PANNENBERG, *Anthropologie* (1983), 18; PANNENBERG, ST I, 79.90.208.254.257.366 f.402.426; PANNENBERG, ST II, 30.35.72.77.108.157.234 f.259.288 f. u. ö.

¹³ Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), insb. II f.

¹⁴ Auch wenn Pannenberg das Alte Testament für sein Offenbarungsverständnis berücksichtigt, so ist es doch das neutestamentliche Zeugnis als Zeugnis des Geschicks Jesu, das die Bedeutung des *ganzen* biblischen Zeugnisses konstituiert. Siehe Kapitel II.2.4.5.

¹⁵ Zu dieser Spannung zwischen Treue zum Ursprung und der Frage nach allgemeiner Wahrheit, vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), II: „Einerseits geht es in ihr [der Theologie, E. M.] um die Treue der Theologie selbst (und darüber hinaus der christlichen Kirche) zu ihrem Ursprung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Schrift bezeugt ist. Andererseits aber schließt die Aufgabe der Theologie über jenes besondere Thema hinaus alle Wahrheit überhaupt in sich. Solche Universalität der Theologie hängt unausweichlich damit zusammen, daß sie von Gott redet.“

(1962), sondern schlägt sich auch in *Heilsgeschehen und Geschichte* (1959), *Was ist eine dogmatische Aussage?* (1962) und *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963) nieder.¹⁶ Entscheidend ist der enge Bezug zwischen Theologie oder Dogmatik und Schrift. Denn gerade die Dogmatik, die das kirchliche Bekenntnis (Dogma) auf seine Übereinstimmung mit der Offenbarung Gottes zu untersuchen habe, sei „durch eine enge Beziehung zur Schrift charakterisiert. Das Gegenüber des kirchlichen Dogmas zur Offenbarung hat die konkrete Gestalt der Bindung an die Schrift.“¹⁷ Von daher können der Schriftbezugs der Theologie und die normative Funktion der Schrift nicht aufgegeben werden, sondern das Schriftverständnis muss angesichts der ‚Krise des Schriftprinzips‘ und des neuzeitlichen geschichtlichen Denkens neu durchdrungen werden.

Grundlegend für die Reflexion auf die Normativität der Schrift ist für Pannenberg, dass die historisch-kritische Forschung die Schrift als „Niederschlag einer Überlieferungsgeschichte“¹⁸ zu verstehen gegeben habe, sodass die Schriftzeugnisse nicht als unvermittelte oder durch den Heiligen Geist inspirierte Konzeptionen ihrer Verfasser verstanden werden könnten.¹⁹ Er nimmt die Schrift vielmehr innerhalb ihres Entstehungsprozesses wahr und setzt ihre normative Funktion voraus, denn die christliche Überlieferungsgeschichte sei durch die neutestamentlichen Schriften und ihre Kanonisierung strukturiert worden, „insofern als von da an alle weitere Überlieferung des Christusgeschehens durch diese schriftlichen Zeugnisse vermittelt ist und sich im Gegenüber zu ihnen vollzieht.“²⁰ Vor diesem Hintergrund lehnt er das Schriftprinzip als *Gegensatz* zur Tradition ab, weil sich die Gegenüberstellung von kirchlicher und theologischer Lehre zur Schrift als Norm gerade „innerhalb des Gesamtprozesses der christlichen Tradition“²¹ herausgebildet habe und diesen Prozess selbst strukturiere. Pannenberg nimmt also die Schrift nicht nur *mit* ihrer Entstehungsgeschichte wahr, sondern auch *innerhalb* der Traditionsprozesse, die von ihr ausgehen. Dabei dokumentiert die Traditions Geschichte die Normativität der Schrift.

Dass Pannenberg damit die in den 1950er- und 1960er-Jahren geführte Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition aufnimmt,²² wird insbesondere daran deutlich, dass er auf den dänischen Lutheraner und ‚Faith and Order‘-Mitglied Kristen Ejner Skydsgaard und dessen Artikel *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theo-*

¹⁶ Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962); PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 63 f.; PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162–167; PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 91 f.

¹⁷ PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 160 f., vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 159 f.

¹⁸ PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162.

¹⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162.

²⁰ PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162.

²¹ PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162.

²² Siehe hierzu ausführlicher I.3.

logie²³ verweist.²⁴ Skydsgaard war nicht nur als Vorsitzender der europäischen Sektion an der ökumenischen Diskussion um Schrift und Tradition innerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beteiligt,²⁵ sondern neben Oscar Cullman auch eine einflussreiche Stimme auf dem II. Vatikanum.²⁶ In seinem Aufsatz zeichnet Skydsgaard ein detailliertes Bild der damals aktuellen Diskussion und verwirft ein protestantisches Verständnis von ‚Tradition‘, das Tradition als Gegensatz zur Schrift und die Schrift als das Ursprünglichere und Unverfälschte versteht.²⁷ Vielmehr müsse im Rückgriff auf die alt- und neutestamentliche Forschung die „ungeheure Rolle“²⁸ der Tradition erkannt werden: „Bevor es Schrift gab, gab es Tradition.“²⁹ Innerhalb dieser die Schrift umfassenden Tradition sieht Skydsgaard jedoch eine normative Funktion der Schrift, die er als „Wächteramt“³⁰ beschreibt und die darin gründet, dass die Schrift „Urzeuge der Tradition schlechthin“³¹ sei. Auch diesen Aspekt greift Pannenberg auf, wenn er die normative Funktion der Schrift in ihrer Strukturierungsfunktion für den christlichen Überlieferungsprozess sieht, denn „die Entstehung der neutestamentlichen Schriften und ihre Konsolidierung zum Kanon [bilde] einen wesentlichen Einschnitt, der das Ganze der christlichen Überlieferungsgeschichte strukturiert“³². Auch wenn Pannenberg nur in *Was ist eine dogmatische Aussage?* (1962) auf Skydsgaard verweist, so wird daran doch deutlich, dass sein Ansatz zur Bewältigung der ‚Krise des Schriftprinzips‘ auch im Horizont der damals aktuellen – ökumenisch und exegetisch geprägten – Diskussion um das Verhältnis von Schrift und Tradition zu verstehen ist.

Gerade weil das überkommene Verständnis des Schriftprinzips vor den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung nicht mehr haltbar ist, fragt Pannenberg, auf welche Weise die Schrift ihre normative Funktion im 20. Jahrhundert ausüben kann. Folgerichtig muss Pannenberg die fundamentale Stellung der Schrift unter Aufnahme der Problematisierung des Schriftprinzips erneuern. Dazu analysiert er die Gründe, die zur ‚Krise des Schriftprinzips‘ geführt habe.

²³ SKYDSGAARD, Schrift.

²⁴ Siehe hierzu auch MAIKRANZ, Relationship.

²⁵ Vgl. MOLTSMANN, Schrift, 104.

²⁶ Vgl. KASPER, *Dei Verbum* (2005), 355, der Skydsgaards und Cullmanns Einfluss insbesondere für den heilsgeschichtlichen Charakter der Offenbarung ausmacht. Siehe auch HOPING, Kommentar, 712 f.

²⁷ Vgl. SKYDSGAARD, Schrift, 169.

²⁸ SKYDSGAARD, Schrift, 170.

²⁹ SKYDSGAARD, Schrift, 170. Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162, Fußn. 15.

³⁰ SKYDSGAARD, Schrift, 177. Unter „Wächteramt“ versteht Skydsgaard „die Kirche und ihre Tradition, ihre mancherlei Traditionen immer wieder ‚zur Sache zu rufen‘, immer wieder reinigend und lehrend Christus selbst als dem Herrn der Tradition Platz zu schaffen.“ (SKYDSGAARD, Schrift, 177.)

³¹ SKYDSGAARD, Schrift, 178, Hervorhebung im Original. Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162, Fußn. 16.

³² PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162.

Als Ausgangspunkte für die Zersetzung des Schriftprinzips identifiziert er die Eigenschaften der Schrift, wie sie insbesondere Martin Luther und in seiner Folge die altprotestantische Orthodoxie beschrieben haben.³³ Die Normativität der Schrift sei durch den Zusammenhang der Suffizienz, der Klarheit und der Einheit der Schrift fundiert worden: Wäre die Schrift nicht inhaltlich vollständig (Suffizienz), so könne sie nicht das Maß der Glaubensaussagen sein.³⁴ Allerdings müsse der Inhalt der Schrift klar und einheitlich aus dieser erkennbar sein (Klarheit, Einheit), wenn sie diese Funktion ausüben solle.³⁵ Die Frage nach der Klarheit und der damit verbundenen Einheit der Schrift bildet nach Pannenberg demnach den Ansatzpunkt für die Infragestellung der Normativität der Schrift. Im Hintergrund steht die Beschreibung der zweifachen Klarheit von Martin Luther.³⁶ Luther differenzierte zwischen einer inneren und einer äußeren Klarheit der Schrift. Während er mit der ‚inneren Klarheit‘ die durch den Heiligen Geist geschenkte Gewissheit des persönlichen Heils bezeichnete, bezog er die ‚äußere Klarheit‘ auf die Eindeutigkeit des entscheidenden Inhalts der Schrift.³⁷ Auch wenn beide Klarheiten als ein pneumatologisches Erkenntnisgeschehen zusammenhängen,³⁸ so ist es die äußere Klarheit, bei der sich für Pannenberg das Problem zuspitzt,³⁹ da sie auf der Annahme beruhe, dass der Wortsinn der Schrift mit ihrem historischen Gehalt identisch sei.⁴⁰ Diese Identifizierung der Sache der Schrift (*sensus historicus*) mit dem Wortsinn (*sensus literalis*) habe zum einen für

³³ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 162–166; PANNENBERG, Krise (1962), 13–15.

³⁴ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 162f. Pannenberg geht an dieser Stelle auch auf die kontroverstheologische Auseinandersetzung um die Frage der Schriftsuffizienz im 16. und 17. Jh. ein, die er aber mit Joh. Ev. Kuhns Traditionsbegriff gelöst sieht, der die Tradition nicht als inhaltliche Ergänzung zur Schrift, sondern in ihrer hermeneutischen Funktion bestimmte. Für Kuhns Traditionsbegriff siehe KUHN, Dogmatik 1, § 4, sowie GEISELMANN, Lebendige Überlieferung. Geiselmann fasst die hermeneutische Funktion von Kuhns Verständnis der Tradition als „lebendige Überlieferung“ wie folgt zusammen: „Die lebendige Überlieferung vermittelt und garantiert als *traditio interpretativa* den wahren Sinn der Schrift, die Überlieferung ihrerseits hat an den festen Buchstaben der Schrift stets einen Regulator, eine Art von Zaum.“ (GEISELMANN, Lebendige Überlieferung, 73.) Zu Kuhn siehe auch III.1.1.2.

³⁵ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 163.

³⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 164f.; PANNENBERG, Krise (1962), 14. Luther beschreibt die *duplex claritas* in LUTHER, De servo arbitrio (1525), 609.

³⁷ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 164, mit LUTHER, De servo arbitrio (1525), 653.

³⁸ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 164f.

³⁹ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 63f.; PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 165f.

⁴⁰ Vgl. PANNENBERG, Krise (1962), 14: „Durch den exegetisch eindeutigen Wortsinn der Schrift sah Luther sich genötigt, den Kampf mit dem päpstlichen Lehramt durchzustehen. Er war überzeugt, daß seine eigene Lehre identisch sei mit der exegetisch zu erhebenden ‚Sache‘ der Schrift, wie sie in der Person und Geschichte Jesu Christi zusammengefaßt und in den Dogmen der Kirche entfaltet ist. Eben für diesen zentralen Inhalt behauptete Luther die Klarheit der Schrift.“ (PANNENBERG, Krise [1962], 14) An dieser Stelle ist von der *äußeren* Klarheit die Rede, denn diese ist nach Luther vom *ministerium verbi* (LUTHER, De servo arbitrio [1525],

Luther bedeutet, dass der Wortsinn der biblischen Texte in dogmatische Lehren überführt werden konnte und diesen Autorität verlieh, denn für ihn entsprach der Wortsinn der Wahrheit.⁴¹ Zum anderen habe die aus der Lehre von der äußeren Klarheit resultierende Annahme einer Selbstevidenz der Schrift, mit der die Reformatoren ein kirchliches Lehramt als selbständige Instanz der Schriftauslegung suspendieren konnten,⁴² die große Bedeutung der historisch-kritischen Exegese in der Theologie und Dogmatik begründet. Denn das Ziel der Exegese sei, „die biblischen Schriften, die Absicht und den Inhalt ihrer Aussagen, *aus ihnen selbst* zu verstehen“⁴³, was zugleich bedeute: „Die Lehre von der Klarheit der Schrift führte notwendig zu der Forderung, daß jeder theologische Satz durch historisch-kritische Schriftauslegung zu begründen sei.“⁴⁴

Aus dieser Forderung folgte nach Pannenberg jedoch, dass die Klarheit der Schrift und der damit verbundene „Durchblick auf ihren wesentlichen und einheitlichen Inhalt“⁴⁵ von der Exegese zersetzt werden konnten: Schon Luther habe die Klarheit der Schrift in die Klarheit der *Sache* der Schrift, nämlich Christus selbst, eingeführt und damit den historischen und zugleich dogmatischen Kern des Schriftinhalts gekennzeichnet.⁴⁶ Die damit begründete Einheit der Schrift

609) und dem Predigtamt (LUTHER, *De servo arbitrio* [1525], 653) darzulegen. Siehe auch PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 164 f.

⁴¹ Vgl. PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 64. Siehe auch PANNENBERG, *Krise* (1962), 13 f. Pannenberg betrachtet Luthers Lehre von der Klarheit der Schrift vor der altkirchlichen und mittelalterlichen Auffassung, dass die Schrift Maßstab theologischer Lehre sei. Die Art und Weise, wie dies zum Ausdruck gebracht werden konnte, habe sich jedoch im Mittelalter verändert. Bis ins 14. Jahrhundert seien Schrift und kirchliche Traditionen im Rahmen der Schriftauslegung aufeinander bezogen worden, ohne dass ein Widerspruch empfunden wurde, denn das kirchliche Lehramt, dem der Heilige Geist verliehen war, wurde aufgrund der Verbalinspiration, die die Autorität der Schrift begründete, als legitimer Ausleger des Wortsinns der Schriften angesehen. Dass der Wortsinn der Schrift mit der Lehre der Kirche konfliktieren konnte, wurde immer wahrscheinlicher, je mehr sich die Entwicklung einer Methode zur Feststellung des Wortsinns vervollkommnete, sodass es möglich wurde, dass eine Lehrentscheidung in Widerspruch zu einer Interpretation der einschlägigen Schriftstellen geriet, wenn diese anhand der Auslegungsregeln interpretiert wurden. So stellten bspw. Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua die Autorität der wissenschaftlich exegetisierten Schrift über die Autorität des Papstes. Luthers Lehre von der Klarheit der Schrift sei daher „nichts anderes als die Konsequenz der methodisch betriebenen und insofern wissenschaftlichen Schriftforschung des Mittelalters“ (PANNENBERG, *Krise* [1962], 14). Diese altlutherische Rezeption dieser Methode stellt Pannenberg in der *Systematischen Theologie* genauer dar: „Der Inhalt der Schrift ist nach altprotestantischer Lehre insoweit aus den Schriftaussagen selber zu entnehmen bei hinreichender Kenntnis der logischen und rhetorischen Regeln sowie der alten Sprachen, durch aufmerksame Lektüre, unter Beachtung von Skopus, Kontext und Umständen der einzelnen Aussagen sowie durch Textvergleich.“ (PANNENBERG, *ST I*, 40.)

⁴² Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), 14; PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 163.

⁴³ PANNENBERG, *Krise* (1962), 14.

⁴⁴ PANNENBERG, *Krise* (1962), 14 f. Siehe auch PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 165 f.

⁴⁵ PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 166.

⁴⁶ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 165, siehe auch LUTHER, *De servo arbitrio* (1525), 606.

habe zur Annahme der Widerspruchslosigkeit aller Schriftworte untereinander geführt, wie sie in der altprotestantischen Orthodoxie durch das hermeneutische Schema der *analogia fidei* praktiziert worden sei: Die Einheit der Schrift wurde als Lehreinheit verstanden, deren implizite Systematik sichtbar gemacht werden musste, was ein „biblizistisches Harmonisierungsverfahren“⁴⁷ zur Folge gehabt hätte.⁴⁸ Mit der historischen Schriftforschung seien jedoch die nicht harmonisierbaren Widersprüche und Spannungen im neutestamentlichen Zeugnis deutlich geworden, was die – nach Pannenberg legitime – Auflösung der als Lehreinheit verstandenen Schrifteinheit bedeutete:⁴⁹ Die Pluralität der Schriftaussagen lässt Schriftwort und Ereignis auseinandertreten; eine Uneinheitlichkeit des Schriftzeugnisses wird offensichtlich.⁵⁰

Entscheidend ist also der Zusammenhang der Methode der Schriftauslegung und der dahinterstehenden Schriftlehre: Verändern sich die wissenschaftlich-methodischen Prämissen, wie es durch die Entwicklung des historischen Bewusstseins geschah, so hat dies direkte Auswirkungen auf das Schriftverständnis. Da die Schrift als Zeugnis der Offenbarung Gottes aber zugleich fundamentales Zeugnis für den Gegenstand der Theologie ist, treffen Änderung sowie Kritik am überkommenen Schriftverständnis die Grundfesten der Theologie selbst. Dieser enge Zusammenhang macht deutlich, warum Pannenberg seine Schriftlehre nur implizit entfaltet. Es gibt keine Stelle, an der er explizit eine Schriftlehre formuliert, sondern er greift Elemente der lutherischen und altprotestantischen Schriftlehre auf, um sie in einem gesamttheologischen Kontext zu verorten und sie durch Methodenreflexion zu bearbeiten. Um die Bedeutung der Schrift für Pannenberg zu erhellen, kann es daher nur um eine Rekonstruktion seines Schriftverständnisses gehen, das sich in verschiedenen Zusammenhängen, insbesondere in, mit und unter seinem überlieferungsgeschichtlichen Denken zeigt.⁵¹

⁴⁷ PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 167.

⁴⁸ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 166 f.

⁴⁹ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 166 f.

⁵⁰ Pannenberg skizziert „zwei Grundmöglichkeiten, die Einheit der Schrift nach dem Verlust ihrer Auffassung als widerspruchsfreier Lehreinheit zu verstehen: Entweder gründet die Einheit der Schrift letztlich in einem hermeneutischen Prinzip, das mit dem Geist der Zeugen selbst in Übereinstimmung stehen soll“ (PANNENBERG, Dogmatische Aussage [1962], 168). Als solches lassen sich die Lösungsansätze von Ernst Käsemann, der die Rechtfertigung als sachliche Mitte der Schrift identifizierte (vgl. KÄSEMANN, Nichtobjektivierbarkeit, 463), und Hermann Diem, der von einer ‚Verkündigungseinheit‘ der Schrift in dem Sinne ausgehe, dass „in der Verkündigung dieser Zeugnisse Jesus Christus sich selbst verkündigt“ (DIEM, Dogmatik, 204), verstehen. „Die andere Möglichkeit wäre es, die Einheit der Schrift in der Einheit des in den verschiedenen Zeugnissen bezeugten Christusgeschehens zu finden.“ (PANNENBERG, Dogmatische Aussage [1962], 169.) Diese letzte Möglichkeit verfolgt Pannenberg, siehe II.1.1.2.

⁵¹ Ähnlich VAN OORSCHOT, Schriftlehre, 108. Siehe auch HASEL, Scripture, 104. Lauster spricht hingegen von der ‚Schriftlehre‘ Pannengers, vgl. LAUSTER, Prinzip und Methode, 330–345.

Ausgehend von dem geschilderten Problemaufriss beschreibt Pannenberg eine „doppelte Krise des protestantischen Schriftprinzips“⁵²: Auf der *historischen* Ebene treten infolge des historischen Bewusstseins der Wortsinn der Schrift und die in ihm geschilderten Ereignisse auseinander, sodass die ‚Sache‘ der Schrift, Leben und Geschichte Jesu, hinter den Texten erschlossen werden muss.⁵³ Von dieser Differenz leitet er die Problematik auf der zweiten, *hermeneutischen* Ebene ab: Aufgrund des Auseinandertretens von Zeugnis und tatsächlichem Ereignis „ist der historische Abstand jeder heute möglichen Theologie vom urchristlichen Zeitalter unübersehbar“⁵⁴. Beide Ebenen hängen zusammen, denn sie werden ersichtlich durch die Anwendung „desselben methodischen Prinzips der Schriftauslegung, nämlich durch Anwendung des Grundsatzes, die Texte aus ihnen selbst und also zunächst im Zusammenhang ihrer zeitgenössischen Umwelt zu verstehen.“⁵⁵ Damit werde zum einen deutlich, dass ein Abstand zwischen der Gegenwart und der Entstehungszeit der Texte besteht.⁵⁶ Zum anderen ermögliche dieser methodische Zugang, die unterschiedlichen Tendenzen in der Berichterstattung der einzelnen neutestamentlichen Autoren zu erkennen. Dadurch wurde die Uneinheitlichkeit des biblischen Kanons sichtbar, sodass es notwendig wurde, zwischen den perspektivischen Berichten und den bezeugten Geschehnissen selbst zu unterscheiden. Da nun Text und berichtetes Ereignis auseinandertraten, stellte sich die Frage, was als Maßstab in der Theologie gelten kann – der Text, das Kerygma oder die dahinter zu erschließende Ereignisgeschichte?

1.1.2 Pannenberg's Begründung der Normativität der Schrift durch das von ihr bezeugte geschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus

Um die Frage nach einem Maßstab der Theologie zu beantworten, verweist Pannenberg zunächst kritisch auf die Lösungsansätze der Leben-Jesu-Forschung und der kerygmatischen Theologie, die einen solchen jeweils einseitig bestimmt hätten.⁵⁷ Während in der Leben-Jesu-Forschung die Geschichte Jesu als Maßstab der Theologie herausgestellt worden sei, habe die kerygmatische Theologie historische Fragen als unwichtig und den Zeugnischarakter der biblischen Texte als verbindlich erklärt. Dagegen betont er den konstitutiven Bezug zwischen der

⁵² PANNENBERG, *Krise* (1962), 19. Siehe auch PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 91.

⁵³ „Die ‚Sache‘ der Schrift, die Luther im Sinne hatte, nämlich Person und Geschichte Jesu, ist für unser historisches Bewußtsein nicht mehr in den Texten selbst zu finden, sondern muß hinter ihnen erschlossen werden.“ (PANNENBERG, *Krise* [1962], 15.) Zur Problematik der Bestimmung der ‚Sache der Schrift‘ siehe PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 166–171.

⁵⁴ PANNENBERG, *Krise* (1962), 15.

⁵⁵ PANNENBERG, *Krise* (1962), 15.

⁵⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, *Krise* (1962), 15 f.

⁵⁷ Vgl. PANNENBERG, *Krise* (1962), 16.

Geschichte Jesu und der Herausbildung des urchristlichen Kerygmas anhand der Auferstehung:

Nur von der Auferstehung Jesu her wird, im Rahmen der geistigen Situation des Urchristentums, die Anfangsgeschichte des Christusglaubens bis hin zur Entstehung des Bekenntnisses zur Gottheit Jesu verständlich. Wenn die Auferstehung Jesu aber nicht als geschichtliches Ereignis gelten kann, dann fallen der historische Aspekt und die verschiedenen Formen urchristlicher Botschaft, die sich im NT niedergeschlagen haben, hoffnungslos auseinander.⁵⁸

Für Pannenberg muss ein innerer Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen Ereignis der Auferstehung und der Entstehung des Christusglaubens bestehen, da nur auf diese Weise letzterer keine rein subjektive und willkürliche Deutung ist. Den historischen Ereignissen müsse folglich ihre Bedeutung selbst innewohnen, sodass die urchristliche Überlieferungsgeschichte daraufhin befragt werden könne, inwiefern ihre verschiedenen Gestalten diese Bedeutung entfalteteten.⁵⁹

Für eine Neubegründung eines theologischen Maßstabs wird für Pannenberg also besonders der innere geschichtliche Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung wichtig, um die Geschichte Jesu und die damit verbundene Glaubensbildung zu plausibilisieren. Diesen Zusammenhang umschreibt Pannenberg unter anderem 1961 in der dritten These der *Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung*. Er weist den Ereignissen – insbesondere den Gott offenbarenden Ereignissen – eine ‚überführende Kraft‘ zu und betont die ‚eigene Sprache‘ dieser Ereignisse im Zusammenhang ihres Geschichtszusammenhangs. Nur hier könnten sie ihre eigene Sprache, die ‚Sprache der Tatsachen‘, entfalten.⁶⁰ Dies gilt für Pannenberg auch für die Auferweckung Jesu:

Bezogen auf seinen ursprünglichen Geschehenszusammenhang – dazu gehören die Erwartungen des Judentums der Zeit Jesu mitsamt ihrem alttestamentlichen Hintergrund, vor allem aber das Auftreten und die Botschaft Jesu selbst – trägt das Geschehen der Auferweckung Jesu und von daher auch seine Kreuzigung seine Bedeutung in sich selbst, und so wird von ihm her die urchristliche Überlieferungsgeschichte als Entfaltung der diesem Geschehen innewohnenden Bedeutung verständlich, aber auch überprüfbar. So empfängt die urchristliche Überlieferungsgeschichte und damit das NT selbst vom Christusgeschehen her seine Einheit.⁶¹

Die Bedeutung des Ereignisses zeigt sich für Pannenberg also nur in Bezug auf den überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem es geschieht und

⁵⁸ PANNENBERG, *Krise* (1962), 16.

⁵⁹ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 170.

⁶⁰ „Die Gott offenbarenden Ereignisse und die Botschaft, die von diesem Geschehen berichtet, bringen den Menschen zu einer Erkenntnis, die er nicht aus sich selbst hat. Aber diese Ereignisse haben nun auch wirklich überführende Kraft. Wo sie als das, was sie sind, in dem Geschichtszusammenhang, dem sie von Hause aus zugehören, wahrgenommen werden, da sprechen sie ihre eigene Sprache, die Sprache der Tatsachen. In dieser Sprache der Tatsachen hat Gott seine Gottheit erwiesen.“ (PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* [1961], 100.)

⁶¹ PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 171.

vor den Weltanschauungen, mit denen es verstanden wird. Für das Christusgeschehen aber bedeute das, dass die Kontinuität „zwischen dem Anspruch im Auftreten Jesu und der Christusbotschaft der Apostel“⁶² gezeigt werden müsse, was nur von der Auferstehung her möglich sei, sofern diese als geschichtliches Geschehen die „Bestätigung des vorösterlichen Anspruchs Jesu durch den Anbruch der erwarteten Weltvollendung an seiner eigenen Person bedeutet“⁶³. Allein von diesem Zusammenhang her könnten dann auch die verschiedenen Gestalten des urchristlichen Kerygmas beurteilt werden, inwiefern in ihnen die dem Geschehen innewohnende Bedeutung in der Sprache je neuer Situationen entfaltet worden sei.⁶⁴

Damit ist nicht die Schrift selbst die kritische Instanz, sondern das in ihr bezeugte geschichtliche Ereignis wird zum Maßstab für die Ausdrucksformen und Bedeutungszuschreibungen, die im Anschluss an das Ereignis entfaltet werden. Das neutestamentliche Zeugnis aber verbürgt diesen Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung, weil es ihn selbst dokumentiert (siehe II.1.2) und in ihm konstituiert ist. In dem 1964 gehaltenen und 1967 veröffentlichten Vortrag *Über historische und theologische Hermeneutik* wird schließlich deutlich, dass Pannenberg den Gedanken des Zusammenhangs von Ereignis und Bedeutung aus der Geschichtsphilosophie von Georg Simmel übernimmt.⁶⁵ Pannenberg geht es dabei um die Korrelation des Ereignisses in seinem Geschichtszusammenhang mit den *nachfolgenden* Bedeutungsexplikationen, die anhand der Bedeutungen, die dem Ereignis *innerhalb* seines ‚ursprünglichen‘ Kontextes zugeschrieben werden, plausibilisiert werden müssen. Damit kommt ein doppelter Zusammenhang von Bedeutungsentstehung in den Blick: Zum einen wird ein Ereignis nur vor dem Hintergrund seines geschichtlichen Traditionszusammenhangs verstehbar. Hier ist leitend, inwieweit es auf die zeitgenössischen Erwartungen und Vorstellung ‚antwortet‘. Zum anderen sind spätere Bedeutungsentfaltungen daran zu messen, inwieweit sie diesem ursprünglichen Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung entsprechen.

Durch die Herausstellung des Zusammenhangs von Ereignis und Bedeutung, den die biblischen Schriften berichten, führt Pannenberg die Schrift über sich selbst hinaus und stellt sie in den weiteren Kontext der Frage nach einer Theologie der Geschichte.⁶⁶ Damit ändert sich auch der Methodenbereich der Theo-

⁶² PANNENBERG, Schriftautorität (1963), 9.

⁶³ PANNENBERG, Schriftautorität (1963), 9.

⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 170 f.

⁶⁵ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 125. Siehe hierzu SIMMEL, Probleme, 193–196. Simmel profiliert das historische Erkenntnisinteresse gegenüber anderen Erkenntnisarten wie z. B. der Natur-Erkentnis oder psychologischen Erkenntnis. „Die Inhaltsbedeutungen aber, die für uns das Interesse der Historik motivierten, haften an deren Objekten selbst, sie erregen unser Interesse, weil diese in ihrem eigensten und inneren Sein mannigfaltig und rangiert sind.“ (SIMMEL, Probleme, 195.)

⁶⁶ PANNENBERG, Krise (1962), 20: „Die Problematik der Schrifttheologie als positiver Offen-

logie, da neben der Schriftexegese die vergangene Geschichte und damit historische Aussagen über Jesus von Nazareth, seine Geschichte, ihre Überlieferung und Auslegung im Urchristentum berücksichtigt werden müssen.⁶⁷ Indem Pannenberg die Schrift in die Entstehung und Entwicklung der christlichen Überlieferung einbettet, nimmt er sie mit ihrer „Tiefendimension eines überlieferungsgeschichtlichen Prozesses“⁶⁸ wahr, aber betont zugleich ihre normative Bedeutung: Als Quelle für die urchristliche Jesusüberlieferung ist die Schrift *instrumentum doctrinae*, an der Glaubensaussagen und dogmatische Hypothesen geprüft und bewährt werden müssen.⁶⁹ Als Zeugnis für das Christusgeschehen und aufgrund ihrer dadurch begründeten Stellung in der nachfolgenden Überlieferungsgeschichte hat die Schrift eine normative Funktion; der eigentliche Prüfstein ist für Pannenberg jedoch das bezeugte Geschehen selbst, das hinter den Texten erschlossen werden muss und dessen überlieferte Bedeutung sich in Bezug auf seinen ursprünglichen Geschehenszusammenhang erhellen lasse.

Das biblische, insbesondere neutestamentliche Zeugnis nimmt darin eine doppelte Funktion ein: Es ist historische Quelle für das Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth und dokumentiert als Zeugnis zugleich die ursprünglichen Bedeutungs- und Deutungszusammenhänge, in denen dieses Ereignis verstanden wurde.⁷⁰ Aufgrund dessen gilt für Pannenberg nach wie vor das Schriftprinzip, was er 1991 in einer Auseinandersetzung mit den protestantischen ‚Prinzipien‘ bestärkt. Er betont die unaufgebbare Relevanz des Schriftprinzips, die er darin sieht, dass es kein von der Reformation selbst aufgestelltes Prinzip sei, sondern vielmehr das reformatorische Ziel verbürge, „das Fundament und

barungswissenschaft drängt also selbst auf die Erneuerung der Universalität der Theologie im Sinne einer umfassenden Theologie der Geschichte hin.“

⁶⁷ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 170. Der notwendige Bezug auf die Geschichte zeigt sich auch an anderen Stellen, so z. B. in der Aussage, dass die Geschichte der umfassendste Horizont christlicher Theologie sei (PANNENBERG, *Heilsgeschehen* [1959], 22) oder wenn Pannenberg die geschichtstheologische Frage als das eine Thema aller Theologie herausstellt (PANNENBERG, *Vorwort* [1979], 5).

⁶⁸ „Denn wir haben eben die Schriften des NT als Ergebnisse eines Traditionsprozesses verstehen gelernt, der im Christusgeschehen seinen Ausgangspunkt nimmt. Uns erscheint die Schrift sozusagen nicht mehr nur in der Fläche ihres fertigen Resultates, sondern sie hat die Tiefendimension eines überlieferungsgeschichtlichen Prozesses der den im Kanon gesammelten Schriften vorausging, gewonnen.“ (PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* [1962], 170.)

⁶⁹ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 177 f. Zum hypothetischen Charakter dogmatischer Aussagen siehe auch PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 176.180. Hier zeigen sich Anklänge an Kuhns Schriftverständnis, der die Schrift ebenfalls im Anschluss an Tertullian als *instrumentum doctrinae*, als „Quelle für den Beweis des Glaubens“ anstatt als „Quelle des Glaubens“ verstand, vgl. GEISELMANN, *Lebendige Überlieferung*, 127, mit KUHN, *Dogmatik* 1, 38 f.43 f.

⁷⁰ Damit sind die biblischen Zeugnisse mehr als „Dokumente profaner Begebenheiten und menschlicher Religiosität“ und ihr „eigentlicher Inhalt“, das in ihnen bezeugte Handeln Gottes, kann ‚gehoben‘ werden, vgl. PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 133. Diese Bedeutung der biblischen Schriften habe die Kerygmatheologie zu Recht gegenüber der historischen Methode und Praxis ihrer Zeit herausgestellt.

den zentralen Kerngehalt des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen und von Einstellungen in der Theologie wie im Leben der Kirche zu befreien⁷¹. Das Schriftprinzip und die damit markierte prinzipielle und autoritative Stellung des biblischen Zeugnisses im Christentum dienen daher nach Pannenberg dem Rückgang auf die Grundlagen und der Entfaltung des christlichen Glaubens.

Die Schrift dokumentiert für Pannenberg die erste und damit ursprüngliche Entfaltung der Bedeutung des Christusgeschehens, die in einen bestimmten historischen Kontext stattfand. Darin gründet die Einheit der Schrift. Das geschichtliche Ereignis selbst ist zentral für die Bedeutung, aber das Schriftprinzip wird durch die Funktion, die die Schrift für die Bedeutungsgenerierung des Christusgeschehens in der Kirche hatte, konstituiert. In Bezug auf die von Pannenberg vorgenommene Reformulierung des Schriftprinzips wird diskutiert, ob er überhaupt noch eine prinzipientheoretische Bestimmung der Schrift vertritt, oder ob das Schriftprinzip vielmehr aufgelöst und durch ein ‚überlieferungsgeschichtlich verstandenes Traditionsprinzip‘, so Lauster,⁷² ein ‚Geschichtsprinzip‘, so Hasel und Leonhardt,⁷³ oder ein ‚in der Schrift bezeugtes Christusprinzip‘, so van Oorschot,⁷⁴ ersetzt wird. Auch wenn Pannenberg die Schrift auf das von ihr bezeugte Offenbarungsgeschehen hin transzendiert, so bleibt sie doch der Ausgangspunkt für die Erschließung desselben und damit auch das Prinzip jedes Zugangs zu Jesus Christus. Von einer wirklichen Auflösung des Schriftprinzips kann also keine Rede sein. Ein ‚Geschichtsprinzip‘ greift zu kurz, auch wenn Geschichte im Sinne Pannenburgs als Überlieferungsgeschichte verstanden wird. Denn für die prinzipielle Stellung der Schrift muss auch die Stellung der Schrift zwischen Evangelium und Kirche (III.2.4.5) berücksichtigt werden. Ein ‚Traditionsprinzip‘ scheint hingegen zu weit zu gehen, da es Pannenberg nicht darum geht, dass die Tradition unabhängig von der Schrift betrachtet wird. Unter einem ‚Christusprinzip‘ müsste der Zusammenhang von Leben und Geschick Jesu im Sinne des Ereignisses mit der darin implizierten Christologie als Bedeutung verstanden werden. Dieser Zusammenhang kann als ‚Überlieferungskern‘ bezeichnet werden (siehe III.2.1), der sowohl das biblische Zeugnis als auch darüber hinaus die weitere Lehrbildung prägt. Insgesamt versteht Pannenberg das Schriftprinzip vornehmlich material und erst daraus folgend formal, da er die Bedeutung der Schrift inhaltlich qualifiziert sieht, woraus ihre methodische Relevanz erwächst, wie im weiteren Verlauf dieser Studie deutlich werden wird.⁷⁵

⁷¹ PANNENBERG, *Einheit* (1991), 126; PANNENBERG, *Prinzipien* (1992), 81.

⁷² Vgl. LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 344.

⁷³ Vgl. HASEL, *Scripture*, 117.121.157.223; LEONHARDT, *Skeptizismus*, 236–240.260. Hasel und Leonhardt sehen beide die *claritas scripturae* durch eine *claritas historiae* ersetzt, vgl. LEONHARDT, *Skeptizismus*, 237; HASEL, *Scripture*, 157.

⁷⁴ Vgl. VAN OORSCHOT, *Schriftlehre*, 142.

⁷⁵ Hier treffen sich die Ergebnisse dieser Studie mit VAN OORSCHOT, *Schriftlehre*, 107–111.116f.

Pannenberg nimmt die biblischen Zeugnisse in ihren überlieferungsgeschichtlichen Verflochtenheiten und ihrem Geschichtsbezug wahr und reformuliert von hier aus ein Schriftverständnis, das Traditionszusammenhänge integriert. Im Folgenden soll dieses Verständnis weiter entfaltet werden, indem Pannenberges Geschichts- und Offenbarungsverständnis dargestellt werden (II.1.2). Dabei wird deutlich werden, wie er anhand des biblischen Zeugnisses ein Geschichtsverständnis entwickelt, das zum einen Geschichte als Überlieferungsgeschichte versteht und zum anderen als universale Offenbarungsgeschichte Gottes. Beide Perspektiven begründen sich gegenseitig, was Pannenberges Programmatik ‚Offenbarung als Geschichte‘ konstituiert.⁷⁶ Der Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte wird unter der Fragestellung dieser Studie ausgehend von dem bisher entfalteten Schriftverständnis betrachtet. Während Darstellungen, die auf den Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus rekurrieren, Pannenberges Theologie der Geschichte ausgehend von seinem Offenbarungsverständnis entfalten,⁷⁷ wird in dieser Studie Pannenberges Geschichtsverständnis als Ausgangspunkt genommen (II.1.2.1), das er im Dialog mit dem alt- und neutestamentlichen Zeugnis entwickelt. Darauf aufbauend wird sein Verständnis von Offenbarung *als* Geschichte dargestellt (II.1.2.2) und auf die methodischen Herausforderungen reflektiert, die sich mit der Geschichtsbezogenheit der Theologie und der damit notwendigen Auseinandersetzung mit der historischen Methode für Pannenberg ergeben (II.1.2.3). Der Zusammenhang von Geschichts- und Offenbarungsverständnis macht schließlich einsichtig, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine universale Überlieferungsgeschichte begründet (II.1.3).

1.2 Das biblische Zeugnis als Grundlage für Pannenberges Geschichts- und Offenbarungsverständnis

Die grundlegende Bedeutung und Normativität des biblischen Zeugnisses für das theologische Arbeiten Wolfhart Pannenberg zeigt sich in dessen Offenbarungs- und Geschichtsverständnis, das seinen universalgeschichtlichen Ansatz begründet. Die Frage nach dem Verständnis der Offenbarung Gottes beantwortet er ganz vom biblischen Zeugnis und im Rahmen des darin beschriebenen Geschichtsverständnisses.⁷⁸ Dabei greift er zwei wesentliche Aspekte auf: Der *Selbsterweis Gottes erfolgt durch seine Taten und in der Geschichte*. Geschichte und Gottes Offenbarung sind dabei miteinander verwoben und werden durch

⁷⁶ Vgl. PANNENBERG, Offenbarung (1961).

⁷⁷ So zum Beispiel NÜSSEL, Als Geschichte?; AXT-PISCALAR, Offenbarung.

⁷⁸ Für Pannenberg ist das biblische Zeugnis aufgrund des darin ersichtlich werdenden Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte durchaus „source for theology“ (HASEL, Scripture, 117), was Hasel an angegebener Stelle verneint.

das Gottesverständnis verbunden. Im Folgenden soll nachvollzogen werden, wie Pannenberg ausgehend vom biblischen Zeugnis sein Wirklichkeitsverständnis entwickelt, das sein Offenbarungsverständnis fundiert und eine Alternative eröffnet zu einerseits einer heilsgeschichtlichen Tradition, die die Glaubensgehalte übergeschichtlich lozierte (Martin Kähler, Karl Barth), und andererseits einer Existenztheologie, die die Geschichte in die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz auflöste (Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten).⁷⁹ Dazu wird zunächst Pannenberg's Geschichtsverständnis rekonstruiert (1.2.1), sodann sein Offenbarungsverständnis erhellt (1.2.2) und abschließend auf die methodischen Folgen, die sich aus dem Geschichtsbezug der Theologie ergeben, reflektiert (1.2.3).

1.2.1 Geschichte als Überlieferungsgeschichte. Pannenberg's Geschichtsverständnis

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 und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist.⁸⁰

Das konstatiert Pannenberg 1959. Die Ursprünge für Pannenberg's geschichtstheologisches Denken liegen in den Anfängen seines theologischen Arbeitens und sind insbesondere mit seinem Studium in Heidelberg ab Herbst 1950 verbunden,⁸¹ wo er sich zum ersten Mal intensiv mit biblischer Exegese beschäftigte.⁸² Dabei begeisterte ihn Gerhard von Rads These, dass der Gott Israels ein geschichtlicher Gott sei, der sich handelnd in der Geschichte zeige.⁸³ Von

⁷⁹ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 22.

⁸⁰ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 22. Dass die Theologie die Auseinandersetzung mit der Geschichte nicht aufgeben kann, da sie durch die Bindung des christlichen Glaubens an die Gestalt und Geschichte Jesu und dadurch vermittelt auch an das Gottesverhältnis Israels zurückverwiesen ist, stellt Pannenberg in PANNENBERG, Art. Geschichte (1984) dar. Hier zeigt er nicht nur die verschiedenen Wege auf, wie mit der Geschichtsthematik seit der Neuzeit umgegangen wurde (PANNENBERG, Art. Geschichte [1984], 660–666), sondern stellt Kriterien und Ansätze für eine Theologie der Geschichte auf und verweist darauf, dass eine Geschichtstheologie sich mit der profanhistorischen Methodendiskussion auseinandersetzen müsse (PANNENBERG, Art. Geschichte [1984], 667–669). In diesen Ausführungen spiegelt sich Pannenberg's eigener Ansatz wider, sodass dieser Artikel als eine Zusammenfassung von Pannenberg's Umgang mit der Geschichtsthematik gelten kann.

⁸¹ Vgl. PANNENBERG, Pilgrimage (2008), 153.

⁸² Vgl. PANNENBERG, Pilgrimage (2008), 153 f.; WENZ, Vorschein, 20 f.; PANNENBERG, Autobiographical Sketch (1988), 14.

⁸³ Pannenberg beschreibt eine große Begeisterung für die Welt des Alten Testaments, die ihn durch die Vorlesungen von Rads ergriff: „There had been a number of unsuccessful attempts with exegetical courses, but it first happend at Heidelberg, in Gerhard von Rad's lectures on the Old Testament that my mind and heart caught fire. Von Rad had a way of presenting the human reality of the ancient Isrealitic men and women in their relation with their God that proved fas-

Rad las die biblischen Texte unter dem Vorzeichen von Geschichtsschreibung⁸⁴ und sah die alttestamentlichen Autoren als Geschichtsschreiber an, die nicht nur Königsannalen aufgenommen und ihnen vorliegende Quellen verarbeitet, sondern auch Prophetengeschichten und Predigten mit diesen Quellen verknüpft hatten. Nach von Rad hätten insbesondere die Untergänge Judas und Israels, die als Verwerfungsurteil Jahwes gedeutet worden seien, den deuteronomistischen Redaktor der Königebücher veranlasst, das ‚Laufen‘ des Wortes Gottes durch die Geschichte hin auf seine Erfüllung in der Großerzählung der Königebücher nachzuzeichnen.⁸⁵ An diesem Beispiel wird deutlich, was nach von Rad entscheidend für den israelitischen Geschichtsschreiber war: Gottes Worte, sein richtendes und vernichtendes genauso wie sein rettendes und vergebendes Wort, ergehen in die Geschichte und bestimmen hier über Leben und Tod.⁸⁶ Auf diese Weise handelt Gottes Wort in der Geschichte und gibt dem Ereignisverlauf seinen Sinn.

Pannenberg's Auseinandersetzung mit der Geschichte Israels wurde begleitet durch sein Studium bei Karl Löwith, dessen Geschichtsphilosophie er studierte.⁸⁷ Gerade in Löwith's Dekonstruktion der Geschichtsphilosophie fand er „positive evidence for the connection of the modern sense of history with the biblical theology of history“⁸⁸, wie er später selbst in einem autobiographischen Bericht schreibt. Damit zog er aber andere Schlussfolgerungen aus Löwith's Studien zur Genese der modernen Geschichtsphilosophie als dieser selbst, wie Gunther Wenz herausstellt: Während Löwith das moderne Geschichtsdenken als „Säkularisierungsprodukt theologischer Vorgaben“⁸⁹ auffasste, rezipierte Pannenberg die Löwith'sche „theologische Genealogie neuzeitlicher Geschichtsphilosophie mit dem Ziel, diese erneut mit ihren Wurzeln und mit einer erneuerten Theologie der Geschichte zu verbinden.“⁹⁰

cinating with many students. He had always a big audience.“ (PANNENBERG, Pilgrimage [2008], 153.) „I discovered a new world, the traditions and history of ancient Israel, because von Rad was unique in communicating to his audience its exotic charm: the mind of ancient Israel was presented as exotic, but at the same time as more real than the world of our modern experience.“ (PANNENBERG, Autobiographical Sketch [1988], 14.)

⁸⁴ Vgl. RAD, Geschichtsschreibung.

⁸⁵ Vgl. RAD, Geschichtsschreibung, 167 f.

⁸⁶ Vgl. RAD, Geschichtsschreibung, 172–174.

⁸⁷ „*History* was the code word of biblical exegesis at Heidelberg in those years, and to my ears it was echoed by the lectures of Karl Löwith on philosophy of history.“ (PANNENBERG, Autobiographical Sketch [1988], 14.) Eine Einschätzung der Bedeutung Löwith's für Pannenberg gibt WENZ, Vorschein, 21, der der Ansicht ist, dass der Einfluss der Geschichtsphilosophie Löwith's auf die Formierung des Programms von *Offenbarung und Geschichte* kaum zu unterschätzen sei. Siehe auch WENZ, Löwith.

⁸⁸ PANNENBERG, Pilgrimage (2008), 153. Zur Auseinandersetzung mit Löwith's Position siehe PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 35 f.; PANNENBERG, Gott der Geschichte (1977).

⁸⁹ WENZ, Löwith, 392.

⁹⁰ WENZ, Löwith, 392. Zu Pannenberg's Löwithrezeption siehe auch WENZ, Löwith, 398–403.

Da jedoch die Systematische Theologie in Heidelberg die exegetischen Ansätze nicht aufnahm,⁹¹ formierte sich seit 1951 ein Kreis junger Theologen, zu denen neben Pannenberg auch Rolf Rendtorff, Dietrich Rössler, Klaus Koch und Ulrich Wilckens gehörten, um eine Systematische Theologie im Anschluss an von Rads Exegese zu entwickeln.⁹² In der hieraus resultierenden Schrift *Offenbarung als Geschichte*⁹³, die erst 1961 veröffentlicht wurde, entfaltet Pannenberg in den *Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung* ein biblisch fundiertes Offenbarungsverständnis, das *aufgrund* des biblischen Befundes Offenbarung und Geschichte aufs engste miteinander verknüpft.⁹⁴

a) Geschichtliche Wirklichkeit im Angesicht Gottes. Der Ursprung der Geschichte im Gottesbegriff Israels

Pannenberg entdeckte durch das Studium der alttestamentlichen Exegese eine neue Grundlage, von der aus er die gegenwärtige Systematische Theologie betrachtete und ihrer Frage nach der Offenbarung Gottes eine Antwort zuführte. Dafür ist das im biblischen Zeugnis ersichtlich werdende Geschichtsverständnis Israels zentral. Diesem wurde nicht nur von Exegeten wie Gerhard von Rad, Walther Eichrodt und Hartmut Gese ein besonderer Rang innerhalb des vorderen Alten Orients zugesprochen, sondern darüber hinaus auch von dem Althistoriker Eduard Meyer und dem Religionswissenschaftler und Philosophen Mircea Eliade. An diese Positionen knüpft Pannenberg an⁹⁵ und geht zugleich über sie hinaus, da sein Geschichtsverständnis von einer Konzentration auf den Wirklichkeitsbegriff geprägt ist.

Sowohl Mircea Eliade,⁹⁶ Eduard Meyer⁹⁷, Gerhard von Rad⁹⁸, Walther Eichrodt⁹⁹ als auch Hartmut Gese¹⁰⁰ halten fest, dass Israels Geschichtsverständnis exzeptionell im Verhältnis zu dem aller anderen vorderorientalischen Völker sei. Bei Mircea Eliade findet Pannenberg zunächst die generelle Herausstellung der Besonderheit des israelitischen Wirklich-

⁹¹ Pannenberg urteilt darüber: „It was a pity, or so it appeared to us students, that systematic theology at Heidelberg was not yet quite up to that new agenda.“ (PANNENBERG, *Autobiographical Sketch* [1988], 14.)

⁹² Vgl. PANNENBERG, *Autobiographical Sketch* (1988), 14; PANNENBERG, *Pilgrimage* (2008), 153. Zum Heidelberger Pannenbergkreis und seinen Aktivitäten siehe auch den Vortrag von WENZ, *Vom wahrhaft Unendlichen*, 15–18.; sowie ausführlich WENZ, *Pannenberg's Kreis*.

⁹³ PANNENBERG, *Offenbarung* (1961). Die Schrift war jedoch ursprünglich nicht als Programmschrift intendiert, sondern war vielmehr als Diskussionsbeitrag zum Offenbarungsverständnis gedacht, vgl. Pannenberg's Selbstzeugnis in PANNENBERG, *Pilgrimage* (2008), 155.

⁹⁴ Vgl. PANNENBERG, *Pilgrimage* (2008), 155 f.; PANNENBERG, *Einführung* (1961).

⁹⁵ Vgl. PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 23–44.

⁹⁶ Vgl. ELIADE, *Mythos*, 162 f.

⁹⁷ „Kein anderes Kulturvolk des alten Orients hat das vermocht; auch die Griechen sind erst auf der Höhe ihrer Entwicklung im 5. Jahrhundert dazu gelangt“ (MEYER, *Geschichte*, 285).

⁹⁸ RAD, *Geschichtsschreibung*, 161 f.

⁹⁹ Vgl. EICHRODT, *Offenbarung*, 322.

¹⁰⁰ Vgl. GESE, *Geschichtliches Denken*, 127.

keitsverständnisses.¹⁰¹ Zugleich reflektiert allein Eliade ausdrücklich auf die Verbindung von Geschichte und Wirklichkeit. In *Der Mythos der ewigen Wiederkehr* arbeitet er sich an den verschiedenen frühzeitlichen Formen der Zeitbeschreibung (zum Beispiel Wiederholung, Periodizität, Zyklen) ab und führt den Wirklichkeitsbegriff im Zusammenhang der in archaischen Gemeinschaften vollzogenen Periodisierung der Zeit in sich wiederholende Zeiteinheiten ein: Für den Menschen der archaischen Gesellschaft „wiederholen sich die Dinge unendlich, und es geschieht in der Tat nichts Neues unter der Sonne. *Aber diese Wiederholung hat einen Sinn [...]*: sie allein verleiht den Geschehnissen *Wirklichkeit*.“¹⁰² In der Wiederholung der Archetypen werde die profane Existenz überwunden, da damit die Verbindung zur absoluten Realität des Göttlichen gewahrt werden sollte.¹⁰³ Erst durch einen Bezug zum Göttlichen entsteht also nach Eliade Wirklichkeit. Eduard Meyer betont hingegen in seiner *Geschichte des Altertums* die besondere Herausbildung der Geschichtsschreibung in der Blütezeit des jüdischen Königtums, deren Verfasser an ‚wirklicher Geschichtsüberlieferung‘ interessiert gewesen seien, aber auch die damalige

¹⁰¹ Eliade sieht die israelitische Kosmogonie als grundlegend für die Entwicklung einer Geschichtsphilosophie an (vgl. ELIADE, *Mythos*, 90.212). Israels Deutung der profanen Existenz sticht für ihn aus den Existenzdeutungen des Alten Orients heraus, da nur hier eine Aufwertung der profanen Existenz stattfindet: Indem das erfahrene Leid und Unglück als Strafe Gottes wahrgenommen werde und schließlich die Propheten die zeitgenössischen Vorgänge vor dem Glauben an Jahwe deuteten, „erhielten sie nicht nur einen Sinn [...], sondern sie enthüllten auch ihren inneren Zusammenhang, indem sie sich als konkreten Ausdruck eines *einheitlichen* göttlichen Willens gaben. So verleihen erst die Propheten der Geschichte einen Wert und gelangen dazu, die überlieferte Anschauung vom Zyklus hinter sich zu lassen, die allen Dingen eine ewige Wiederholung zugestand, und entdeckten eine Zeit mit einheitlichem und einzigartigem Sinn.“ (ELIADE, *Mythos*, 151, Hervorhebung im Original.) Entscheidend ist, dass die Geschichte so einen Sinn in sich selbst erhielt, da sie durch Gott bestimmt erschien, der als Person verstanden in die Geschichte eingreift (vgl. ELIADE, *Mythos*, 152). Israel vollzieht eine Aufwertung der Geschichte, da die Offenbarungen Gottes *in* der Zeit geschehen (vgl. ELIADE, *Mythos*, 152–156). Das israelitische Wirklichkeitsverständnis sieht Eliade jedoch nicht als Überwindung der archaischen antihistorischen Haltungen, sondern es nimmt diese vielmehr auf und transformiert sie: „Die Geschichte wird so nicht durch das Bewußtsein vernichtet, in einer ewigen Gegenwart zu leben [...], und auch nicht durch das Mittel eines periodisch wiederholten Ritus [...], sondern sie wird in der Zukunft vernichtet“ (ELIADE, *Mythos*, 162f.), da im Messianismus das Ende der Geschichte mit der Wiederherstellung der Urzeit zusammenfällt (vgl. ELIADE, *Mythos*, 154 f.162f.). Nach Eliade kann im israelitischen Geschichtsverständnis den Vorläufer für den modernen ‚geschichtlichen Menschen‘ gesehen werden (vgl. ELIADE, *Mythos*, 221f.). Zugleich aber sei es das Christentum, das „die ‚Religion‘ des modernen und des historischen Menschen [ist], der gleichermaßen die persönliche *Freiheit* und die kontinuierliche *Zeit* (anstelle der zyklischen) entdeckt hat“ (ELIADE, *Mythos*, 231f., Hervorhebung im Original): Freiheit habe der Mensch aufgrund seines Glaubens an Gott, der ihn von aller natürlichen und zeitlichen Gesetzmäßigkeit befreie und den Möglichkeitsraum des Menschen eröffne. Darin begründet sei die Vorstellung, dass der Mensch selbst in die Geschichte eingreifen könne, die eine neue Form des Zusammenwirkens von Mensch und Schöpfung darstelle (vgl. ELIADE, *Mythos*, 230–233). Nur eine solche Freiheit von einer zyklischen und sich wiederholenden Wirklichkeit sei in der Lage, „den modernen Menschen gegen den Schrecken der Geschichte zu schützen: eine Freiheit also, die von Gott ausgeht und in ihm ihre Garantie und ihre Stütze hat.“ (ELIADE, *Mythos*, 231.)

¹⁰² ELIADE, *Mythos*, 132f., Hervorhebung im Original.

¹⁰³ Vgl. ELIADE, *Mythos*, 135 f.

„neue religiöse Idee“ aufnehmen.¹⁰⁴ Bereits die Historiker beschreiben also die Bedeutung der religiösen Dimension für das Geschichtsverständnis. Dies wird ebenso in der alttestamentlichen Exegese in der Mitte des 20. Jahrhundert konstatiert, wo die Frage nach dem Geschichtsverständnis Israels im Zusammenhang mit den Offenbarungen Jahwes gestellt wurde. So beschreibt Walther Eichrodt die Selbstoffenbarung und damit Selbstbezeugung Gottes in der Geschichte als „denjenigen Faktor im Weltgeschehen, durch den seine [des Weltgeschehens, E. M.] einzelnen Ereignisse in einen geistigen Zusammenhang eingefügt und dadurch sinnhaft werden, d. h. [...] wirkliche Geschichte erst möglich und faßbar wird“¹⁰⁵. Das Weltgeschehen erschließe sich den alttestamentlichen Autoren demnach als ein unter der planvollen Leitung Gottes stehender Geschichtsablauf.¹⁰⁶ Daneben würdigt Pannenberg Gese theologische Ausdifferenzierung in Bezug auf das israelitische Geschichtsverständnis ausführlich:¹⁰⁷ Gese sehe den Unterschied zu den altorientalischen Kulturen nicht darin, dass ein geschichtlicher Ablauf oder ein sich wiederholendes zeitliches Schema gedacht werde, sondern darin, dass der geschichtliche Prozess insgesamt für Israel zum Sinnträger von Gottes Bundesverheißung geworden sei.¹⁰⁸

Pannenberg sieht die Voraussetzung für das geschichtliche Bewusstsein Israels in dessen Gottesgedanken und nicht wie Eliade in der prophetischen Gerichtsverkündigung.¹⁰⁹ Für Israel habe sich die Wirklichkeit unter dem Eindruck und der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes erschlossen, die nicht wie in den Mythen der altorientalischen Völker allein in einer Ur- oder Schöpfungswirklichkeit bestand, sondern vielmehr in der Gewissheit, dass Gott immer wieder wirkend und handelnd in die Wirklichkeit eingreife.

Innerhalb der durch immer neues Wirken Gottes gekennzeichneten Wirklichkeit entsteht Geschichte dadurch, daß Gott Verheißungen ergehen läßt und diese Verheißungen erfüllt. Geschichte ist das zwischen Verheißung und Erfüllung hineingespannte Geschehen, indem es durch die Verheißung eine unumkehrbare Zielrichtung auf künftige Erfüllung hin erhält.¹¹⁰

¹⁰⁴ Vgl. MEYER, *Geschichte*, 285 f.

¹⁰⁵ EICHRODT, *Offenbarung*, 321 f.

¹⁰⁶ Vgl. EICHRODT, *Offenbarung*, 322. Bei Eichrodt findet sich auch ein Hinweis auf den Zusammenhang von Gottes Handeln in der Geschichte und einem Wirklichkeitsverständnis. Er beschreibt das geschichtliche Handeln Gottes als „unentrinnbare Wirklichkeit voll dramatischer Dynamik, die keine Zuschauerhaltung zuläßt, sondern den Menschen immer wieder vor den Anspruch der persönlichen Gottesmacht stellt und ihn zu verantwortlicher Teilnahme am Weltgeschehen aufruft.“ (EICHRODT, *Offenbarung*, 324, vgl. 327 f.) Pannenberg nimmt diesen Gedanken von Wirklichkeitserfahrung und Geschichte auf und präzisiert ihn.

¹⁰⁷ Vgl. PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 23, Fußn. 2.

¹⁰⁸ Gese benennt als Merkmal der Einzigartigkeit Israels dessen Verständnis als Bundesvolk Gottes und stellt daran anschließend zwei Thesen auf: 1. Durch den Exodus aus Ägypten sei der Bund geschichtliches Ereignis und aus einer mythologisch-zeitlosen Urzeit herausgehoben worden. Die Zeit vor dem Bundesschluss wird als auf diesen hinlaufend qualifiziert; die Zeit nach dem Bundesschluss ist an der Erhaltung des Bundes im Gegenüber zu Bundesbrüchen und deswegen erfolgenden Strafen orientiert. 2. Da der Bundesbruch zur Strafe und Verzögerung der Bundeserfüllung, nicht aber zur Aufhebung des Bundes führt, lege nach israelitischer Auffassung der Geschichte Israels ein Heilsplan zugrunde. Vgl. GESE, *Geschichtliches Denken*, 141 f.

¹⁰⁹ Vgl. PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 24 mit ELIADE, *Mythos*, 149–151.

¹¹⁰ PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 25.

Die ‚Aufspannung‘ der Geschichte zwischen Verheißung und Erfüllung beschreibt Pannenberg 1959 im Rückgriff auf die Entstehung der Wirklichkeitsdeutung Israels, die sich in der literarischen Entwicklung innerhalb der biblischen Bücher abzeichnet. Aus diachroner Perspektive fängt Pannenberg bei der deuteronomischen Darstellung an, die er zu einer Geschichtskonzeption im Deuteronomistischen Geschichtswerk ausgearbeitet sieht, und geht die Entwicklung über die Prophetie bis hin zur jüdischen Apokalyptik durch.¹¹¹ Dabei stützt er sich durchweg auf damals aktuelle exegetische Ergebnisse.¹¹² Älteste Überlieferungen von Jahweerscheinungen, die Kultorte und Kulte autorisiert hätten, seien überboten und verdrängt worden durch „den Gedanken, daß Jahwe aus seinen Geschichtstaten offenbar werde“¹¹³. Zunächst seien *einzelne Gottestaten* in Israel als konstitutiv für die Erkenntnis Gottes angesehen worden, wie es zum Beispiel Ex 14,31 schildert, wenn nach der Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer durch Gottes Eingreifen Israel Jahwe fürchten und vertrauen soll.¹¹⁴ Einzelne Gotteshandlungen sollten demnach gläubiges Vertrauen in Gott Jahwe begründen. Aus der Abfolge der Heilsereignisse von Auszug und Landnahme, so interpretiert Pannenberg, entwickelte sich für Israel jedoch ein ganzer *Geschichtszusammenhang*, in dem Jahwe sich nicht nur endgültig als Gott,¹¹⁵ sondern insbesondere als Gott *Israels* erwiesen habe (zum Beispiel Dtn 7,8).¹¹⁶ Am Anfang sei damit Gottes indirekte Offenbarung durch sein Geschichtshandeln im Blick gewesen.¹¹⁷ Von hier aus habe sich eine erste israelitische *Geschichtskonzeption* entwickelt. Eine solche findet Pannenberg im Anschluss an Gerhard von Rad in der Thronnachfolgeerzählung Davids (2 Sam 7–1 Kön 2),¹¹⁸ die bereits den Zusammenhang von Prophezeiung und erwarteter Erfüllung aufgespannt habe. Während hier jedoch zunächst die Erwählung der davidischen Dynastie im Blick sei und die Prophezeiung damit stark auf Israel zentriert bleibe, hätten die Propheten der Exilszeit den staatlichen Zusammenbruch als Gottesgericht proklamiert und ein umfassendes zukünftiges Heilshandeln Jahwes erwartet, durch das dieser sich als universaler Gott offenbare.¹¹⁹ Mit der prophetischen Verkündigung zeichnet sich so ein zeitlicher Aspekt in die Wirklichkeit ein, die durch Gottes Handeln geprägt ist: Of-

¹¹¹ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 25 f.28–30, PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 91 f.95–98.

¹¹² Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92 mit RENDTORFF, Offenbarungsvorstellungen.

¹¹³ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 91.

¹¹⁴ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 91.

¹¹⁵ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92.

¹¹⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92. Siehe auch PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959).

¹¹⁷ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 96. Zum indirekten Offenbarungsverständnis siehe auch Kapitel II.1.2.3.

¹¹⁸ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 25 f.

¹¹⁹ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92.

fenbarung Gottes geschehe, wenn ein geschichtliches Ereignis die Prophezeiung von Gottes Handeln bestätigend erfülle.¹²⁰ So überbiete jede neue Verheißung die alte, sodass Verheißung und Erfüllung jeweils nur vorläufig sind und zugleich einen geschichtlichen Zusammenhang aufspannen. Dabei hebe die Erwartung einer universalen Gottesoffenbarung die Israelzentriertheit der Gottesvorstellung auf. Zukünftig solle sich nach prophetischer Verheißung die Herrlichkeit Jahwes für ‚alles Fleisch‘ (vgl. Jes 40,5) enthüllen.¹²¹

Pannenberg verweist auf eine sprachliche Eigenart des sich immer wieder neu vollziehenden Selbsterweises Gottes: Die Offenbarung Jahwes wird mit dem alttestamentlichen Begriff der כְּבוֹד יְהוָה (vgl. Jes 6; Hes 43,1–5; Jes 40,5), der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes umschrieben.¹²² Indem die Geschichtstaten Gottes die seine Herrlichkeit zeigen, sollen sie zugleich zur Verherrlichung Gottes führen. Die Vorstellung der Enthüllung der Herrlichkeit Gottes werde insbesondere in der Apokalyptik zentral, wo darin das Heil der Erwählten offenbar werde. Die Deutungsleistung der jüdischen Apokalyptik ist für Pannenberg fundamental, da die Apokalyptiker die entscheidende Ausweitung des Zusammenhangs von Verheißung und Erfüllung auf den gesamten Geschichtsverlauf vollzogen.¹²³ Die Erfüllung wurde jetzt nicht mehr innergeschichtlich gedacht, sondern als unüberholbares Ziel am Ende der Weltgeschichte erwartet. Die Endereignisse sollten das Gesetz Jahwes, das nach apokalyptischer Vorstellung dem gesamten Weltgeschehen zu Grunde lag, bestätigen und damit die Herrlichkeit und Gottheit Jahwes endgültig erweisen.¹²⁴ Mit den Endereignissen sei auch die Erwartung der endgültigen Erschließung des Sinns der Geschichte und damit auch des Sinns des gegenwärtigen Geschehens verbunden.¹²⁵ Damit bestimmt sich nach Pannenberg jede gegenwärtige Wirklichkeit von der Erwartung und Vorstellung der Endereignisse her. Teil dieser Enderwartung sei außerdem die allgemeine Totenaufweckung gewesen,¹²⁶ die für Pannenberg im Zusammenhang mit der Bewertung und Deutung des Christusereignisses entscheidend wird (siehe II.1.3). Vor dem Hintergrund der apokalyptischen Ausweitung des Geschichtszusammenhangs auf die gesamte Wirklichkeit kann

¹²⁰ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 95–98.

¹²¹ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 93.

¹²² Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 93, mit Verweis auf KITTEL, Art. δοκέω und KITTEL, Herrlichkeit, sowie RÖSSLER, Gesetz, 61. Siehe insbesondere auch die alttestamentlichen Ausführungen von RENDTORFF, Offenbarungsvorstellungen.

¹²³ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 26 f. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92.96 f. Siehe hierzu jeweils RÖSSLER, Gesetz, 53–70.

¹²⁴ Mit dem eschatologischen Anbruch des neuen Äons „wird sich dann zeigen, daß das gesamte Geschick der Menschheit von der Schöpfung an nach einem Plan Gottes abgelaufen ist. Die Apokalyptik konzipiert eine universale Geschichte.“ (PANNENBERG, Dogmatische Thesen [1961], 96.)

¹²⁵ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 96 f.

¹²⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 103 f.107.

Pannenberg schließlich konstatieren: „Geschichte ist die Wirklichkeit in ihrer Totalität.“¹²⁷

Für Israel begründe so das Handeln Gottes *in* der Wirklichkeit einerseits als Verheißung von Ereignissen und andererseits durch Erfüllung dieser Verheißungen durch entsprechende Ereignisse die Wahrnehmung der Zeitlichkeit der Wirklichkeit selbst, wodurch ein Bewusstsein für Geschichte und geschichtliche Zusammenhänge konstituiert wird. Mit dem Zusammenhang von ergangenen Verheißungen und deren Erfüllung durch Gottes Handeln in der Geschichte rückt Gottes geschichtliches Handeln in den Fokus, welches durch das Verheißungswort auf Gott als Urheber zurückgeführt werden kann. Damit fungiert der gesamte Zusammenhang als Offenbarungsgeschehen Gottes.

Pannenbergs Offenbarungsverständnis leitet sich demnach ganz von seinem biblisch erhellten Geschichtsverständnis ab. Über die Vorordnung des Gottesgedanken Israels bleibt Gott die Klammer, die für die Verzahnung sorgt: Er macht durch sein geschichtliches Handeln Geschichte überhaupt erst möglich und ist mit Pannenberg zugleich nur durch sein Handeln *in* der Geschichte als Gott erkennbar. Die Geschichte wird damit zum Erkenntnismedium für Gottes Gottheit. Zugleich zeigt sich auch hier der in II.1.1.2 beschriebene Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung: Die Verheißung kann als Bedeutungsgeberin für das die Verheißung erfüllende Handeln Gottes bezeichnet werden, da das Ereignis erst vor der Verheißung als Offenbarungsgeschehen verstehbar wird. Pannenberg bleibt jedoch nicht bei diesem Geschichtsverständnis stehen, das er zunächst von der Korrelation von Verheißung und Erfüllung ableitete. Diesen Ansatz modifizierte er bereits 1961 in *Kerygma und Geschichte*, „weil für historisches Urteil die biblischen ‚Erfüllungen‘ nicht so fugenlos zu den Verheißungen passen, wie es die biblische Geschichtsdogmatik will.“¹²⁸ Stattdessen stellt er eine überlieferungsgeschichtliche Perspektive heraus, mit der die durch eine neue geschichtliche Erfahrung provozierte Neuinterpretation der tradierten Verheißungen und der damit gegebene hermeneutische Prozess ins Zentrum rücken.¹²⁹ Im Folgenden sollen die Implikationen dieser Weiterentwicklung des Geschichtsverständnisses entfaltet werden.

¹²⁷ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 27. Zum Begriff der Totalität und den damit verbundenen epistemologischen Fragen siehe Kapitel II.3.1.2.b.

¹²⁸ PANNENBERG, Vorwort (1979), 9.

¹²⁹ Vgl. PANNENBERG, Vorwort (1979), 9. Damit geht für Pannenberg auch einher, dass „der dem AT mit dem Alten Orient gemeinsame Gedanke des Geschehen wirkenden Wortes zugunsten eines hermeneutischen Prozesses unablässiger Revision des Überlieferten im Lichte neuer Erfahrung und Zukunftserwartung aufgegeben werden“ (PANNENBERG, Vorwort [1979], 9) musste. Auch hier zeigt sich damit der direkte Zusammenhang zum Offenbarungsverständnis.

b) Vom geschichtlichen Wirklichkeitsverständnis im Alten Testament zur Überlieferungsgeschichte. Die Weiterentwicklung von Pannberg's Geschichtsverständnis

Dass Pannberg's Geschichtsverständnis nicht bei dem korrespondierenden Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung stehen bleiben kann, zeichnet sich bereits in der Auseinandersetzung mit dem geschichtsphilosophischen Ansatz Robin Georg Collingwoods ab,¹³⁰ der unter Historie die methodische Feststellung vergangenen Geschehens versteht und nicht ein bestimmtes Verständnis der Daseinswirklichkeit.¹³¹ Dagegen nimmt Pannberg die Unterscheidung von Geschichte und Historie von Hermann Diem auf, der unter Historie „nicht die geschehene Geschichte selbst“ mit der ihr als solcher eignenden Wirklichkeitsstruktur, „sondern das *ιστορεῖν* derselben“ im Sinne des „Kennenlernens und In-Erfahrung-Bringens und Berichtens über das Erfahrene“¹³² verstehe. Während der Begriff ‚Historie‘ damit die Dimension des *Erinnerns* (In-Erfahrung-Bringen) des vergangenen Geschehens hervorhebt, zeichnet sich ‚Geschichte‘ durch das *Geschehen* von Ereignissen aus. In Diem's Begriffsbestimmungen beinhalten beide Konzepte die Dimension der Interpretation der vergangenen Ereignisse.¹³³ ‚Geschichte‘ akzentuiert damit nach Pannberg stärker die zeitlich struk-

¹³⁰ Vgl. PANNBERG, Heilsgeschehen (1959), 27.

¹³¹ Vgl. COLLINGWOOD, *Idea of History*, 17–20. Collingwood's Geschichtsverständnis zeichnet sich durch wissenschaftliches Fragen nach menschlichem Handeln in der Vergangenheit aus, das auf evidenzbasierte Antworten zielt. Nur durch das Wissen über das vergangene Handeln von Menschen, könne der Mensch verstehen, was er ist. Vater aller Geschichtsschreibung ist für ihn nach diesem Verständnis Herodot (vgl. COLLINGWOOD, *Idea of History*, 18). Daneben zeigt sich eine weitere Differenz zwischen Collingwood und Pannberg: Collingwood sieht im Gegensatz zu Pannberg keine Besonderheit der israelitischen Geschichtsschreibung, die sich genauso wie die mesopotamische und ägyptische Literatur durch theokratische Geschichte und Mythen auszeichne. Allein die universale Ausrichtung der israelitischen Theokratie unterscheidet diese Geschichtsschreibung von der sonst vorherrschenden partikularen Theokratievorstellungen (vgl. COLLINGWOOD, *Idea of History*, 17).

¹³² PANNBERG, Heilsgeschehen (1959), 27. Vgl. DIEM, *Jesus*, 9f., der sein Geschichtsverständnis im Rahmen der Frage nach der historischen Wahrheit der Verkündigungsgeschichte entfaltet. „Unter *Geschichte* verstehen wir einfach die geschehene Geschichte, in unserem Fall also das Geschehen dieser Verkündigungsgeschichte, in welcher sich nach deren eigener Aussage Offenbarung als die Geschichte des sich selbst verkündigenden Jesus Christus ereignet. Unter *Historie* verstehen wir nicht die geschehene Geschichte selbst, sondern das *ιστορεῖν* derselben in dem schon genannten Sinn des *Kennenlernens und In-Erfahrung-bringens und Berichtens über das Erfahrene*. Jede geschehene Geschichte, sofern sie sich unter Menschen ereignet, enthält prinzipiell in sich auch die Möglichkeit ihrer Historie, d.h. einer historischen Auffassung und Überlieferung derselben. Dieser Satz darf aber nicht dahin umgekehrt werden, daß nur das wirklich geschehen sein kann, was sich historisch feststellen läßt. [...] *Die Geschichte geht in die Historie ein, aber sie geht in ihr nicht auf.*“ [Hervorhebung im Original.] Insbesondere der bei Diem auftauchende Zusammenhang zwischen Geschichte und Überlieferung wird auch von Pannberg aufgegriffen.

¹³³ Der geschehenen Geschichte inhäriert sie direkt, wie Diem am Beispiel der Verkündigungsgeschichte deutlich macht. Auch die Historie besteht nicht aus der Geschichte selbst, sondern aus einem Erinnern derselben, d.h. einer interpretierenden Perspektive auf

turierte, gesamte Wirklichkeitserfahrung, während ‚Historie‘ die erinnernde Meta-Perspektive auf die Geschichte meint, die er mit Diem als das Berichten über die erfahrene Wirklichkeit bestimmt.¹³⁴

Entscheidend wird für Pannenberg, dass den Geschehnissen der Geschichte bereits eine Interpretation innewohnt, die auch innerhalb des Erinnerns der Historie berücksichtigt werden muss. Dabei sind die Ereignisse und ihre Bedeutungen nicht voneinander zu trennen, was für Pannenberg mit Blick auf den alt- und neutestamentlichen Zusammenhang der einen gemeinsamen Gottesgeschichte deutlich wird. Hier genüge es nicht, diese allein über typologische Verbindungen zwischen Altem und Neuem Testament zu erklären. Der Zusammenhang gründe vielmehr darin,

daß die Verheißungen von Gott anders erfüllt wurden, als sie seinerzeit von ihren ersten Empfängern verstanden worden sind, daß aber im Wandel ihres Inhaltes an den Verheißungen festgehalten wird. Diese an der Kontinuität der Verheißungen im Wandel ihres Inhaltes faßbare Geschichtseinheit stiftet die Zusammengehörigkeit des Neuen mit dem Alten Bunde.¹³⁵

Hier deutet sich an, dass die Diskrepanz zwischen Verheißung und nachfolgender Erfüllung in das Geschichtsverständnis integriert werden muss. Es findet ein Wandel der Bedeutungen *durch* die Geschehnisse statt, wenn die geschichtliche Erfüllung die vorherige Verheißung neu interpretiert.¹³⁶ Pannenberg gibt damit den Verheißungs- und -Erfüllungs-Zusammenhang nicht vollkommen auf, aber er ergänzt ihn um die Ebene des Bedeutungswandels und den damit einhergehenden hermeneutischen Überlegungen. Diese werden in der siebten These der *Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung* aufgerufen, wenn Pannenberg 1961 den Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung der menschlichen Geschichte folgendermaßen beschreibt:

Geschichte fügt sich nie aus sogenannten *bruta facta* zusammen. Als Menschen-geschichte ist ihr Geschehen immer schon mit Verstehen verflochten, in Hoffnung und Erinnerung, und die Wandlungen des Verstehens sind selbst Geschichtsereignisse. Beides läßt sich schon in den anfänglichen Begebenheiten einer Geschichte nicht trennen. So ist Geschichte immer auch Überlieferungsgeschichte [...].¹³⁷

die Ereignisse, vgl. DIEM, *Jesus*, 9f. Lauster stellt hingegen heraus, dass es für Pannenburgs Geschichtsbegriff *im Gegensatz* zum Begriff ‚Historie‘ konstitutiv sei, „daß hier schon eine Interpretation der Ereignisse stattfindet“ (LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 335). Entscheidend scheint vielmehr, dass beide Begriffe die Dimension der Interpretation integrieren.

¹³⁴ Vgl. PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 27.63. Anders Kienzler, der bei Pannenberg einen synonymen Gebrauch von Historie und Geschichte ausmacht, vgl. KIENZLER, *Logik*, 104f.

¹³⁵ PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 35.

¹³⁶ Vgl. PANNENBERG, *Stellungnahme*, 329–331.

¹³⁷ PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 112. Zum Zusammenhang von Sprachlichkeit, Geschichtlichkeit und Wandlungen siehe auch PANNENBERG, *Stellungnahme*, 326–329.

Um dieses Geschichtsverständnis zu vertiefen, verweist Pannenberg 1961 in *Kerygma und Geschichte* auf Gerhard von Rad, in dessen *Theologie des Alten Testaments* er Anknüpfungspunkte für das überlieferungsgeschichtliche Denken findet. Die Bedeutung von von Rads *Theologie des Alten Testaments* über die exegetischen Fachkreise hinaus sieht Pannenberg darin gegeben, dass von Rad den Geschichtsverlusts der Kerygmatheologie überwunden habe.¹³⁸ Während die Kerygmatheologie zwar den Zeugnischarakter der biblischen Schriften im Gegensatz zur Annahme allgemeiner Wahrheiten auf der einen und der von Troeltsch geprägten Auffassung historischer Forschung auf der anderen Seite herausgestellt habe,¹³⁹ so habe sie dadurch doch „den geschichtlichen Boden der biblischen Zeugnisse aus dem Blick“¹⁴⁰ verloren. Von Rad hingegen rezipiere die kerygmatische Theologie aus alttestamentlich-exegetischer Perspektive und könne von daher ihre Einseitigkeit korrigieren, „sofern Jesus selbst und das Urchristentum nun im Zusammenhang der Überlieferungsgeschichte Israels, in die auch das sogenannte Spätjudentum gehört, zu verstehen sind.“¹⁴¹ Pannenberg sieht den Gewinn von Rads also gerade dann, wenn dessen aus alttestamentlicher Sicht entfaltete Methode auch auf die neutestamentlich bezeugte Geschichte ausgeweitet wird.¹⁴²

Der Ausgangspunkt von Rads ist die geschichtstheologische Fundierung des Glaubens Israels: „Er [der Glaube, E.M.] weiß sich gegründet auf Geschichtstatsachen und weiß sich gestaltet und umgestaltet von Fakten, in denen er die Hand Jahwes wirksam sah“¹⁴³. Für eine Theologie des Alten Testaments könne daher, so von Rad, nur Israels eigenes Verständnis der Geschichte im Sinne

¹³⁸ Vgl. PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 135.139. Die Überwindung des Geschichtsverlusts der Kerygmatheologie sieht Pannenberg darin begründet, dass in Anschluss an von Rad eine ‚biblische Theologie‘ möglich werde, die auch die Überlieferungsgeschichte differenziert wahrnehmen und entfalten könne.

¹³⁹ Vgl. PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 131f. Pannenberg schreitet dazu die Entwicklung der Kerygmatheologie von ihren Anfängen bei Martin Kähler bis zu Rudolf Bultmann ab, vgl. PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 129–134.

¹⁴⁰ PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 133.

¹⁴¹ PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 135.

¹⁴² Vgl. PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 135. Pannenberg stellt heraus, dass sich die Ausbildung der Kerygmatheologie ganz „an der Problemlage der neutestamentlichen Forschung“ orientiert habe: „Weil der Geschichtsgrund des neutestamentlichen Kerygmas auf ein einziges Ereignis konzentriert ist – auf die Auferweckung Jesu –, konnte der Versuch gemacht werden, dieses Ereignis, das dem historischen Wirklichkeitsverständnis der Zeit ganz unzugänglich schien, als eschatologisches zu aller Geschichte in Gegensatz zu setzen, zumal auch die Verkündigung Jesu selbst nur als eschatologisch verstanden werden kann.“ (PANNENBERG, *Kerygma* [1961], 135.) Dies könne durch den alttestamentlichen Zusammenhang von Glaubenszeugnissen und Geschichtsgrund korrigiert werden, denn im Alten Testament sei „der Rückbezug der Glaubenszeugnisse Israels auf eine zusammenhängende, von Jahwe gewirkte Geschichte in gar keiner Weise zu eliminieren.“ (PANNENBERG, *Kerygma* [1961], 135.)

¹⁴³ RAD, *Theologie des AT I*, 112, zitiert nach PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 135.

einer Heilsgeschichte Jahwes mit Israel die Grundlage bilden.¹⁴⁴ Damit werde jedoch nicht der historische Ablauf zugunsten der Geschichtszeugnisse Israels aufgegeben:

Das historisch-kritische Wissen von der Geschichte Israels ist überall schon vorausgesetzt, wo *von Rad* sich anschickt, die Intentionen der verschiedenen Zeugnisse herauszuarbeiten, und auch im Vollzug seiner Interpretationen handelt es sich bis in die Einzelheiten hinein um historisches Verstehen.¹⁴⁵

Von Rad gehe es gerade darum, sowohl die ‚wirkliche‘ als auch die ‚gedeutete‘ Geschichte wahrzunehmen. Daher zeichne er eine kerygmatische Perspektive *in* die Geschichte ein und verknüpfe damit Geschichtsverlauf und Kerygma aufs engste, indem er die *faktische* Geschichte mit den *Geschichtsdeutungen* verbinde.¹⁴⁶ Damit werde weder historisch-kritisches Verstehen negiert, noch werden die Geschichtszeugnisse als „subjektive Spiegelungen des äußeren Geschehens“¹⁴⁷ abgetan. Vielmehr erscheinen Geschichtsdeutungen als „unveräußerliche Momente des Geschichtsprozesses selbst“¹⁴⁸, sodass Pannenberg konstatieren kann: „Der Geschichtsprozeß – und zwar der eine Lauf des Geschehens, mit dem es auch das historische Fragen zu tun hat – ist wesentlich Überlieferungsprozeß.“¹⁴⁹ Grundlegend für diesen Überlieferungsprozess ist die immer wieder geschehende Sinn- und Bedeutungsentfaltung, indem die in der Geschichte auftretenden Ereignisse auf die Traditionen, in denen eine Gesellschaft lebt, bezogen werden.¹⁵⁰ In der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit den überlieferten Traditionen kommt für Pannenberg der Wandel von Israels Traditionen in den Blick, denn die durch die Ereignisse geschehende Infragestellung der Überlieferungen führe oft zu Neu- und Umbildungen.

Von Rad zeige diese Wandlungen der Traditionen Israels auf und in diesem Prozess, „der immer wieder in sich selbst reflektiert wird, tritt die Einheit seiner Geschichte und seines Geschichtsbewußtseins ans Licht“¹⁵¹. In diesem ge-

¹⁴⁴ Vgl. PANNENBERG, Kerygma (1961), 136, vgl. RAD, Theologie des AT I, 117.

¹⁴⁵ PANNENBERG, Kerygma (1961), 136, Hervorhebung im Original.

¹⁴⁶ Vgl. PANNENBERG, Kerygma (1961), 135.139. Indem von Rad damit gerade die Glaubensgeschichte Israels mit dem historischen Ablauf zusammenbringt, kann sein Ansatz nach Pannenberg als wegweisend für eine Entfaltung der spätjüdischen und urchristlichen Überlieferungsgeschichte sein.

¹⁴⁷ PANNENBERG, Kerygma (1961), 137.

¹⁴⁸ PANNENBERG, Kerygma (1961), 137.

¹⁴⁹ PANNENBERG, Kerygma (1961), 137: „Alle politischen Begebenheiten, ja selbst die Naturereignisse, die da hineinspielen, gewinnen erst durch ihren Bezug auf die Traditionen, in denen die von ihnen betroffene menschliche Gesellschaft lebt, Sinn und Bedeutung, und zwar vielfach so, daß sie die vorgefundenen Überlieferungsgestalten in Frage stellen, den Anstoß zu ihrer Neu- und Umbildung geben.“

¹⁵⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Kerygma (1961), 137.

¹⁵¹ PANNENBERG, Kerygma (1961), 137.

schichtlichen Reflexionsprozess werde so ein Gesamtzusammenhang der Geschichte begründet, denn

in dem Prozeß der Traditionsgeschichte liegt das, was die verschiedenen Zeugnisse miteinander verbindet, insofern sie sich in ihren unterschiedlichen Situationen alle auf einige wenige grundlegende Überlieferungen zurückbeziehen, und diese selbst wachsen im Prozeß ihrer Aktualisierungen sinnvoll zusammen.¹⁵²

Für Israel sei die ‚Grundüberlieferung‘ seine Erwählungstradition, die selbst in bestimmten Ereignissen fuße, sodass diese Geschehnisse nachfolgenden Generationen als verbindlich auszulegen seien. Es geht also zwischen aller Um- und Neubildung immer wieder um die Aktualisierung der Traditionen selbst, die zugleich einen Gesamtkomplex von Überlieferungen und eine Traditionsgeschichte konstituieren. Gerade durch die präzise Beachtung der Eigenarten der Texte könne von Rad die je neue „Vergegenwärtigung und Aktualisierung der Heilsfakten“¹⁵³ herausarbeiten und so den kerygmatischen Charakter der Traditionsgeschichte ausdrücken, die gerade in dem je neuen Aufweis der grundlegenden Heilsereignisse für jede neue Generation bestehe. Dieser Aktualisierungsprozess erhielt jedoch in der Prophetie einen Perspektivwechsel: Nicht mehr die schon *vollendete* Heilstat Gottes wurde nun betont, sondern das *zukünftige* Heilshandeln Gottes, das Früheres überbieten sollte, wurde zentral.¹⁵⁴ Entscheidend ist für Pannenberg, dass sich diese Änderung sowohl inhaltlich als auch formal in Einklang mit den alten Überlieferungen befand:¹⁵⁵ Das Künftige wurde in Analogie zum bereits Erfahrenen vorgestellt und als Erfüllung von Verheißungen verstanden. Die überlieferungsgeschichtliche Betrachtung zeigt also gerade auch eine Kontinuität zu dem oben beschriebenen grundlegenden Verheißungs- und -Erfüllungs-Zusammenhang. Allerdings unterliegt dieser selbst, insbesondere in seiner zeitlichen Perspektivierung, dem geschichtlichen Wandel, was Pannenberg durch die Weiterentwicklung seines Geschichtsverständnisses einholen kann.

Als Aktualisierungen alttestamentlicher Tradition, die durch ein neuartiges Geschehen veranlasst und unter Aufnahme neuer Vorstellungen vollzogen wurden, können nach Pannenberg auch die nachkanonisch-jüdische Literatur, das Auftreten Jesu und die urchristliche Traditionsgeschichte verstanden werden.¹⁵⁶ Von Rads überlieferungsgeschichtliche Methode bietet für ihn die Grundlage für eine differenzierte, biblisch fundierte Theologie, die auch dogmatisch anschlussfähig

¹⁵² PANNENBERG, Kerygma (1961), 138 f.

¹⁵³ RAD, Theologie des AT II, 6, zitiert nach PANNENBERG, Kerygma (1961), 138. Damit lehnt von Rad eine ‚objektiven Heilsgeschichte‘ ab, denn eine sich immer wieder vollziehende Vergegenwärtigung und Aktualisierung der Heilsfakten bleibt dem geschichtlichen Moment verhaftet und lässt gerade keine Objektivierung zu, vgl. RAD, Theologie des AT II, 6.

¹⁵⁴ Vgl. PANNENBERG, Kerygma (1961), 138 f.

¹⁵⁵ Vgl. PANNENBERG, Kerygma (1961), 139.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, Kerygma (1961), 139.

ist: „Heilsgeschichte wäre weiter auch dogmatisch als Überlieferungsgeschichte zu verstehen, wobei allerdings die Dialektik der Überlieferung [...] gerade im Blick auf die Geschichte Jesu noch besonderer Beachtung bedarf“¹⁵⁷. Denn die Überlieferung biete die Sprachform, mit der das erwartete Heilshandeln ausgedrückt wird. Damit könne sie jedoch auch für die Beschreibung der Neuheit versagen, da diese wiederum einer sprachlichen Modifikation bedürfe, die möglicherweise nicht vollzogen wurde oder aufgrund der Entwicklung der Semantik und Sprache nicht mehr nachvollziehbar sei. Der Frage nach der Sprachform geht Pannenberg schließlich in seinem christologischen Ansatz nach, den er in den *Grundzügen der Christologie* 1964 entfaltet (siehe hierzu Kapitel II.2.1). Daran wird ersichtlich, wie prägend das überlieferungsgeschichtliche Denken für sein gesamtes theologisches Arbeiten ist. Durch den überlieferungsgeschichtlichen Ansatz lassen sich nach Pannenberg Ereignis und Bedeutung zusammendenken, sodass die in älteren historischen und heilsgeschichtlichen Darstellungen vollzogene Differenzierung zwischen einer ‚äußeren‘ und einer ‚inneren‘ Geschichte obsolet wird.¹⁵⁸ Vielmehr könne auf diese Weise die spannungsvolle Vielfalt der biblischen Zeugnisse mit ihren unterschiedlichen Perspektiven und Intentionen zur Sprache gebracht werden.¹⁵⁹ Die überlieferungsgeschichtliche Perspektive ermöglicht damit auch eine differenziertere Wahrnehmung des Schriftzeugnisses und ein entsprechendes Schriftverständnis. Gerade weil das biblische Zeugnis kein rein historischer Bericht ist, sondern auch Glaubenszeugnis, kann die kerygmatische Dimension des Textes von Pannenberg nicht negiert werden.¹⁶⁰ Das wird für ihn insbesondere in Bezug auf die Bedeutsamkeit Jesu deutlich, die in Form des Bekenntnisses zu seiner Person überliefert wurde.¹⁶¹

Den christlichen Überlieferungsprozess kann Pannenberg auch mit Hilfe des Begriffs der ‚Wirkungsgeschichte‘ beschreiben: Gegen Gadamer versteht er darunter eine „Abbräviatur für einen komplexen Prozeß, in welchem Tradition und Rezeption vielfältig ineinandergreifen“¹⁶². Die ‚Wirkung‘ eines historischen Geschehens meint dabei das Moment des Tradierens und damit die mit dem Ereignis sich vollziehende Traditionsbildung und die erneute Aneignung

¹⁵⁷ PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 139.

¹⁵⁸ Vgl. PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 137 f.

¹⁵⁹ Vgl. PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 138.

¹⁶⁰ So auch LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 335.

¹⁶¹ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 135. Siehe auch LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 335.

¹⁶² PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 136, Fußn. 17. Zu Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte siehe GADAMER, *Hermeneutik*, 305–312. Nach Gadamer bedarf es der wirkungsgeschichtlichen Fragestellung immer, „wenn ein Werk oder eine Überlieferung aus dem Zwielficht zwischen Tradition und Historie ins Klare und Offene seiner eigentlichen Bedeutung gestellt werden soll“ (GADAMER, *Hermeneutik*, 305). Damit geht für ihn einher, dass die Betrachtung vergangener Ereignisse nicht unmittelbar erfolgen kann, sondern immer den Wirkungen der Wirkungsgeschichte des Ereignisses unterliegt und geschichtlich vermittelt ist.

dieser Tradition. Dabei sind die historische Gestalt – oder allgemeiner ein historisches Ereignis – und die davon ausgegangene ‚Wirkungsgeschichte‘ oder Überlieferungsgeschichte zu unterscheiden, aber zugleich gehören beide auch aufs engste zusammen: Nicht nur die ‚Wirkungsgeschichte‘ müsse von dem Ereignis oder der historischen Gestalt her verstanden werden, sondern auch die „historische Gestalt [ist] in ihrer Individualität solange noch nicht verstanden [...], wie sie nicht auch als Ausgangspunkt dieser Wirkungsgeschichte verstanden ist“¹⁶³. Die historische Gestalt oder ein Ereignis und die dazugehörige Überlieferungsgeschichte können damit nicht voneinander getrennt werden, sondern müssen aufeinander bezogen bleiben, um ein Verständnis des historischen Geschehens in seiner umfassenden Bedeutung zu erhalten. Die Überlieferungsgeschichte ist damit konstitutiv für das Verstehen eines Ereignisses oder einer Person, wie Jesus von Nazareth, was Pannenberg im Rahmen der Christologie und ihrer Methode reflektiert (siehe Kapitel II.2.1).

1988 verteidigt Pannenberg sein Geschichtsverständnis in Auseinandersetzung mit der Kritik des Alttestamentlers James Barr¹⁶⁴. Barr hatte einer „Geschichtstheologie in den Traditionen des Alten Testaments“¹⁶⁵, wie sie sich infolge von Gerhard von Rad, Ernest Wright und Oscar Cullmann etabliert hatte, und ihrer Verbindung mit dem Offenbarungsverständnis widersprochen:¹⁶⁶ Zum einen, so Barr, werde ein geschichtliches Offenbarungsverständnis anderen wichtigen Traditionslinien, wie insbesondere einer Offenbarung durch direkte Kommunikation zwischen Gott und Mensch, nicht gerecht. Zum anderen beinhalte das Alte Testament keinen Terminus, der einem modernen Verständnis von Geschichte oder Historie entspreche, sodass die biblischen Erzählungen nicht unter dem Begriff ‚Geschichte‘, sondern vielmehr mit dem Begriff ‚story‘ betrachtet werden müssten. Dem widerspricht Pannenberg mit Verweis auf Jos 24,31; Jes 5,12 und Ps 33,4: „Über das einzelne Gotteshandeln hinaus wird an diesen Stellen ein Gesamtbegriff der Taten Gottes gebildet, und zwar nicht als abstrakte Vorstellung des göttlichen Handelns überhaupt, sondern im Hinblick auf die Reihe und Abfolge, eben die ‚Geschichte‘ seiner Taten.“¹⁶⁷ Dieses Geschichtsverständnis sei nicht mit einem modernen Geschichtsbegriff identisch, in dem Menschen, Institutionen, Nationen oder die ganze Menschheit das Subjekt der Geschichte seien.¹⁶⁸ Mit Klaus Kochs Verständnis des altisraelitischen Geschichtsverständnisses als „Metahistorie“¹⁶⁹ grenzt Pannenberg das alttestamentliche

¹⁶³ PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 136.

¹⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, ST I, 252. Zu Barrs Kritik und seiner Position siehe BARR, *Revelation; BARR, Concepts of History*.

¹⁶⁵ PANNENBERG, ST I, 251.

¹⁶⁶ Vgl. PANNENBERG, ST I, 252.

¹⁶⁷ PANNENBERG, ST I, 253.

¹⁶⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 253.

¹⁶⁹ Mit dem Begriff der ‚Metahistorie‘ oder ‚Übergeschichte‘ will Koch deutlich machen, dass den alttestamentlichen prophetischen Autoren ein Gesamtzusammenhang vorschwebte, welcher der heutigen Denkwelt fremd sei und doch als eine durch die Zeiten laufende, alles umfassende Gesamtbewegung unter modernen sprachlichen Bedingungen mit dem Geschichtsbegriff bezeichnet werden könne, vgl. KOCH, *Profeten* I, 157 f. Koch erklärt den Begriff wie folgt: „Metahistorie wird als moderne Umprägung für das verwendet, was Jesaja ‚Werk Jahwäs‘ oder

Geschichtsverständnis von einem modernen Geschichtsbegriff ab und verweist auf die besondere Bedeutung der Gesamtheit der Taten Gottes für Israel: „Vielmehr ist die Geschichte der Taten Gottes selber für Israel die eigentliche Geschichte, die alles menschliche Handeln umgreift.“¹⁷⁰ Damit stiftet nicht der Mensch, sondern Gott die Einheit und den Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens.

Gegen Barrs Anwendung der Kategorie ‚story‘ auf die biblischen Erzählungen wendet Pannenberg ein, dass damit das Interesse an der Faktizität und Realität des Erzählten in den Hintergrund trete.¹⁷¹ Das entspreche nicht dem Realismus der alt- und neutestamentlichen Überlieferungen. Die Theologie nehme diesen Realismus vielmehr dann ernst, wenn sie nach heutigem historischen Urteil die von den biblischen Texten bezeugte Ereignisfolge zu rekonstruieren und darin das Handeln Gottes in der Geschichte suche.¹⁷² Pannenberg plädiert dafür, dass gerade der Anschluss an ein profanes modernes Geschichtsverständnis nicht aufgegeben werden dürfe, um die Faktizität des Handeln Gottes auch heute denken zu können.¹⁷³ Dazu markiert er vier Aspekte, die für eine Anknüpfung an ein modernes Geschichtsverständnis berücksichtigt werden müssen:¹⁷⁴ Erstens müsse die Rolle des Menschen für die Geschichte als Referenzsubjekt, aber nicht Handlungssubjekt, das die Einheit der Geschichte konstituiert, bestimmt werden, damit es einen Ort für eine Theologie der Geschichte geben kann.¹⁷⁵ Damit hänge zweitens zusammen, dass die Bedeutung des Handlungsbegriffs für das Verständnis von Geschichtsprozessen eingeschränkt werden müsse, denn der Verlauf der Geschichte bestehe nicht allein aus menschlichem Handeln, sondern auch aus Widerfahrnissen. Drittens müssten die strukturellen Grundlagen von Geschichte als Darstellung von Identitätsbildungsprozessen von Individuen und Gesellschaft,¹⁷⁶ sowie viertens deren Zusammenhang zur Verhältnis-

Jeremia ‚Weg Jahwäs‘ nennen und was eine Vielfalt von Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Weltenlauf in sich begreift [...]. Theoretische Elemente kommen ins Spiel, obwohl den Profeten nicht an Theorie liegt, sondern daran, daß Menschen des Sinnes der Geschichte ansichtig werden und von daher ihre Zukunft nicht nur begreifen, sondern ergreifen.“ (KOCH, Profeten 1, 15.) Metahistorie meint demnach „den Zusammenhang alles Wirklichen als eines umfassenden, aber komplexen Prozesses, bei dem Israel und Jahwä die beiden entscheidenden Pole bilden“ (KOCH, Profeten 1, 84).

¹⁷⁰ PANNENBERG, ST I, 253.

¹⁷¹ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST I, 253 f.

¹⁷² „An der realistischen Intention der biblischen Erzählungen kann die Theologie nur dann festhalten, wenn sie ihr Zeugnis von einem Handeln Gottes in den realen Begebenheiten, die Menschen widerfahren und zum Teil durch sie mitgestaltet worden sind, darin ernst nimmt, daß auch heute nach dem Handeln Gottes in der Realität jener Geschichte gefragt wird, so wie sie sich heutigem Urteil darstellen, mag das auch nicht ohne kritisches Urteil über die Historizität mancher Einzelzüge biblischer Texte und ganzer Erzählungen gehen: Wenn die Theologie in der von den biblischen Texten bezeugten Folge von Ereignissen, so wie sie sich heutigem historischen Urteil darstellt und auf der Basis historisch-kritischer Untersuchungen rekonstruiert wird, das Handeln Gottes in der Geschichte sucht, steht sie dem Geist der biblischen Überlieferungen näher als wenn sie jene Texte nur als Literatur behandelt, bei der die Faktizität des Berichteten als nebensächlich zu betrachten wäre.“ (PANNENBERG, ST I, 254.)

¹⁷³ Vgl. PANNENBERG, ST I, 254.

¹⁷⁴ Vgl. hierzu PANNENBERG, ST I, 254, Fußn. 107, sowie PANNENBERG, Art. Geschichte (1984), 667–669.

¹⁷⁵ Vgl. PANNENBERG, Art. Geschichte (1984), 667. Siehe auch PANNENBERG, Anthropologie (1983), 488–500.

¹⁷⁶ Dabei geht es sowohl um die „Eigenart von Geschichten als Prozessen der Identitätsbildung

bestimmung von Religion und Kultur geklärt werden¹⁷⁷. Damit gingen zugleich „die Fragen nach der Einheit der Geschichte, nach der Konstitution historischer Sinngehalte und den Prinzipien historischer Methode“¹⁷⁸ einher. Pannenburgs biblisch begründetes Geschichtsverständnis bildet also den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung und den Anschluss an die moderne Reflexion der Geschichte. Ausgehend von dem unauflösbaren Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung, den er im biblischen Zeugnis findet, wird für ihn eine Theologie der Geschichte möglich, in der ein Auseinandertreten von Ereignis und Deutung, wie es in den klassischen heilsgeschichtlichen Entwürfen geschah, vermieden wird. Eine solche Geschichtstheologie müsse „die geschichtstheologischen Konzepte der biblischen Überlieferungen im Zusammenhang gegenwärtigen historischen Wissens, aber auch in Verbindung mit der ausdrücklichen Herausarbeitung der religiösen Thematik im Prozeß der Geschichte zur Geltung bringen.“¹⁷⁹

In den *Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung* profiliert Pannenberg sein biblisch fundiertes geschichtliches Wirklichkeitsverständnis gegenüber der in der griechischen Philosophie vertretenen Auffassung der Wirklichkeit als Kosmos unveränderlicher Ordnungsstrukturen. Er erachtet die biblische Wirklichkeitsauffassung als umfassendere, da die Kosmosvorstellung die Zufälligkeiten realer Strukturen und Abläufe nicht beschreiben könne.¹⁸⁰ Vielmehr müsse die Totalität der Wirklichkeit „als *Prozeß* einer Geschichte auf eine noch offene Zukunft hin gedacht werden.“¹⁸¹ Die von den Menschen *erfahrene* offene Zukunft des Geschichtsprozesses erklärt Pannenberg über den Begriff der ‚Freiheit Gottes‘.¹⁸² Damit kommt er auf den Anfangspunkt für sein Geschichtsverständnis zurück: Wenn der Gottesgedanke Israels der Ausgangspunkt für die Entwicklung eines *Geschichtsbewusstseins* ist, so werden Anfang und Ende sowie die ‚Eigenschaften‘ der Geschichte ebenso über diesen erklärt. Dafür, dass der Gottesgedanke diese bestimmende Funktion für das geschichtliche Wirklichkeitsverständnis haben kann, ist entscheidend, dass nach Pannenberg mit

ihres Referenzsubjekts“ als auch um die Frage nach der „*Eigenart der Sinngehalte*, die Inhalt des Erlebens von Geschichte und Gegenstand der Geschichtserzählung sind“, vgl. PANNENBERG, Art. Geschichte (1984), 668, Hervorhebungen im Original.

¹⁷⁷ Ausgehend davon, dass Kulturen als die umfassende Einheit historischer Darstellungen in der neueren Geschichtsschreibung gelten, verweist Pannenberg darauf, dass Kulturen als Schöpfungen des Menschen gelten: „Wenn aber die Kulturen und ihre Geschichte die Identität der ihr zugehörigen Menschen allererst begründen, dann dürfte es näher liegen, mit dem Selbstverständnis aller alten Kulturen die Grundlagen ihrer Identität als dem Handeln der Menschen vorgegeben und so als Gegenstand von Religion und Mythos zu sehen (E. Voegelin). Dann wird das Verständnis der Geschichte der Kulturen in letzter Instanz abhängig von Religionsgeschichte.“ (PANNENBERG, Art. Geschichte [1984], 668.) Von hier aus muss dann einerseits das Verhältnis der Religionsthematik zur historischen Methodik und andererseits die Frage nach der Geschichte als ganzer thematisiert werden, vgl. PANNENBERG, Art. Geschichte (1984), 668 f.

¹⁷⁸ PANNENBERG, ST I, 254, Fußn. 107.

¹⁷⁹ PANNENBERG, Art. Geschichte (1984), 669.

¹⁸⁰ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 104.

¹⁸¹ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 138, Hervorhebung E. M.

¹⁸² Zum Begriff der ‚Freiheit Gottes‘ und damit verbunden der ‚Treue Gottes‘ siehe das Kapitel zur Einheit der geschichtlichen Wahrheit, Kapitel II.3.1.2.b.

dem Gottesbegriff immer das Ganze der Wirklichkeit adressiert wird, auch wenn das Ganze noch als unabgeschlossen und unvollendet, das heißt, als nicht vollkommen einsichtig und vorhanden gedacht werden müsse.¹⁸³ Die Rede von dem einen Gott, die Pannenberg bereits im Deuteronomium und dann in der Prophetie der Exilszeit begründet sieht, wenn der Gott Israels „als der einzige Gott überhaupt erkannt worden“ sei,¹⁸⁴ impliziert für Pannenberg den universalen Charakter Gottes: Der Begriff ‚Gott‘ weise immer einen Bezug zum Ganzen alles Wirklichen auf und damit könne ‚Gott‘ nur sinnvoll als alles bestimmende Macht gedacht werden.¹⁸⁵ Zugleich wird an der Entwicklung des Gottesverständnisses im biblischen Zeugnis deutlich, dass die Vorstellung Gottes selbst eine Geschichte hat und dass die Offenbarung Gottes sich durch diese Geschichte vollzieht. Damit bedingen sich für Pannenberg die Rede von Gott und die Rede vom Ganzen der Geschichte gegenseitig, denn insbesondere die Apokalyptik erwartete die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Ende der Geschichte und damit fallen das vollständige Offenbarwerden Gottes und die Ganzheit der Geschichte in eins.¹⁸⁶ Pannenburgs biblisch gewonnene überlieferungsgeschichtliche Geschichtsstruktur ist damit nicht nur Geschichte im Sinne von Universalgeschichte, sondern zugleich die Offenbarungsgeschichte Gottes. Dies wird im Folgenden weiter entfaltet (II.1.2.2). Dabei wird ersichtlich, wie Pannenberg selbst mit dem biblischen Zeugnis umgeht und wie es als historische Quelle zur Erschließung der Wirklichkeit Gottes beiträgt (II.1.2.3).

1.2.2 Offenbarung als Geschichte. Zur überlieferungsgeschichtlichen und biblischen Fundierung von Pannenburgs Offenbarungsverständnis

Bisher wurden die geschichtskonzeptionellen Strukturen dargestellt, in denen Pannenberg sein Offenbarungsverständnis entfaltet. Geschichte wurde dabei durch die Wahrnehmung der Wirklichkeit im Gegenüber zu Gottes Handeln konstituiert, was zugleich bedeutet, dass Gottes geschichtliches Handeln Geschichte überhaupt erst ermöglicht. Diese Verankerung der Offenbarung Gottes *in* und zugleich *als* Geschichte ist Pannenburgs wichtiger Beitrag zur Debatte um das Offenbarungsverständnis,¹⁸⁷ die in der ersten Hälfte des 20. Jahr-

¹⁸³ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 138.

¹⁸⁴ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 97.

¹⁸⁵ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 138.

¹⁸⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 103–106.

¹⁸⁷ Zur Reaktion des wissenschaftlichen Diskurses auf *Offenbarung als Geschichte* vgl. PANNENBERG, Nachwort 2. Aufl.; PANNENBERG, Stellungnahme; PANNENBERG, ST I, 251–281; PANNENBERG, Pilgrimage (2008), 155. Für eine Zusammenfassung der Diskussion siehe auch ROBINSON, Offenbarung, 88–134.

hunderts von der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths¹⁸⁸ geprägt war und unter epistemologischen Gesichtspunkten geführt wurde.¹⁸⁹

Auch wenn innerhalb der Debatte Übereinstimmung darin bestand, dass Offenbarung wesentlich *Selbstoffenbarung* Gottes ist,¹⁹⁰ so unterscheidet Pannenberg zwischen einem strengen und einem weite(re)n Offenbarungsverständnis: Während Barth unter der Selbstoffenbarung Gottes auch die Einzigkeit seiner Offenbarung in Jesus Christus verstehe,¹⁹¹ seien *verschiedene Offenbarungen* im Blick, wenn beispielsweise Ernst Troeltsch, Paul Tillich oder Gerardus van der Leeuw in Anknüpfung an den religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch das Durchscheinen göttlicher Macht durch ein von der Gottheit unterschiedenes Medium als Offenbarung verstünden oder der indirekte Selbsterweis Gottes durch seine Wirkungen bei Paul Althaus und Emil Brunner als Offenbarung aufgefasst werde und sodann in Schöpfungs- und Heilsoffenbarung unterschieden werden könne.¹⁹² Trotz der unterschiedlichen Offenbarungsvorstellungen sieht Pannenberg die verschiedenen Verständnisse *im* biblischen Zeugnis begründet: „Von Erscheinungen Gottes, mehr oder weniger in Geheimnis gehüllt, verhüllt durch die kreatürlichen Medien, in denen sie stattfinden, berichten auch die biblischen Zeugnisse.“¹⁹³ Wenn das biblische Zeugnis von verschiedenen Offenbarungen berichtet, dann ist begründungsbedürftig, wie eine einzelne Offenbarungstat Gott vollständig erkennen lassen soll.¹⁹⁴ Zudem sei Offenbarung als Selbsterschließung Gottes nur denkbar, „wenn das besondere Medium,

¹⁸⁸ Bereits während seines Studiums setzte sich Pannenberg intensiv mit Karl Barths Theologie auseinander, die er in seinem ersten Studienjahr 1947 durch seinen Lehrer Heinrich Vogel in Berlin kennenlernte. Vogel war ein Studienkollege Barths gewesen und wurde für Pannenberg zu einem wichtigen Mentor, vgl. PANNENBERG, *Pilgrimage* (2008), 152.154. Siehe auch LEPPEK, *Wahrheit*, 134 f.; WENZ, *Vorschein*, 16 f.23 f. Zunächst beeindruckt von Barths trinitätstheologischer Gotteslehre wechselte Pannenberg nach einem Studienjahr in Göttingen 1949 nach Basel, denn „I was deeply impressed by reading through the first three volumes of the *Church Dogmatics* – Barth’s Trinitarian doctrine of God was just the kind of approach I had missed in my philosophical studies.“ (PANNENBERG, *Pilgrimage* [2008], 152.) Auch später hält Pannenberg noch fest: „I greatly admired Barth and I never ceased to do so“ (PANNENBERG, *Autobiographical Sketch* [1988], 14). In Basel wurde er herzlich in Barths Seminar und sogar bei ihm zuhause empfangen, vgl. PANNENBERG, *Pilgrimage* (2008), 152. Gleichwohl wuchs Pannenberg Kritik an Barth aufgrund fehlender philosophischer Genauigkeit, seines Analogiedenkens und seines Umgangs mit den biblischen Texten, vgl. PANNENBERG, *Autobiographical Sketch* (1988), 14; PANNENBERG, *Pilgrimage* (2008), 152. Schließlich profilierte er insbesondere gegen Barths Offenbarungstheologie sein eigenes Offenbarungsverständnis, vgl. PANNENBERG, *Einführung* (1961), 7–11; PANNENBERG, *ST I*, 258 f., wo Pannenberg auch die ‚kärghliche‘ biblische Begründung von Barths Offenbarungsverständnis moniert.

¹⁸⁹ Siehe Pannengerbs ‚Zeitdiagnose‘ in der *Einführung zu Offenbarung als Geschichte*: „Die evangelische Theologie betont heute gerne ihren Charakter als reine Offenbarungstheologie. Das tritt besonders deutlich bei Karl Barth und im weiten Bereich seines Einflusses hervor. Die Theologie wird abgegrenzt gegen alle Einmischung ‚natürlicher‘, außertheologischer und außerchristlicher Erkenntnisse. Als dogmatische Aussage gilt nur, was aus der Christusoffenbarung zu begründen ist.“ (PANNENBERG, *Einführung* [1961], 7.)

¹⁹⁰ Vgl. zum Begriff der Selbstoffenbarung Pannengerbs begriffsgeschichtlichen Ausführungen in PANNENBERG, *Offenbarung* (1985), 103 f.

¹⁹¹ Vgl. PANNENBERG, *Einführung* (1961), 9 f.

¹⁹² Vgl. PANNENBERG, *Einführung* (1961), 10.

¹⁹³ PANNENBERG, *Einführung* (1961), 10.

¹⁹⁴ Vgl. PANNENBERG, *Einführung* (1961), 9 f.

durch das Gott manifest wird, die besondere Tat, durch die er sich erweist, von seinem eigenen Wesen nicht zu scheiden ist.“¹⁹⁵ Gerade Karl Barth habe diesen Zusammenhang durch die „Betonung der im Offenbarungsbegriff beschlossenen Einheit Gottes mit Jesus Christus“¹⁹⁶ erkannt. Pannenberg wirft jedoch Barth vor, dass dieser die Einzigkeit der Selbstoffenbarung zugleich wieder gefährde, weil er annehme, dass die ‚Gestalt‘ der Offenbarung auch eine Verhüllung der Offenbarung bedeute.¹⁹⁷ Infolgedessen könnte es aber verschiedene verhüllende Gestalten und damit ebenso viele göttliche Manifestationen geben. „Nur wenn die Gestalt der Offenbarung Gott offenbart und – recht verstanden – nicht verhüllt, ist Barths These von der Einheit der Offenbarung zu halten.“¹⁹⁸

Pannenberg greift das Offenbarungsverständnis als *Selbstoffenbarung* Gottes sowie die darin implizierte Einzigkeit und Einheit der Offenbarung Gottes auf, aber sucht dieses durch die Betrachtung des konkreten Vollzugs der Selbstoffenbarung zu vertiefen.¹⁹⁹ Zur Erhebung dessen verweist er auf das biblische Zeugnis – nicht nur, weil „evangelische Theologie nun einmal Schrifttheologie sein will“²⁰⁰, sondern auch, weil die biblischen Schriften die Geschehnisse grundlegend bezeugten, die die Theologie mit Offenbarung bezeichne.²⁰¹ Pannenberg betont, dass das biblische Zeugnis die Terminologie ‚Selbstoffenbarung‘ nicht kenne, die Theologie jedoch unterschiedliche Ereignisse wie die Kundgabe des Namens Gottes oder das ‚Wort Gottes‘ als *direkte* Selbstoffenbarung bezeichnet habe.²⁰² Die Vorstellungen einer direkten Selbstoffenbarung widerlegt Pannenberg anhand des biblischen Zeugnisses²⁰³ und kommt mit dem Verweis auf

¹⁹⁵ PANNENBERG, Einführung (1961), 10.

¹⁹⁶ PANNENBERG, Einführung (1961), 10 f., mit Verweis auf BARTH, KD I/1, 312–315.

¹⁹⁷ Vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 11. Erst Heinrich Vogel habe in der Weiterführung des Barth'schen Ansatzes herausgestellt, dass die Einzigkeit der Offenbarung aus dem strengen Begriff der Selbstoffenbarung folge, vgl. VOGEL, Gott in Christo, 204.

¹⁹⁸ PANNENBERG, Einführung (1961), 11.

¹⁹⁹ Vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 11.

²⁰⁰ PANNENBERG, Einführung (1961), 12.

²⁰¹ Vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 12.

²⁰² So gelte nach Karl Barth und Heinrich Vogel die Kundgabe des Namens Gottes als direkte Selbstoffenbarung genauso wie das ‚Wort Gottes‘ nach Friedrich Gogarten und der kerygmatischen Theologie als direkte Selbstkundgabe Gottes gesehen werde, vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 12 f. mit BARTH, KD I/1, 334 f.; VOGEL, Gott in Christo, 162–170, sowie GOGARTEN, Mensch, 234–274. Daneben habe Werner Elert Gesetz und Evangelium als die beiden dialektisch entgegengesetzten Weisen der biblischen Offenbarung verstanden, vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 15, mit ELERT, Glaube, 138–143.

²⁰³ So werde in Ex 3,15 der Jahwename nicht mitgeteilt, um den Israeliten das Wesen Jahwes mitzuteilen, sondern „[d]ie Mitteilung des Jahwenamens geschieht [...] zu dem Zweck, daß man Jahwe bei diesem Namen *anrufen* kann.“ (PANNENBERG, Einführung [1961], 13.) Auch für das ‚Wort Gottes‘ hält Pannenberg fest, dass es zwar die von Gott autorisierten oder auch von ihm selbst gesprochenen Worte bezeichne, aber die darin ausgedrückten Inhalte doch von Gott verschieden seien (PANNENBERG, Einführung [1961], 13 f.). Er betont, dass das ‚Wort Gottes‘ eine Vielfalt an Funktionen innerhalb der Geschichte Israels und des Urchristentums erfüllen könne und nicht durch die „moderne personalistische Worttheologie, die im Anschluß an Ferdinand Ebner, Martin Buber u. a. im Worte primär die direkte Selbstmitteilung einer Person an ein Du sieht“ (PANNENBERG, Einführung [1961], 14), verkürzt werden dürfe.

die alttestamentliche Überlieferung zu dem Schluss, dass „die grundlegenden Erweise der Gottheit Jahwes in seinen Geschichtstaten vorliegen“²⁰⁴: „Hier findet sich statt einer direkten Selbstoffenbarung Gottes der Sache nach der Gedanke einer *indirekten* Selbstoffenbarung im Spiegel seines Geschichtshandelns. Die Gesamtheit seines Redens und Tuns, die von Jahwe gewirkte Geschichte, zeigt indirekt, wer er ist.“²⁰⁵ Vor dem Hintergrund von Pannenberg's Geschichtsverständnis bedeutet dies aber zugleich, dass die Geschichte im Sinne von *Überlieferungsgeschichte* indirekt Gott offenbart. Gottes geschichtliches Handeln unterliegt der Struktur von Geschichte, sodass auch für das Offenbarwerden Gottes im Sinne eines Widerfahrnisses der unlösbarer Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung konstitutiv ist:

Der Vorgang, wie Menschen durch ein ihnen widerfahrendes Geschehen betroffen werden, wird nur dann voll verständlich, wenn man sieht, daß menschliches Leben sich immer schon in Überlieferungszusammenhängen vollzieht, die durch neue Erfahrungen entweder gefestigt oder modifiziert, vielleicht auch durchbrochen und u.U. weitgehend abgebrochen werden können. In bezug [sic!] auf den jeweiligen Überlieferungszusammenhang, in den sie einbrechen, haben die Ereignisse ihre ursprüngliche, mit ihrem geschichtlichen Ort schon gegebene Bedeutung.²⁰⁶

Gerade die Veränderung überkommener Überlieferungen bildet damit die Bedeutung der geschichtlichen Ereignisse ab.

Dass auch die Bedeutungsebene selbst Teil der göttlichen Offenbarung sein kann, wird an Pannenberg's Integration der biblischen Berichte über die Offenbarung Gottes durch sein Wort deutlich.²⁰⁷ Während er ein exklusiv am Wort Gottes orientiertes Offenbarungsverständnis ablehnt,²⁰⁸ verortet er die „vom Gott Israels und Jesu von Nazareth autorisierten Worte“²⁰⁹ innerhalb des geschichtlichen Offenbarungsgeschehens, wo sie die Funktion der Verheißung im Sinne der Vorhersage, der Weisung im Sinne von Gebot oder Gesetz und des Kerygmas im Sinne des Berichts haben können.²¹⁰ Mit der Bestimmung des Wortes Gottes als göttliche Verheißung oder Vorhersage wird der schon in der Entwicklung des Pannenberg'schen Geschichtsverständnisses wichtig gewordene Zusammenhang

²⁰⁴ PANNENBERG, Einführung (1961), 15. Zur Widerlegung der damals aktuellen Positionen zum Offenbarungsverständnis siehe PANNENBERG, Einführung (1961), 11–16.

²⁰⁵ PANNENBERG, Einführung (1961), 15, Hervorhebung E. M. Siehe auch PANNENBERG, ST I, 266.

²⁰⁶ PANNENBERG, Nachwort 2. Aufl., 137.

²⁰⁷ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 112–114; PANNENBERG, ST I, 274–276.

²⁰⁸ Vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 13–15; PANNENBERG, Nachwort 2. Aufl., 132–135. Mit den verschiedenen Worttheologien (Barth, Jüngel, Ebeling) setzt sich Pannenberg insbesondere in PANNENBERG, ST I, 255–263, auseinander. Pannenberg hat sich von den verschiedenen Formen einer Theologie des Wortes Gottes abgewandt, weil er in ihnen eine autoritäre Offenbarungstheologie erkannte, vgl. PANNENBERG, Stellungnahme, 290 f.

²⁰⁹ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 112.

²¹⁰ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 112–114; PANNENBERG, ST I, 274 f.

von Verheißung und Erfüllung aufgegriffen und integriert. Hier ist offensichtlich, dass dem Wort Gottes eine offenbarende Wirkung zukommen kann. Anders ist das Verhältnis des Wortes Gottes im Sinne eines Gebots oder Gesetzes zum Offenbarungsgeschehen: Da Gottes Gebote einen göttlichen Selbsterweis voraussetzen, haben sie selbst keinen eigenen Offenbarungscharakter, sondern folgen vielmehr aus dem oder gründen im Offenbarungsgeschehen.²¹¹ Die spezifisch neutestamentliche Bestimmung des Wortes Gottes als Kerygma bezeichne „das von der eschatologischen Offenbarung Gottes herkommende Wort“²¹², das heißt die apostolische Verkündigung (siehe hierzu II.2.4.4). Indem Pannenberg das Kerygma als „Bericht von der Offenbarung Gottes im Geschick Jesu“²¹³ auffasst, bringt es nicht noch etwas zum Offenbarungsgeschehen hinzu, sondern muss ganz von dem Geschehen, dessen Inhalt es expliziert, verstanden werden. Da die Verkündigung die universale Selbstoffenbarung Gottes berichtet, trägt sie zugleich zum Vollzug des Offenbarwerdens bei.²¹⁴ Anhand dieser Bestimmungen des Wortes Gottes werden zwei Aspekte deutlich, die Pannenburgs Verständnis der Offenbarung als Geschichte prägen: Zum einen können von Gott autorisierte Worte Teil des Offenbarungsgeschehens sein, die als Deutungsfolien fungieren, um Ereignisse zu deuten. Hier wird die Überlieferungsgeschichte zur Offenbarung. Zum anderen vollzieht sich Offenbarung, indem sie sprachlich weitergegeben und berichtet werden. Der Offenbarung, insbesondere der nachösterlichen, inhäriert also ein Überlieferungsimpuls, der noch genauer zu entfalten ist (siehe II.2.4). Gerade in der biblisch begründeten Neuinterpretation des ‚Wortes Gottes‘ im Zusammenhang der geschichtlichen Offenbarung zeigt sich jedoch, dass Pannenberg Offenbarung als indirekte Selbstoffenbarung versteht, denn eine direkte personale Offenbarung durch das Wort wird auch hier nicht aufgegriffen.²¹⁵

Gerade weil die vielfältigen, biblischen Offenbarungsberichte zwar Gott als *Subjekt*, aber nicht als unmittelbaren Inhalt hätten, sei ein einheitliches Offenbarungsverständnis möglich: „Sie alle tragen dazu bei, daß Gott sich in seiner Gottheit zu erkennen gibt, insofern sie alle Faktoren sind in der Geschichte göttlichen Handelns“²¹⁶. So kann Pannenberg über seinen Geschichtsansatz die Vielfalt der Offenbarungsgeschehen integrieren. Die Offenbarung Gottes ist

²¹¹ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 113.

²¹² PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 113.

²¹³ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 113.

²¹⁴ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 113 f.

²¹⁵ PANNENBERG, ST I, 266: Gerade wenn die Vielfalt des biblischen Gotteswortes berücksichtigt wird, „dann wird die Selbstoffenbarung Gottes als vermittelt durch sein Handeln gedacht werden müssen, weil das durchweg der Inhalt der biblischen Vorstellungen vom Gotteswort ist, sei es nun das Handeln der Schöpfung, sei es das im prophetischen Wort angekündigte Geschichtshandeln Gottes, sei es das Handeln Gottes in Jesus von Nazareth, auf das sich das urchristliche Kerygma zurückbezieht.“

²¹⁶ PANNENBERG, ST I, 266.

demnach nicht anders als ‚*als Geschichte*‘ zu denken, durch die die verschiedenen Offenbarungserlebnisse miteinander vermittelt werden können. Pannenburgs These von der Indirektheit der Selbstoffenbarung Gottes durch sein Handeln in der Geschichte gewinnt hier eine integrative systematische Funktion. Denn aufgrund der Vielfalt der Offenbarungserlebnisse könne Gottes Offenbarung nur als indirekte verstanden werden, da sonst Konkurrenz zwischen den einzelnen Erlebnissen entstünde. Nur die „Indirektheit seiner Offenbarung [... wahre] das Geheimnis der Erhabenheit Gottes in der Offenbarung seiner Gottheit“²¹⁷.

Eine indirekte Selbstoffenbarung Gottes²¹⁸ zeichnet sich nach Pannenberg dadurch aus, dass sie nicht Gott unmittelbar zum Inhalt hat wie zum Beispiel eine Theophanie, sondern dass vielmehr die von ihm gewirkten Geschehen *Rückschlüsse* auf das Wesen Gottes zulassen.²¹⁹ Die Offenbarung Gottes in der Geschichte impliziert damit die Notwendigkeit der Deutung,²²⁰ die Pannenberg von dem Ereignis selbst angestoßen sieht: Von dem Geschehen gehe die Notwendigkeit eines Wechsels der Hinsichtnahme aus, sodass das Ereignis nicht als solches allein, sondern im Lichte von Gottes Verheißung oder seines das Ereignis ankündigenden Wortes gesehen werden müsse.²²¹ Erst rückblickend entfaltet ein Ereignis demnach seinen Offenbarungscharakter, wenn es auf die Verheißungen und Ereignisanrückündigungen bezogen wird. Die aus dem geschichtlichen Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung resultierenden Rückschlüsse auf das Wesen Gottes seien jedoch immer partiell; erst das Ganze des Gotteshandelns, das heißt das Ganze alles Geschehens, könne als vollständige Offenbarung Gottes verstanden werden.

Für das Verständnis des ‚Ganzen‘ der Wirklichkeit sieht Pannenberg zwei mögliche Ansätze: Zum einen die griechisch-philosophische Kosmosvorstellung, die von unveränderlichen Verhältnissen ausgeht und die Gottesfrage über die ‚natürliche Theologie‘ löst, und zum anderen die Vorstellung der Selbstmitteilung Gottes durch den zeitlichen Wandel der Geschichte hindurch, die im deutschen Idealismus gründet. Pannenberg bewegt sich auf der zweiten Linie und schließt daher an idealistisches Denken an, das die Auszeichnung des Christentums im Gegenüber zu allen anderen Religionen annimmt.²²² Durch die Ver-

²¹⁷ PANNENBERG, ST I, 267.

²¹⁸ Vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 16 f.

²¹⁹ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 91. Pannenberg erhellt den Unterschied zwischen direkter und indirekter Offenbarung mithilfe der Unterscheidung einer direkten und indirekten Mitteilung: „Der Unterschied zwischen direkter und indirekter Mitteilung ist unabhängig davon, ob die Mitteilung durch einen Vermittler erfolgt oder nicht. Es geht nicht um die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Mitteilungsaktes, sondern darum, ob der Inhalt der Mitteilung unmittelbar oder nur mittelbar mit ihrer Intention zusammenfällt. Direkte Offenbarung Gottes hätte also unmittelbar Gott selbst zum Inhalt [...]. Indirekte Offenbarung ist dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht unmittelbar Gott zum Inhalt hat. Jedes Handeln Gottes, jedes seiner Werke, kann indirekt etwas von Gott aussagen.“ (PANNENBERG, Einführung [1961], 16 f.)

²²⁰ Zu den hermeneutischen Implikationen siehe Kapitel II.3.

²²¹ Vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 17.

²²² Vgl. PANNENBERG, Einführung (1961), 18 f. Pannenberg zeichnet eine Linie von Schleier-

ankerung der indirekten Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte will Pannenberg die Aporien, die der idealistischen Konzeption vorgeworfen wurden, lösen. Dazu muss er zum Problem einer erst am Ende der Geschichte endgültig ergehenden Offenbarung Position beziehen, genauso wie zur Unabgeschlossenheit der Geschichte, die es keinem Ereignis zu erlauben scheint, absolut gesetzt zu werden. Diese Anfragen löst er im Rahmen seines Verständnisses der Offenbarung Gottes in Jesus Christus (siehe II.1.3).

Der Zusammenhang von Geschichte und Offenbarung führt für Pannenberg dahin, dass Gott erst am *Ende der Geschichte* offenbar sein kann, da die Geschichtsereignisse nur Aspekte seiner Gottheit zeigen. Geschichte und Offenbarung bedingen sich demnach gegenseitig. Während Pannenberg in seinen frühen Arbeiten stark von seinem biblisch fundierten, geschichtstheologischen Ansatz her argumentiert,²²³ rückt das Geschichtsverständnis in der *Systematischen Theologie I* 1988 in den Hintergrund und wird der Auseinandersetzung um das Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis untergeordnet.²²⁴ Zwar bleibt das unter anderem in *Offenbarung als Geschichte* dargestellte geschichtliche Offenbarungsverständnis grundlegend, doch legt Pannenberg nun einen stärkeren Fokus auf die erkenntnis- und erfahrungstheoretische Dimension des Offenbarungsgeschehen, indem er anthropologische, epistemologische und theologische Aspekte verschränkt.

Das zeigt insbesondere auch die Reihenfolge der Themen im Aufbau der *Systematischen Theologie I*: Pannenberg beginnt nach der Darstellung seines Theologieverständnisses und der Aufgabe der Theologie (Kapitel 1) mit einer anthropologisch-allgemeinen Verortung des Gottesgedankens (Kapitel 2), die in die Fragen nach der Gotteserfahrung und Religion mündet (Kapitel 3), bevor er die Offenbarung Gottes im vierten Kapitel behandelt. Grundlegend für die Gotteserkenntnis ist die in der Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff und der Religionsgeschichte allgemein gewonnene Einsicht, dass die in den verschiedenen Religionen vollzogenen Gottesdeutungen, Verehrungskulte und Mythenbildungen die jeweils erkannte göttliche Wirklichkeit wahrhaft beschreiben und treffen wollen, und so das Unendliche eine Verendlichkeit erfahre. Diese bleibe jedoch ambivalent, da der Mensch zwar auf die Begegnung des Göttlichen im Medium

macher über Schelling bis zu Hegel, die über den universalgeschichtlichen Ansatz die Absolutheit des Christentums gegenüber allen anderen Religionen erweisen wollten. Die Anfragen, wie ein einzelnes Geschehen, nämlich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, als absolut gesetzt werden könne und ob es nicht über Jesus Christus weitere Offenbarungen geben müsse, wenn das Ganze der Geschichte im Blick sei, ließen die universalgeschichtlichen Bemühungen, die Absolutheit des Christentums zu erweisen, scheitern. Die Unabgeschlossenheit und die Unüberschaubarkeit der Geschichte seien infolgedessen stärker in den Blick geraten, denen sich auch Pannenberg in seiner Argumentation stellt, siehe PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 104. Auch wenn Pannenberg 1984 die Notwendigkeit der Pluralität der Kulturen für den Geschichtsprozess betont, so behalten Israel und das Christentum sowie der abendländische Kulturkreis ihre herausgehobene Stellung gegenüber anderen Religionen und Kulturen, vgl. PANNENBERG, *Art. Geschichte* (1984), 670 f.

²²³ Vgl. PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959); PANNENBERG, *Kerygma* (1961); PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963); PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964).

²²⁴ Vgl. PANNENBERG, *ST I*, 249–281.

des Endlichen angewiesen sei, Religion aber zugleich auch als Verfügung über Gott zur menschlichen Selbstsicherung missbraucht werden könne.²²⁵ Gegenüber dem mythisch-urzeitlichen Denken stellt Pannenberg die Besonderheit des israelitisch und biblisch-christlichen Gottesbildes heraus²²⁶, die darin bestehe, „daß die Verendlichung des Unendlichen, die das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott kennzeichnet, im Christentum zwar nicht vom kultischen Verhalten der Christen her, wohl aber im Geschehen der Offenbarung Gottes aufgehoben ist.“²²⁷ Das heißt mit anderen Worten: Das religiöse Verhältnis des Menschen im jüdisch-christlichen Sinne wird grundlegend durch die Offenbarung Gottes selbst bestimmt. Den Offenbarungsbegriff entfaltet Pannenberg unter der Frage nach der Wahrheit der Gottheit des Gottes Israels, die er in der Entwicklung hin zum Monotheismus begründet sieht.²²⁸ Ob eine bestimmte Gottesauffassung aber als wahr und allgemein angesehen werden könne, ist nach Pannenberg davon abhängig, ob die Realität Gottes selbst in der Offenbarung thematisch werde.²²⁹ Für das Christentum weist er das auf: Die Wahrheitsfrage sieht Pannenberg erst in der Exilszeit gestellt, da sich vorher die Realität des Gottes Jahwes und damit dessen Wahrheit in die Volksidentität Israels eingeschrieben habe: Die mit einem Offenbarungserlebnis verbundene Übergabe des Gottesrechtes, das die gesellschaftliche Ordnung des Volkes konstituiert habe, sowie die damit einhergehende heilsgeschichtliche Erwählung und das darin begründete Bundesverhältnis geben dem Volk seine Identität, die der „Selbstbekundung der Gottheit Jahwe für Israel“ entspringe.²³⁰ Damit wird ein Wissen von Gott Jahwe konstitutiv für das Volk selbst, sodass die Erwählungstraditionen, durch die Israel zum Gottesvolk geworden ist, weitergegeben worden seien.²³¹ Unter Berücksichtigung überlieferungsgeschichtlicher Entwicklungen prononciert Pannenberg hier die über den Bund zwischen Gott Jahwe und Israel aufgebaute *Beziehung*, die geprägt ist von dem heilsamen Handeln Gottes an Israel. Im Exil seien diese heilsame Gottesbeziehung und damit zugleich die Gottheit Jahwes grundlegend in Frage gestellt worden; die Rückkehr der Exilierten und die Wiederaufrichtung des Tempels habe zur Herausbildung des Monotheismus geführt, der sich im Schöpfungsglauben niederschlug.²³² Dass die Realität Gottes selbst mit dem Offenbarungsbegriff verbunden worden sei, sieht Pannenberg seit Deuterocesaja gegeben, wenn dieser die Enthüllung der Herrlichkeit Jahwes (Jes 40,5) prophezeit.²³³ Damit wird die Frage nach der Wahrheit der göttlichen Wirklichkeit auch in den Offenbarungsbegriff integriert.

²²⁵ Vgl. PANNENBERG, ST I, 188–205.

²²⁶ Das biblische Zeugnis wird zwar an verschiedenen Stellen eingespielt, aber wird nicht mehr als Ausgangspunkt für die Argumentation angeführt. Vgl. PANNENBERG, ST I, 203–205, wo Pannenberg Mircea Eliade aufnimmt, um die Besonderheit der biblischen und christlichen Glaubensüberlieferung gegenüber des mythischen Bewusstseins herauszustellen.

²²⁷ PANNENBERG, ST I, 205.

²²⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 209–211.

²²⁹ PANNENBERG, ST I, 210.

²³⁰ Vgl. PANNENBERG, ST I, 210 f.

²³¹ „Zwischen der Schöpfung der Welt und ihrer Ordnung einerseits und der Besonderheit des Bundesverhältnisses Israels zu Gott andererseits vermittelten vielmehr die Erwählungstraditionen und also das Bewußtsein einer Geschichte, durch die Israel zum Volke Gottes geworden ist. Dabei spielten zwar mancherlei ‚Offenbarungserlebnisse‘ mit, aber doch nur als Bestandteile dieser Geschichte.“ (PANNENBERG, ST I, 210 f.)

²³² Vgl. PANNENBERG, ST I, 211.

²³³ PANNENBERG, ST I, 211.

Anders als in den frühen Schriften bedenkt Pannenberg in der *Systematischen Theologie* auch die quantitativen Unterschiede zwischen den verschiedenen Offenbarungsberichten und -vorstellungen und macht darauf aufmerksam, dass der Offenbarungsgedanke eigentlich nicht als Formalprinzip der Glaubenserkenntnis gelten könne, sondern gerade für die Christusbotschaft eine interpretierende statt begründende Funktion habe.²³⁴ Als Interpretament für das Handeln Gottes in der Geschichte Jesu von Nazareth ist der Offenbarungsbegriff also gerade daran zu profilieren und zu plausibilisieren. Für Pannenberg folgt daraus: „Wenn der Offenbarungsgedanke als grundlegend für den Anspruch gerade des biblischen Gottes, der allein wahre Gott zu sein, behauptet wird, dann muß dieser Sachverhalt auch in den biblischen Zeugnissen begründet sein.“²³⁵ Eine Legitimation der „theologische[n] Berufung auf eine Offenbarung des biblischen Gottes zur Begründung der Behauptungen der christlichen Lehre“²³⁶ kann nach Pannenberg nur dann erfolgen, wenn die Entwicklung der biblischen Offenbarungsvorstellungen nachvollzogen werde. Die Bibel ist damit nicht nur Offenbarungszeugnis, sondern auch Zeugnis der Religionsgeschichte und der darin erfolgten Entwicklung des Offenbarungsverständnisses. Auch hier zeigen sich Pannenburgs Verständnis der biblischen Texte als ‚Quellen‘ und sein überlieferungsgeschichtlicher Ansatz. Als solche Quelle dokumentiert die Bibel den „Übergang von der in der Welt der Religionen reich belegten Phänomenologie von Offenbarungserlebnissen zum Thema der Offenbarung der Gottheit des Gottes Israels als des einen Gottes aller Menschen“²³⁷. Die Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsverständnis steht dabei am Übergang von den allgemeinen Betrachtungen der Religion hin zur systematischen Rekonstruktion der christlichen Lehre sowie von einer phänomenologischen auf eine reflexive Ebene.²³⁸

²³⁴ Vgl. PANNENBERG, ST I, 212–215. Dazu schreibt Pannenberg: „Man mag ferner bezweifeln, ob es der Offenbarungsvorstellung wirklich bedarf, um die zentralen Inhalte der Botschaft Jesu und der Christusbotschaft der Apostel zu beschreiben oder zu begründen. Als Formalprinzip der Glaubenserkenntnis wird der Offenbarungsgedanke nur sehr selten, vielleicht nur Mt 11,27 (Lk 10,22), geltend gemacht. In der apostolischen Christusbotschaft aber scheinen Offenbarungsvorstellungen weniger begründende als interpretierende Funktion gehabt zu haben.“ (PANNENBERG, ST I, 212.)

²³⁵ PANNENBERG, ST I, 213.

²³⁶ PANNENBERG, ST I, 214.

²³⁷ PANNENBERG, ST I, 214.

²³⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 216. Aus diesem Grund durchschreitet Pannenberg in seinem Offenbarungskapitel in der *Systematischen Theologie I* zunächst das biblische Zeugnis und legt eine Begriffsanalyse von ‚Offenbarung‘ vor, bevor er nach der Darstellung der Funktion des Offenbarungsbegriffs in der Theologieggeschichte schließlich sein eigenes Offenbarungsverständnis dem Verständnis der Offenbarung Gottes als ‚Wort Gottes‘ gegenüberstellt, vgl. PANNENBERG, ST I, 217–281. Siehe auch PANNENBERG, Offenbarung (1985). Hier betont Pannenberg bereits, dass Offenbarung ein Erfahrungsbegriff sei, da die biblischen Zeugnisse eine Vielzahl von Offenbarungsereignissen beinhalteten, die aber alle durch den Sachverhalt einer Offenbarungserfahrung des *einen* Gottes verbunden seien, vgl. PANNENBERG, Offenbarung (1985), 84.

Trotz dieser Akzentverschiebung in der *Systematischen Theologie I* bleibt die Offenbarung Gottes nur über die geschichtliche Wirklichkeit zugänglich. In dieser Verbindung aber stellt sich zugleich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes in der Geschichte, genauer anhand des biblischen Zeugnisses als Bericht und Quelle für Gottes geschichtliches Handeln. Dazu soll im Folgenden Pannenburgs Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode dargestellt werden (II.1.2.3). Wie Pannenberg schließlich das Offenbarwerden Gottes in Jesus von Nazareth *aufgrund* des Überlieferungszusammenhangs, in den dieses geschichtliche Handeln Gottes spricht, rekonstruiert, wird in II.1.3 dargestellt.

1.2.3 Methodische Überlegungen zur Erkenntnis Gottes in der Geschichte. Das biblische Zeugnis als historische Quelle

Mit der Herausstellung der Geschichte und der Frage nach der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus stellt sich zugleich die Frage nach der Bedeutung der historisch-kritischen Methode als der etablierten Methode für die Erforschung des Vergangenen in der Theologie. Aufgrund von Pannenburgs biblisch begründetem Geschichtsverständnis und der Wahrnehmung des biblischen Zeugnisses als Quelle für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erhält sie eine zentrale Stellung für die theologische Methode. Auf die historische Methode und ihren Ertrag für die Theologie reflektiert Pannenberg in seinen frühen Aufsätzen und schließlich in *Wissenschaftstheorie und Theologie* 1973. Dabei greift er die oben beschriebenen Dimensionen der ‚Krise des Schriftprinzips‘ (II.1.1.1) auf und verbindet sie, da die historische Methode zum einen das Vergangene methodisch zu erhellen sucht, aber zugleich aufgrund der Perspektive des Historikers auch die Vermittlung in die Gegenwart impliziert. An dieser Stelle soll vorerst nur die historische Dimension in den Blick kommen, da sie die leitende ‚Richtung‘ ist, unter der das biblische Zeugnis als Quelle für die darin geschilderten Ereignisse aufgegriffen wird. Es geht zunächst darum, wie das vergangene Ereignis als *Vergangenes* wahrgenommen und wie der Zusammenhang zwischen Ereignis und Bedeutung erschlossen werden kann. Pannenberg verbindet dieses Retrospektive schließlich mit der Frage, wie das Vergangene in die Gegenwart übersetzt werden kann, was in Kapitel II.3 im Rahmen der hermeneutischen Ausführungen dargestellt wird. Auch wenn er die beiden Perspektiven verzahnt, so werden sie in dieser Studie gesondert betrachtet, um nachvollziehen zu können, wie Pannenberg das biblische Zeugnis ‚aufschließt‘ um durch es hindurch auf die ‚Sache‘ des Textes zu kommen, von dem aus schließlich der Weg zurück in die Gegenwart abgeschritten und so die Überlieferungsgeschichte aufgezeigt werden kann, die das hinter dem Text stehende Ereignis provoziert (II.2).

Bereits 1959 befragte Pannenberg die historisch-kritische Methode nach ihrer Bedeutung für die Theologie: Soll die historische Methode nicht selbst hinfällig

werden, so muss sie auch in dieser Disziplin anwendbar sein, denn der Gegenstand der Theologie, die Offenbarung Gottes, ist ebenfalls ein vergangenes, geschichtliches Ereignis.²³⁹ Einen grundlegenden Unterschied in ihrer Anwendung in den beiden Disziplinen sieht Pannenberg im Erkenntnisinteresse: Während die historische Forschung vergangenes Geschehen vor dem Leitfaden der Analogie zur gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung plausibilisierere,²⁴⁰ interessiere die Theologie das Besondere, Einmalige und Spezielle des Handelns Gottes in der Geschichte.²⁴¹ Daneben ist zu erörtern, ob ein historisch-kritischer Zugang die transzendente Wirklichkeit erschließen kann, denn die historische Methode begünstige eine Anthropozentrik, die in den Anfängen der historisch-kritischen Forschung gründe.²⁴² Vico habe die historische Erkenntnis als zuverlässigste gelobt, „weil historische Begebenheiten von Menschen hervorgebracht wurden und deshalb nach Analogie des Menschlichen, an dem auch der Historiker teilhat, rekonstruiert werden können.“²⁴³ Um die historische Methode in ihrer Anwendbarkeit für die Theologie zu prüfen, betrachtet Pannenberg die von Ernst Troeltsch genannten Prinzipien historischer Forschung: die Anwendung der Analogie zum Aufweis der prinzipiellen Gleichartigkeit alles historischen Geschehens und die Voraussetzung einer universalen Korrelation aller Phänomene.²⁴⁴

Unproblematisch ist für Pannenberg der „Grundsatz der durchgängigen Korrespondenz aller geschichtlichen Phänomene“²⁴⁵, der darauf verweise, dass

²³⁹ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 44 f.

²⁴⁰ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 51 f. Das Bild des geschichtswissenschaftlichen Interesses ist jedoch nicht so klar beschreibbar, wie Pannenberg hier vorgibt, vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 60 f. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Forderung der Einheit der wissenschaftlichen Methoden von Karl Popper diskutiert Pannenberg auch das Verständnis der Geschichtswissenschaften. Dabei wird der geschichtswissenschaftliche Diskurs um das Erkenntnisinteresse deutlich: Während in der amerikanischen Diskussion im Anschluss an Carl Gustav Hempel Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Geschichte im Fokus stehen, ist die Debatte im deutschen Kontext eine andere: Hier werde „gegenüber der seit dem Historismus fast ungebrochen vorherrschenden Betonung des Individuellen als Gegenstand der Historie und ihres ‚ideographischen Charakters‘ die Herausarbeitung des Typischen, Strukturellen und die vergleichende Betrachtung als zumindest gleichberechtigtes Interesse“ (PANNENBERG, Wissenschaftstheorie [1973], 61) hervorgehoben. Siehe hierzu auch NÜSSEL, Als Geschichte?, 79 f.

²⁴¹ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 44 f.

²⁴² Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 45 f.

²⁴³ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 45 f. Pannenberg unterscheidet zwischen einem weltanschaulichen Anthropozentrismus, den es auszuschließen gilt, und einem der historischen Methode inhärenten anthropozentrischen Element, für das sich die Frage stellt, ob es mit dem weltanschaulichen Anthropozentrismus verbunden sein müsse.

²⁴⁴ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 46, mit TROELTSCH, Methode, 731–734. Troeltsch nennt hier allerdings „drei wesentliche Stücke“ – neben Analogie und Korrelation noch „die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik“, d. h. dass es in der Geschichtswissenschaft nur Wahrscheinlichkeitsurteile gebe. Auch dieser Dimension widmet sich Pannenberg, allerdings nicht im Rekurs auf Troeltsch, siehe in diesem Kapitel.

²⁴⁵ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 46.

auch die biblischen Zeugnisse und die darin bezeugten Ereignisse nicht isoliert von ihrem Geschichtszusammenhang wahrgenommen werden dürfen: „Die Glaubenszeugnisse Israels sind als Geschichtsdokumente nur auf dem Hintergrund der Welt des Alten Orients, die urchristlichen Schriften im Zusammenhang mit Judentum und Hellenismus zu verstehen.“²⁴⁶ Die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen unterliegt also den allgemeinen Grundsätzen geschichtlicher Phänomene, was dem Inkarnationsgedanken entspreche, der besage, dass „Gottes Heilstat innerhalb der universalen Korrelationszusammenhänge der Menschheitsgeschichte stattgefunden hat“²⁴⁷. Die Relationen innerhalb dieser generellen universalen Korrelation will Pannenberg nicht im Sinne kausaler Beziehungen und damit als Entwicklung verstanden wissen, sondern er plädiert für eine Beschreibung als ‚durchgängige Veränderlichkeit‘, da nur so der kontingente Charakter geschichtlicher Geschehnisse gewahrt werden könne.²⁴⁸ In Bezug auf das Prinzip einer universalen Korrelation sieht er demnach keinen Gegensatz der historischen Methode zum theologischen Geschichtsverständnis.

Problematischer ist für Pannenberg hingegen das „Analogieprinzip des historischen Verstehens“²⁴⁹, da hierbei eine anthropozentrische Struktur zugrunde liegt, wenn das Verstehen der Geschichtsergebnisse auf der Lebenserfahrung und Gegenwartserkenntnis der Forscher beruhe.²⁵⁰ Eine solche sei für die Analogie fundamental, denn gerade „indem vom Bekannten auf das Unbekannte geschlossen werden kann, erweist die Analogie ihre aufschließende Kraft.“²⁵¹ Dies kritisiert Pannenberg, da auf diese Weise das Individuelle und Kontingente nicht erfasst werde.²⁵² Dagegen betont er, dass gerade die Grenzen der Ana-

²⁴⁶ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 46 f.

²⁴⁷ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 47.

²⁴⁸ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 47 f.

²⁴⁹ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 49.

²⁵⁰ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 49 f. Mit Dilthey hebt Pannenberg hervor, dass das Nächstbekannte, von dem her die Analogizität des Historischen abgeleitet werde, die dem Historiker vertrauten Lebensäußerungen seien: „Die Analogien, mit deren Hilfe der Historiker das Überlieferte als Ausdruck möglichen menschlichen Verhaltens versteht, haben ihren Ausgangspunkt also immer schon in einer Ausdruckswelt, in der der Historiker zu Hause ist, nie in einer wertfreien Sinnerfahrung.“ (PANNENBERG, Heilsgeschehen [1959], 50.) Da sich Pannenberg explizit gegen die Anthropozentrik der historischen Kritik wendet, mit der alles Transzendente von vornherein aus der Wirklichkeit ausgeschlossen werde (PANNENBERG, Heilsgeschehen [1959], 45), genügt ihm auch die Analogie als Erkenntnissschablone nicht: „wo die Analogie aufhört, endet mit der Möglichkeit fortschreitender Abhebung des Besonderen gegenüber dem Gemeinsamen auch der Prozeß weiter eindringenden Verstehens.“ (PANNENBERG, Heilsgeschehen [1959], 54.)

²⁵¹ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 49.

²⁵² Pannenberg wendet sich im Anschluss an MEYER, Theorie, 8f.28–37, gegen ein solch positivistisches Verständnis der Geschichtswissenschaft, denn: „Durch eine einseitige Orientierung am Typischen droht die Besonderheit der Phänomene, auf die sich das eigentliche historische Interesse richten muß, eingegeben zu werden, und die Historie wird konstruktiv.“ (PANNENBERG, Heilsgeschehen [1959], 51.)

logie ausgelotet werden müssten, wenn das geschichtlich Besondere und Einmalige fokussiert werden sollte: „Die wohl fruchtbarste Möglichkeit, die durch die Entdeckung historischer Analogie eröffnet wird, besteht darin, daß die je konkrete Begrenztheit des Gemeinsamen es gestattet, das je Besondere der verglichenen Phänomene genauer zu umschreiben.“²⁵³ Für Pannenberg muss die grundlegende Anlage des Menschen, gegebene Gehalte auch überschreiten, gar negieren zu können,²⁵⁴ beachtet werden, da Gottes Wirken in der Geschichte gerade immer Neues, nicht-Dagewesenes, beinhalte und daher in keiner kosmischen Ordnung abgebildet werden könne.²⁵⁵ In der Theologie könne daher die Analogie nur unter der Bestimmung ihres Maßes und ihrer Grenze verwendet werden, sodass

gerade durch den Aufweis der Analogie das Individuelle und Charakteristische der Ereignisse, von denen die biblischen Zeugen herkommen, und die Besonderheit ihrer theologischen Aussageform im Zusammenhang der biblischen Tradition selbst und in Beziehung zu fremdem religionsgeschichtlichen Gut spürbar²⁵⁶

werden. Bei einer Perspektive, die auf Gemeinsamkeiten ausgerichtet ist, treten also die Unterschiede gerade dann heraus, wenn über das Gemeinsame hinausgeschaut wird und so erkennbar wird, worin Unterschiede bestehen. Dadurch können das je Charakteristische aufgespürt werden und auch theologische Gehalte entdeckt werden, wenn biblische Zeugnisse und Traditionen aus der altorientalischen Umwelt korreliert werden. Anhand der Analogie und ihrer Grenzen können also nicht nur die Besonderheiten eines Ereignisses erkannt werden, sondern auch die mit dem Ereignis gegebenen Bedeutungspotentiale vor dem Hintergrund gegebener Traditionen wahrgenommen werden.

Während Pannenberg der Analogie unter Berücksichtigung ihrer Grenzen eine Bedeutung für die *Erkenntnis* des Besonderen zuschreiben kann, sieht er sie jedoch nicht „als *Kriterium der Realität* eines in der Überlieferung behaupteten Geschehens“²⁵⁷. Dies erläutert er im Rekurs auf Troeltschs Annahme, dass alle historischen Ereignisse trotz aller Ungleichheit einen prinzipiellen

²⁵³ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 52.

²⁵⁴ Dass der Mensch diese Fähigkeit hat, beschreibt Pannenberg über den Begriff der Welt-offenheit: „Der Mensch ist [...] weltoffen. Das heißt: Er kann immer neue und neuartige Erfahrungen machen und seine Möglichkeiten, auf die wahrgenommene Wirklichkeit zu antworten, sind nahezu unbegrenzt wandelbar.“ (PANNENBERG, Mensch? [1962], 8.) Die Welt-offenheit aber mündet für Pannenberg in die Gottoffenheit, da der Mensch durch seinen schöpferischen Umgang mit der von ihm vorgefundenen Welt keine Befriedigung finde, vgl. PANNENBERG, Mensch? (1962), 10. Vielmehr erfahre der Mensch sich in seinem Weltbezug als grenzenlos Angewiesen auf ein Gegenüber für die Erkenntnis seiner Selbst; dieses Gegenüber werde „Gott“ genannt, vgl. PANNENBERG, Mensch? (1962), 11 f. Zum Verhältnis von Welt-offenheit und Gottoffenheit siehe auch PANNENBERG, Anthropologie (1983), 66.

²⁵⁵ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 52.

²⁵⁶ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 52 f.

²⁵⁷ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 53, Hervorhebung E. M.

„Kern gemeinsamer Gleichartigkeit“²⁵⁸ voraussetzen, was er aber ablehnt. Denn auch wenn ein berichtetes Geschehen das bisher Gewohnte sprengt, müsse damit noch nicht seine Faktizität bestritten werden.²⁵⁹ In diesem Zusammenhang kommt die Bedeutung der Eigenart der historischen Quelle in den Blick:

wenn in historischen Quellen positive Analogien zu irrealen Überlieferungsformen (wie Mythen, aber auch Legenden) oder Bewußtseinsphänomenen (wie Visionen) aufgedeckt werden können [...] kann das historische Verstehen am Leitfaden der Analogie zum negativen Urteil über die Realität überlieferter Begebenheiten führen²⁶⁰,

insbesondere wenn Analogien zu Bewusstseinsformen ohne direkten Realitätsgehalt entdeckt würden.²⁶¹ Anhand von Analogien kann also sowohl Analogielosigkeit auf einer Ebene, zum Beispiel auf der historischen, aufgewiesen werden, die dann aber zur Suche nach weiteren Analogien auf anderen Ebenen führt, sodass das zunächst Analogielose weiter bestimmt werden kann. Für die Erkenntnis des Gewesenen begrenzt jedoch die historische Analogie die Erkenntnismöglichkeiten: „wo die Analogie aufhört, endet mit der Möglichkeit fortschreitender Abhebung des Besonderen gegenüber dem Gemeinsamen auch der Prozeß weiter eindringenden Verstehens,“²⁶² sodass alles, was dem Historiker dunkel bleibe, auch von anderen Perspektiven nicht erhellt werden könne.²⁶³ Jede Erkenntnis aufgrund von Analogien geschehe ‚von unten‘, das heißt von dem alltäglichen und angeeigneten Erfahrungs- und Wissensbestandes des Betrachters her.²⁶⁴ Die wissenschaftlich geleitete Anwendung von Analogiebildungen geschehe im Unterschied zu un- oder vorwissenschaftlicher Analogiebildung unter strenger Prüfung ihrer Anwendbarkeit und im Bewusstsein der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, sodass fantastische Überschreitungen ausgeschlossen werden.²⁶⁵ „Die historische Wissenschaft ist das Verfahren, allerlei wildgewachsene, auch heils-, über- und urgeschichtliche Vorstellungen vom Geschehenen auf das als zuverlässig sich Bewährende zu reduzieren.“²⁶⁶

Mit Pannenberg wird im Allgemeinen eine Ablehnung der Analogie verbunden, die jedoch auf einer anderen Ebene liegt. Im Rahmen der Bedingungen der Möglichkeit der Gotteserkenntnis lehnt er ein ontologisches Analogieverständnis ab, wie es zum Beispiel Karl

²⁵⁸ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 50 f.53, siehe TROELTSCH, Methode, 732.

²⁵⁹ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 50 f.53 mit Fußn. 22.

²⁶⁰ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 53, Hervorhebung E. M.

²⁶¹ Damit greift Pannenberg die Diskussion um die Historizität der Auferstehung auf, die als ‚Testfall‘ der Anwendung der historischen Methode gelten muss. Siehe hierzu Kapitel II.1.3.2, wo Pannenburgs Begründung der Historizität der Auferstehung nachvollzogen wird. Dabei wird deutlich, dass er die Auferstehungsmetapher mit der Alltagssprache in Verbindung bringt – also gerade nicht mit Mythen oder Legenden – und die Begegnungen mit dem Auferstandenen mit parapsychologischen Versuchen abgleicht, womit ein Realitätsgehalt aufgewiesen werden soll.

²⁶² PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 54.

²⁶³ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 54.

²⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 55.

²⁶⁵ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 55 f.

²⁶⁶ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 56.

Barth vertritt, der mit dem Begriff der *analogia attributionis* von einem ‚Kern gemeinsamer Gleichartigkeit‘ auf der ontologischen Ebene ausgeht und von hier aus Gotteserkenntnis denkt. An Barth kritisiert er, dass dieser das Gott-Kreatur-Verhältnis über den Gedanken der *analogia attributionis* beschreibe:²⁶⁷ Die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch besteht für Barth darin, dass das Gemeinsame zwischen zwei Dingen zuerst in einem, also in Gott, und nur von diesem ersten abhängig dann auch im zweiten, hier im Menschen besteht.²⁶⁸ Für Barth ist dieser Gedanke für die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes wichtig. Da für ihn Gott nur durch Gott erkannt werden kann, muss der Mensch von Gott selbst befähigt werden, durch seine menschliche Anschauung und sein menschliches Begreifen göttliche Wahrheit zu erkennen.²⁶⁹ Diese Befähigung zur Gotteserkenntnis sieht Barth durch die Gnade der Offenbarung gegeben.

Ein Analogieverhältnis zwischen Gott und Mensch als Grundlage für die Möglichkeit der Gotteserkenntnis kritisiert Pannenberg an verschiedenen Stellen vehement.²⁷⁰ Prägnant fasst er seine Kritik 1960 in dem Aufsatz *Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie*²⁷¹ zusammen. Seine Kritik trifft das Analogieprinzip als solches: „Die Analogie ist kein ursprüngliches Mittlere [sic!] zwischen gleich und ungleich, sondern alle Analogie setzt einen Kern gleichsinniger Gemeinsamkeit voraus.“²⁷² Pannenburgs Argument eines univoken Kerns erstreckt sich sowohl auf Proportions- als auch Attributionsanalogien. Beide gehen von einer ontologischen Analogie zwischen Gott und Geschöpf aus, gegen die Pannenberg die Andersartigkeit Gottes betont.²⁷³ Gott werde durch menschliche Gottesbezeichnungen in das „Koordinatensystem der Seinsperspektive des Sünders“²⁷⁴ eingezeichnet, was aber durch die Heiligkeit Gottes verwehrt sei. Auch wenn das menschliche vorstellende Denken an die Struktur analoger Übertragung gebunden sei, so bedeute das noch nicht, dass dieses Denken theologisch legitim sei.²⁷⁵ So kommt er zu dem Schluss: „Als Strukturprinzip von Aussagen über das *Wesen Gottes* ist die Analogie theologisch illegitim“²⁷⁶.

²⁶⁷ Vgl. zu Pannenburgs Kritik: PANNENBERG, *Bedeutung* (1953). Pannenberg zeigt darin die Inkonsequenz in Barths Analogieverständnis auf und führt den Personbegriff und den Begegnungscharakter der Offenbarung als Alternativen zum Analogiebegriff an.

²⁶⁸ Vgl. PANNENBERG, *Bedeutung* (1953), 21, mit Barths Auseinandersetzung mit Quenstedt, BARTH, KD II/1, 267–275.

²⁶⁹ Siehe BARTH, KD II/1, § 27. Die These Barths in diesem Paragraphen lautet: „Gott wird nur durch Gott erkannt. Wir erkennen ihn also nicht durch die Kraft der Anschauungen und Begriffe, mit denen wir auf seine Offenbarung im Glauben zu antworten versuchen. Wir erkennen ihn aber auch nicht ohne daß wir, von seiner Erlaubnis Gebrauch machend und seinem Befehl gehorchend, diesen Versuch unternehmen. Das Gelingen dieses Unternehmens und also die Wahrhaftigkeit unserer menschlichen Gotteserkenntnis besteht darin, daß unser Anschauen und Begreifen zur Teilnahme an der Wahrheit Gottes durch Gott selbst in Gnaden aufgenommen und bestimmt wird.“ (BARTH, KD II/1, 200.)

²⁷⁰ Neben der 1955 entstandenen Habilitation, PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung* (2007); PANNENBERG, *Art. Analogie* (1957); PANNENBERG, *Möglichkeiten* (1960), sowie PANNENBERG, *Analogie* (1963).

²⁷¹ PANNENBERG, *Möglichkeiten* (1960).

²⁷² PANNENBERG, *Möglichkeiten* (1960), 226.

²⁷³ Siehe auch PANNENBERG, *Stellungnahme*, 320f., wo Pannenberg die Differenz als ein negatives Verhältnis zwischen Gott (Unendlichem) und Welt (Endlichem) beschreibt.

²⁷⁴ PANNENBERG, *Möglichkeiten* (1960), 227.

²⁷⁵ Vgl. PANNENBERG, *Möglichkeiten* (1960), 227.

²⁷⁶ PANNENBERG, *Möglichkeiten* (1960), 227, Hervorhebung E. M.

Während Barth also die Analogie auf die ontologischen Voraussetzungen für die Erkenntnis Gottes anwendet, transformiert Pannenberg das Analogieprinzip in Anlehnung an die Verwendung in der historisch-kritischen Methode in ein Ähnlichkeitsprinzip, über das Gottes Handeln *in* der menschlichen Wirklichkeit erkennbar werden kann.²⁷⁷ Nach Pannenberg muss eine Analogie in erster Linie dazu verwendet werden, das *Ungleichartige* angesichts des Gleichartigen und nicht „das Gleichartige *im Ungleichartigen*“²⁷⁸ zu erkennen, denn nur so kann mit der historischen Methode auch das biblische Zeugnis von dem in der Geschichte handelnden Gott betrachtet werden:

Die biblischen Schriften hingegen, insofern sie Zeugnischarakter haben, handeln nicht von allgemeinen, auch sonst zugänglichen Wahrheiten religiöser oder anderer Art, sondern von ganz bestimmten, höchst besonderen Ereignissen, die sie als Handeln Gottes, und zwar wiederum des ganz analogielosen Gottes der Bibel, bezeugen.²⁷⁹

Um die Andersartigkeit Gottes zu beschreiben, sei der Mensch an die Struktur analoger Übertragung gebunden, sodass die Analogie für Pannenberg allein in Form eines Ähnlichkeitsprinzips Relevanz bekommen kann: Ein Reden von Gott sei nur in Gebrochenheit möglich, wenn das Nahekommen Gottes und damit dessen Handeln in der Wirklichkeit des Menschen beschrieben werde. Entscheidend ist, dass Gottes Wesen damit nicht begriffen wird, sondern allein sein Handeln in Ähnlichkeit zu personhaftem Handeln bezeichnet wird. Eine anthropozentrische Struktur bleibt demnach erhalten; sie wird aber gerade in der Fokussierung des Kontingenten und Unableitbaren überschritten und mündet nicht in einen weltanschaulichen Anthropozentrismus.²⁸⁰ Alle theologischen Aussagen über die geschehene Offenbarung Gottes bleiben an die menschliche Perspektive und ihre Erkenntnismöglichkeiten gebunden, sodass es für Pannenberg „keine[n] zweiten Weg zuverlässiger Erkenntnis des Vergangenen neben der historisch-kritischen Forschung“²⁸¹ gibt und also auch der Gegenstand des christlichen Glaubens nicht von historisch-kritischen Forschungsergebnissen unberührt bleiben kann.

²⁷⁷ Dass es damit keine Geschichtsbetrachtung ‚von oben‘, d. h. von Gott aus, für Pannenberg geben kann, macht er ebenso deutlich, vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 56 f.: Eine Analogiebildung ‚von oben nach unten‘ ist für Pannenberg gar nicht möglich, da sie bereits voraussetze, dass der dabei notwendige Gottesbegriff auf dem Weg der Analogiebildung ‚von unten nach oben‘ erfolgt sei. Jede Gottesvorstellung müsse sich an der Geschichte bewähren und könne erst durch den Bezug auf diese ‚zurecht gesetzt‘ werden. Der Rückgang auf Analogien ‚von unten‘ ist damit für Pannenberg notwendig, um tragfähige Aussagen über das Heilsgeschehen machen zu können.

²⁷⁸ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 51.

²⁷⁹ PANNENBERG, Kerygma (1961), 132.

²⁸⁰ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 54.

²⁸¹ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 57.

Die Anwendung historisch-kritischer Forschungsergebnisse auf die Glaubensgrundlage betrifft noch eine weitere Problematik: Historische Forschung geht von Wahrscheinlichkeiten aus, von gut begründeten Annahmen, die auch in einem weiteren Zusammenhang plausibel sind – aber angefochten und angezweifelt werden können, sodass sie kein ‚sturmfreies Gebiet‘ seien.²⁸² Die Gewissheit, die man von einer vergangenen Tatsache haben könne, beschreibt Pannenberg mit Otto Kirn folgendermaßen: „Als historisch gewiß wird man [...] eine Annahme betrachten, die zwar nicht jeder Möglichkeit der Anfechtung entzogen ist, wohl aber mit allen bekannten Tatsachen in Einklang steht.“²⁸³ Es gibt also keine Geschichtsbezogenheit des Glaubens ohne die Möglichkeit der Infragestellung. Wenn Pannenberg von der ‚Tatsächlichkeit des vergangenen Geschehens‘ spricht, dann beinhaltet dieser Ausdruck die Möglichkeit des Zweifels. Denn wer die an vergangenen Geschehen haftende Ungewissheit auszuklammern versuche, der frage an der geschichtlichen Tatsache als solcher vorbei und setze gerade nicht diese Tatsache als Grundlage, sondern seine eigene Auffassung davon.²⁸⁴ Aufgehoben werde das immer nur vorläufige Wissen im Vertrauen: „Der Glaubende kann nur vertrauen, daß die Tatsächlichkeit des Geschehens, auf das er sich gegründet weiß, sich im Fortgang historischen Forschens immer wieder durchsetzen wird.“²⁸⁵ Pannenberg sieht es als Stärke der historischen Wissenschaft, dass sie gerade keine ‚blinde Unterwerfung‘ unter ihre Ergebnisse fordere, sondern zur je und je neuen Prüfung ihrer Ergebnisse einlade.²⁸⁶ Diese kritische Aufgabe hat für ihn die Dogmatik, die die hypothetischen, dogmatischen Aussage immer wieder am biblischen Zeugnis überprüfen und an der Wirklichkeitserfahrung der jeweiligen Gegenwart bewähren soll.²⁸⁷

Mit der methodischen Überprüfbarkeit und Falsifikation geschichtswissenschaftlicher Forschungsergebnisse setzt sich Pannenberg in seiner Wissen-

²⁸² Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 57–63. Pannenberg zeichnet in diesem Zusammenhang die Diskussion um die Bedeutung des historischen Jesu nach, wie sie von Martin Kähler und Wilhelm Herrmann geführt wurde.

²⁸³ KIRN, Glaube, 107, zitiert nach PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 58. Pannenberg setzt diese Auffassung einer historischen Gewissheit gegen den Umgang mit der historischen Wahrscheinlichkeit bei Martin Kähler und Wilhelm Herrmann, die auf unterschiedliche Weise versuchten, die in ihren Augen ungenügende Gewissheit der historisch-kritischen Forschungsergebnisse über eine anders begründete, *völlige* Glaubensgewissheit zu begründen, vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 57–63, mit HERRMANN, Christus; KÄHLER, Jesus.

²⁸⁴ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 58.

²⁸⁵ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 59.

²⁸⁶ Für diejenigen, die diese Prüfung nicht vollziehen können, verweist er auf die Teilhabe am „allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich erzeugt“ (TROELTSCH, Bedeutung, 34 f. zitiert nach PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 59).

²⁸⁷ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 174.176–179.

schaftstheorie auseinander.²⁸⁸ Auch wenn Pannenberg hier nicht von ‚Analogien‘ spricht, so reflektiert er auf den Zusammenhang von allgemeinen Strukturen im historischen Erkenntnisprozess. Deutlicher als in der Auseinandersetzung mit den Troeltschschen Prinzipien tritt dabei hervor, dass die historische Forschung und ihre Plausibilität von der narrativen Rekonstruktion historischer Ereignisfolgen abhängt.²⁸⁹ Innerhalb dieser Rekonstruktion können sowohl individuelle Einzelereignisse als auch Ereignisse, die über Gesetzmäßigkeiten beschreibbar sind, miteinander über eine Zeitfolge verknüpft werden.²⁹⁰ Eine Überprüfung von solchen narrativen Zusammenhangskonstrukten genauso wie von Einzelereignissen könne nur stattfinden, wenn sich ein Urteil „[a]nhand von gegenwärtigen Anhaltspunkten (Indizien) und unter Berücksichtigung alles einschlägigen Strukturwissens“ darüber gebildet wird, „ob das behauptete Ereignis stattgefunden hat oder nicht.“²⁹¹ Struktur- und Gesetzmäßigkeiten haben also nur erklärende und rechtfertigende Funktion; sie können aber nicht für ein abschließendes Urteil herangezogen werden, da eine Gesetzmäßigkeit immer durch einen nicht integrierbaren Einzelfall widerlegt werden könne.²⁹² Die wissenschaftliche Überprüfbarkeit kann sich nach Pannenberg allein auf diese hypothetische Rekonstruktion der Ereignisfolgen richten, sodass eine abschließende Falsifikation oder Verifikation nicht möglich ist.²⁹³ „Behauptungen über Wirkliches können jedoch geprüft werden im Hinblick auf ihre Fähigkeit zur zusammenhängenden Deutung aller einschlägigen Aspekte des Materials, auf das sie sich beziehen“²⁹⁴, womit es auf die Klarheit der Konstruktion ankomme, „damit sich eine bestimmte historische Rekonstruktion mit ihren leitenden Annahmen wie in der Inanspruchnahme ihres Belegmaterials deutlich von alternativen Hypothesen abhebt.“²⁹⁵ Zugleich bleibe diese Wirklichkeitsdeutung ein unabschließbarer Prozess, da der die Gegenwart übersteigende Geschichtsprozess die vergangenen Geschehnisse immer wieder in ein „neues Licht rücken, neue Sinnbeziehungen an ihnen entdecken lassen“²⁹⁶ werde.

²⁸⁸ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 60–73. Siehe hierzu auch NÜSSEL, *Als Geschichte?*, 79–82.

²⁸⁹ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 62f. Gerade für die ‚Rechtfertigung‘ einer solchen Erzählungsfolge von Ereignissen könnten Regelmäßigkeiten dienlich sein, ohne dass sie dabei als Prämissen verstanden würden. Auch hier zeigt sich wieder, dass die Erkenntnis-schablonen – seien es Strukturen oder Analogiebildungen – eine Funktion und Relevanz haben.

²⁹⁰ Sofern die Ereignisfolgen nicht auf Gesetzmäßigkeiten beruhen, könnten sie als evolutiv oder kontingent beschrieben werden, wobei auch kontingente Ereignisfolgen evolutive Phasen umfassen könnten, vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 65.

²⁹¹ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 65.

²⁹² Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 64.

²⁹³ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 69.

²⁹⁴ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 69.

²⁹⁵ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 69.

²⁹⁶ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 71f.

Die historische Frage mündet damit in die philosophische Frage nach der endgültigen Wahrheit,²⁹⁷ die nach Pannenberg jedoch erst am Ende der Geschichte beantwortet werden kann. Im Laufe der Geschichte kann daher nur durch Antizipation des Endes und damit des vollständigen Geschichtsverlaufs eine Wahrheitsaussage gemacht werden (siehe hierzu II.3.1). Die historische Erforschung des christlichen Glaubensgrundes kann nicht die Faktizität des den Glauben begründenden Ereignisses, das heißt der Auferstehung Jesu von den Toten, garantieren; aber sie kann die Ereignisfolge in ihren Bedeutungszusammenhängen und damit in ihren Verweisstrukturen rekonstruieren, plausibilisieren und auf diese Weise rational nachvollziehbar darlegen. Die durch historisch-kritische Forschung aufdeckbaren überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ereignis und Bedeutung bilden dabei die Grundlage für die Rekonstruktion.

Infolge der ‚Krise des Schriftprinzips‘ erfahren die Geschichte und die historische Methode durch Pannenberg eine Aufwertung in der Theologie. Er macht die historische Forschung in einem Kontext stark, in der ihr nur wenig Begründungspotential zugesprochen wurde, da in der Systematischen Theologie seiner Zeit von einem Auseinandertreten von übergeschichtlicher, den Glauben begründender Offenbarung, und den geschichtlichen Ereignissen ausgegangen wurde.²⁹⁸ Dagegen konstatiert Pannenberg, dass der Glaube nicht die Einheit des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen herstellen könne, sondern dass vielmehr die Offenbarungsbedeutung *selbst* den geschichtlichen Begebenheiten innewohnen müsse.²⁹⁹ Nur wenn dieser Zusammenhang *per se* bestehe, könne

²⁹⁷ Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 69–73; NÜSSEL, Als Geschichte?, 82 f.

²⁹⁸ Vgl. hierzu Pannenbergs Darstellung der Forschungslage zum Zusammenhang von Glaubensgrund und Geschichte PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 59–63: Allein Ernst Troeltsch habe – wenn auch nicht erfolgreich – versucht, den historischen Jesus als Glaubensgrund zu verstehen (vgl. TROELTSCH, Bedeutung, 37–40). Während daneben Karl Barth und Friedrich Gogarten – mit Nietzsche, Kierkegaard und Lessing als Kronzeugen –, den Glauben von der Geschichte ablösen, da für sie der geschichtliche Relativismus als möglicher Begründungsraum für den Glauben nicht dienen konnte (vgl. GOGARTEN, Religiöse Entscheidung, 61 f.; BARTH, KD I/2, 310–321.332 f.), verweist Pannenberg auf Paul Althaus, Walter Künneth und Ernst Kinder (vgl. ALTHAUS, Kerygma, 18 f.; KÜNNETH, Bultmanns Philosophie, 80; KINDER, Historische Kritik, 49 f.), die im Anschluss an Kähler „die Bedeutung des Historischen als *conditio sine qua non* des Glaubens“ (PANNENBERG, Heilsgeschehen [1959], 62) hervorgehoben hätten. Allerdings hätten sie die Offenbarung als etwas ‚übergeschichtliches‘ angesehen, das nicht aus der Geschichte selbst abgeleitet werden könne.

²⁹⁹ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 62 f.: „Jene übergeschichtliche Bedeutung müsste dem Geschichtlichen selbst eignen, wenn anders letzteres den Glauben begründen soll. Wenn das eigentlich Entscheidende, die Offenbarungs- und Heilsbedeutung des Geschicks Jesu von Nazareth, doch nur dem Glauben sichtbar werden kann und vernünftiger Erforschung des Geschehenen prinzipiell verschlossen ist, dann ist nicht einzusehen, wie die Historizität der puren Fakten den Glauben gegen den Verdacht schützen soll, auf Illusion und Willkür zu beruhen.“

der Verweis auf historische Fakten den Glauben gegen den Vorwurf der Illusion und der Willkür sichern.

Gerade auch die Tatsache, daß Gott im Geschick Jesu von Nazareth offenbar ist, eignet diesem Geschehen selbst und wird nicht etwa erst durch den Glauben in die Ereignisse hineingesehen. Nur wenn die Offenbarungsbedeutung in den Begebenheiten selbst beschlossen ist, wird man hier von Inkarnation, von einem Eingehen Gottes in unsere Daseinsweise reden dürfen.³⁰⁰

Die Frage, ob ein geschichtliches Ereignis eine inhärente Offenbarungsbedeutung hat, stellt sich für Pannenberg insbesondere mit Blick auf die Auferstehung Jesu von den Toten. Hieran kann ersichtlich werden, wie ein geschichtliches Ereignis in seinem überlieferungsgeschichtlichen Kontext Bedeutung generiert. Dies wird im Folgenden rekonstruiert.

1.3 Das Christusereignis als Selbstoffenbarung Gottes und Antizipation des Endes der Geschichte³⁰¹

Pannenburgs beschriebene geschichtliche Struktur der Wirklichkeit und sein Verständnis des sich durch sein Handeln in der Geschichte offenbarenden Gottes kulminieren in der Offenbarung Gottes in Leben und Geschick Jesu von Nazareth. Entscheidend sind dabei der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang sowie die darin eingebettete Verknüpfung von Ereignis und Bedeutung. In der Offenbarung Gottes in Jesus laufen die bisher aufgezeigten Linien von Pannenburgs geschichts- und offenbarungstheologischem Denken zusammen. Ausgangspunkt für den Aufweis des Offenbarungscharakters von Leben und Geschichte Jesu ist das neutestamentliche Zeugnis, von dem aus das Geschick Jesu *ent-deckt* werden müsse: „Man kann und muß vom Zeugnis der Apostel auf Jesus selbst zurückschließen, indem man die jeweilige Situationsbezogenheit der neutestamentlichen Texte zu erkennen sucht und sozusagen in Abzug bringt.“³⁰² Für Pannenberg ist dieser Rückgang auf den historischen Jesus aus zwei Gründen unumgänglich:³⁰³ Zum einen steht der Rückgang hinter das neutestamentliche Zeugnis im Dienst, den Anhalt, den der Glaube am historischen Jesus selbst hat, zu erforschen. Zum anderen dient der Rückgang hinter das Zeugnis dazu, die Einheit der Schrift zu erweisen, die dann erkennbar wird, wenn die neutestamentlichen Texte nicht in kerygmatischer Funktion, sondern als ‚historische Quellen‘ verstanden werden. Die Einheit der vielfältigen, bib-

³⁰⁰ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 63.

³⁰¹ An dieser Stelle liegt der Fokus zunächst darauf, zu rekonstruieren, wie Pannenberg das Geschick Jesu von Nazareth als Offenbarungsgeschehen deutet und versteht. Die damit einhergehenden methodischen und hermeneutischen Implikationen werden in Kapitel I.2 dargelegt.

³⁰² PANNENBERG, Grundzüge (1964), 17.

³⁰³ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 17f.

lischen Texte befindet sich also nicht in ihnen, sondern in ihrem Gegenstandsbezug, im historischen Geschehen, das sie verarbeiten und ausdrücken. Gemäß diesen beiden Aspekten geht Pannenberg vom neutestamentlichen Zeugnis aus und untersucht die Geschichte Jesu im Hinblick auf zwei Ebenen: Zunächst ist der Erwartungshorizont, vor dem die Geschichte Jesu geschieht, zu betrachten (II.1.3.1). In seinem Licht wird das geschichtliche Ereignis gedeutet. Sodann ist die Frage nach der Historizität des Ereignisses selbst zu erheben um die Tatsächlichkeit des Geschehens abzusichern und damit zugleich den Eingang der Offenbarung Gottes in die Geschichte zu bestätigen (II.1.3.2). Pannenberg argumentiert auf beiden Ebenen und stellt das Christusereignis so in seinem Bedeutungs- und Realitätsgehalt und damit in seiner Geschichtlichkeit heraus.

1.3.1 Die apokalyptischen Erwartungen als Deutungshorizont für die Auferstehung Jesu

Der Erwartungshorizont, vor und von dem aus die Geschichte Jesu verstanden wurde, ist für Pannenberg jene prophetisch-apokalyptische Tradition, die zur Zeit Jesu im Judentum präsent war.³⁰⁴ Auch wenn dieser Bezug in Pannenburgs Christologie grundlegend bleibt, so variiert doch die Intensität, mit der er die Bedeutung der Geschichte Jesu aus ihrem Rückbezug auf die Apokalyptik und damit aus ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kontext ableitet. Daneben verläuft auch eine Bedeutungslinie über die anthropologische Ebene, da Pannenberg in Jesus Christus das wahre Menschsein erschienen sieht.³⁰⁵ Der apokalyptische Erwartungshorizont bleibt aber in jedem Fall entscheidend,³⁰⁶ da Pannenberg über ihn den Bedeutungsgehalt der Auferweckung Jesu von den Toten und darüber die göttliche Gegenwart in Jesus Christus herleitet. Diese Grundlegung resultiert aus dem historisch-exegetischen Nachvollzug der Entwicklung des Offenbarungsverständnisses in den biblischen Texten:³⁰⁷ Vor der prophetisch-apokalyptische Tradition als zeitlich *nahster* Vorstellung an der Zeit Jesu betrachtet Pannenberg die Geschichte Jesu und zeigt ihren Offenbarungs-

³⁰⁴ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92.107 f.; PANNENBERG, Grundzüge (1964), 55–57.61 f.; PANNENBERG, ST II, 388. Siehe hierzu auch die Entwicklung von Pannenburgs Geschichtsverständnis in Kapitel II.1.2.1.

³⁰⁵ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 195–216; PANNENBERG, ST II, 336–364. Siehe auch Kapitel II.2.2.

³⁰⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92–97.104 f.; PANNENBERG, Grundzüge (1964), 61–105; PANNENBERG, ST II, 365–405. Siehe ferner auch PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961).

³⁰⁷ Vgl. hierzu exemplarisch PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 91 f. 96 f., wo Pannenberg jeweils die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses (91 f.) und dann den besonderen zeitlichen Charakter der Offenbarungsvorstellungen der verschiedenen literarischen Schichten (96 f.) beschreibt und jeweils mit der Apokalyptik endet. Siehe auch PANNENBERG, Offenbarung (1985).

charakter auf. Die entscheidenden Aspekte der prophetisch-apokalyptischen Vorstellungen sind für ihn dabei, dass *erstens* endgültige Gottesoffenbarung erst am Ende der Geschichte möglich sein kann, dass *zweitens* das Ende der Geschichte in außerordentlichen Visionen geschaut werden kann³⁰⁸, und *drittens* mit dem Ende der Geschichte die Auferstehung aller Toten erwartet wurde. In welcher Weise bieten diese drei Aspekte für Pannenberg den Deutungshintergrund dafür, dass die Geschichte Jesu als Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden kann?

a) *Die vollständige Gottesoffenbarung am Ende der Geschichte*

Den zeitlichen Rahmen dafür, ob im Geschick Jesu überhaupt von Offenbarung Gottes gesprochen werden kann, bildet die Vorstellung, dass endgültige Gottesoffenbarung erst am Ende der Geschichte möglich sein kann. Denn in der Apokalyptik wird der Selbsterweis Jahwes als endgültige Erscheinung seiner Herrlichkeit in den Endereignissen erwartet. Jahwe kann dabei erst am Ende allen Geschehens endgültig offenbar sein, weil sein Gesetz nach apokalyptischem Verständnis dem gesamten Weltgeschehen zugrunde liegt.³⁰⁹ Erst wenn das ganze Weltgeschehen durchlaufen ist, kann anhand dessen auch das vollständige Gesetz Gottes erkannt und die Gottheit Jahwes endgültig erwiesen werden.³¹⁰ Mit der apokalyptischen Vorstellung der Offenbarung Gottes am Ende der Geschichte geht die Universalität des Gottes Israels einher, der nun nicht mehr nur als der Gott Israels, sondern als Gott aller Menschen vorgestellt wird.³¹¹ Die israelitische Heilsgeschichte wird für Pannenberg damit in der Apokalyptik systematisch zur Universalgeschichte ausgearbeitet.³¹²

³⁰⁸ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 103.

³⁰⁹ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 97.

³¹⁰ Damit hängt für Pannenberg zusammen, dass das Wesen Gottes selbst *in der Zeit* eine Geschichte hat, da der universale Gott erst im Laufe seiner gewirkten Geschichte zum wahren Gott aller Menschen *wird*. Da Pannenberg aber annimmt, dass das Wesen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit dasselbe sei (vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen [1961], 97), liegt diese Implikation nicht auf der ontologischen, sondern auf der epistemologischen Ebene. Für das Verstehen der Offenbarung Gottes in der Geschichte sind aber zwei weitere Aspekte wichtig: Die *universale* Offenbarung der Gottheit Gottes ist noch nicht in der Geschichte Israels selbst verwirklicht, denn dort hat sich Gott immer nur als der Gott Israels erwiesen. Zugleich kann die Gottheit Gottes nur als Glied der Geschichte Gottes *mit* Israel verstanden werden, vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 103.107. Beides nimmt Pannenberg auf, wenn er die universale Offenbarung der Gottheit Gottes in Jesus von Nazareth als das Ereignis beschreibt, das das Ende alles Geschehens vorwegnimmt.

³¹¹ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 96 f.

³¹² Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 97. Pannenberg verweist mit Albrecht Alt darauf, dass die Vorstellung eines universalen Gottes bereits in der Prophetie Israels vertreten wird, wenn die Propheten die Weltreiche als Befehlsempfänger Jahwes behandelten. Die Systematisierung der Universalität vollzieht sich über den oben beschriebenen Bezug auf das Gesetz Jahwes.

Eine universalgeschichtliche Dynamik zeigte sich bereits in Pannenberg's Ausarbeitung des israelitischen Wirklichkeitsverständnisses (II.1.2.1): Die Selbsterweise Gottes in der Geschichte erschienen für Israel zunächst endgültig, doch die Retrospektive habe immer wieder ihren provisorischen Charakter erwiesen, so Pannenberg.³¹³ Der provisorische Charakter der Offenbarungen kann demnach erst am Ende allen Geschehens, wenn die Geschichte als Ganze sichtbar ist, überwunden werden. Für Pannenberg setzt sich die im Wirklichkeitsverständnis verankerte Dynamik von Verheißung und Erfüllung über die Zeugnisse des Alten Testaments hinaus in der Entwicklung des frühen Judentums fort: In Anschluss an die von Ulrich Wilckens erarbeiteten exegetischen Befunde in *Offenbarung als Geschichte*³¹⁴ nimmt Pannenberg den Gedanken auf, dass die apokalyptischen Erwartungen der Boden sind, auf den das Geschick Jesu Christi trifft und mit denen das Christusereignis gedeutet wird.³¹⁵ Der Bezug Jesu auf die prophetisch-apokalyptische Enderwartung besteht dabei in zweifacher Hinsicht: Zum einen greift Jesus selbst in seiner Botschaft das Ende der Geschichte auf und zum anderen nimmt er das eschatologische Heil bereits vorweg. Zunächst – das beschreibt Pannenberg in den *Grundzügen der Christologie* 1964 und später im zweiten Band der *Systematischen Theologie* 1990 noch ausführlicher³¹⁶ – bezieht sich Jesus selbst durch seine Verkündigung auf die apokalyptische Erwartung des Endes der Geschichte: Jesu Verkündigung gründet in der Überzeugung, dass das Ende der Geschichte unmittelbar bevorsteht. Angesichts dessen habe er nicht nur zur Buße aufgerufen, sondern den Anbruch des Reiches Gottes verkündigt und das bisher zukünftig erwartete eschatologische Heil zugesprochen und damit zugleich die erst im Eschaton erwartete Entscheidung über Gerechte und Ungerechte vollzogen.³¹⁷

b) Die visionäre Erschließung des Endes der Geschichte in der Apokalyptik

Den Selbstbezug Jesu auf die apokalyptischen Erwartungen untersucht Pannenberg in den *Grundzügen der Christologie* auf seine Parallelität und Differenz zu,

³¹³ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 103f. Ein solches Provisorium sind für Pannenberg auch noch die Visionen der Endereignisse, die die Apokalyptiker beschreiben, da auch sie durch den Verlauf der Geschichte korrigiert werden können.

³¹⁴ Vgl. Pannenberg's Vorgehen zur Erörterung seiner Thesen in *Offenbarung als Geschichte*, PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 91.

³¹⁵ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 103f.107. Siehe hierzu WILCKENS, Offenbarungsverständnis.

³¹⁶ Siehe hierzu PANNENBERG, Grundzüge (1964), 55–69; PANNENBERG, ST II, 366–374. An dieser Stelle sei angemerkt, dass Pannenberg im Rahmen der *Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung* 1961 nicht die Notwendigkeit hat, den exegetischen Befund ausführlich darzustellen, da dieser von Ulrich Wilckens eigens dargestellt wird, siehe hierzu WILCKENS, Offenbarungsverständnis.

³¹⁷ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 107. Eine ausführliche Darstellung dieses Zusammenhangs findet sich in *Offenbarung als Geschichte* bei WILCKENS, Offenbarungsverständnis, 50–63.

zweitens, den apokalyptischen Visionären ausführlicher.³¹⁸ Eine wichtige Rolle nimmt in diesem Zusammenhang Jesu Vollmachtsanspruch ein. Während Pannenberg 1964 Jesu eigenen Vollmachtsanspruch anhand von Mt 10,32f. extrahiert, sieht er den Vollmachtsanspruch Jesu in der *Systematischen Theologie* 1990 vielmehr implizit aus dem Inhalt der Botschaft Jesu auf dessen Person abstrahlen.³¹⁹ Unabhängig davon, ob Jesu Vollmachtsanspruch explizit oder implizit bestand, fordere er eine Entscheidung: Ob die Menschen sich anerkennend oder ablehnend zu Jesus verhielten, entscheide über das Gegenwärtigwerden des eschatologischen Heils: „Mit der Annahme Jesu und seiner Botschaft versinkt alles von Gott Trennende. Umgekehrt ist mit der Beseitigung der von Gott trennenden Schranke die Gegenwart des Heils verbunden.“³²⁰ Im expliziten sowie impliziten Anspruch Jesu wird für Pannenberg eine proleptische Struktur sichtbar, da in seiner Person, seiner Botschaft und seinem Wirken das zukünftige Heil bereits gegenwärtig ist.³²¹ Diese Heilsgewalt ist für Pannen-

³¹⁸ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 55f. Siehe hierzu auch die Ausführungen zur apokalyptischen Heilserwartung bei WILCKENS, Offenbarungsverständnis, 46–50, die auch an dieser Stelle weiterhin die Interpretation Pannenberg prägen dürften, wie PANNENBERG, Grundzüge (1964), 56, Fußn. 26.57, Fußn. 32 vermuten lässt.

³¹⁹ In PANNENBERG, Grundzüge (1964), 53–55 betont Pannenberg die Authentizität des Menschensohn-Wortes in Mt 10,32f. und leitet von hier den Selbstanspruch des historischen Jesus ab: Indem Jesus sich vom endzeitlichen Richter, dem Menschensohn, unterscheidet, aber zugleich das Bekenntnis zu seiner eigenen Person als ausschlaggebend für das Richten des Menschensohnes proklamiert, wird „[d]as Verhalten der Menschen jetzt zu Jesus [zum] Kriterium ihres Bestehens oder Nichtbestehens im künftigen Gericht. Hier wird derselbe Anspruch sichtbar, der in dem ‚ich aber sage euch‘ der Bergpredigt, in der Feier des eschatologischen Mahles mit Zöllnern und Sündern zum Ausdruck kam, wie auch in der Betonung der Gegenwart des Heils im Ganzen der Botschaft und des Wirkens Jesu. Diese Gegenwart des Heils wird durch den jetzt behandelten Spruch in ihrer genauen Struktur sichtbar, nämlich als Vorwegnahme der künftigen Entscheidung.“ (PANNENBERG, Grundzüge [1964], 55.) In den Ausführungen der *Systematischen Theologie II* wird dieses ‚echte‘ Jesuswort nur am Rande und in seiner Parallele in Lk 12,8f. erwähnt. Dies kann dadurch erklärt werden, dass Pannenberg hier stärker von der Botschaft der Nähe der Gottesherrschaft her Jesu Vollmachtsanspruch interpretiert. Stärker als in den *Grundzügen der Christologie* betont Pannenberg nun die Deutung der Person Jesu durch dessen Jünger und stellt keine Ansprüche mehr, die historische Person Jesu und einen Eigenanspruch im Text greifen zu wollen. Er schreibt vielmehr in der *Systematischen Theologie II*: „So wenig das Auftreten Jesu und seine Ankündigung der Gottesherrschaft einen besonderen Vollmachtsanspruch für seine eigene Person voraussetzen, so sehr implizierten sie doch einen solchen Anspruch wegen des Lichtes, das vom Inhalt seiner Botschaft her auf ihn selber fiel. Jesu brauchte dazu gar nicht von sich selber zu sprechen und seine eigene Person mit den Vorstellungen der jüdischen eschatologischen Erwartungen in Verbindung zu bringen. Seine Anhänger werden das getan haben, während er selbst derartigen Identifizierungen eher zurückhaltend begegnet sein dürfte.“ (PANNENBERG, ST II, 374.) Siehe hierzu auch PANNENBERG, ST II, 366–376.

³²⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 372.

³²¹ Zur Gegenwart des Heils in Jesu Person und Wirken siehe PANNENBERG, Grundzüge (1964), 195–235. Indem Jesus die unmittelbar bevorstehende Gottesherrschaft verkündete, rief er die Menschen aus ihrer alltäglichen Lebensgestaltung heraus und zugleich hinein in die Offenheit der Zukunft Gottes, vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 232–234. Buße heißt nach

berg der entscheidende Unterschied zwischen den Apokalyptikern und Jesus: Während die apokalyptischen Visionäre unter einem Pseudonym ihre geschaute Vision des Endes der Geschichte der Bewahrheitung durch den Geschichtsverlauf anheimstellten, habe Jesus unter seinem eigenen Namen nicht nur das Ende der Geschichte, sondern auch den *Anbruch des Heils der Endzeit* verkündet.³²² Anders als bei den apokalyptischen Visionen zeigte sich der Anspruch Jesu nicht nur in Form einer Vision dessen, was in der Zukunft geschehen werde, sondern gerade in dem bereits *Gegenwärtigsein* des endzeitlichen Heils. Zugleich, so Pannenberg, sei dieser Anspruch Jesu, Mittler des göttlichen Heils zu sein, entsprechend der apokalyptischen Visionen auf die Bewahrheitung im Geschichtsverlauf angewiesen: „Der Anspruch Jesu stimmt – bei allen Unterschieden – auch darin mit apokalyptisch-prophetischen Inspirationen überein, daß er künftiger Bewährung bedurfte. Er war ebensowenig [sic!] wie prophetische Worte oder apokalyptische Visionen schon aus sich selbst gültig.“³²³ Für Pannenberg besteht diese Bewährungsnotwendigkeit entsprechend der doppelten Verankerung des Anspruchs Jesu in Botschaft und Person auf zwei Ebenen: Zum einen müsse der Vollmachtsanspruch Jesu eine Legitimierung erfahren, die dieser sich gerade nicht selbst geben könne.³²⁴ Zum anderen dränge Jesu Botschaft des nahen Anbruchs der Gottesherrschaft auf eine Bestätigung durch das Eintreffen dieses Ereignisses.³²⁵ Durch Jesu Rekurs auf die apokalyptische Endzeiterwartungen und damit auf das Handeln Gottes in der Geschichte kann in Pannenburgs Argumentation nur Gott Jesus selbst und seine Botschaft bestätigen.

c) Die apokalyptische Erwartung der Auferstehung der Toten

Im Rahmen der Notwendigkeit einer Legitimierung zeigt sich schließlich, *drittens*, die Bedeutung der apokalyptischen Auferstehungserwartung

Pannenberg in diesem Zusammenhang nicht Umkehr, sondern Hinkehr zur Zukunft Gottes, die zugleich Teilhabe am künftigen Heil bedeutet: „Weil das Heil, die erfüllte Bestimmung des Menschen, in der Erfüllung der Offenheit für Gott besteht, darum ist es denen schon gegenwärtig, die sich nach der von Jesus verkündeten Nähe Gottes sehnen; darum ist es auch denen schon zugefallen, die die Botschaft Jesu vom nahen Reiche Gottes hören und annehmen.“ (PANNENBERG, Grundzüge [1964], 234.) Die Bewertung, ob solches Hören und Annehmen im Einzelfall geschehe, ist für Pannenberg mit den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) und vom Fischnetz (Mt 13,47–50) Teil des zukünftigen Gerichts, vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 234. An dieser Stelle wird deutlich, wie sich bei Pannenberg die theologische und soteriologische Bedeutung Jesu von Nazareth nicht nur vom biblischen Zeugnis her und im Horizont des apokalyptischen Weltbildes entfaltet, sondern zugleich vor dem Hintergrund seiner Anthropologie. Zum Gegensatz von Welt-, Gottoffenheit und Ichbezogenheit siehe PANNENBERG, Mensch? (1962), 40–49; PANNENBERG, ST II, 250–266.

³²² Für eine ausführlichere Gegenüberstellung siehe PANNENBERG, Grundzüge (1964), 55 f.

³²³ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 57.

³²⁴ Jesu Taten und Worte konnten nach Pannenberg lediglich den Anbruch der Heilszeit zeigen, nicht aber die Legitimierung seiner eigenen Person leisten, siehe hierzu PANNENBERG, Grundzüge (1964), 58–61.

³²⁵ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 61; PANNENBERG, ST II, 376–379.

für die nachösterliche Deutung der Auferstehung Jesu³²⁶: „Nur im Horizont der Tradition prophetischer und apokalyptischer Erwartung konnte die Auferweckung Jesu und in ihrem Licht auch sein vorösterliches Geschick als eschatologischer Selbsterweis Gottes verstanden werden.“³²⁷ Hier findet nun ein Ebenenwechsel statt: Nicht mehr Jesus selbst deutet, sondern seine Botschaft und ihr apokalyptischer Bezug bilden den Horizont, vor dem Jesu Wirken und Geschick *im Nachhinein* durch die ersten Christen gedeutet werden. Dabei sind die apokalyptischen Vorstellungen des Endes der Geschichte, zu denen die allgemeine Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten gehörte, der Ausgangspunkt dafür, dass Jesu Botschaft und dessen Auferstehung in einem neuen Licht erscheinen konnten. Pannenberg systematisiert die Deutungsaspekte sowohl in den *Grundzügen der Christologie* 1964 als auch in der *Systematischen Theologie* 1990. Während Pannenberg in den *Grundzügen* stärker die Bedeutung herausarbeitet, die dem Ereignis der Auferstehung selbst unmittelbar innewohnt, wenn er das Auferstehungsereignis vor den eschatologischen Erwartungen interpretiert, betont er in der *Systematischen Theologie* stärker die Deutungsleistung der ersten Christen mit Hilfe der apokalyptischen Vorstellungen.³²⁸ Auch wenn der Grundtenor der Bedeutung gleich bleibt, so findet doch eine Verschiebung des Argumentationsduktes statt: 1964 denkt Pannenberg die Bedeutung der Auferstehung Jesu ganz in der Folge seines universalgeschichtlichen Ansatzes von dem apokalyptischen Bedeutungshintergrund her; 1990 betont er hingegen stärker die existentielle Dimension der Bedeutung der Auferweckung Jesu, die der Begriff ‚Auferstehung zu neuem Leben‘ beinhaltet.³²⁹

³²⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 107; PANNENBERG, Grundzüge (1964), 61–65.69–85; PANNENBERG, ST II, 387–393.

³²⁷ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92.

³²⁸ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 62 f.; PANNENBERG, ST II, 387–389.

³²⁹ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 62–69, mit PANNENBERG, ST II, 387–405. Diese argumentative Veränderung wird dann ersichtlich, wenn Pannenberg in den *Grundzügen* von der „der Auferweckung Jesu unmittelbar innewohnende[n] Bedeutung“ (PANNENBERG, Grundzüge [1964], 62) spricht und die Erläuterungsthesen a) und b) mit dem Hauptsatz „Wenn Jesus auferweckt ist, dann ...“ beginnen. Diese Konditionalsätze formulieren jeweils – ausgehend von dem Ereignis der Auferstehung – die dem Ereignis innewohnende Bedeutung im Horizont der apokalyptischen Erwartungen, vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 62 f. Anders verläuft die Argumentationslinie in der *Systematischen Theologie II*: Hier setzt Pannenberg dezidiert bei der „Sprachform der Rede von Jesu ‚Auferweckung‘ oder ‚Auferstehung‘ von den Toten“ und dem damit verbundenen Vorstellungsgehalt an, vgl. PANNENBERG, ST II, 387. Auch wenn die Grundaussagen die selben bleiben, wie Pannenberg selbst in PANNENBERG, ST II, 387, Fußn. 61, bestätigt, so sind seine Ausführungen in der *Systematischen Theologie II* doch stärker aus der Perspektive der apostolischen Christusverkündigungen und des christlichen Osterglaubens her formuliert als aus der Perspektive eines gerade geschehenden Deutungsprozesses. Die inhaltliche Akzentverschiebung hin zur existentiellen Bedeutung zeigt sich nicht nur anhand des Aufbaus der *Grundzüge der Christologie* und der Darstellung und Einordnung der Christologie in der *Systematischen Theologie II*, sondern auch anhand der thesenhaften Zusammenfassung der Bedeutung der Auferstehung für die Christologie, vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 62–69 mit PANNENBERG, ST II, 387–405. Auffällig ist, dass Pannenberg in der *Systematischen*

Trotz dieser Verschiebungen bleiben die Grundaspekte der Bedeutung der Auferweckung Jesu jedoch die selben: Die Rede von der ‚Auferweckung‘ oder ‚Auferstehung‘ Jesu sei metaphorisch und beziehe sich auf die mit dem Endgeschehen verbundene eschatologische Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod.³³⁰ Die Metapher der Auferweckung ist aber nicht allein apokalyptisch zu verorten, sondern verweist auf einen Überlieferungszusammenhang, der bis in die exilische und nachexilische Zeit reicht und neben dem jüdischen auch den griechischen Kontext einschließt.³³¹ Mit der metaphorischen Sprachform zeigt sich also nicht nur aufgrund ihres Bezugs zur Alltagserfahrung des Erwachens aus dem Schlaf, sondern darüber hinaus aufgrund ihrer Verwendung ein Überlieferungszusammenhang, der die Bedeutung des Auferstehungsereignisses über den geschichtlichen – zeitlich wie räumlichen – Kontext hinaus verstehbar macht. Hier wird bereits eine universale Anschlussfähigkeit erkennbar. Das besondere Ereignis der ‚Auferstehung‘ Jesu erhält für Pannenberg seine Bedeutung und zugleich Verstehbarkeit ganz von der eschatologischen Erwartung und deren Überlieferungszusammenhang her, in der die Auferstehung aller Toten aus dem Todesschlaf zu neuem Leben zentral zur Vorstellung des Endes der Welt und Geschichte gehört. Da dieses neue Leben jeder irdischen Erfahrung entzogen sei, könne nur metaphorisch benannt werden, was sich in Jesu Auferweckung bereits an ihm gezeigt habe.³³² Indem nun – und das ist für Pannenberg entscheidend – die Auferstehung Jesu *tatsächlich* stattgefunden hat (siehe hierzu II.1.3.2), bewahrheitet sich bereits die eschatologische Hoffnung in der Geschichte selbst. Mit der Auferweckung Jesu von den Toten, wird vorweggenommen, was für alle Menschen erwartet wird: „[D]as Weltende wird lediglich in kosmischem Maßstab das vollziehen, was an Jesus bereits geschehen ist“³³³. Dies impliziert: Die

Theologie II die ‚Auferstehung Jesu zum Leben‘ und damit die Folge der Auferstehung und den Begriff ‚Leben‘ hervorhebt, während die Auferweckung Jesu in den *Grundzügen* vor den eschatologischen Erwartungen des Weltendes steht.

³³⁰ Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 69–78; PANNENBERG, ST II, 387–390.

³³¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 387–390. Siehe hierzu Friederike Nüssel, die in Bezug auf die metaphorische Sprachform herausstellt: „Das Verständnis der Metapher der Auferweckung verweist damit selbst zurück auf einen Überlieferungszusammenhang, der auch die in der exilischen und nachexilischen Zeit manifest werdende eschatologische Hoffnung auf eine Auferstehung vom Tode umfasst.“ (NÜSSEL, *Als Geschichte?*, 85.) Ob auch unter Berücksichtigung aktueller exegetischer Ergebnisse angenommen werden kann, dass der Traditionszusammenhang bis in die Exilszeit reicht oder ob er nicht doch eher nachexilischer Genese entstammt, müsste an dieser Stelle anhand der von Pannenberg genannten Bibelstellen überprüft werden. Nichtsdestotrotz stellt dies eine grundlegende, weit vorchristliche Vertiefung des Überlieferungszusammenhangs nicht in Frage.

³³² Für Pannenberg ist die Auferstehung ein reales Ereignis, auch wenn davon nur metaphorisch gesprochen werden kann. „Nur begegnet es nicht in der Alltagserfahrung und wird daher metaphorisch nach einem alltäglich vertrauten Vorgang benannt“, nämlich nach dem Vorgang des aus dem Schlaf Aufwachens: „Wer aufgeweckt wird, steht auf.“ (PANNENBERG, ST II, 388.) Siehe hierzu auch PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 70 f.

³³³ PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 105.

Auferweckung Jesu erweist die apokalyptische Erwartung als wahr, sodass in ihrem Horizont die im irdischen Wirken und in der Botschaft Jesu von Nazareth bisher behauptete Gegenwart Gottes als von Gott bestätigt³³⁴ und zugleich als die zum Endgeschehen gehörende, vollständige und endgültig Offenbarung Gottes erkannt werden kann.³³⁵ In Jesus habe sich damit Gott selbst offenbart, was im Neuen Testament mit der Umschreibung der Selbstoffenbarung als ‚Erscheinung der Herrlichkeit Gottes‘ beschrieben werde (vgl. 2 Kor 4,6).³³⁶ Hier zeigt sich wieder Pannenberg's indirektes Offenbarungsverständnis: „Im Geschick Jesu ist also indirekt Gott offenbar. Die apokalyptische Enthüllung seiner Herrlichkeit im Ergehen des Endgerichts ist hier vorwegereignet.“³³⁷ Mit der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes aber bleibe – so Pannenberg im Rekurs auf das neutestamentliche Zeugnis – das Endgeschehen nicht mehr rein zukünftig, sondern das Urchristentum verstand seine Zeit bereits vom Christusereignis her eschatologisch qualifiziert: Der Selbsterweis Gottes in Jesus Christus habe zugleich durch die damit verbundene Gegenwart des Heiligen Geistes, des πνεύμα τῆς δόξης (1 Petr 4,14) als spezifische Wirklichkeitsform des neuen Äons, die zukünftige Heilszeit anbrechen lassen.³³⁸ Die Geistgegenwart, die Pannenberg auch aus dem apokalyptischen Traditionshintergrund ableitet, wird konstitutiv für die christliche Überlieferungsgeschichte, die aus dem Christusereignis entsteht (siehe II.2.4).

Pannenberg beschreibt einen zweifachen Charakter der in der Auferstehung Jesu von den Toten sich zeigenden Offenbarung Gottes: Zum einen sei dieses Ereignis *eschatologisch* und nehme das Ende der Geschichte vorweg,³³⁹ und zum

³³⁴ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 107; PANNENBERG, Grundzüge (1964), 62–65; PANNENBERG, ST II, 385 f.

³³⁵ Vgl. hierzu bereits PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 104 f.: „Nur insofern also, als die Vollendung der Geschichte in Jesus Christus bereits eingetreten ist, nur insofern ist Gott an seinem Geschick endgültig und vollständig offenbar. Das Ende der Geschichte aber ist mit der Aufweckung Jesu an ihm schon geschehen, obwohl es für uns andere noch aussteht.“ Das bedeutet für Pannenberg zugleich, dass es keinen weiteren, neuen Selbsterweis Gottes mehr geben kann, da dieser sich bereits im Geschick Jesu endgültig vollzogen hat; vielmehr erweise sich Gott seitdem nur noch als der, als der er im Geschick Jesu schon offenbar ist, nämlich als verborgener und dreieiniger Gott: Nur verborgen erscheine Gott im Gekreuzigten und auch wenn die Auferweckung benannt werden könne, stehe dahinter doch kein rationales ‚Bescheidwissen‘, was sie wirklich bedeute. Zugleich lasse sich das Offenbarwerden nicht trennen vom Wesen Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Dafür verweist Pannenberg explizit auf die von Barth und Hegel durchgeführte Begründung der Trinitätslehre aus der Offenbarung, vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 105.

³³⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 92–95.

³³⁷ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 94.

³³⁸ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 94.

³³⁹ Mit dem eschatologischen Charakter des Geschicks Jesu sieht Pannenberg die Aporien abgewehrt, die den Gedanken einer göttlichen Geschichtsoffenbarung im deutschen Idealismus belastet hätten, vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 106: Als Prolepse des universalen Endes erhalte das Christusereignis als geschichtliche Offenbarung Gottes innerhalb der Geschichte absolute Bedeutung. Zugleich könne das Christusereignis als Vorwegereignis des

anderen sei es zugleich *universal*, da das Ende der Geschichte alle Menschen betreffe.³⁴⁰ Diese beiden Aspekte werden besonders im Rahmen der universalgeschichtlichen Hermeneutik Pannenberg's entscheidend, da für ihn erst vom Ende der Geschichte das Ganze der Geschichte und damit die Wahrheit der Geschichte einsehbar wird.³⁴¹

Die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod bietet nach Pannenberg die Grundlage, von der aus die Begegnungen mit dem auferstandenen Gekreuzigten gedeutet werden konnten.³⁴² Zugleich beeinflussen sich die Auferstehungshoffnung und die tatsächliche Auferstehung Jesu wechselseitig: Die Enderwartungen sind die Deutungsfolie für die Auferstehung Jesu und zugleich bestätigt die Auferstehung Jesu die Hoffnung der Auferstehung als eine für alle Gläubigen mögliche.³⁴³ In dieser Wechselseitigkeit aber habe die Wirklichkeit Jesu, die in den Ostererscheinungen begegne, auch die eschatologische Auferstehungshoffnung tiefgreifend verändert:³⁴⁴ Mit der Auferstehung sei der Gedanke der ‚Erhöhung zu Gott‘ und zugleich der Teilhabe an Gottes Herrschaft verbunden gewesen. Dadurch sei die Gemeinschaft mit Gott nun nicht mehr entsprechend der jüdischen Tradition durch Entrückung (Elia, Henoch), sondern durch Auferstehung vorgestellt worden.³⁴⁵ Außerdem habe sich die zeitliche Dimension der

Endes durch kein späteres Ereignis überholt werden. Vielmehr bleibe es aufgrund seiner immer noch ausstehenden Zukünftigkeit dem menschlichen Begreifen weiterhin auch entzogen.

³⁴⁰ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 105: „Nur der eschatologische Charakter des Christusgeschehens als Vorwegnahme des Endes aller Dinge begründet es aber auch, daß nunmehr – im Unterschied zum Selbsterweis Jahwes durch die Landverleihung an Israel – auch Nichtjuden den Gott Israels als den einen, wahren Gott erkennen können, nach dem die griechische Philosophie fragte und der allein seitdem noch Gott heißen kann. Diese Anerkennung und damit die Ratifizierung der universalen Offenbarung Gottes im Geschick Jesu ist selbst weltgeschichtliche Tatsache geworden durch das Aufgehen der antiken Welt in der Alten Kirche.“ Ausführlicher stellt Pannenberg diesen Zusammenhang in PANNENBERG, Grundzüge (1964), 62–65 dar.

³⁴¹ Siehe hierzu Kapitel II.3.1.

³⁴² Vgl. hierzu die dritte These zur Rechtfertigung Jesu durch den Vater in seiner Auferweckung von den Toten, PANNENBERG, ST II, 390: „Die eschatologische Erwartung einer Auferstehung zum Leben lieferte den sprachlichen Ausdruck und den Vorstellungsrahmen für die christliche Osterbotschaft. Sie ermöglichte es den Jüngern Jesu, die ihnen zuteil gewordenen Erscheinungen ihres gekreuzigten Herrn zu identifizieren.“ [Hervorhebung im Original.]

³⁴³ Pannenberg beschreibt dies in den *Grundzügen* im Rückgriff auf Paulus und dessen Begegnung mit dem Auferstandenen: „Die traditionelle, in der Apokalyptik wurzelnde Enderwartung gab Paulus überhaupt erst die Möglichkeit, das besondere Geschehen, das ihm wie zuvor anderen Jüngern Jesu widerfuhr, als ein Geschehen von der Seinsart des Auferstehungslebens zu bezeichnen. Paulus hat daher die Erwartung einer Auferstehung der Toten als Voraussetzung für die Anerkennung der Auferstehung Jesu gekennzeichnet: ‚Wenn die Toten nicht auferstehen, dann ist auch Christus nicht auferstanden‘ (1 Kor 15,16). Andererseits aber, und darauf will Paulus im ganzen seines Gedankenganges hinaus, erhärtet das Ereignis der Auferweckung Jesu auch umgekehrt die Wahrheit der Erwartung einer Totenaufweckung für die Glaubenden“ (PANNENBERG, Grundzüge [1964], 77).

³⁴⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 391–393.

³⁴⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 391 f.

Erwartung der Auferstehung verändert:³⁴⁶ Mit der Auferstehung Jesu seien gemäß den apokalyptischen Erwartungen die Endereignisse als bereits angebrochen verstanden worden, sodass mit dem baldigen Abschluss der Endereignisse gerechnet wurde. Erst das Ausbleiben der Parusie habe die Auferstehung eines Einzelnen inmitten der noch nicht beendeten Geschichte als Prolepse verstehen lassen. Damit geht für Pannenberg die Umstrittenheit der christlichen Osterbotschaft einher. Denn die christliche Botschaft von der Auferstehung Jesu und aller damit verbundenen Bedeutungsgehalte benötigt zu ihrer *endgültigen* Bewahrheitung das Ereignis der *allgemeinen* Totenaufstehung und der Wiederkunft Jesu.

Anhand der geschilderten Deutung der Auferweckung Jesu vor dem apokalyptischen Erwartungshorizont wird deutlich, wie dieser Erwartungshorizont das außergewöhnliche Ereignis der Auferstehung für Pannenberg überhaupt erst greifbar macht. Dabei spielt der räumliche und zeitliche Überlieferungszusammenhang, an den auch die apokalyptische Vorstellung anknüpft, eine wichtige Rolle für die grundlegende universale Verstehbarkeit des Ereignisses. Der Bedeutungsgehalt der Auferstehung Jesu und damit zugleich der seiner Person sind aber entsprechend Pannenburgs Geschichtsverständnis und dem untrennbaren Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung mit dem *geschichtlichen Ereignis* der Auferstehung verbunden. Es braucht an dieser Stelle also den Nachweis, dass die apokalyptische Erwartung auch *tatsächlich geschichtlich* eingetreten ist und damit geschichtlich plausibel erscheint. Durch das tatsächlich geschehene Ereignis der Auferstehung Jesu wird damit nicht nur die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth bestätigt, sondern auch das mit dem Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung verbundene biblisch begründete Geschichtsverständnis Pannenburgs:

Denn nur wenn es eine Geschichte gibt, in der das Verstehen singulärer Ereignisse und Ereignisfolgen in der Verbindung von überlieferungsgeschichtlichem Zusammenhang und Antizipation des Ganzen tatsächlich ermöglicht und realisiert wird, kann gesagt werden, dass das Geschichtsverständnis nicht reine Konstruktion ist, sondern selbst einem Geschehenszusammenhang gegeben ist und in der Anschauung desselben erkannt werden kann³⁴⁷,

wie Friederike Nüssel pointiert herausstellt. Die Annahme der Auferstehung als ein tatsächliches Geschehen ist damit das Schlüsselmoment sowohl für den Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte als auch für die Entstehung des Osterglaubens, da sich hier entscheidet, ob die nachösterliche Überlieferung vor Leben und Geschick Jesu plausibilisiert werden kann. Das folgende Kapitel soll daher die Begründung der Historizität der Auferstehung bei Pannenberg nachzeichnen.

³⁴⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Grundzüge (1964), 104 f.; PANNENBERG, ST II, 392 f.

³⁴⁷ NÜSSEL, Als Geschichte?, 83.

1.3.2 Das geschichtliche Ereignis der Auferstehung. Zur Historizität der Auferstehung Jesu von den Toten

Während das vorherige Kapitel II.1.3.1 den Bedeutungsgehalt der Auferstehung Jesu von den Toten aus Pannenberg's Perspektive rekonstruiert und damit die Dimension der Ereignisbedeutung ausgeführt hat, stellt sich von diesen Bedeutungsaspekten aus die Frage nach dem geschichtlichen Anhaltspunkt, der Historizität des Ereignisses. Denn für Pannenberg impliziert die urchristlich-nachösterliche Behauptung, dass Jesus von den Toten auferweckt ist, bereits einen Anspruch auf Historizität, den es zu überprüfen gilt.³⁴⁸ Die Frage der Historizität der Auferstehung ist für Pannenberg fundamental, da – wie oben gezeigt – in der Auferstehung Gott selbst an Jesus von Nazareth handelt und sich so offenbart. Als Offenbarungsgeschehen ist die Auferstehung nach Pannenberg zugleich Glaubensgrund und Ausgangspunkt der christlichen Osterbotschaft und wird damit zum Dreh- und Angelpunkt der Christologie.³⁴⁹ Im Folgenden soll Pannenberg's Herausstellung der Historizität kurz skizziert werden. Wichtiger als der Erweis der Historizität am Zeugnis selbst ist jedoch das zu Grunde gelegte Verständnis von Historizität, da sich darin Pannenberg's Geschichtsverständnis spiegelt. Dieser geht nicht von einem positivistischen Verständnis der historischen Methode aus, nachdem die Historie Fakten feststelle.³⁵⁰ Eine solche Auffassung von Historie sieht er als unzureichend an, da jedes historische Fragen schon aus einem Bedeutungszusammenhang, „aus einem Vorverständnis der erfragten Sache“³⁵¹ heraus geschehe. Bedeutung und Ereignis sind demnach nicht voneinander zu trennen – und eine solche Trennung habe es im Urchristentum auch nicht gegeben.³⁵² Unter Berücksichtigung des in Kapitel II.1.2.1 geschilderten Verständnis von Historie und den geschichtswissenschaftlichen und methodischen Ausführungen insbesondere zur notwendigen narrativen Rekonstruktion von Ereignisfolgen (II.1.2.3) kann es deshalb nur um den Gesamtzusammenhang von Ereignis und Bedeutung gehen und das ‚In-Erfahrung-Bringen‘ des Vergangenen im Sinne einer Plausibilisierung eines Ereignisses in seinem Geschichtszusammenhang, wodurch ein vergangenes Ereignis als *tatsächlich* geschehenes aufgewiesen werden kann.

³⁴⁸ Vgl. PANNENBERG, ST II, 401–405.

³⁴⁹ Pannenberg argumentiert mit dem Ansatz bei der Auferstehung gegen Christologien, die beim Tod Jesu, bei seinem Vollmachtsanspruch oder der Inkarnation ansetzen, vgl. PANNENBERG, Dogmatische Erwägungen (1966), 160–163; PANNENBERG, ST II, 322–324. Zu diesem Zusammenhang siehe auch Pannenberg's Reflexion zur Methode der Christologie, die in Kapitel II.2.1 dargestellt werden.

³⁵⁰ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 106 f.

³⁵¹ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 107.

³⁵² Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 106 f. „Die Scheidung zwischen beiden ist philosophisch im Kantianismus beheimatet.“ (PANNENBERG, Grundzüge [1964], 107.)

Für Pannenberg ist im Anschluss an das biblische Zeugnis eindeutig, „daß für die Urchristenheit erst von diesem Ereignis [der Auferstehung, E. M.] her alles ein neues und das eigentliche Licht empfing, was von Jesus zu sagen war“³⁵³. Entscheidend sei, dass der Osterglaube erst aufgrund der Erscheinungen des Auferstandenen und nicht durch den Tod Jesu allein entstanden sein könne.³⁵⁴ Das Ostergeschehen selbst wird im biblischen Zeugnis über zwei Traditionen beschrieben, nämlich die Überlieferungen von den Erscheinungen des Auferstandenen und die Überlieferungen von der Auffindung des leeren Grabes.³⁵⁵ Diese beiden Traditionsstränge gilt es für Pannenberg auf ihre Historizität zu befragen. Denn:

Wenn die Auferstehung Jesu überhaupt ein zu bestimmter Zeit wirklich geschehenes Ereignis sein soll, so lassen sich die Fragen historischer Kritik nicht fernhalten. Ein kritisch gesichertes Wissen von vergangenen Ereignissen gibt es nun einmal nicht anders als im Durchgang durch das Feuer historischer Kritik.³⁵⁶

Pannenberg spricht sich im Rekurs auf das neutestamentliche Zeugnis für die generelle Möglichkeit realer Erscheinungen des Auferstandenen sowie das leere Grab in Jerusalem aus.³⁵⁷ Ausgehend von der ältesten Gestalt der Erscheinungstradition, die Pannenberg in 1 Kor 15,3–7 sieht, und der darin genannten Zeugenanzahl für die Erscheinungen des Auferstandenen beurteilt Pannenberg das Geschehen der Erscheinungen als „historisch gut fundiert“³⁵⁸. Gegen den Vorwurf, dass die Erscheinungen subjektive Visionen im Sinne von imaginären Einbildungen seien, entfaltet Pannenberg die Parallelen zwischen den verschiedenen neutestamentlichen Erscheinungszeugnissen und erkennt fünf Gemeinsamkeiten: Bei den Erscheinungen handele es sich durchweg um den wiedererkennbaren Menschen Jesus (1), der in Form eines Geistleibes (2) vom Himmel her (3) gekommen sei und als Lichtphänomen (4) und über

³⁵³ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 110. Die Zeugnisse des Neuen Testaments stellten durchweg das Ostergeschehen als Grund des Glaubens der Jünger dar, so PANNENBERG, ST II, 324f.

³⁵⁴ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 93, wo Pannenberg festhält: „Daß die Erscheinungen durch die enthusiastisch erregte Imagination der Jünger zustande kamen, ist jedenfalls für die ersten und grundlegenden Erscheinungen nicht stichhaltig. Die Ostererscheinungen sind nicht aus dem Osterglauben der Jünger, sondern nur umgekehrt der Osterglaube der Jünger aus den Erscheinungen zu erklären.“

³⁵⁵ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 85–103; PANNENBERG, ST II, 395–402.

³⁵⁶ PANNENBERG, Dogmatische Erwägungen (1966), 164.

³⁵⁷ Eine ausführliche Diskussion der Historizität findet sich in PANNENBERG, Grundzüge (1964), 85–103. Diese gibt Pannenberg in der *Systematischen Theologie* in ihren Grundzügen wieder und ergänzt sie durch aktuellere exegetische Studien, vgl. PANNENBERG, ST II, 395–402.

³⁵⁸ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 87. Siehe hierzu KIENZLER, Logik, 163–165, der unterstreicht, dass Pannenberg die Beweisabsicht und historische Gültigkeit des Zeugnisbegriffs betone. Dem entspricht, dass Pannenberg auch das Evangelium eher als ‚Bericht‘ denn als ‚Zeugnis‘ versteht, siehe II.1.2.2, II.2.4.4.

Auditionen (5) wahrgenommen worden sei.³⁵⁹ Pannenberg weist die Unterstellung ab, dass es sich bei den Erscheinungen um visionäre Erlebnisse ohne Realitätsgehalt im Sinne von psychischen Projektionen gehandelt habe, indem er auf die damals gängigen hellenistischen und apokalyptischen Visionen verweist und die Möglichkeiten visionärer Erfahrungen anhand von parapsychologischer Forschung aus den 1930er Jahren illustriert.³⁶⁰ Damit will er zeigen, dass die Erscheinungen des Auferstandenen nicht zwingendermaßen als subjektive Imaginationen verstanden werden müssen, sondern dass es Analogien zu Erfahrungsweisen gibt.

Die Tradition vom leeren Grab gewinnt für ihn vor der Situation urchristlicher Osterverkündigung in Jerusalem ihre Plausibilität:

Wenn es richtig ist, daß nach damaligem jüdischen Verständnis die Nachricht von der Auferweckung eines Toten implizierte, daß sein Grab leer wurde, dann ist es kaum vorstellbar, daß die christliche Botschaft von der Auferstehung Jesu sich ausgerechnet in Jerusalem ausbreiten konnte, wenn nicht jene Voraussetzung im Hinblick auf das Grab Jesu feststand.³⁶¹

Das zeigt sich für Pannenberg gerade dann, wenn zwischen Juden und Christen nicht strittig war, *dass* das Grab leer war, sondern nur *warum*.³⁶² Die Grabes-tradition ist für Pannenberg jedoch der Tradition der Erscheinungen des Auferstandenen untergeordnet, da das Faktum des leeren Grabes „erst in Verbindung mit den Erscheinungen des Auferstandenen sein Gewicht für die Gesamthematik gewinnt“³⁶³. Denn anders als die Erscheinungstradition ist die Grabes-tradition räumlich begrenzt auf Jerusalem und auch wenn Paulus das leere Grab nicht erwähne, so impliziere doch die Behauptung der Auferstehung Jesu das Leerwerden des Grabes.³⁶⁴

Pannenberg zeigt im Nachvollzug der Ostertraditionen auf, wie an diesen die Tatsächlichkeit der beschriebenen Geschehen plausibilisiert werden kann. Da die Auferstehung Jesu ein religionsgeschichtliches Novum gewesen sei – auch vor der apokalyptischen Erwartung (siehe hierzu auch II.1.3.1) –, habe „die Osterbot-

³⁵⁹ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 89.

³⁶⁰ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 90–93.

³⁶¹ PANNENBERG, ST II, 399 f. So auch bereits in PANNENBERG, Grundzüge (1964), 97–101.

³⁶² Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 98 f.; PANNENBERG, ST II, 399.

³⁶³ PANNENBERG, ST II, 395 mit Fußn. 80. Siehe hierzu auch PANNENBERG, Grundzüge (1964), 97.

³⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 402. Um das Faktum des leeren Grabes zu bestreiten, müsse man, so Pannenberg, vielmehr den Nachweis erbringen, „daß es unter den zeitgenössischen jüdischen Zeugnissen für den Auferstehungsglauben Auffassungen gegeben hat, wonach die Auferstehung des Toten mit dem im Grabe liegenden Leichnam nichts zu tun zu haben braucht: Ferner müßte angenommen werden, daß solche (bisher nicht nachgewiesene) Auffassungen in Palästina hinreichend populär waren, da sonst die erfolgreiche urchristliche Verkündigung der Auferstehung Jesu in Jerusalem nicht möglich gewesen wäre unter Voraussetzung einer intakten Begräbnisstätte Jesu.“ (PANNENBERG, ST II, 401.)

schaft als Bericht von einem nur Jesus widerfahrenen Geschehen sich erst langsam im apokalyptischen Traditionshorizont profiliert³⁶⁵. Das Ereignis der Auferstehung Jesu und die Entfaltung seiner Bedeutung ist damit nicht nur an einen vorhergehenden Bedeutungshorizont rückgebunden, sondern entfaltet auch seine Bedeutung erst nach und nach, wodurch die nachösterliche Überlieferungsgeschichte entstand (siehe II.2). Für ein Verständnis der historischen Vorgänge ist damit aber auch der apokalyptische Traditionshorizont konstitutiv, der das damalige Wirklichkeitsverständnis transportiert. Dieses müsse bei einer Rekonstruktion der Ereignisse, die zur Entstehung des Urchristentums geführt haben, berücksichtigt werden. Denn unter den Bedingung der damaligen Weltwahrnehmung musste das mit ‚Auferstehung‘ bezeichnete Geschehen erst sprachlich gefasst werden, sodass die damalige Auffassung von Wirklichkeit und Sprache bei der historischen Bewertung berücksichtigt werden müsse.³⁶⁶ Da das damalige Wirklichkeitsverständnis damit *conditio sine qua non* für die Aussagbarkeit des Geschehens ist, bedeutet dies zugleich, dass für die Beurteilung des damaligen Geschehens *heute* entscheidend ist, ob das in symbolischer Sprache behauptete Geschehen auch nach gegenwärtigem Wirklichkeitsverständnis plausibilisierbar ist.³⁶⁷ Vor diesem Hintergrund wird nun deutlich, dass für Pannenberg ‚Historizität‘ in Bezug auf die Auferstehung Jesu Christi *nicht* bedeutet, dass dieses Ereignis ein für alle Mal bewiesen werden kann. Vielmehr bleibt für ihn die Tatsächlichkeit des Auferstehungsereignis – wie viele andere historische Tatsachenbehauptungen auch – umstritten; die Faktizität des Ereignisses könne erst mit der eschatologischen Vollendung der Welt bestätigt werden, „weil seine [der Auferweckung, E. M.] Eigenart das nur an dieser vergehenden Welt orientierte Verständnis von Wirklichkeit herausfordert, während die in der Auferstehung Jesu angebrochene neue Wirklichkeit in ihrer Allgemeinheit noch nicht definitiv erschienen ist“³⁶⁸. Auch wenn die Auferstehung Jesu nur vage und metaphorisch beschrieben werden könne, weil das damit verbundene Leben

³⁶⁵ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 94.

³⁶⁶ Siehe hierzu Pannenburgs Ausführungen zum Zusammenhang der von den Jüngern selbst verwendeten „symbolischen Sprache“, die auch von einem Historiker eben als „symbolische“ Sprache für das Ereignis der Auferstehung verwendet werden kann. Entscheidend bleibe jedoch das Wirklichkeitsverständnis des Historikers, PANNENBERG, Grundzüge (1964), 95: „Wenn hingegen der apokalyptischen Erwartung hinsichtlich der Auferstehungshoffnung ein Wahrheitsgehalt zuzubilligen ist, dann wird der Historiker auch diese Möglichkeit für die Rekonstruktion des Geschehensverlaufs in Erwägung ziehen müssen, sofern nicht besondere Umstände des Überlieferungsbestandes eine andere Erklärung nahelegen. Daß letzteres nicht der Fall ist, haben wir gesehen. Es besteht also die Möglichkeit, bei der Rekonstruktion des Geschehensverlaufes nicht nur von Visionen der Jünger Jesu, sondern auch von Erscheinungen des auferstandenen Jesus zu sprechen. Man redet dabei ebenso wie die Jünger selbst in einer symbolischen Sprache.“

³⁶⁷ Vgl. PANNENBERG, ST II, 405.

³⁶⁸ PANNENBERG, ST II, 404.

nach dem Tod nicht zugänglich ist,³⁶⁹ so kann Pannenberg doch von Historizität sprechen, weil die Tatsächlichkeit der Auferstehung als ein räumlich und zeitliches Geschehen, das von anderen Ereignissen abgrenzbar ist,³⁷⁰ beschrieben werden kann. Damit erhebt die Auferstehung einen Anspruch auf Historizität, der zunächst den Erweis der (umstrittenen) Tatsächlichkeit umfasst. Bei ‚Historizität‘ im Sinne von ‚Tatsächlichkeit‘³⁷¹ aber steht der endgültige Wahrheitserweis noch aus.

Indem der endgültige Erweis der Historizität aber noch aussteht, verweist die Auferstehung nicht nur auf der Ebene ihrer Bedeutungseinbettung im apokalyptischen Erwartungshorizont auf das Ende der Geschichte, sondern auch auf der faktischen Ebene. Als Teil des erwarteten Endgeschehens ist die Auferstehung proleptische Vorwegnahme des Endes der Geschichte in der Zeit und eröffnet dadurch ein Verständnis der Geschichte als Universalgeschichte. Weil der endgültige Wahrheitserweis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus noch aussteht, inhäriert diesem die Notwendigkeit der je neuen narrativen Plausibilisierung: Die Wahrheit, die in Jesus Christus offenbar geworden ist, muss auch jede nachfolgende Gegenwart und Zukunft betreffen und integrieren können. Die Überlieferungszusammenhänge enden damit nicht mit dem Christusereignis, sondern dieses setzt vielmehr neue Überlieferung frei. Die Überlieferungsgeschichte, die durch die Auferweckung Jesu begründet wird, wird im folgenden Kapitel II.2 untersucht, um den Zusammenhang von Schrift und Tradition zu vertiefen.

³⁶⁹ Für Pannenberg ist die Frage nach einem „Leben“ nach dem Tod die eigentliche Schwierigkeit bei der Frage nach der Auferstehung des historischen Jesus, vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Erwägungen* (1966), 167 f. Pannenberg fragt in diesem Zusammenhang 1966, ob es nicht möglich wäre, „einen Begriff des ‚Lebens‘ zu bilden, innerhalb dessen unser organisches und mindestens in höher organisierten Gestalten todverfallenes Leben nur einen speziellen Fall darstellte?“ (PANNENBERG, *Dogmatische Erwägungen* [1966], 168, Fußn. 4.) In der *Systematischen Theologie* deutet er ein solches Verständnis von „Leben“ an, wenn er schreibt: „Nur für den *Übergang* vom Tode zum Leben gilt, daß er als ein alltäglicher Erfahrung sich entziehender Vorgang metaphorisch benannt werden muß. Das neue, eschatologische Leben (2 Kor 4,10; 5,4; Röm 5,10), das ‚ewige‘ Leben (Gal 6,8; Röm 2,7; 5,21; 6,22 f.) ist das Leben im vollen Sinne (vgl. Joh 1,4; 5,26; 14,6 u. ö. mit 3,15.36; 4,14 u. ö.; 6,53 f.), im Vergleich zu dem das irdische Leben nur mit Einschränkungen als ‚Leben‘ zu bezeichnen ist. Weil der biblische Begriff des Lebens vom göttlichen Geist als dem Ursprung allen Lebens her gedacht ist, darum ist Leben im vollen Sinne dasjenige, welches seinem göttlichen Ursprung verbunden, vom Geist durchdrungen und daher unsterblich ist“ (PANNENBERG, ST II, 388 f., Hervorhebung E.M.).

³⁷⁰ PANNENBERG, *Dogmatische Erwägungen* (1966), 166 f.

³⁷¹ „Der Anspruch auf Historizität, der von der Behauptung der Tatsächlichkeit eines geschehenen Ereignisses untrennbar ist, beinhaltet nicht mehr als dessen Tatsächlichkeit (die Tatsächlichkeit eines zu bestimmter Zeit geschehenen Ereignisses).“ (PANNENBERG, ST II, 403; vgl. AXT-PISCALAR, *Offenbarung*, 730, Fußn. 21.)

2. Der doppelte Überlieferungszusammenhang des Christusereignisses zwischen Überliefertem und Überlieferungsbildung

Die ‚Krise des Schriftprinzips‘ und die damit verbundene Grundlagenkrise der Theologie führen für Wolfhart Pannenberg zu einer Neuausrichtung der Theologie und methodischen Aufarbeitung dieser Krisen: Im Rekurs auf das biblische Zeugnis und das darin entdeckte israelitische geschichtliche Wirklichkeitsverständnis entwickelt Pannenberg ein Offenbarungsverständnis, das bei Gottes Handeln in der Geschichte ansetzt. Dabei deklariert er entgegen einer reinen Konzentration auf das biblische Zeugnis den Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung und damit verbunden der (Überlieferungs-)Geschichte als Ansatzpunkt der Theologie. Dieser Zusammenhang gründet für Pannenberg in der Spannung zwischen göttlicher Verheißung, die den Bedeutungshorizont liefert, und göttlicher Handlung in der Geschichte, die die Verheißung erfüllt. Mit Blick auf Pannenburgs Argumentation wurde deutlich, dass dieser Zusammenhang insbesondere für das Verständnis der Auferstehung Jesu von den Toten greift: Hier stehen die apokalyptischen Endzeiterwartungen im Hintergrund, vor denen das Ereignis der Auferstehung Jesu überhaupt erst begreifbar und aussagbar wird. Überlieferte Traditionen und das Wirklichkeitsverständnis, in das sie eingebettet sind, sind damit konstitutiv für die Bedeutung von geschichtlichen Ereignissen und somit auch für das Offenbarwerden Gottes in der Geschichte. Durch plausibilisierende Rekonstruktion von Ereignissen in ihrem Geschichtszusammenhang und innerhalb von Ereignisfolgen kann nach Pannenberg die ‚Historizität‘ des Ereignisses im Sinne der Tatsächlichkeit aufgewiesen werden, was er entsprechend seiner historischen Methodenreflexion durch Analogie- und Korrelationsaufweise auch für das Geschehen der Auferstehung macht. Zugleich bestätigt sich Pannenburgs biblisch begründetes Geschichtsverständnis in dem Offenbarungsgeschehen der Auferstehung, da hier ein singuläres geschichtliches Ereignis all das vereint, was Pannenberg für die Geschichte allgemein beschreibt.

Indem Ereignisse keine *bruta facta* sind, sondern immer mit ihrer überlieferungsgeschichtlich rückgebundenen Bedeutung wahrgenommen werden müssen, fungiert das biblische Zeugnis als Bericht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und kann für Pannenberg als ‚historische‘ Quelle gelten. Pannenberg nimmt die Schrift mit ihrer überlieferungsgeschichtlichen Tiefendimension wahr, sodass die Bedeutungszusammenhänge durch die diachrone Schriftauslegung erschlossen werden können. Durch das Bedeutungszeugnis der Schrift hindurch will Pannenberg auf die Geschichte selbst zurückgehen. Das Schriftprinzip gibt er damit nicht auf, sondern reformuliert es: Maßstab ist dabei das Ereignis, das hinter und durch die biblischen, insbesondere neutestamentlichen

Texte in seiner Bedeutung erschlossen werden muss, aber nicht die Schrift an sich. Da dieses Ereignis selbst in einem Traditionszusammenhang steht, lässt sich hier von einem ‚Überlieferungskern‘ sprechen, wie im Folgenden immer wieder deutlich werden wird.

Indem zunächst in Kapitel II.1 dargestellt wurde, wie Pannenberg von dem biblischen Zeugnis das geschichtliche Offenbarwerden Gottes in Jesus Christus rekonstruiert, soll in diesem zweiten Kapitel aufgezeigt werden, wie das Geschick Jesu selbst eine Überlieferungsgeschichte evoziert. Das Neue Testament gehört in diese Überlieferungsgeschichte des Geschicks Jesu und damit in die Überlieferungsbildung, die das Ereignis aus sich heraussetzt. Um diese Überlieferungsbildung zu erhellen, wird zunächst Pannenburgs Methodik für die Erschließung der nachösterlichen, christologisch geprägten Überlieferungszusammenhänge dargestellt (II.2.1). In den Kapiteln II.2.2 und II.2.3 kommen schließlich unterschiedliche, durch das Christusereignis stattfindende Traditionstransformationsprozesse in den Blick, bevor die Dynamik der nachösterlichen Überlieferungsgeschichte dargestellt wird (II.2.4). Kapitel II.2.5 betrachtet sodann den Überlieferungszusammenhang in seiner doppelten Bezogenheit auf überkommene Überlieferungen und neue Traditionsbildungen. Während Kapitel II.1 von Theologie und biblischem Zeugnis auf die historische Dimension der Auferstehung zurückging, vollzieht Kapitel II.2 nun die Gegenbewegung und fragt, wie nach Pannenberg aus dem Ereignis der Christusoffenbarung eine christliche Überlieferungsgeschichte entstanden ist.

2.1 Pannenburgs methodischer Zugang zur Christologie

Pannenburgs Erschließung des neutestamentlichen Zeugnisses ist fundamental durch die Methode bestimmt, die er im Rahmen der Christologie entwickelt und zum ersten Mal 1964 in den *Grundzügen der Christologie* entfaltet. Auch wenn diese sich im Laufe seines theologischen Arbeitens noch verändert hat (siehe II.2.1.3), so bleibt doch der Grundsatz, dass die Christologie eine „Theorie der christologischen Tradition“¹ umfassen müsse (siehe II.2.1.2), bestehen. Hierbei nimmt Pannenberg die fundamentale Differenzierung von Bedeutung und historischem Ereignis oder historischer Person auf und versucht die intrinsische Verbindung beider Geschichtsmomente in Bezug auf Jesus Christus methodisch einzuholen. Die Auferweckung Jesu von den Toten hat dabei eine besondere Funktion, da rückblickend von ihr die Bedeutung des *vorösterlichen* Lebens Jesu erschlossen wird (siehe II.2.1.1). Pannenburgs methodischer Ansatz sowie die daraus folgenden Konsequenzen für die Theologie sollen im Folgenden dargestellt werden.

¹ PANNENBERG, Grundzüge (1964), II; PANNENBERG, ST II, 320.

2.1.1 Die Auferweckung Jesu als Ausgangspunkt der christologischen Überlieferung

Das Ostergeschehen ist der geschichtliche Ausgangspunkt der apostolischen Verkündigung und der Christologie der Kirche geworden. Beides beruht auf der diesem Geschehen eigenen Bedeutung in seinem Rückbezug auf die vorösterliche Geschichte Jesu, – auf sein Wirken als Bote der nahen Gottesherrschaft und auf die Verknüpfung des Messiasitels mit seiner Person durch die Anklage, die zu seiner Verurteilung und Hinrichtung durch die Römer geführt hat.²

Dies schreibt Pannenberg 1990 im zweiten Band der *Systematischen Theologie*.³ Die Auferweckung Jesu von den Toten ist der Ausgangspunkt der christlichen Verkündigung und Bekenntnis- und Lehrbildung, was Pannenberg darin begründet sieht, dass sie als Bestätigungs- und Rechtfertigungsgeschehen Jesus von Nazareth als den Sohn Gottes ausweist.⁴ Diese Wirkung kann die Auferweckung Jesu aber nur haben, wenn sie auch Teil der Geschichte, das heißt historisch, ist.⁵ Wenn die „Auferweckung Jesu als Erhebung Jesu zu einer Form der Gemeinschaft mit Gott“⁶ Teil der geschichtlichen Grundlage ist, so stellt sie die Geschichte Jesu von Nazareth in ein neues Licht und wird zum Schlüsselmoment für das Verständnis des vorösterlichen Jesus.⁷

Die Bestätigungsleistung der Auferweckung umfasst nach Pannenberg vier Aspekte, die er anhand des biblischen Zeugnisses aufzeigt⁸: Erstens sei das Ereignis der Auferweckung Jesu die Zurückweisung der gegen Jesus vorgebrachten Anklage, dass er sich selbst zum Sohn Gottes mache (Mk 14,61).⁹ Sie

² PANNENBERG, ST II, 406.

³ In der *Systematischen Theologie II* betont Pannenberg bereits im Rahmen der christologischen Methode die Bedeutung der Auferweckung, siehe PANNENBERG, ST II, 321. In den *Grundzügen der Christologie* ist methodisch hingegen der durch die Christologie erbrachte Erweis zentral, dass in der Geschichte Jesu Christi und damit in seiner Person Gott offenbar wurde, vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 23 f. Die Historizität der Auferstehung und damit ihre Zugehörigkeit zur Geschichte Jesu von Nazareth zeigt Pannenberg hier erst im Rahmen des Teils zur „Erkenntnis der Gottheit Jesu“ auf, vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 47–112. Zur offenbarenden Funktion der Auferstehung siehe auch Kapitel II.1.3.1.

⁴ „Erst durch seine Auferweckung von den Toten hat der Gekreuzigte die Kyrioswürde erlangt (Phil 2,9–11) und ist zum ‚Sohn Gottes in Macht‘ eingesetzt worden (Röm 1,4). Erst im Lichte seiner Auferstehung ist er auch der präexistente Gottessohn, und nur als der Auferstandene bleibt er der lebendige Herr seiner Gemeinde.“ (PANNENBERG, ST II, 321.)

⁵ Zur Historizität der Auferstehung siehe Kapitel II.1.3.2.

⁶ PANNENBERG, ST II, 321.

⁷ Vgl. z. B. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 134: „Jesus wird nicht einfach zu etwas, was er vorher nicht gewesen wäre, sondern sein vorösterlicher Anspruch wird von Gott her bestätigt. Diese Bestätigung, die Manifestation der ‚Gottessohnschaft‘ Jesu von Gott her, ist das Neue des Ostergeschehens. Aber als Bestätigung hat es rückwirkende Kraft für das vorösterliche Auftreten Jesu, [...] das aber im Lichte der Auferweckung Jesu in seiner göttlichen Legitimation offenbar ist.“

⁸ Vgl. PANNENBERG, ST II, 406–410.

⁹ Vgl. zu diesem ersten Aspekt PANNENBERG, ST II, 406 f.

bestätige vielmehr die Sohnschaft Jesu, die sich nach Pannenberg in der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater zeigt, wenn dieser sich unter Gottes Königsherrschaft unterordnet und vollkommen in ihren Dienst stellt. Damit hängt auch der zweite Aspekt zusammen: Jesus wird als der Bevollmächtigte Gottes, als Messias, bestätigt, auch wenn die jüdische Messiaserwartung im Sinne eines politischen Herrschers gebrochen worden sei.¹⁰ Drittens werde mit dem Ostergeschehen Jesu irdisches Wirken und damit der darin implizite Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, bestätigt.¹¹ Zugleich, viertens, sei auch die Botschaft Jesu vom unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Gottesherrschaft und der Heilszukunft zumindest partiell bewahrheitet worden.¹² Indem Pannenberg die Auferweckung Jesu durch Gott als historisches Ereignis in ihrem geschichtlichen Kontext verortet und sie damit im Zusammenhang des vorösterlichen Wirkens Jesu und der nachösterlichen Bekenntnisbildung sieht, stellt er eine Kontinuität zwischen diesen beiden Zeiten her, die gerade durch die Auferweckung radikal gebrochen ist. Die Radikalität der Auferweckung sieht er darin, dass nach ihr nichts mehr so ist, wie es vorher schien: Die jüdische Messiaserwartung wird durch die Auferweckung entschränkt und transformiert, sodass ein universales Verständnis der sich in Jesus zeigenden Gottesrelation möglich wird. Selbst Gott kann nun nur noch trinitarisch verstanden werden, da die Bestimmung Gottes als Vater von der Selbstunterscheidung Jesu als Sohn abhängt. Das Verständnis des Verhältnisses des Menschen zu Gott und zugleich das Verständnis Gottes selbst erfahren durch das Ostergeschehen eine Transformation, die entscheidend davon abhängt, dass die Auferweckung tatsächlich geschehen ist.

Für ein Verständnis der neutestamentlich bezeugten Geschichte Jesu von Nazareth ist damit – entsprechend Pannenburgs Geschichtsverständnis – die historische Auseinandersetzung notwendig, damit die mit der Offenbarung Gottes in Jesus veränderte geschichtliche Wirklichkeit erfasst werden kann. Nur so können die Bekenntnis- und Lehrbildung in ihrem Entstehungs- und Begründungszusammenhang verstanden werden. Dass Pannenberg darauf zielt, wird in seiner christologischen Methode deutlich, wenn er immer wieder die Geschichte Jesu von Nazareth und die Bekenntnis- und Lehrbildung korreliert. Dabei nehmen die neutestamentlichen Schriften eine zentrale Rolle ein, da sie nach Pannenberg sowohl von der Tatsächlichkeit der von ihnen berichteten Ereignisse überzeugen wollen als auch Bekenntnischarakter haben:

Für die neutestamentlichen Schriften ist charakteristisch, daß ihre Aussagen über Gott auf das engste verbunden sind mit den Tatsachenbehauptungen über die Geschichte Jesu. Sie lassen sich nicht davon ablösen als eine fromme Deutung der Ereignisse, die man auch weglassen könnte. Mindestens in einem Fall, bei der Behauptung der Auf-

¹⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 407 f. Siehe hierzu auch Kapitel II.2.2.3.

¹¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 408 f.

¹² Vgl. PANNENBERG, ST II, 409 f.

erweckung Jesu, ist das Urteil über die Tatsächlichkeit des Geschehens kaum zu trennen von der Annahme der Wirklichkeit Gottes und seiner Macht über das Geschehen in der Welt.¹³

2.1.2 Christologie als „Theorie der christologischen Tradition“

Ausgangspunkt der Christologie ist für Pannenberg das neutestamentliche Zeugnis, das selbst im Rahmen des gesamtchristlichen Überlieferungsprozesses zu verorten ist, wo es eine die Überlieferung strukturierende Funktion einnimmt.¹⁴ Für die historische Person Jesus von Nazareth sowie für ihre Bedeutung sind die neutestamentlichen Schriften in einem doppelten Sinn ‚historische Quelle‘: „Als historische Quelle sagen sie nämlich nicht nur, ‚was früher einmal geglaubt wurde‘, sondern sie lassen zugleich auch etwas erkennen über Jesus selbst, an den der Christ glaubt.“¹⁵ Indem die neutestamentlichen Schriften also Glaubenszeugnis der ersten Christen und zugleich historische Zeugnisse über die Person Jesus von Nazareth sind, zeigen sich auch darin die Pannenberg'schen überlieferungsgeschichtlichen Grundkonstanten: historisches Ereignis oder historische Person und Bedeutung. Als *Glaubenszeugnisse* sind sie subjektive Berichte über die Wirkung Jesu.¹⁶ Als *Zeugnis historischer Geschehnisse* aber kann von den Glaubenszeugnissen auf Jesus selbst zurückgeschlossen werden, indem die kontextuellen und subjektiven Züge der Texte aufgewiesen und ‚abgezogen‘ werden.¹⁷ Entscheidend ist für Pannenberg, dass das neutestamentliche Zeugnis sowohl auf seiner historischen als auch kerygmatischen Ebene wahrgenommen wird und beide aufeinander bezogen bleiben. „Die historische Rekonstruktion der Gestalt und der Verkündigung Jesu ist immer verpflichtet zu erklären, wie vom Geschick Jesu her die urchristliche Christusverkündigung entstehen konnte.“¹⁸ Alles nachösterliche Reden über Jesus von Nazareth muss für Pannenberg also einen Anhalt haben an dem, was über Leben und Wirken des irdischen Jesus als historisch wahrscheinlich gesagt werden kann, soll es nicht als ein Erzeugnis des Glaubens erscheinen.¹⁹ Damit wendet er sich gegen die in der kerygmatischen

¹³ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik des Christentums* (1991), 484.

¹⁴ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Aussage* (1962), 162. Siehe hierzu auch Kapitel II.1.1.1.

¹⁵ PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 18.

¹⁶ Pannenberg beschreibt dies in PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 16: „Sofern diese Wirkung [Jesu, E.M.] in bestimmte, und zwar schon im Urchristentum in verschiedenartige geschichtliche Situationen hineinstrahlte, haftet den Berichten von Jesus im NT immer auch etwas von der geistigen Situation der jeweiligen Zeugen an, von den Fragen, die deren Gegenwart bewegten und auf die sie mit ihrem Christusbekenntnis geantwortet haben. Daher rührt die nicht zu übersehende Verschiedenartigkeit der neutestamentlichen Zeugnisse von Jesus.“

¹⁷ Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 17.

¹⁸ PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 17.

¹⁹ „Die Christusverkündigung würde als ein Erzeugnis des Glaubens erscheinen müssen, wenn sich nicht nachweisen ließ, daß sie ‚Anhalt am historischen Jesus selbst‘ hat.“ (PANNENBERG, *Grundzüge* [1964], 20.)

Theologie verbreitete Auffassung, dass die Christologie beim Kerygma und nicht beim historischen Jesus selbst ansetzen müsse.²⁰

Dieser immer bestehende Grundbezug zwischen kerygmatischer und historischer Dimension des biblischen Zeugnisses führt zu Pannenberg's methodischem Ansatz in der Christologie. Er sieht die Aufgabe der Christologie in einer „Theorie der christologischen Tradition“²¹. Was er sich darunter vorstellt, entfaltet er zuerst 1964 in den *Grundzügen der Christologie*²² und später wieder in der *Systematischen Theologie II*²³. Christologie im Sinne einer ‚Theorie der christologischen Tradition‘ bedeutet, dass die christologischen Bekenntnisaussagen und Titel im Rekurs auf die Geschichte Jesu geprüft und gerechtfertigt werden müssen. Der Bezug zwischen Kerygma und Historie muss also plausibilisiert werden.²⁴ Denn die Christologie müsse zeigen, inwiefern die Geschichte Jesu den Glauben an Jesus *begründen* könne.²⁵ Daher müsse sie nach der „inneren sachlichen Notwendigkeit der christologischen Entwicklung im Neuen Testament“²⁶ und nach der Fortsetzung der Sachlogik in der Geschichte der altkirchlichen Lehrbildung fragen. Mit diesem Vorgehen habe die Christologie durch ihren historischen Ansatz systematischen Charakter: Indem die Christologie historisch auf den Begründungszusammenhang christologischer Aussagen abziele, könne sie zugleich die innere systematische Konsistenz der christologischen Entwicklung zum Bekenntnis der Gottheit Jesu Christi aufzeigen.²⁷ Da die christologischen Bekenntnisaussagen des Urchristentums „in ihrem wesentlichen Inhalt als Explikation des dem Auftreten und der Geschichte Jesu implizit eignen [sic!] Bedeutungsgehalts“²⁸ verstanden werden können,

²⁰ Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 15–22.

²¹ PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 11; PANNENBERG, *ST II*, 320.

²² Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 10–12.15–24.

²³ Vgl. PANNENBERG, *ST II*, 320 f.

²⁴ Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 17.

²⁵ Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 22.

²⁶ PANNENBERG, *ST II*, 320. Pannenberg zitiert hier ALTHAUS, *Christliche Wahrheit*, 424. Althaus weist dort ebenso auf die Notwendigkeit hin, dass die Christologie auf den historischen Jesus zurückgehen müsse, um von dort aus die christologische Bekenntnisentwicklung nachzuvollziehen. Denn „[s]onst ist nicht mehr Christus selber der Grund der Kirche, sondern die urchristliche Theologie. [...] Der Dogmatik ist also die Aufgabe gestellt, nach der inneren sachlichen Notwendigkeit der christologischen Entwicklung im Neuen Testament zu fragen und sich ihrer zu vergewissern. Die Würdenamen Jesu und ihre Geschichte – die des Kyrios-titels zeigt es am deutlichsten – sind durch die religionsgeschichtliche Vor- und Umwelt der jungen Kirche mitbestimmt. Es gilt, ihren christlich-legitimen Sinn festzustellen, ihre wesentliche christologische Bedeutung, die sich in ihnen ausdrücken will, aber vielleicht nicht an sie gebunden ist. Dazu muß die dogmatische Christologie hinter die neutestamentliche zurückgehen zu dem Grunde, auf den sie zurückweist, der den Glauben an Jesus trägt. Das ist die Geschichte Jesu. Die Christologie hat zu fragen und zu zeigen, inwiefern diese Geschichte den Glauben an Jesus begründet.“ (ALTHAUS, *Christliche Wahrheit*, 424.)

²⁷ PANNENBERG, *ST II*, 320 f.

²⁸ PANNENBERG, *ST II*, 321.

bilden sie als Verknüpfungen von Ereignis und Bedeutung den Maßstab für die Beurteilung der christologischen Lehrbildung. Innerhalb des biblischen Zeugnisses macht Pannenberg also einen Ereignis- und Bedeutungszusammenhang aus, der als die ‚Sache‘ der Schrift zugleich deren Normativität ausmacht (siehe auch II.1.1.2). Da diese ‚Sache‘ aber zugleich selbst einen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang beinhaltet, kann sie auch als ‚Überlieferungskern‘ beschrieben werden: Hinter den Bekenntnisaussagen steht in einem überlieferungsgeschichtlichen Kontext ein Ereignis- und Bedeutungskomplex, dessen Bedeutungsimplicationen einen weiteren Überlieferungsprozess aus sich heraussetzen, der nach Pannenberg immer wieder an diesen ‚Kern‘ zurückgebunden werden muss.

Entsprechend muss die christliche Lehrbildung für Pannenberg je neu an den biblischen Bekenntnisaussagen gemessen und überprüft werden.²⁹ Aber nur wenn die Auferweckung zur historischen Basis der Christologie hinzugerechnet werde, könne auch dem historischen Wissen über Jesus von Nazareth Bedeutung für das Christusbekenntnis zugestanden und damit der Bildungsprozess der christologischen Tradition vom Christusbekenntnis bis zum christologischen und trinitarischen Dogma der Kirche als historischer Vorgang verstanden und nachvollzogen werden.³⁰ Die Historizität der Auferweckung verbürgt damit den historisch begründeten Ausgangspunkt der christologischen Bekenntnis- und Traditionsbildung. Werde jedoch Ostern nicht zur historischen Basis gerechnet, so müsse unter Ausklammerung der Osterereignisse nach der Übereinstimmung zwischen Jesu Botschaft und dem urchristlichen Kerygma gefragt werden. Dies sieht Pannenberg kritisch: Eine Christologie ‚von unten‘ unter Ausschluss der Auferstehung hätten Albrecht Ritschl und seine Schule, wie beispielsweise Wilhelm Herrmann, aber auch Rudolf Bultmann vertreten. Wenn das Christusbekenntnis allein dem Glauben zugerechnet werde, so bleibe die Begründung der christologischen Bekenntnisaussagen defizitär, da sie auf einem Autoritätsprinzip beruhe. Pannenberg kritisiert zudem, dass Jesu Verkündigung als Ausgangspunkt gesehen und seine Botschaft in alle Zeiten und Orte universalisiert werden. Eine solche Ausweitung sei erst auf dem Boden der Osterbotschaft legitim, nicht aber aus dem Kontext des historischen Jesus heraus. Die Verortung der christologischen Traditionen in ihrem entstehungsgeschichtlichen Kontext sei die Voraussetzung dafür, dass sie als „Explikation des der Geschichte Jesu im Lichte des Ostergeschehens *eigenen* Bedeutungsgehaltes“³¹ beschrieben werden

²⁹ Aufgrund der so möglichen kritischen Unterscheidung des Wesensgehalts des christologischen Dogmas von sekundären Zügen und Entstellungen sieht Pannenberg die christologische Traditionsgeschichte als „Weiterentwicklung der Interpretation des Dogmas im Lichte des Schriftzeugnisses“ (PANNENBERG, ST II, 328) und damit als Weiterentwicklung der klassischen Christologie.

³⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 322–325.

³¹ PANNENBERG, ST II, 323 f., Hervorhebung im Original.

können. Kann dieser Zusammenhang nicht aufgewiesen werden oder wird er vernachlässigt, so stehe das Osterkerygma in der Gefahr, als Mythos verstanden zu werden.³²

Wie wendet Pannenberg die kritische Funktion des Geschicks Jesu für die Bekenntnisaussagen und schließlich der so abgesicherten Bekenntnisaussagen für die christologische Lehrbildung an? Dies soll exemplarisch³³ an seiner kritischen Betrachtung der verschiedenen Möglichkeiten, wie die Entstehung der Wesenseinheit und damit Gegenwart Gottes in Jesus³⁴ gedacht werden kann – Adoption, Jungfrauengeburt und Inkarnation –, nachvollzogen werden. Pannenberg geht dazu in den *Grundzügen der Christologie* die verschiedenen Metaphern für die Wesenseinheit Jesu mit Gott durch und beurteilt sie von der biblisch überlieferten Geschichte Jesu her. Entscheidend für die Angemessenheit der Beschreibungen des Anfangs der Gottesgegenwart in Jesus ist, dass dieser nicht erst mit der Auferweckung ‚Gottes Sohn‘ geworden ist, sondern die in der Auferweckung erfolgte Bestätigung die ganze Person Jesu und damit auch sein ganzes Leben umfasst.³⁵ Die Vorstellung der *Adoption* Jesu (Mk 1,9–11) greife daher zu kurz, da sie nur zum Ausdruck bringen könne, dass „Jesus von einem bestimmten Zeitpunkt ab die Repräsentation Gottes für die Welt zugefallen“³⁶ sei. Die Auferweckung habe gerade bestätigt, dass Jesus als Person zu *allen* Zeiten mit Gott in einer Einheit stünde.³⁷ Ebenso lehnt Pannenberg die Vorstellung einer *Jungfrauengeburt* ab, da diese ‚Legende‘ „in einem unauflöselichen Widerspruch zur Christologie der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes,

³² Vgl. PANNENBERG, ST II, 323. Diese Problematik wird auch an anderen Stellen deutlich, wenn Pannenberg die Lehrentwicklung kritisiert, weil diese den Begründungszusammenhang nicht genügend integriere und damit entscheidende Aspekte vernachlässige, siehe bspw. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 156–158.

³³ Dass Pannenberg in seiner Christologie an weiteren Stellen auf diese Weise vorgeht, zeigt sich beispielsweise auch in der *Systematischen Theologie II* am Umgang mit den verschiedenen Deutungsformen des Todes Jesu, siehe PANNENBERG, ST II, 461–483.

³⁴ Pannenberg versteht die Gegenwart Gottes in Jesus als Offenbarungsgegenwart, d. h. „eine Erscheinungsgegenwart [...], die nicht – wie die *bloße* Erscheinungsgegenwart – der Wesensidentität entgegengesetzt ist, sondern vielmehr den Gedanken der substantiellen Gegenwart, der Wesensidentität Jesu mit Gott, in sich schließt. Dabei ist aber die Wesensidentität Jesu mit Gott im Offenbarungsgeschehen von der funktionalen Einheit Jesu mit Gott her zu verstehen“ (PANNENBERG, *Grundzüge* [1964], 124 f., Hervorhebung im Original). Siehe auch PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 124–131.

³⁵ Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 140: „Daß Gott in Jesus offenbar ist, läßt sich erst von seiner Auferweckung von den Toten her behaupten. Von da aus geurteilt gilt es jedoch [...] schon vorher; denn das Licht, das von der Auferweckung her auf den vorösterlichen Jesus zurückfällt, trifft seine Person als ganze. [...] Wenn Jesus, wie von seiner Auferweckung her rückwirkend deutlich wird, als Person der ‚Sohn Gottes‘ ist, dann ist er es immer gewesen.“

³⁶ PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 140.

³⁷ Vgl. PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 134–136.140.

die sich bei Paulus und Johannes findet³⁸, stehe. Gleichwohl kann Pannenberg diese Legende aufgrund ihres christologischen Skopus, dass Jesus von Anfang an Sohn Gottes gewesen sei, als „vorläufigen Ausdruck[] für ein Grundelement des Offenbarungsgeschehens“³⁹ würdigen. *Endgültig* werde das darin enthaltene Anliegen erst in der Präexistenzvorstellung ausgedrückt, die sich mit der Jungfrauengeburt jedoch nicht widerspruchlos verbinden lasse.⁴⁰ Auch wenn dem Motiv der Jungfrauengeburt im antignostischen Kampf der Alten Kirche Bedeutung für die Bezeugung der Realität der Inkarnation zugekommen sei, so habe sich an dieses Motiv die Entwicklung einer Frömmigkeitsgeschichte „ohne zulängliche historische Basis“⁴¹ angeschlossen:

Daß die Kirche in der Mariologie nicht wie in der Christologie der inneren Logik eines historischen Ausgangspunktes nachgegangen ist, sondern immer wieder neu in der Gestalt Marias den Ausdruck ihres eigenen Wesens in einer einzelnen Person gesucht hat, dieser Unterschied sollte nun allerdings auch ein Hinweis darauf sein, daß es keine marianischen Dogmen in dem Sinne geben kann, wie es christologische Dogmen gibt, an deren Annahme oder Ablehnung das Heil des einzelnen sich entscheidet.⁴²

Auch wenn die Theologie den Gedanken der jungfräulichen Geburt als zu postulierendes wunderbares Faktum nicht aufrecht erhalten könne und dessen Eingang in das apostolische Glaubensbekenntnis problematisch sei, so könne er dort aufgrund seiner antiadoptianischen und antidoketischen Funktion jedoch beibehalten werden.⁴³

Als allein der ewigen Einheit Gottes mit dem Sohn *angemessene* Vorstellung versteht Pannenberg den *Inkarnationsgedanken*, der ohne Widersprüche mit der Präexistenzvorstellung vereinbar sei. Denn

[d]ie Einheit Jesu mit Gott im Offenbarungsgeschehen seiner Auferweckung von den Toten läßt sich [...] nur als Einheit Jesu mit dem *ewigen* Wesen Gottes verstehen, so daß die ewige Gottheit Gottes nicht anders gedacht werden kann als in bezug [sic!] auf Jesus von Nazareth.⁴⁴

Somit gehe die Einheit mit Gott auch der Zeit des irdischen Jesus voraus, was bereits vopaulinischem (Christushymnus in Phil 2,6–11) und paulinischem (Gal 4,4; Röm 8,3) Verständnis entspreche.⁴⁵ Der Inkarnationsgedanke kann nach Pannenberg die Präexistenz des Gottessohnes am adäquatesten ausdrücken, weil mit ihm die Bewegung vom Himmel auf die Erde als eine ‚Sendung‘ im Sinne eines ‚Abstiegs‘ und ‚Wiederaufstiegs‘ des präexistenten Gottessohnes

³⁸ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 142.

³⁹ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 146.

⁴⁰ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 142.146.

⁴¹ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 146.

⁴² PANNENBERG, Grundzüge (1964), 146.

⁴³ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 149 f.

⁴⁴ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 150, Hervorhebung E. M.

⁴⁵ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 150.

ausgesagt werden könne. Das entspreche der Bewegung Gottes zum Menschen hin, der sich im Menschen Jesus von Nazareth zu erkennen gebe. „Es ist also vom Begriff der Offenbarung her wohlbegründet, von einer Menschwerdung Gottes zu sprechen.“⁴⁶ Für Pannenberg ist entscheidend, dass der Inkarnationsgedanke an den Horizont alttestamentlich-apokalyptischen Geschichtsdenkens rückgebunden bleibt, da er sonst zu einem bloßen „Mythos von einem vom Himmel herab- und wieder hinaufsteigenden Gotteswesen“⁴⁷ werde. Nur in der Rückbindung an den traditionsgeschichtlichen Horizont bleibe ersichtlich, dass es sich bei der Inkarnationschristologie um „letzte Aussagen der Theologie [handle], die vom Gedanken der eschatologischen Offenbarung Gottes in Jesus her *notwendig* sind.“⁴⁸ Die Rede von der Menschwerdung führe an die Grenze des Aussagbaren und zu Paradoxien, wie zum Beispiel die Einheit des Menschen Jesu mit dem ewigen Gott, die nur dann „erträglich [seien], wenn man die Notwendigkeit ihrer Entstehung vom Sachverhalt der proleptischen Erscheinung des Eschatons in der Geschichte Jesu her“⁴⁹ einsehe. An dieser Stelle wird deutlich, welchen Stellenwert die Auferstehung als Entstehungsmoment der christologischen Aussagen für Pannenberg einnimmt: Wird sie nicht in der christologischen Reflexion berücksichtigt, so verlieren die christologischen Aussagen ihr Fundament und – wie im Falle einer verselbständigten Inkarnationstheologie, in der die Auferstehung allein zur Veranschaulichung der Bedeutung der Geburt herabsinke⁵⁰ – ihre Substanz, die sie allein von der historischen Auferstehung im Horizont der apokalyptischen Erwartungen erhalten.

Pannenburgs überlieferungsgeschichtliches Wirklichkeitsverständnis zeichnet sich auf diese Weise auch in seine theologische Methode ein. Allerdings beschränkt sie sich nicht nur auf die Christologie, sondern betrifft davon abgeleitet auch seine weitere Theologiebildung. In Kapitel II.2.1.3 soll dem Einfluss der Christologie und ihres methodischen Ansatzes auf andere theologische Loci nachgegangen werden.

2.1.3 Die Christologie als ‚Kerntradition‘. Zum Zusammenhang von Christologie, Theologie und Anthropologie

Die Methode, die Pannenberg aus dem für die Christologie aufgedeckten Begründungszusammenhang entwickelt, wendet er auch auf die weitere anthropologische und theologische Lehrbildung an. Die Gründe dafür liegen im Verhältnis der Christologie zu den anderen theologischen Loci: Die Christologie ist

⁴⁶ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 156.

⁴⁷ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 157.

⁴⁸ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 157, Hervorhebung E. M.

⁴⁹ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 157.

⁵⁰ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 158.

für Pannenberg der Schlüssel zu allen anderen Themen der Theologie. Dieser systematische Zusammenhang wird deutlich, wenn die Entwicklung seiner christologischen Methodenreflexion in den Blick kommt.

Pannenberg's Ansatz beim Zusammenhang der Bekenntnisaussagen mit der Geschichte Jesu lässt sich als Christologie ‚von unten‘ verstehen.⁵¹ Für diesen Ansatz spricht er sich in den *Grundzügen der Christologie* 1964 aus, wo er methodisch dezidiert eine Christologie ‚von unten‘ gegenüber einer Christologie ‚von oben‘, klassisch der Inkarnationschristologie, bevorzugt.⁵² Allerdings bahnt sich 1975 in seinem Aufsatz *Christologie und Theologie* eine Veränderung an, die schließlich in der *Systematischen Theologie II* 1990 zu einem komplementären Verständnis der beiden klassischen christologischen Ansätze führt.⁵³

1975 revidiert Pannenberg seinen christologischen Ansatz der *Grundzüge der Christologie*, nachdem er ausgehend von der Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Gotteslehre und Christologie die wechselseitige Abhängigkeit von beiden herausgearbeitet hat:⁵⁴ „Ist Jesu Botschaft von Gott wahr, so ist seine menschlich-historische Gestalt nur von seinem Gott her, als gänzlich von diesem Gott bestimmt, verstehbar. Und doch gilt auch umgekehrt, daß der Gott Jesu nur durch diesen historischen Menschen zugänglich ist.“⁵⁵ Aus diesem reziproken Erkenntniszusammenhang – Jesus ist nur von Gott her zu verstehen und Gott ist nur von Jesus her zu verstehen – folgen für Pannenberg sowohl Mängel beim Ansatz der Christologie ‚von oben‘ als auch ‚von unten‘: Denn beide müssten

⁵¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 321: „Darstellungen der Christologie ‚von unten‘, die nur auf den systematischen Kernbestand des von der Geschichte Jesu ausgehenden Begründungszusammenhangs christologischer Aussagen abzielen und diesen unter rein systematischen Gesichtspunkten darlegen, setzen zumindest die Möglichkeit einer solchen Theorie der christologischen Tradition immer schon voraus.“

⁵² Siehe hierzu PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 26–31. Pannenberg kritisiert die Christologie ‚von oben‘, da sie die Trinitätslehre als Ausgangspunkt nehme und von hier frage, wie die zweite Person der Trinität – der Logos – eine menschliche Natur annehmen konnte. Gegen diesen Weg führt Pannenberg drei Gründe an (PANNENBERG, *Grundzüge* [1964], 28 f.): *Erstens* sei es die Aufgabe der Christologie, die *Gründe* für das Bekenntnis zur Gottheit Jesu darzulegen und die Gottheit Jesu nicht einfach vorauszusetzen; *zweitens* würde eine Christologie, die auf die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus fokussiert bleibe, die geschichtlichen Besonderheiten Jesu gar nicht wahrnehmen, und *drittens* „müßte man auf dem Standpunkt Gottes selbst stehen, um den Weg des Sohnes Gottes in die Welt hinein zu verfolgen. Wir denken aber faktisch immer von einer geschichtlich bestimmten menschlichen Situation aus.“ (PANNENBERG, *Grundzüge* [1964], 29.) Stattdessen plädiert er für den Ansatz bei der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, denn: „Die besondere Weise, wie durch Jesus die Wirklichkeit Gottes, nach der mit dem allgemeinen Gedanken Gottes und dem darauf bezüglichen Wort ‚Gott‘ doch eigentlich nur gefragt ist, geschichtlich begegnet, kann erst von der geschichtlichen Besonderheit Jesu selbst her in den Blick kommen.“ (PANNENBERG, *Grundzüge* [1964], 30.)

⁵³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 327.

⁵⁴ Vgl. hierzu Pannenberg's Ausführungen zu den Problemen der Vorordnung der Gotteslehre vor der Christologie und anders herum: PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 129–132.

⁵⁵ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 131.

einen „anders als durch die Christologie selbst erst zu gewinnenden Gedanken der Wirklichkeit Gottes [...] voraussetzen“⁵⁶, bevor überhaupt die eigentlichen Fragen der Christologie, wie die Offenbarung Gottes durch Jesus von Nazareth und die Einheit von Gott und Mensch in Jesus zu denken sei, betrachtet werden können. Diese Neuverortung der christologischen Frage korrespondiert mit der Tatsache, dass die biblischen Zeugnisse alle nachösterlich sind, das heißt, die Gottheit Jesu voraussetzen und damit auch bei einer Christologie ‚von unten‘ implizit der „sachliche Primat des ewigen Sohnes“⁵⁷ immer schon vorausgesetzt wird.

Dieses Zusammenspiel führt nun für Pannenberg dazu, dass er 1990 der christologischen Argumentation ‚von unten‘ unter methodischen Gesichtspunkten einen Vorrang zuspricht, weil sie die implizite offenbarungsgeschichtliche Voraussetzung der Inkarnationschristologie explizit rekonstruiere.⁵⁸ Zugleich bestimmt er aber das Verhältnis der beiden christologischen Ansätze als komplementär, denn die „menschlich-geschichtliche Wirklichkeit Jesu von Nazareth [kann] nur im Lichte seiner Herkunft von Gott *angemessen* verstanden werden“⁵⁹. Wenn also die traditionsgeschichtliche Rekonstruktion der Sachgründe christologischer Bekenntnisaussagen bestätigt, dass das Bekenntnis der Gottheit Christi der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu angemessen ist, dann müssen nach Pannenberg das Auftreten und die Geschichte Jesu als Tat Gottes und von Gott her begründet interpretiert werden. Damit macht Pannenberg einen hermeneutischen Zirkel zwischen Gottesverständnis und Geschichte Jesu auf: Zum einen erhält die Geschichte Jesu selbst ihre Bedeutung im Rückgriff auf Vorstellungen der Wirklichkeit Gottes. Zum anderen wird von der Geschichte Jesu her Gottes Wirklichkeit neu bestimmt.⁶⁰ Keine Christologie kommt also für Pannenberg ohne ein vorgängiges Wissen von Gott aus; die Christologie knüpft

⁵⁶ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 132. Für Ausführungen über die Mängel in den beiden Herangehensweisen siehe PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 132–134. Pannenberg kritisiert, dass im Rahmen einer Christologie ‚von unten‘ der Offenbarungsbegriff allein als Interpretament im Rezeptions- und Traditionsprozess des Christusgeschehens verstanden werden könne. Werde die Gottheit Gottes jedoch vorausgesetzt, wie in der Inkarnationschristologie, dann stelle sich die Frage, wie Gott in der Person Jesu offenbar sein könne.

⁵⁷ PANNENBERG, ST II, 327.

⁵⁸ Die Bedingung dafür, dass dieser Zusammenhang angemessen ist, sei jedoch, dass die Christologie ‚von unten‘ keine inhaltliche Alternative zum Bekenntnis der Gottheit Christi und damit des Inkarnationsgedankens aufweise, vgl. PANNENBERG, ST II, 327.

⁵⁹ PANNENBERG, ST II, 327, Hervorhebung E. M.

⁶⁰ Siehe hierzu PANNENBERG, *Grundzüge* (1964), 29 f.: „Das eigentümlich Neue, Kontingente geschichtlichen Geschehens und zumal der Geschichte Jesu durchkreuzt jedoch alles Vorwissen und auch das unumgänglich vorauszusetzende Vorwissen von Gott. Gerade darum ist Gott den Menschen in Jesus so ‚begegnet‘, wie es sonst nicht der Fall ist, und man kann solche Unterscheide der historischen Besonderheit auch nicht zureichend als bloß graduelle auffassen. Die besondere Weise, wie durch Jesus die Wirklichkeit Gottes, nach der mit dem allgemeinen Gedanken Gottes und darauf bezüglichen Wort ‚Gott‘ doch eigentlich nur gefragt

damit immer an Überlieferung an. Zugleich setzt sie aber einen Tradierungsprozess in Gang, da sie in der Anknüpfung an die ihr vorliegenden Vorstellungen und Traditionen diese transformiert. Indem die Christologie aufgrund des geschilderten Zusammenhangs immer auf die Wirklichkeit Gottes bezogen bleibt, nimmt sie für Pannenberg die Zentralstellung in der gesamten christlichen Lehre ein und müsse „in den Zusammenhang der Lehre von Gott und von der Ökonomie seines Handelns in und mit der Welt“⁶¹ als innere Voraussetzung integriert und der traditionsgeschichtliche Begründungszusammenhang wenigstens summarisch in die Darstellung aufgenommen werden.⁶² Damit wird aber die Christologie zu einer Art ‚Kerntradition‘ aller weiteren Traditionsbildung.

Mit der Zentralstellung der Christologie ist für Pannenberg verbunden, dass das Gottesverständnis in der christlichen Lehre stets von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus geprägt ist.⁶³ Denn Pannenberg ist bewusst, dass die überlieferungsgeschichtliche Situation des theologisch Reflektierenden immer nachösterlich ist, sodass er dessen Vorverständnis der Wörter ‚Gott‘ und auch ‚Mensch‘⁶⁴ bereits von der Menschwerdung Gottes beeinflusst sieht.⁶⁵

Die wechselseitige Bedingtheit von Christologie, Anthropologie und Theologie gründet für Pannenberg in einem „Verhältnis realer Wechselbedingung von Gottesvorstellung und Selbstverständnis des Menschen“⁶⁶. Entscheidend ist dabei, dass das neuzeitliche Menschenbild immer schon geprägt ist durch das biblische Denken – sowohl durch Gestalt und Botschaft Jesu als auch durch die schöpfungstheologische Gottebenbildlichkeit.⁶⁷ Da das Christusereignis konstitutiv auf die alttestamentliche Überlieferung und das dortige Gottesbild bezogen ist, kann Pannenberg konstatieren:

ist, geschichtlich begegnet, kann erst von der geschichtlichen Besonderheit Jesu selbst her in den Blick kommen.“

⁶¹ PANNENBERG, ST II, 328.

⁶² Vgl. PANNENBERG, ST II, 328. Pannenberg nimmt in der *Systematischen Theologie* den traditionsgeschichtlichen Begründungszusammenhang summarisch auf, wenn er die erkenntnisgebende Funktion des Christusereignisses auch im Rahmen der Trinitäts- und Schöpfungslehre oder auch Hamartologie betont. Siehe hierzu auch II.2.2 und II.2.3.

⁶³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 328 f.

⁶⁴ Siehe hierzu PANNENBERG, Grundzüge (1964), 208: „[U]nser heutiges Verständnis des Menschen ist ja durch die jahrhundertelange Wirksamkeit biblischen Denkens, insbesondere der Gestalt und der Botschaft Jesu, tief geprägt.“

⁶⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 328 f. Folglich ist für Pannenberg das Verhältnis von Theologie und Anthropologie für die Christologie grundlegend: „In der Tat ist die Beachtung der wechselseitigen Bedingtheit zwischen unseren Gottesbegriffen und unseren Auffassungen von Natur und Bestimmung des Menschen eine methodische Voraussetzung der sachgemäßen Durchführung einer systematisch umfassenden Darstellung der Christologie.“ (PANNENBERG, ST II, 329.)

⁶⁶ PANNENBERG, ST II, 329.

⁶⁷ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 208.

Unter der Voraussetzung der Gottheit des Gottes der Bibel bedeutet das, daß nicht nur der Christ, sondern jeder Mensch (auch der Atheist und der Agnostiker samt ihren Weltentwürfen) sich immer schon bewegt in einer Welt, die die Schöpfung des Gottes der Bibel ist und zu der dieser Mensch selber gehört.⁶⁸

Vor diesem Zusammenhang von göttlicher Wirklichkeit und menschlichem Selbstverständnis stellt sich für Pannenberg unweigerlich die Frage nach der wahren Gestalt der göttlichen Wirklichkeit, deren Antwort allein durch die Selbstoffenbarung Gottes gegeben werden könne.⁶⁹ Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus betrifft von daher immer auch das generelle Verhältnis von Gott und Mensch und muss auf seine Bedeutung dafür hinterfragt werden.

Christliches Sprechen von Gott und Mensch nimmt also seinen Ausgang immer von der Christologie und damit von dem oben beschriebenen christologischen Traditionszusammenhang. Für Pannenberg verzahnen sich so Christologie, Theologie und Anthropologie.⁷⁰ Über den Zusammenhang der Christologie mit der Anthropologie verdeutlicht Pannenberg die Allgemeingültigkeit und Universalität der Bedeutung Christi, wie in Kapitel II.2.2 herausgearbeitet wird. Damit wird der äußere Rahmen für die christliche Überlieferung aufgezeigt. Das Verhältnis der Christologie zur Theologie und Pannenburgs darin gründendes trinitarisches Verständnis der Überlieferung sind Thema von Kapitel II.2.3. In den folgenden Kapiteln wird nicht Pannenburgs gesamte Christologie nachgezeichnet, sondern der Fokus liegt auf den Prozessen von Traditionsrezeption und -interpretation. Daran werden die überlieferungsbildenden Implikationen der Auferstehung Jesu deutlich und das Funktionieren des christlichen Überlieferungsprozesses im Sinne Pannenburgs kann erhellt werden.

⁶⁸ PANNENBERG, ST II, 329.

⁶⁹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 329 f.

⁷⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 329. Siehe auch PANNENBERG, Grundfragen, 8; PANNENBERG, Grundfragen 2, 10; PANNENBERG, Grundzüge (1964), 208 f. Auch für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Anthropologie ist die Christologie für Pannenberg zentral, vgl. PANNENBERG, Fundament (1973). Mit der Verschiebung des christologischen Ansatzes bei Pannenburgs wird zugleich die Reihenfolgen der christologischen Fragestellungen neu geordnet. In den *Grundzügen der Christologie* betont er, dass im Rahmen einer Christologie ‚von unten‘ die erste Frage der Einheit Jesu mit Gott zu gelten habe, vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 30. Entsprechend greift der erste Teil zur Erkenntnis der Gottheit Jesu diese Frage auf und die Frage nach dem wahren Menschsein Jesu, d. h. nach den anthropologischen Aspekten, wird erst im zweiten Teil behandelt, vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 5–7. In der *Systematischen Theologie II* wird hingegen Gottes Wirklichkeit grundsätzlich vorgeordnet, sodass die erste Frage nun den Implikationen des Auftretens Jesu für das Verhältnis von Gott und Mensch und damit für die Anthropologie im Lichte der Wirklichkeit Gottes gilt. So beschäftigt sich Kapitel neun mit dem Verhältnis von Christologie und Anthropologie, bevor in Kapitel zehn die Gottheit Jesu Christi in den Blick kommt, vgl. PANNENBERG, ST II, 6.

2.2 Traditionstransformationsprozesse am Beispiel der Neubestimmung der Anthropologie durch das Christusergebnis

Für Pannenberg überlieferungsgeschichtliches Denken gehört ein Abschreiten der Traditionsveränderungen konstitutiv dazu: „Überlieferungsgeschichte hat es als Geschichte ja gerade mit den Wandlungen der Traditionen, mit dem Prozeß nicht nur ihrer Entstehung, sondern auch ihrer Kritik, Veränderung und Auflösung zu tun.“⁷¹ Gerade mit Blick auf den Zusammenhang von Anthropologie und Christologie lassen sich Traditionswandlungen nachzeichnen. Anthropologie und Christologie gehören nach Pannenberg insofern zusammen, als dass sich das Wesen des Menschen, sein Heil und damit die Erfüllung seiner endgültigen Bestimmung,⁷² auf zweifache Weise in Jesus, dem Gottessohn, gezeigt hat: „Erstens durch Jesu Handeln, indem Jesus Gemeinschaft mit sich selbst und so Teilhabe am eschatologischen Heil gewährt oder zuspricht. Zweitens in Jesu Geschick, sofern die Bestimmung des Menschen zum Leben der Auferstehung an Jesus selbst offenbar geworden ist.“⁷³ Dass es überhaupt um die Bestimmung des Menschen in Jesus von Nazareth gegangen sei, zeige sich an Jesu Botschaft und dem darin expliziten Anspruch: „Jesus wußte sich dazu beauftragt, im Namen Gottes selbst die letzte Entscheidung über die Menschen, denen er begegnete, zu vollziehen. Und das ist in der Tat das Amt Jesu gewesen; denn darin wurde er durch die Aufweckung von den Toten bestätigt.“⁷⁴ In der Begegnung mit Jesus wurde also das künftige Gericht vorweggenommen, sodass an dem Verhältnis zu ihm deutlich wurde, „was ein Mensch in den Augen Gottes ist“⁷⁵. Nachösterlich sei Jesus als Träger dieses Amtes erkannt worden, weil sich an ihm „die endgültige Bestimmung des Menschen für Gott, seine Bestimmung zur Auferweckung von den Toten, zu einem neuen Leben“⁷⁶ erfüllt habe. Für Pannenberg fallen damit die Offenbarung der letzten Bestimmung des Menschen, die Auferweckung von den Toten zu einem neuen Leben in der Gemeinschaft mit Gott, und die Erkenntnis der göttlichen Vollmacht Jesu zusammen.⁷⁷ Hier zeigt sich wieder implizit, dass diese Annahmen nur ein historisches Fundament erhalten, wenn Jesu Auferstehung von den Toten tatsächlich geschehen ist.

Diese anthropologischen Bestimmungen von der Christologie her müssen für Pannenberg notwendigerweise in einem Überlieferungszusammenhang stehen: Die Anknüpfung der Christusoffenbarung an die ihr vorgängigen Vorstellungen vom Menschen sei konstitutiv dafür, dass sie einen eigenen Beitrag zum

⁷¹ PANNENBERG, Stellungnahme, 328.

⁷² Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 196 f.

⁷³ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 197.

⁷⁴ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 195.

⁷⁵ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 195.

⁷⁶ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 195.

⁷⁷ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 195.

Menschenbild leisten könne.⁷⁸ Würden die anthropologischen Bedeutungen der Christologie in keiner Kontinuität zu vorherigen Traditionen stehen, so wäre das Offenbarungsereignis nicht wirklich in die Geschichte eingegangen und würde die Wirklichkeit des Menschen gar nicht berühren. Indem die Bedeutungs-entfaltung der Geschichte Jesu als Christusoffenbarung aber die Frage des Menschen nach sich selbst aufnehme und transformiere, leiste sie gerade einen „konstitutiven Beitrag zur Frage nach dem Menschen“⁷⁹. An dieser Stelle wird deutlich, welche Bedeutung dem Traditionshorizont, vor dem die Offenbarung Gottes in Jesus Christus geschieht, zukommt: Der Nachweis der Kontinuität zu ihm, auch wenn er die Transformation überkommener Vorstellungen zeigt, stützt für Pannenberg die Annahme des tatsächlichen Eingehens der Offenbarung in die Geschichte. Um solche Kontinuität aufzeigen zu können, braucht Pannenberg das neutestamentliche Zeugnis. Hieran kann er aufweisen, wie Gedanken aus der griechischen Philosophie aufgenommen und transformiert wurden. In Bezug auf die Anthropologie zeichnet er solche Transformationsprozesse anhand der paulinischen Adam-Christus-Typologie (II.2.2.2) und der johanneischen Vorstellung der Menschwerdung des Logos (II.2.2.1) nach. Dabei zeigen sich verschiedene Formen, in denen Traditionstransformationen stattfinden, welche im Folgenden nachvollzogen werden.

2.2.1 Konkretisierende Reinterpretation von Tradition. Die Bestimmung des Menschen anhand der johanneischen Logos-Christologie

Die allgemeine Religiosität des Menschen sieht Pannenberg bereits im griechischen Logos-Denken ausgedrückt. Darin sei der Mensch „als das am Logos, an der göttlichen Ordnung des Seienden teilhabende Wesen“⁸⁰ verstanden worden, was sich im Denken und in der Sprache gezeitigt und den Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen von den Tieren unterschieden habe.⁸¹ Der Logos sei das „generative Prinzip der Besonderung“, das das eigentümliche Dasein jedes Geschöpfes begründe und durchziehe.⁸²

Die Logoshaftigkeit des Menschen findet Pannenberg auch in Joh 1,3.4b.9 wieder: „Auch nach Joh 1,4b und 1,9 ist der Logos das ‚Licht‘ der Menschen, sind die Menschen also in besonderer Weise des Logos teilhaftig, dem nach Joh 1,3 alle Dinge ihr Dasein (Leben) verdanken.“⁸³ Mit Athanasius sieht er diese allgemeine menschliche Teilhabe am Logos als Ausgangspunkt dafür, dass der

⁷⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, *Fundament* (1973), 426.

⁷⁹ PANNENBERG, *Fundament* (1973), 426.

⁸⁰ PANNENBERG, *Fundament* (1973), 433.

⁸¹ Vgl. PANNENBERG, *Fundament* (1973), 433.

⁸² Vgl. PANNENBERG, *ST II*, 331. Siehe hierzu auch die Funktion des Logos in der Schöpfung, PANNENBERG, *ST II*, 132–138.

⁸³ Vgl. PANNENBERG, *ST II*, 331.

göttliche Logos überhaupt Mensch werden und „in sein Eigentum“ (Joh 1,11) kommen konnte und kommt zu dem Schluss: „Gerade unter dem Gesichtspunkt der Logoshaftigkeit des Menschen läßt sich das Erscheinen Jesu Christi als Vollendung der Schöpfung des Menschen verstehen.“⁸⁴ Die Logos-Tradition nimmt hier also eine konstitutive Funktion für das Verständnis der Bedeutung Jesu von Nazareth ein. Allerdings sei diese Verwirklichung der menschlichen Anlage in Jesus Christus nicht als geradliniger, ungebrochener Weg zu verstehen, da schon der Johannes-Prolog die Sünde des Menschen thematisiere.⁸⁵ Vielmehr werde dem Menschen erst von der Geschichte Jesu her seine Natur und Bestimmung in seinem wahren Inhalt zugänglich: „Weil die Menschen dem Logos entfremdet sind, lernen sie *erst durch Jesus* den Logos kennen, der doch immer schon Ursprung ihres Lebens und Licht ihres Bewußtseins ist.“⁸⁶ Damit sieht Pannenberg zwar einen Zusammenhang zu vorhergehenden allgemeinen Vorstellungen der Natur und Bestimmung des Menschseins; diese werden jedoch erst durch die besondere Geschichte Jesu in ihrer inhaltlichen Bestimmung zugänglich. Ihre Logoshaftigkeit können die Menschen erst anhand der Person Jesus von Nazareth *verstehen*.

Der Logos steht in Pannenburgs Anthropologie für das Bewusstsein und Gewissen des Menschen und ist damit fundamental für das Wesen des Menschen.⁸⁷ Über die Gewissenserfahrung im Sinne Gerhard Ebelings begründet Pannenberg eine ‚natürliche‘ Kenntnis des Menschen von Gott, die er als *notitia acquisita* versteht, da die Gotteskenntnis immer mit der Welterfahrung verwoben und durch sie erworben sei.⁸⁸ Die ‚natürliche‘ Kenntnis von Gott ist der Grund dafür, dass nach Pannenberg der Mensch in seiner Wesensnatur religiös sei: Gott ist jedem Menschen von Anfang gegenwärtig und bekannt, auch wenn er nicht als Gott gewusst werde.⁸⁹ Dies leitet er implizit aus der Bedeutung der Offen-

⁸⁴ PANNENBERG, ST II, 331. Dies habe Karl Rahner eindrucksvoll formuliert, so Pannenberg. Er habe die Inkarnation „als die (obzwar freie, ungeschuldete und einmalige) absolute höchste Erfüllung dessen, was ‚Mensch‘ überhaupt besagt“, verstanden (RAHNER, Art. Jesus Christus, 956, zitiert nach PANNENBERG, ST II, 332).

⁸⁵ Pannenberg verweist hier auf den Widerstand der Menschen, den Inkarnierten zu erkennen: „Immerhin muß schon nach den Aussagen des Johannesprologs die Sünde der Menschen, ihre Entfremdung vom Logos, durch dessen Inkarnation überwunden werden, und der Widerstand der Finsternis äußert sich sogar noch dem inkarnierten Logos gegenüber dadurch, daß er von den Menschen nicht angenommen wird (Joh 1,11), es sei denn, daß sie durch den Geist Gottes neu geboren werden (Joh 1,13; vgl. 3,5 f.).“ (PANNENBERG, ST II, 334.)

⁸⁶ PANNENBERG, ST II, 334, Hervorhebung E. M.

⁸⁷ Siehe hierzu PANNENBERG, ST I, 125, wo Pannenberg Selbstbewusstsein, Gewissen und den Logos einander begriffsgeschichtlich zuordnet: Der Begriff des Gewissens sei wie der Begriff des Selbstbewusstseins zuerst in der Erfahrung fassbar geworden, „daß der Mensch in sich einen Mitwisser seiner Taten“ habe. „Die allgemeinere, nicht nur moralische Bedeutung dieser Entdeckung kam noch in der stoischen Identifizierung der *Syneidesis* mit dem *Hegemonikon* der Seele, dem im Menschen gegenwärtigen *Logos*, zum Ausdruck.“ [Hervorhebung im Original.] Zu diesem Zusammenhang siehe auch PANNENBERG, Anthropologie (1983), 286–303.

⁸⁸ Siehe hierzu den Abschnitt zur ‚natürlichen‘ Kenntnis des Menschen von Gott, PANNENBERG, ST I, 121–132.

⁸⁹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 131.

barung Jesu Christi ab, wenn er schreibt: „Von Natur aus, nämlich von der Schöpfung her, ist Gott, und zwar der Gott des apostolischen Evangeliums (Röm 1,19 f.) allen Menschen bekannt: Das ist nicht eine Aussage ‚natürlicher Theologie‘, sondern eine im Lichte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aufgestellte Behauptung über den Menschen.“⁹⁰ Der Mensch ist also immer religiös, weil er *per se* in der Wirklichkeit Gottes steht. Die Religiosität des Menschen kann aber Pannenberg zufolge nicht ohne die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erkannt werden; denn von hier aus wird deutlich, in welcher Beziehung der Mensch seit der Schöpfung zu Gott steht.⁹¹

Für Pannenberg ist das Gewissen der Ort, an dem sich die Identität des menschlichen Ichs im Kontext der Wirklichkeit und sozialen Welt herausbildet, indem das Ich sich als von den Gegenständen der Welt unterschieden wahrnimmt.⁹² Dabei erfahre sich der Mensch in seiner Weltwahrnehmung in den Horizont des Unendlichen hineingestellt, da er über die Dinge hinausgreifen könne, ja müsse, um sie und sich selbst zu begreifen.⁹³ Diese grundlegende Offenheit für die gegebene Welt versteht Pannenberg als Weltoffenheit.⁹⁴ Diese Weltoffenheit überführt er jedoch in eine *Gottoffenheit*⁹⁵, indem der permanente Bezug auf das Unendliche durch reflexive Einholung rückblickend als ‚thematisches Wissen von Gott‘ verstanden werden könne: „Erst wenn sich auf einem später gewonnen Standpunkt der Erfahrung und Reflexion ergibt, daß das Unendliche im eigentlichen Sinne des Wortes nur ein einziges und identisch mit dem einen Gott ist, kann gesagt werden, daß jenes unthematische Bewußtsein des Unendlichen eigentlich schon ein Bewußtsein von Gott war.“⁹⁶ Durch die Welterfahrung, ein Ungenügen an den endlichen Dingen, entsteht die Frage nach Gott. Dieses „unthematische Wissen von Gott“ sieht Pannenberg in der menschlichen Lebensgeschichte, im Urvertrauen des Kindes zur ersten Bezugsperson, grundgelegt; erst das Urvertrauen ermögliche ein „vertrauens-

⁹⁰ PANNENBERG, ST I, 121.

⁹¹ Siehe hierzu Pannenburgs trinitarische Schöpfungslehre, PANNENBERG, ST II, 77–161.

⁹² Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, ST I, 125–127.

⁹³ Vgl. PANNENBERG, ST I, 127–129.

⁹⁴ Vgl. PANNENBERG, *Anthropologie* (1983), 39. Unter ‚Weltoffenheit‘ versteht Pannenberg im Anschluss an Max Scheler die Fähigkeit des Menschen, über die gegebene Welt hinaus zu fragen. Diese Fähigkeit ist für ihn in der Wahrnehmung der Welt begründet, da der Mensch sich von den Gegenständen der Welt unterscheiden könne, sodass Menschen „beim anderen ihrer selbst *als* einem anderen“ (PANNENBERG, *Anthropologie* [1983], 59, Hervorhebung im Original) sein können: „Um den einzelnen Gegenstand *als* diesen einzelnen und also als einen andern im Unterschied zu anderen Gegenständen wie auch zu mir selber erfassen zu können, muß ich schon über den einzelnen Gegenstand hinausgegriffen haben auf eine Perspektive, in der er zusammen mit andern überschaubar ist, die also durch ihre Allgemeinheit dem einzelnen Gegenstand übergeordnet ist und ihn zugleich mit andern zusammen umgreift.“ (PANNENBERG, *Anthropologie* [1983], 65, Hervorhebung im Original.) Diese Überschreitung einzelner Gegenstände auf ein allgemeines Ganzes als Bedingung der Wahrnehmung eines einzelnen Gegenstandes versteht Pannenberg als ‚Weltoffenheit‘ des Menschen: Der Mensch ist nicht in seinen Weltbezügen gefangen, sondern kann diese in einer Offenheit über die Welt hinaus überschreiten, vgl. PANNENBERG, *Anthropologie* (1983), 65 f.

⁹⁵ Pannenberg überführt die ‚Weltoffenheit‘ des Menschen in eine ‚Gottoffenheit‘ und begründet so die Religiosität als Teil der Wesensnatur des Menschen. Für eine ausführliche Darstellung der Gottoffenheit siehe PANNENBERG, *Mensch?* (1962), 5–13; PANNENBERG, *Anthropologie* (1983), 40–76. Siehe dazu auch OVERBECK, *Mensch*, 62–69.118–135.

⁹⁶ PANNENBERG, ST I, 128.

volles Sicheinlassen auf die Welt“ und ihre Endlichkeit.⁹⁷ Der Logos im Menschen ist für Pannenberg also der Ort, an dem der Mensch auf Gott ausgerichtet, für Gott offen ist.

An der Logos-Tradition wird deutlich, dass der Traditionszusammenhang hier Erkenntnis und Verstehen überhaupt ermöglicht. Indem die Logoshaftigkeit des Menschen vorausgesetzt wird, wird sie zugleich konstitutiv für die Deutung des Menschseins Jesu. Zugleich wird die Logos-Vorstellung durch die Verbindung mit Jesus von Nazareth konkretisiert und neu interpretiert: Da in Jesus die menschliche Logoshaftigkeit vollendet wird, erhält die Geschichte Jesu Bedeutung für alle Menschen. Hier findet also eine konkretisierende Reinterpretation der Überlieferung statt. In der Konkretisierung liegt für Pannenberg gerade die allgemeine Relevanz der geschichtlichen Person Jesu, deren inhaltliche Entfaltung er anhand der Adam-Christus-Typologie für die Anthropologie vornimmt.⁹⁸

2.2.2 Umkehrende Traditionstransformation anhand der paulinischen Adam-Christus-Typologie

Pannenberg sieht eine Veränderung der Vorstellung der Bestimmung des Menschen in der von Paulus vollzogenen Gegenüberstellung von Christus und Adam in 1 Kor 15,20–22.45–49 und Röm 5,12–19. Im Hintergrund stehen hier zwei Traditionen. Zum einen verweist er auf das mythische Denken, das sich auch im Schöpfungsbericht in Gen 1 und 2, insbesondere in der Interpretation von Philon von Alexandrien, zeige.⁹⁹ Über Adam als ersten Menschen werde das Menschsein schlechthin (Gen 1) und die kosmische Stellung des Menschen (Gen 2) im Rahmen der Erzählung einer Urzeit begründet.¹⁰⁰ Zum anderen sieht er Veränderungen in Bezug auf die antike Philosophie: Hier sei „das Wesen des Menschen als zu allen Zeiten und in allen Individuen gleich gedacht“¹⁰¹ worden. Im Hintergrund dazu stand die Vorstellung des wahrhaft Wirklichen als ‚Immerseiendes‘, als Wesen, das in und hinter den Erscheinungsweisen zugrunde

⁹⁷ PANNENBERG, ST I, 128 f. Siehe hierzu auch PANNENBERG, Anthropologie (1983), 219–221.

⁹⁸ Pannenberg kann die Logosphilosophie in Bezug auf die Anthropologie aufgrund der aufgezeigten Zusammenhänge wertschätzen; im Hinblick auf ihre Begründungsleistung für die Gottheit Jesu, wie sie von den Apologeten in der Logoschristologie eingesetzt wurde, hält er sie jedoch für problematisch, siehe dazu PANNENBERG, Grundzüge (1964), 164–166.

⁹⁹ Siehe hierzu PANNENBERG, Grundzüge (1964), 205: „In Anlehnung an die beiden alttestamentlichen Berichte von der Schöpfung des Menschen finden wir in der jüdischen Exegese, der sich die Spekulationen des Philon von Alexandrien anschließen, die Gen 1,26 ff. berichtete Erschaffung des Menschen als die des Himmelmenschen und die Gen 2,7 berichtete Erschaffung des Menschen, von dem darauf die Geschichte von Paradies und Sündenfall erzählt wird, als die des irdischen Menschen charakterisiert.“

¹⁰⁰ Vgl. PANNENBERG, Fundament (1973), 426.

¹⁰¹ PANNENBERG, Fundament (1973), 426.

liege. Von Christus her seien diese Vorstellungen nun durch eine neue Form des Menschseins abgelöst worden, die in der paulinischen Adam-Christus-Typologie deutlich werde.¹⁰² Die dabei stattfindenden Traditionstransformationen können eher als Abhebung und Entgegensetzung denn als Aufnahme verstanden werden: Dem ersten, irdischen, sterblichen Adam, der nach Gen 1f. nicht gehorsam war gegen Gott, sei in Jesus Christus ein himmlischer Mensch, lebendig machender Geist gegenübergetreten, der durch seinen unbedingten Gehorsam gegen Gott die Gnade, das Leben und die Gerechtigkeit gebracht habe (vgl. Röm 5). Diese positive Gegenüberstellung werde bei Paulus dadurch unterstrichen, dass er den Auferstandenen, den „Erstling unter den Entschlafenen“ (1 Kor 15,20), als Prototyp des neuen Menschen beschrieben habe. Dazu habe er die in den Schöpfungsberichten angelegte Reihenfolge umgekehrt, „weil für ihn erst die künftige, von der eschatologischen Totenauferstehung erwartete Wirklichkeit des Menschen, die in Jesus Christus schon angebrochen ist, ein Leben in Gemeinschaft mit Gott, in himmlischer Herrlichkeit“¹⁰³ umfasse. Damit habe Paulus die Tragweite der Erscheinung Christi kennzeichnen können, die parallel zur Auswirkung von Sünde und Tod von Adam her alle Menschen umfasse – nun aber positiv, indem in Jesu Auferstehung das neue Leben erschienen und in seiner Person die Gottebenbildlichkeit verwirklicht worden sei.¹⁰⁴ In Kombination mit der paulinischen und nachpaulinischen Beschreibung Jesu Christi als Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15, vgl. Hebr 1,3) und der Verwandlung der Glaubenden in dieses Bild (Röm 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18) müsse die in Gen 1,26f. geschilderte geschöpfliche Gottebenbildlichkeit von Christus her inhaltlich neu interpretiert werden.¹⁰⁵ Dabei wird ersichtlich, dass es den vielfältigen Bezug auf vorhergehende Traditionen benötigt, um das Implizite zu explizieren. Denn Pannenberg bemerkt, dass die Relevanz der Geschichte Jesu Christi für das Verständnis des Menschen nicht explizit im Neuen Testament thematisiert werde, sondern dass eine Verbindung sich vielmehr implizit über den schöpfungsgeschichtlichen Bildgedanken und die Rede vom ‚zweiten Menschen‘, der in Jesus Christus erschienen sei, vollziehe.¹⁰⁶

Die Gottebenbildlichkeit markiert für Pannenberg einen Anfangs- und Endpunkt, von dem her das Wesen des Menschen neu verstanden werden müsse: Der Wesensbegriff sei durch die „historische Einmaligkeit des Heilsgeschehens verflüssigt worden zu einer Geschichte, zu der auf den neuen Menschen hinführenden Heilsgeschichte“¹⁰⁷. Die Gottebenbildlichkeit dient für Pannen-

¹⁰² Vgl. Hierzu PANNENBERG, Grundzüge (1964), 199–206; PANNENBERG, Fundament (1973), 426 f.; PANNENBERG, ST II, 334–339.344 f.

¹⁰³ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 205.

¹⁰⁴ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 205 f.; PANNENBERG, Fundament (1973), 426 f.

¹⁰⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 238 f.

¹⁰⁶ PANNENBERG, ST II, 238 f.

¹⁰⁷ PANNENBERG, Fundament (1973), 427.

berg damit zum einen „als Klammer, die Anfang und Ende dieses Weges zur Einheit einer Menschheitsgeschichte zusammenhält“¹⁰⁸, zum anderen lasse sie den einzelnen Menschen selbst als „Geschichte auf das in Christus erschienene Heil“¹⁰⁹ erscheinen, das heißt, der Mensch besitze eine Offenheit auf jene künftige, noch unvollendete Bestimmung bereits durch die Gottebenbildlichkeit.¹¹⁰ Das Heil des Menschen, dass sich in Jesus Christus gezeigt habe, sei die Gemeinschaft mit Gott, die zum einen in Jesu Auferstehung zu neuem Leben und zum anderen in der von Jesus verkündeten und in ihm schon anbrechenden eschatologischen Gottesherrschaft, insbesondere in dem damit verbundenen Gedanken der Liebe Gottes und der darin gründenden Nächstenliebe,¹¹¹ ausdrücklich geworden sei.¹¹² Indem Pannenberg den Menschen nun als Geschichte auf das in Christus erschienene Heil hin versteht, bedeutet das zunächst, dass der Mensch nur Mensch ist „durch seine Beziehung zu Gott und durch seine Bestimmung zur Einheit mit Gott.“¹¹³ Gleichzeitig sei der Mensch nicht nur faktisch noch nicht identisch mit dem neuen, mit Gott vereinten Menschen, sondern verstehe sich auch nicht als auf diese Einheit angelegt.¹¹⁴ Die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen ist also als Prozess zu denken, als *Selbstwerdung* des Menschen.¹¹⁵ Damit wird dem statischen Wesensbegriff der damaligen Philosophie ein dynamischer Wesensbegriff entgegengestellt, sodass eine Abgrenzung

¹⁰⁸ PANNENBERG, Fundament (1973), 427.

¹⁰⁹ PANNENBERG, Fundament (1973), 427.

¹¹⁰ Vgl. PANNENBERG, Fundament (1973), 427f. Ausführlich stellt Pannenberg die Bestimmung des Menschen durch die Gottebenbildlichkeit in PANNENBERG, ST II, 232–266 dar. An dieser Stelle kann Pannenburgs anthropologische Grundlegung nur schemenhaft skizziert werden. Ausführliche Auseinandersetzungen mit Pannenburgs Anthropologie finden sich bei OVERBECK, Mensch; CRISTESCU, Anthropologie, 17–121; WAAP, Gottebenbildlichkeit, 322–464.

¹¹¹ Die Liebe und Zuwendung Gottes zu den Menschen und die darin gründende Nächstenliebe sieht Pannenberg durch Jesu Verkündigung des Reiches Gottes ermöglicht: „Die Gegenwart der kommenden Gottesherrschaft in der Annahme ihrer Ankündigung durch Jesus ist, weil verbunden mit der Sündenvergebung, der Akt der rettenden Liebe Gottes. Und in dieser Liebe Gottes nun gründet die Nächstenliebe, wie Jesus sie lehrt, nämlich im Mitvollzug und Nachvollzug der Zuwendung Gottes zum Verlorenen: [...] Jesu ‚Mitmenschlichkeit‘, wie sie sowohl in seinem Ruf zur Liebe als auch in seiner Heiligungstätigkeit und in seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern ihren Ausdruck gefunden hat, gewinnt also ihren eindeutigen Sinn erst von seiner eschatologischen Botschaft her: Es geht dabei immer um Teilnahme an der vergebenden Liebe Gottes, wie sie an Jesu eigener Sendung anschaulich wurde, und darum hat sie ihren letzten Sinn immer darin, den, dem sie sich zuwendet, an der Gemeinschaft mit Gott, an Gottes Liebe teilhaben zu lassen.“ (PANNENBERG, Fundament [1973], 429.)

¹¹² Vgl. PANNENBERG, Fundament (1973), 428f.

¹¹³ PANNENBERG, Fundament (1973), 430.

¹¹⁴ Vgl. PANNENBERG, Fundament (1973), 430.

¹¹⁵ Pannenberg spricht sich gegen den von Gehlen geprägten Begriff der „Selbstverwirklichung“ aus, da dieser das Selbst des Menschen bereits voraussetze, das sich durch das menschliche Handeln im Sinne tätiger Selbststeigerung verwirklichen würde, vgl. PANNENBERG, Anthropologie (1983), 39. Allerdings wendet Pannenberg den Begriff der „Selbstverwirklichung“ auf Gottes Offenbarwerden in der Geschichte an, vgl. Kapitel II.2.3.4.

von der traditionellen Vorstellung stattfindet. Die Überlieferung wird also mit ihrem Gegenteil kontrastiert und dahingehend umgekehrt. Gleiches geschah im Rahmen der Adam-Christus-Typologie. Diese Art der Überlieferungstransformation kann als umkehrende Traditionstransformation bezeichnet werden.

2.2.3 Die menschliche Besonderheit Jesu. Zur korrektiven Traditionstransformation

Indem die paulinische Adam-Christus-Typologie Jesus Christus als die eschatologische Gestalt des Menschen beschreibt, kann mit ihr wie mit der johanneischen Auffassung der Inkarnation des Logos die allgemeine Relevanz von Person und Geschichte Jesu zum Ausdruck gebracht werden.¹¹⁶ Von hier aus, so Pannenberg, sei nicht nur die Vorstellung des Heilsplans Gottes und das Konzept einer auf die Vollendung des Menschen in Jesus Christus zielenden Heilsgeschichte entstanden,¹¹⁷ sondern es habe sich zugleich die Frage nach dem Neuen, nach der menschlichen Eigenart Jesu in seinem Wirken und seinem Geschick gestellt.¹¹⁸ Wie bei allen Menschen gründe auch Jesu Person und Identität in seiner ganzen Lebensgeschichte.¹¹⁹ Die Besonderheit Jesu sieht Pannenberg auf der sozialen Ebene. Mit 1 Kor 15,49 und 2 Kor 3,18 erinnert er daran, dass Jesus Christus als der eschatologische Adam das Bild ist, in das der Mensch „verwandelt“ (2 Kor 3,18) werden soll, das heißt, an dem er Anteil bekommen soll.¹²⁰ Hierin gründe ein alle Menschen umfassendes soteriologisches Motiv, das Pannenberg im Rückgriff auf Röm 5,18 f. aufzeigt: Während von der Sünde Adams das Gericht über die ganze Menschheit ausgehe, gehe vom Gehorsam Christi die *Rechtfertigung für alle Menschen* aus.¹²¹ Trotz der Gegensätzlichkeit der Traditionsinhalte bleibt also eine Strukturanalogie bestehen. Pannenberg sieht hier nicht nur einen geschichtlichen Bezug, sondern auch einen Zweckbezug gegeben. Während die Alte Kirche diesen Zweckbezug mit der Inkarnation

¹¹⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 336.

¹¹⁷ Vgl. PANNENBERG, ST II, 336–339.

¹¹⁸ Diese Frage ist nach Pannenberg gerade unter einer Hervorhebung der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus in den Hintergrund geraten, da von hier aus das Besondere des Menschen Jesu gegenüber anderen Menschen rekonstruiert worden sei, so z. B. in der alexandrinischen und antiochenischen Theologie. Siehe hierzu PANNENBERG, ST II, 339 f.

¹¹⁹ „[A]uch im Falle Jesu [ist] die besondere Identität seiner Person gebunden an den Weg seiner Geschichte und besonders an deren Ausgang in seiner Passion und im Ostergeschehen. Nur im Lichte dieses Ausgangs der Geschichte Jesu läßt sich darum sagen, daß schon das von Maria geborene Kind Jesus der Messias und Gottessohn gewesen ist. Damit ist gesagt, daß die Geschichte seines irdischen Wirkens und seiner Passion, die ihn im Lichte des Ostergeschehens als den Gottessohn erweist, nicht etwas Akzidentelles ist im Verhältnis zu seiner Identität als Person.“ (PANNENBERG, ST II, 242 f.)

¹²⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 344.

¹²¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 345.

und der Geburt Jesu verbunden habe, müsse er unter Berücksichtigung des biblischen Gesamtzeugnisses jedoch vielmehr mit dem Kreuz und dem Leidensgehorsam Christi verbunden werden.¹²² Die erlösende Funktion ist für Pannenberg auf Gemeinschaft angelegt, da sie konstitutiv von der Sendung Jesu zum Volk Israel und von der Ablehnung Jesu durch sein eigenes Volk abhängt. Denn dies führte zu seinem Leiden und zum Kreuz, wodurch er zum *Heiland der Völker* wurde:¹²³ „Erst als der Gekreuzigte und Auferstandene ist er der neue, der eschatologisch endgültige Mensch.“¹²⁴

Die ursprüngliche Sendung zu Israel sieht Pannenberg in der Bezeichnung Jesu als ‚Messias‘¹²⁵ aufgenommen: Jesus sei fälschlicherweise als Messiasprätendent verurteilt worden.¹²⁶ So beruhe die Auslieferung Jesu an die Römer auf einer Verleumdung, denn die eigentliche Sendung Jesu habe auf die „Erneuerung und Vertiefung der Verbundenheit Israels mit seinem Gott“¹²⁷ gezielt und nicht auf die Errichtung einer neuen politischen Herrschaft. Infolge seiner Verurteilung als Messiasprätendent sei jedoch der Messiasitel auf Jesus übertragen worden. Die Auferweckung habe schließlich seine göttliche Sendung bestätigt, sodass „für keinen anderen Messias neben ihm mehr Raum sein“¹²⁸ konnte und für die Jünger Jesu die jüdische Messias Hoffnung mit dem Bild des leidenden und gekreuzigten Sohnes Gottes verschmolz.

Die Bindung an den Gekreuzigten und Auferstandenen hat die Bedeutung des Titels selbst verändert [...]. Als der nicht durch politische Gewalt, sondern durch sein stellvertretendes Leiden für die Sünden der Menschen seine Herrschaft ausübende Messias hat Jesus nicht nur die jüdische Hoffnung im Bewußtsein seiner Jünger verwandelt, sondern sie zugleich auf die Versöhnung der Völkerwelt mit Israel und seinem Gott hin geöffnet.¹²⁹

¹²² Vgl. PANNENBERG, ST II, 345: Der Leidensgehorsam Jesu und „[d]essen Beziehung auf die Vielen und auf ihre Rettung ist nicht nur Gegenstand der Intention des Vaters in der Dahingabe des Sohnes, sondern nach Paulus durchaus auch Wille und Werk des Sohnes (Röm 5,6, vgl. Gal 2,20). Im Blick auf das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments wird die Theologie die auf die Rettung der Vielen gerichtete Intention des Leidensgehorsams Jesu im Rahmen seiner irdischen Botschaft und Wirksamkeit würdigen müssen, die ihn in der Konsequenz seiner Sendung ans Kreuz geführt hat.“

¹²³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 351 f.

¹²⁴ PANNENBERG, ST II, 352.

¹²⁵ Zum Messiasitel siehe PANNENBERG, ST II, 352–356.

¹²⁶ Pannenberg betont, dass die Übergabe Jesu an die Römer als Messiasprätendent auf Verleumdung beruht habe. Im Vergleich zu anderen Messiasprätendenten sei nicht ersichtlich, warum der messianische Anspruch mit Gotteslästerung gleichgesetzt werde. Dies sei insbesondere dann verwunderlich, wenn Jesus in Mk 14,62; Mt 26,64 und Lk 22,67 auf die Frage nach seiner Messianität mit einem Verweis auf das Kommen des Menschensohnes antworte. Pannenberg verweist an dieser Stelle auf E. P. Sanders, der herausstellt, dass weder der messianische Anspruch noch der Gottessohnitel in jüdischer Perspektive die Anschuldigung der Blasphemie begründen könnten, vgl. SANDERS, Jesus, 55, 297 f.

¹²⁷ PANNENBERG, ST II, 355.

¹²⁸ PANNENBERG, ST II, 355.

¹²⁹ PANNENBERG, ST II, 356.

Am Messiasitel wird deutlich, welche transformative Kraft Pannenberg der Auferstehung Jesu von den Toten für die Traditionsbildung zuschreibt: Die eigentliche messianische Hoffnung auf politische Erneuerung und Überwindung der Leiderfahrung wird komplett gebrochen und in ihr Gegenteil gekehrt, weil die Auferstehung als Bestätigung Gottes den göttlichen Willen in der Sendung und im Wirken Jesu aufzeigt. Dass sich der Gesalbte Gottes gerade nicht durch seine politische Gewalt, sondern durch seinen leidenden Gehorsam auszeichne und nach Paulus durch die Auferstehung in die Gottessohnschaft eingesetzt werde (Röm 1,4), zeigt eine Entschränkung der Messiaserwartung, die in Kombination mit der Identität Jesu als ‚Gottes Sohn‘ eine Universalität annimmt, die nun nicht mehr allein Israel adressiert, sondern alle Menschen.

Der über den Messiasitel erhaltene kontinuierliche Rückbezug zur ursprünglichen Sendung Jesu zu Israel verweist nach Pannenberg auch auf einer anderen Ebene in die Gemeinschaftsdimension:¹³⁰ Israels Erwählung sei an die Verpflichtung auf das Recht Gottes gebunden, sodass Israel die Aufgabe habe, den Völkern das Gottesrecht zu bezeugen (Dtn 4,37–40 mit Jes 42,1f.6). Die Messiaserwartung gehöre mit der Aufrichtung des Gottesrechtes zusammen, da sich mit Jes 11,2–5 die Hoffnung gerade auf einen König richte, der Recht und Frieden verwirkliche. „Die Zusammengehörigkeit von Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Menschen untereinander bildet den zentralen Inhalt des Zeugnisses Israels inmitten der Völkerwelt und begründet die alle Menschen angehende Relevanz seiner Glaubenstradition.“¹³¹ Jesus habe dieses eigentliche Zeugnis durch seine Gesetzesauslegung wieder zum Vorschein gebracht, denn in der jüdischen Rechtspraxis sei das Gottesrecht zum Zeichen der Trennung und Absonderung Israels von den Völkern verkommen. Damit habe Jesus gerade in seiner traditionskritischen Einstellung die Erwartungen an einen Messias, das Gottesrecht aufzurichten, erfüllt, da er den für alle Menschen gültigen Inhalt der jüdischen Glaubensüberlieferung zum Vorschein brachte, indem er „das überlieferte Gottesrecht im Lichte der Zukunft des Gottes auslegte, der der Schöpfer aller Menschen ist.“¹³² Die rückwirkende Bestätigung durch die Auferstehung lässt also auch Jesu Umgang mit dem Gesetz in einem anderen Licht erscheinen. Dabei ist die Traditionskritik weniger dekonstruktiv als vielmehr korrektiv: Das eigentliche Anliegen von Gottes Gesetz wird wieder herausgestellt. An der jesuanischen Gesetzeskritik wird also eine korrektive Traditionstransformation deutlich. Zugleich mündet damit die allgemeine Neubestimmung des Menschen in eine bestimmte Sozialgestalt der menschlichen Gemeinschaft. So bleibt die Neubestimmung des Menschen nicht abstrakt, sondern wird in konkrete Formen überführt.

¹³⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 362–364.

¹³¹ PANNENBERG, ST II, 364.

¹³² PANNENBERG, ST II, 363.

Die drei Traditionstransformationsprozesse, die mit Blick auf die Anthropologie beschrieben wurden, zeigen, wie unterschiedlich die nachösterliche Bekenntnisbildung auf vorösterliche und damals zeitgenössische Traditionen rekurriert. An der konkretisierenden Anknüpfung wie im Fall der Logos-Christologie (II.2.2.1), der Entgegensetzung oder positiven Umkehrung wie bei der Adam-Christus-Typologie (II.2.2.2) und dem Messiasitel (II.2.2.3), sowie der kritischen Revision und zugleich Reformation bei der jesuanischen Gesetzeskritik (II.2.2.3) wird deutlich, dass Tradieren von Traditionen im Lichte der Auferstehung Traditionskritik und -wandel bedeutet statt kontinuierlicher Rezeption. Die Aktualisierungsprozesse angesichts des Auferstehungsereignisses sind demnach durch Diskontinuität bestimmt. Traditionen werden zwar beibehalten, aber ihr Inhalt wird zum Teil ins Gegenteil verkehrt: Das kann durch eine Gegenüberstellung von Motiven wie zum Beispiel bei der Adam-Christus-Typologie geschehen, wo dem sündig gewordenen Adam der unschuldige Christus gegenübergestellt wird, um die rechtfertigungstheologische Pointe herauszustellen. Es kann aber auch eine komplette Neufüllung auf der inhaltlichen Ebene geben, wie bei dem Messiasitel, unter dem nun statt einer königlich-mächtigen Person der Gekreuzigte und Auferstandene verstanden wurde, sodass ein komplett neues Bild göttlicher Herrschaft entstand. Auf diese Weise wird produktiv an Überlieferungen angeknüpft, wodurch sie fundamental transformiert werden. Zugleich wird anhand des Geschehens der Auferweckung eine Antwort auf die Erwartungen gegeben: Indem an die Erwartungen angeknüpft wird, werden diese als Deutungsfolie genutzt, worin sich ein Kontinuitätsmoment zeigt. So konnte auch Pannenberg mit Blick auf die Überlieferungsgeschichte konstatieren: „Nur im Prozeß solcher Verwandlungen findet sie noch Kontinuität.“¹³³ Tradition ist damit etwas Dynamisches und fern allem Traditionalismus, was sich bei Pannenberg auch daran zeigt, dass er durch die Zentralstellung der Christologie im Sinne einer ‚Theorie der christologischen Tradition‘ theologisches Arbeiten immer im Rückbezug auf die christologische Traditionsbildung betreibt. Allerdings ist dabei zu beachten, dass die Traditionsbegründung wie sie infolge der Auferweckung Jesu von den Toten entsteht, anderen Logiken unterliegt als die nachösterliche, christliche Traditionsgeschichte. Die Traditionsbegründung steht in einem transformativ-korrektiven Bezug zu den überkommenen Traditionen; nachösterlich liegt der Fokus auf der Weitergabe der in den Transformationen ersichtlich werdenden Botschaft. Dieses Umschlagsmoment wird besonders in der Betrachtung des Einflusses der Christologie auf das Gottesverständnis deutlich. Dies soll im folgenden Kapitel II.2.3 aufgezeigt werden, bevor in Kapitel II.2.4 die nachösterliche Überlieferungsgeschichte in den Blick kommt.

¹³³ PANNENBERG, Stellungnahme, 329.

2.3 Die Offenbarung der trinitarisch verfassten Wirklichkeit Gottes durch die Gottessohnschaft Jesu und ihre Implikationen für die nachösterliche Überlieferung

Wie bereits in Kapitel II.1.3 deutlich wurde, bleibt die Bedeutung des Christusereignisses an den Kontext der apokalyptischen Erwartungen und das damit verbundene Gottesverständnis rückgebunden:

Die Wirklichkeit Gottes tritt nicht erst mit der Geschichte Jesu von Nazareth, nicht ‚senkrecht von oben‘, in die Menschheitsgeschichte ein. Der Ursprung eines spezifisch christlichen Gottesverständnisses in der Geschichte Jesu steht daher nicht exklusiv gegen alles außerchristliche Reden von Gott, sondern ist als Modifikation der jüdischen wie auch der griechischen oder anderweitiger Gottesgedanken im Lichte der Geschichte Jesu zu verstehen.¹³⁴

Von der Geschichte Jesu geht – wie auch in Bezug auf die Anthropologie – vielmehr eine Korrektur herrschender Gottesvorstellungen aus.¹³⁵ Diese Modifikation des Gottesverständnisses zeigt sich bei Pannenberg daran, dass er Gott konsequent trinitarisch versteht.¹³⁶ In diesem Kapitel soll die Transformation des Gottesverständnisses durch Wirken und Geschick Jesu von Nazareth anhand ihrer überlieferungsgeschichtlichen Bezüge nachgezeichnet werden. Daran wird ersichtlich, wie das Verständnis der Geschichte als Überlieferungsgeschichte in die Gottesvorstellung selbst integriert wird, sodass ein nachösterlicher Überlieferungsprozess begründet wird.

2.3.1 Die Vater-Sohn-Relation als Ausgangspunkt des trinitarischen Gottesbildes

Ausgehend von der von Jesus gelebten Gottesbeziehung rekonstruiert Pannenberg die Veränderungen, die die christliche Gottesvorstellung prägten. Der Gott, den Jesus verkündet habe, sei „kein anderer als der des jüdischen Glaubens“¹³⁷. Aber indem Jesus diesen Gott ‚Vater‘ nannte, sei eine entscheidende Ver-

¹³⁴ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 140.

¹³⁵ Pannenberg illustriert dies am Gedanken der Jenseitigkeit, der Ewigkeit und der Allmacht Gottes, die im Lichte der Geschichte Jesu korrigiert werden müssten, vgl. PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 140.

¹³⁶ Dies wird im Aufbau von Pannenbergs *Systematischer Theologie* deutlich, da hier der Topos der Trinitätslehre bereits vor dem Wesen und den Eigenschaften Gottes verhandelt wird, vgl. PANNENBERG, ST I, 5 f. Diese Vorordnung der Trinitätslehre bahnt sich bereits in PANNENBERG, *Gott der Geschichte* (1977) an. Die Trinität Gottes ist für Pannenberg jedoch nicht ohne die Einheit Gottes zu denken. Daher findet für ihn die Trinitätslehre erst in der Thematisierung der Einheit Gottes im Rahmen einer Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften ihren vorläufigen Abschluss, da „im Zeichen der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität die ganze restliche Dogmatik in Schöpfungslehre, Christologie, Versöhnungslehre, Ekklesiologie und Eschatologie zur Ausführung der Trinitätslehre gehört.“ (PANNENBERG, ST I, 363.)

¹³⁷ PANNENBERG, ST I, 283.

änderung eingetreten:¹³⁸ Alttestamentlich trete die Vätertitulatur, die sich aus der patriarchalen Verfassung der Gesellschaft ableite, als Beschreibung der Fürsorge des Bundesgottes für sein Volk, zum Beispiel in Hos 11,1–4,¹³⁹ auf. Sie sei jedoch nicht die leitende Grundlage der israelitisch-jüdischen Gottesvorstellung. „Diese Grundlage ist vielmehr im Erwählungshandeln Gottes bzw. in seinem Bundesverhältnis zu Israel gegeben. Der souverän erwählende, den Bund gewährende Gott nimmt Verpflichtungen auf sich, die der Fürsorgepflicht des Familienoberhauptes entsprechen.“¹⁴⁰ Diese Unterordnung des Vaternamens unter eine leitende Gottesvorstellung ändere sich durch die Botschaft Jesu, in der ‚Vater‘ zum Eigennamen Gottes werde und alle Züge des Gottesverständnisses umfasse.¹⁴¹ „Sie [die Bezeichnung Gottes als ‚Vater‘, E. M.] nennt das göttliche Gegenüber, von dem her Jesus sich selber verstanden hat und auf das er seine Jünger und Zuhörer verweist.“¹⁴² Auf Jesus selbst führt Pannenberg also eine Umgewichtung von bereits vorhandenen Traditionen zurück, die dazu führt, dass die Relation zwischen Gott und Jesus von Nazareth unhintergebar für das Gottesverständnis wird. Dadurch wird das Gottesbild in zweifacher Hinsicht verändert: Zum einen sieht Pannenberg in dem Selbstbezug Jesu auf Gott als ‚Vater‘ und in der damit zugleich geschehende Selbstunterscheidung Jesu von diesem Gott als ‚Sohn‘¹⁴³ eine reziproke Relation, die das Verständnis beider aufs engste miteinander

¹³⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST I, 283–287.

¹³⁹ Pannenberg verweist darauf, dass in der bildhaften Rede in Hos 11,1–4 zwischen väterlichen und mütterlichen Zügen der Fürsorge gewechselt werde und kommt zu dem Schluss: „Die Tatsache, daß die Fürsorge des Bundesgottes für sein Volk sowohl in Bildern der Mutterliebe als auch der Vaterliebe beschrieben werden konnte, bringt die Distanz gegenüber jeder Festlegung des Gottesverständnisses auf eine geschlechtliche Bestimmung deutlich genug zum Ausdruck.“ (PANNENBERG, ST I, 285.) Auch wenn die Vätervorstellung im Alten Testament einen sozialgeschichtlichen Ausgangspunkt habe, so dürfe die damit ausgedrückte Gottesvorstellung nicht als Spiegelbild der gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden, sondern vielmehr als normgebend gegenüber dem sich wandelnden Bild der menschlichen Vaterschaft, vgl. PANNENBERG, ST I, 286. Pannenberg lehnt damit ab, dass von einer Veränderung der Familienstruktur und der gesellschaftlichen Ordnung her auch die Gottesvorstellung revidiert werden und z. B. Gott als Vater und als Mutter angeredet werden könne.

¹⁴⁰ PANNENBERG, ST I, 285 f.

¹⁴¹ Die väterliche Güte bestimme in der Botschaft Jesu sowohl die Vorstellung der Schöpferfähigkeit Gottes als auch die eschatologisch erwartete Herrschaft Gottes, vgl. PANNENBERG, ST I, 286 f.

¹⁴² PANNENBERG, ST I, 286.

¹⁴³ Ob Jesus selbst sich als ‚Sohn Gottes‘ verstanden habe, ist in diesem Zusammenhang für Pannenberg nicht wichtig, vgl. PANNENBERG, ST I, 288, Fußn. 15, PANNENBERG, ST II, 406 f. Vielmehr sei die Verwendung des Wortes ‚Sohn‘ durch Jesus selbst ambivalent, da es „zwischen einer allgemeinen Kennzeichnung und der Bezeichnung eines nur Jesus zukommenden, einzigartigen Verhältnisses zum Vater schillert.“ (PANNENBERG, ST II, 416.) Für Pannenberg ist hingegen das Gottesverständnis, das sich in Jesu Wirken und Auftreten, insbesondere in seiner darin sichtbar werdenden Unterordnung unter die Herrschaft des einen Gottes, gezeigt hat, entscheidend. Dieses bedingt bei Pannenberg auch die spätere Identifikation Jesu als ‚Sohn Gottes‘, vgl. PANNENBERG, ST II, 416.

verknüpft¹⁴⁴. „Der Sohn ist der, der in seinem Verhältnis zum Vater dessen Vatersein entspricht.“¹⁴⁵ Die Einzigartigkeit dieses Sohnesverhältnisses Jesu zum Vater sei erst nachösterlich den Jüngern deutlich geworden, da sich die Sohnschaft Jesu nur implizit in seiner Unterordnung unter die Herrschaft Gottes gezeigt habe.¹⁴⁶ Zum anderen wird die Botschaft Jesu, in der die väterliche Fürsorge des Schöpfers immer im Zusammenhang mit der eschatologischen Vollendung der Gottesherrschaft zur Sprache komme, zur inhaltlichen Füllung des mit dem Vaternamen beschriebenen göttlichen Gegenübers. „Der himmlische Vater, den er verkündete, ist daher so eng mit Jesu eigenem Auftreten und Wirken verbunden, daß er *dadurch* als Vater identifiziert ist.“¹⁴⁷ Dieser Zusammenhang ist für Pannenberg zum einen der Ausgangspunkt für die Christologie (II.2.3.2); zum anderen aber zugleich der Ausgangspunkt für die Trinitätslehre (II.2.3.3) – und damit für die Weiterentwicklung des Gottesverständnis.¹⁴⁸

2.3.2 Der überlieferungsgeschichtliche Kontext der Gottessohnschaft Jesu

Im Lichte der Auferweckung Jesu von den Toten werden das irdische Wirken und die Person Jesu neu gedeutet, was sich für Pannenberg im neutestamentlichen Zeugnis zeigt, das Jesus als den ‚Sohn‘ des von ihm verkündeten Vaters beschreibt.¹⁴⁹ Von der Auferweckung von den Toten und der dadurch erfolgten göttlichen Bestätigung seines vorösterlichen Wirkens her sei Jesus *nachösterlich* mit Titeln der jüdisch-apokalyptischen Tradition wie ‚Sohn Gottes‘, ‚Messias‘ (siehe oben II.2.2.3), ‚Menschensohn‘ und schließlich ‚Kyrios‘ bezeichnet worden.¹⁵⁰ Die aus der jüdischen Erwartung bekannten Gestalten seien dabei durch den Bezug auf dieselbe Person verschmolzen.¹⁵¹ Die Kumulation der Titel auf Jesus von Nazareth führte dazu, dass die mit den Titeln verbundenen Traditionen vereinheitlicht und in eine neue Vorstellung, nämlich die des Gottessohnes Jesus Christus überführt wurden. So sei der Christustitel zum Bestandteil des Namens Jesu geworden und der Kyriostitel als Vertretung für den Namen Jesu gebraucht worden. Andere Titel seien der Gottessohnschaft zugeordnet worden,¹⁵² sodass die Titel verschiedene Bedeutungsaspekte der Relation zwischen Gott und Jesus

¹⁴⁴ Diesem Zusammenhang widmet sich Pannenberg insbesondere in PANNENBERG, Christologie und Theologie (1975).

¹⁴⁵ PANNENBERG, ST II, 415.

¹⁴⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 416 f.

¹⁴⁷ PANNENBERG, ST I, 288, Hervorhebung im Original.

¹⁴⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 288. Zum Zusammenhang von Christologie und Theologie siehe auch PANNENBERG, Christologie und Theologie (1975).

¹⁴⁹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 288.

¹⁵⁰ Zu den Hoheitstiteln Jesu vgl. PANNENBERG, ST I, 288–290; PANNENBERG, ST II, 423 f.

¹⁵¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 424.

¹⁵² Vgl. PANNENBERG, ST II, 424.

ausdrücken konnten. Da sie alle die Gemeinschaft Jesu mit Gott beschreiben, sei auch die Konzentration auf die Gottessohnschaft in der christologischen Lehrbildung nach neutestamentlichem Zeugnis sachgemäß: Denn zum einen bestehe ein Zusammenhang zu Jesu Verkündigung und zum anderen sei für den *vorösterlichen* Streit um die Person Jesu sein Verhältnis zu Gott zentral gewesen. Die Auferstehung habe diesen Streit entschieden, was im Titel ‚Gottes Sohn‘ am klarsten zum Ausdruck komme.¹⁵³ Eine Fokussierung auf die Gottessohnschaft erscheint damit als legitim und wird von Pannenberg in ihrer Bedeutung für das Gottesverständnis weiter entfaltet.

Pannenberg klärt zunächst, wie der Beginn der Gottessohnschaft vorgestellt wird und welche Implikationen dies für die Wirklichkeit Gottes hat. Hierbei wird eine Dialektik ersichtlich, denn die Einsetzung in die Gottessohnschaft sei nach Röm 1,3f. durch die Auferweckung von den Toten erfolgt. Zugleich aber „gehört der Gottessohn auch schon von Ewigkeit her an die Seite Gottes.“¹⁵⁴ Aus der Dialektik von geschichtlichem Zeitpunkt und ewiger Zugehörigkeit entstand die Frage nach dem Verhältnis der zeitlich-geschichtlichen Erscheinung des Gottessohnes zur Ewigkeit Gottes.¹⁵⁵ Diesen Zusammenhang sieht Pannenberg über die Vorstellung der Präexistenz des Gottessohnes gelöst, die wiederum aus der jüdischen Vorstellung der Präexistenz der göttlichen Weisheit (Prov 8,22–30), des Menschensohnes (Hen[aeth] 46,1–8, vgl. 48,6) und des Messias (4 Es 12,32) auf Jesus appliziert worden sei.¹⁵⁶ Dass die Präexistenz der Sohnschaft angenommen werden konnte, entspricht nach Pannenberg „einer allgemeinen Regel apokalyptischer Vorstellungsweise“, nach der „alles das, was eschatologisch offenbar werden wird, in der verborgenen Welt Gottes, im Himmel, bereits Gegenwart ist“¹⁵⁷. Der grundlegende apokalyptische Horizont, in dem die jüdischen Vorstellungen stehen, ist demnach auch hier entscheidend für die Rezeption der einzelnen Traditionen. Zudem wird deutlich, mit welchem Traditionsgeflecht Wirken und Geschick Jesu infolge seiner Auferstehung von den Toten beschrieben und gedeutet werden. Pannenberg versucht dieses Geflecht durchsichtig zu machen, indem er den Zusammenhang der historischen Person Jesus von Nazareth mit dessen Geschick, den einzelnen Traditionssträngen sowie den Verflechtungen und gegenseitigen Interpretationen der Traditionsmotive aufzeigt und sie mit den Fragen, die sich infolge der Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu für die Wirklichkeit Gottes ergeben, konfrontiert.

Die Vorstellung der Präexistenz des Gottessohnes habe eine prägende Rolle für die Bedeutungsentfaltung Jesu Christi gespielt, wie Pannenberg aufzeigt. Sie spiegle sich unter anderem in der Behauptung der Schöpfungsmittlerschaft Jesu

¹⁵³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 425.

¹⁵⁴ PANNENBERG, ST I, 288.

¹⁵⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 410 f.

¹⁵⁶ Vgl. PANNENBERG, ST I, 289.

¹⁵⁷ PANNENBERG, ST I, 289.

Christi (1 Kor 8,6) und der Annahme „der Wirksamkeit des Christos in der Heilsgeschichte Israels (1 Kor 10,4)“¹⁵⁸ wider.¹⁵⁹ Von der Vorstellung der Präexistenz des Gottessohnes sei das irdische Leben Jesu als eine ‚Sendung‘ des Sohnes in die Welt (Gal 4,4; Röm 8,3; Joh 3,18) verstanden worden.¹⁶⁰ Auch wenn im neutestamentlichen Zeugnis keine systematisch-lehrhafte Reflexion des Themas stattfindet, so werde durch die Vielzahl der Anspielungen doch deutlich, dass „die Vorstellung von der Präexistenz des in Jesus erschienenen Gottessohnes [... keine] bloße Randerscheinung“¹⁶¹ sei. Pannenberg sieht vielmehr die sachliche Verknüpfung des Präexistenzgedankens zur apostolischen Verkündigung (siehe II.2.4), da die Vorstellung der Präexistenz Jesu Christi erlaube, ein andauerndes Wirken des wieder zu Gott erhöhten Gottessohnes zu denken. Gerade das mit der Präexistenz verbundene Bild des ‚Abstiegs‘ in die Welt und des ‚Wiederaufstiegs‘ des Erlösers zu Gott habe eine „einzigartige Überzeugungskraft [...] in der spätantiken Welt“¹⁶² entfaltet, wie Pannenberg bereits in den *Grundzügen* 1964 betont: Denn diese Vorstellung berühre sich

mit verschiedenen Strömungen in der Atmosphäre der hellenistischen Welt. [Sie] lag für die jüdische Anthroposlehre, für jüdisch-hellenistische Weisheitsspekulation, für die hellenistische Auffassung hervorragender Menschen als Erscheinungen einer Gottheit und für die in mysteriöse Heilslehren verwandelten orientalischen Kulte gleichsam in der Luft.¹⁶³

Dass die Bedeutung des Christusgeschehens in Anknüpfung an vorherrschende Erlösungssehnsüchte expliziert werden konnte, sei die besondere Stärke und missionarische Kraft der urchristlichen Christusbotschaft gewesen.¹⁶⁴ Die Applikation des Präexistenzgedankens auf Jesus Christus trägt demnach auf zwei Ebenen dazu bei, das Wirken Jesu von Nazareth in seiner Tragweite *über* Jesu irdisches Leben *hinaus* zu verdeutlichen und weiter anschlussfähig zu machen: Zum einen erschließt die Vorstellung der Präexistenz Überlieferungsräume, in die die Deutung Jesu als Sohn Gottes hineinsprechen kann. Zum anderen expandiert sie die Sohnschaft Jesu über sein irdisches Leben hinaus und bereitet so die Vorstellung des nachösterlichen Wirkens Jesu vor.

¹⁵⁸ PANNENBERG, ST II, 412.

¹⁵⁹ Zu den biblischen Aussagen, die die Präexistenzaussagen stützen, vgl. PANNENBERG, ST II, 412 f. Auch wenn die Erhöhungsaussage für die Glaubenden Priorität gehabt habe, so sei aus ihr die Annahme der Präexistenz des Sohnes gefolgert worden, so Pannenberg im Anschluss an HABERMANN, Präexistenzaussagen, 421 f., 429 f. Habermann betont, dass „Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft eine Weiterentwicklung der Erhöhungsaussagen“ (HABERMANN, Präexistenzaussagen, 421) seien.

¹⁶⁰ Vgl. PANNENBERG, ST I, 289; PANNENBERG, ST II, 357, 412 f.

¹⁶¹ PANNENBERG, ST II, 413.

¹⁶² PANNENBERG, Grundzüge (1964), 153.

¹⁶³ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 153.

¹⁶⁴ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 154.

Auch wenn der Gedanke der Präexistenz des Gottessohnes notwendig sei, „wenn nicht nur die Gemeinschaft Jesu mit dem ewigen Gott behauptet, sondern auch an der Bindung der ewigen Identität des von Jesus verkündeten Vatergottes an die Beziehung zu Jesus als seinem Sohn festgehalten werden soll“¹⁶⁵, so drücke er *noch nicht* die Zugehörigkeit Jesu zum göttlichen *Wesen* aus.¹⁶⁶ Die Annahme der *vollen* Gottheit des Sohnes sei erst mit der Übertragung des Kyriostitels auf den zum Messias erhöhten Jesus beschrieben worden.¹⁶⁷ Entscheidend ist für Pannenberg der Bezug von Ps 110 auf die Erhöhung des Auferstandenen, mit dem „auch solche Worte der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, in denen *κύριος* eindeutig Gottesbezeichnung ist, auf den erhöhten Christus bezogen wurden.“¹⁶⁸ Die Schlüsselstelle für die Titelübertragung sei das Bekenntnis des Thomas in Joh 20,28, in dem der Auferstandene als ‚Herr‘ und ‚Gott‘ bezeichnet wird. Diese Zuordnung erklärt Pannenberg mit Verweis auf Phil 2,11, wo Jesus zur *Ehre* des Vaters der Herr ist, sodass der Vater der Ausgangspunkt bleibe, aber durch den Kyrios vermittelt sei (1 Kor 8,6).¹⁶⁹ Indem Pannenberg die Geschichte der Bekenntnisbildung rekonstruiert, wird nach und nach deutlich, wie die Gottessohnschaft das *Wesen* Gottes neu erschließt.

Dass die nachösterlichen Beschreibungen der Gottheit Jesu auch sachgemäß sind, muss für Pannenberg an Jesu irdischem Leben gezeigt werden. Nur wenn die Titel etwas ausdrückten, was auch dort schon erkennbar wird, seien sie legitim. Hier kommt noch einmal die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater ins Spiel: Der irdische Jesus von Nazareth unterscheide sich konsequent von Gott, indem er in seiner ganzen Lebensform gehorsam gegen Gott sei. Er habe entsprechend seiner Verkündigung des Reiches Gottes vollkommen nach Mk 8,35 „Wer sein Leben bewahren will, der wird es verlieren“ gelebt: „Nur indem er sein endliches Dasein verzehren ließ vom Dienst an seiner Sendung, konnte Jesus als Geschöpf mit Gott eins sein.“¹⁷⁰ Jesus habe die ganze Ambivalenz seiner Sendung auf sich genommen und dieser vollkommenen Gehorsam erwiesen, der ihn bis in „die Situation der äußersten Trennung von Gott und seiner Unsterblichkeit, in die Gottverlassenheit des Gekreuzigten“¹⁷¹ geführt habe.¹⁷² In dieser radikal gelebten Selbstunterscheidung von Gott sieht Pannenberg die Erscheinung des ewigen Sohnes in menschlicher Gestalt. „Das Verhältnis des Sohnes zum Vater

¹⁶⁵ PANNENBERG, ST II, 413.

¹⁶⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 414.

¹⁶⁷ Vgl. PANNENBERG, ST I, 289.

¹⁶⁸ PANNENBERG, ST I, 289 f.

¹⁶⁹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 290. Für eine Auslegung des Philipperhymnus siehe auch PANNENBERG, ST II, 419 f., wo Pannenberg erörtert, dass der Hymnus in Phil 2 den irdischen Weg Jesu als Weg des präexistenten Gottessohnes schildere.

¹⁷⁰ PANNENBERG, ST II, 418.

¹⁷¹ PANNENBERG, ST II, 418.

¹⁷² Vgl. PANNENBERG, ST II, 418: „Die Gottesferne des Kreuzes war die äußerste Zuspitzung seiner Selbstunterscheidung vom Vater.“

ist in Ewigkeit durch jene Unterordnung unter den Vater, also durch Selbstunterscheidung des Sohnes von der Majestät des Vaters gekennzeichnet, die in Jesu menschlichem Verhältnis zu Gott geschichtlich in Erscheinung getreten ist.¹⁷³ Die Selbstunterscheidung des irdischen Jesus entspricht also der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes. Durch diese Kongruenz erscheint für Pannenberg im historischen Jesus der ewige Sohn und es kann von dem historischen Sohn auf das Wesen Gottes rückgeschlossen werden. Hier verzahnen sich nach Pannenberg die Bedeutungs- und die Wirklichkeitsebene: Die äußere Begründung in der Geschichte Jesu braucht eine innere Begründung innerhalb der Bestimmung des Wesens Gottes; aber beide müssen aufeinander beziehbar bleiben, sodass die innere Begründung „am Verhältnis des irdischen Jesus zum Vater aufweisbar“¹⁷⁴ ist.

Gerade die Selbstunterscheidung des *ewigen* Sohnes ist für Pannenberg auch der Grund, dass es überhaupt geschöpfliches Dasein in seiner Andersheit gegenüber Gott geben kann und damit zugleich auch der Grund für die menschliche Existenz Jesu.¹⁷⁵ Die Selbstunterscheidung des Sohnes findet also in zwei Zeitbereichen, der Ewigkeit Gottes und der irdischen Endlichkeit, statt: Hat Gott als ewiger Vater auch einen ewigen Sohn, damit er der ewige Vater sein kann, so gibt es in der Gottheit selbst eine Unterscheidung, die die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater ist und die alle Andersartigkeit neben Gott dem Vater bedingt.¹⁷⁶ Dieses Prinzip der Andersartigkeit oder Unterscheidung sei der Grund dafür, dass es neben Gott eine geschöpfliche Wirklichkeit gibt.¹⁷⁷ Indem der ewige Sohn in Jesus von Nazareth Mensch wird, unterscheidet er sich von der ewigen Gottheit Gottes und begibt sich in das endliche, geschöpfliche Dasein der Menschen. Die Menschwerdung ist für Pannenberg das „Resultat der Selbst-

¹⁷³ PANNENBERG, ST II, 420.

¹⁷⁴ PANNENBERG, ST II, 415.

¹⁷⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 420. Die durch die Selbstunterscheidung vollzogene Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes entfaltet Pannenberg explizit im Rahmen der Schöpfungslehre, siehe PANNENBERG, ST II, 34–46.

¹⁷⁶ In Bezug auf das menschliche Dasein Jesu schreibt Pannenberg: „Wie alle Geschöpfe, so hat auch das Dasein Jesu seinen Grund in Gott, dem Schöpfer der Welt. Mit seiner Unterschiedenheit und Selbstunterscheidung von Gott aber gründet es in der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater. Ist aber von Ewigkeit her und so auch in der Schöpfung der Welt der Vater nicht ohne den Sohn, dann wird der ewige Sohn nicht nur der Seinsgrund des Daseins Jesu in seiner Selbstunterscheidung vom Vater als dem einen Gott sein, sondern auch der Grund der Unterschiedenheit und des selbständigen Daseins aller geschöpflichen Wirklichkeit.“ (PANNENBERG, ST II, 38.)

¹⁷⁷ „Wenn nämlich der ewige Sohn in der Demut seiner Selbstunterscheidung vom Vater aus der Einheit der Gottheit heraustritt, indem er den Vater allein Gott sein lässt, dann ist im Gegenüber zum Vater das Geschöpf entstanden, genauer gesagt dasjenige Geschöpf, dem sein Verhältnis zu Gott als seinem Vater und Schöpfer thematisch wird: der Mensch.“ (PANNENBERG, ST II, 37.) Damit sei auch zugleich das Dasein der Welt gesetzt, da sie die Möglichkeit des Daseins des Menschen bedinge (PANNENBERG, ST II, 37).

entäußerung des ewigen Sohnes in seiner Selbstunterscheidung vom Vater¹⁷⁸ und korrespondiert mit der Selbsterniedrigung Jesu im Gehorsam gegen seine Sendung. Die Selbsterniedrigung Jesu sei zugleich das „Medium für das Inerscheintreten des [ewigen, E. M.] Sohnes im Wege seiner irdischen Lebensgeschichte“¹⁷⁹, wodurch er den Geschöpfen Anteil an der Liebe Gottes vermitteln könne.¹⁸⁰ Gerade in der Selbstentäußerung aber zeige sich das göttliche Wesen des Sohnes, da die Selbstentäußerung bedeute, dass der Sohn darauf verzichte, sich dem Vater gleichzustellen.¹⁸¹ Vielmehr sei die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Sohnes Ausdruck der Hingabe, in der er sich ganz der Verherrlichung Gottes unterstellt habe und den einen ewigen Gott Gott sein lasse.¹⁸²

Die in der nachösterlichen Bekenntnisbildung gemachten Aussagen über Jesus von Nazareth in Korrespondenz mit seinem irdischen Wirken lassen demnach für Pannenberg zu, auf die Wirklichkeit Gottes zurückzuschließen. Indem dem Ereignis der Auferstehung ein eigener Bedeutungsgehalt innewohnt und sie in ihrem Überlieferungskontext als göttliches Bestätigungsgeschehen verstanden werden kann, hat sie für die Gottheit und Wirklichkeit Gottes offenbaren Charakter und transformiert alles, was bisher über die Wirklichkeit Gottes gesagt wurde.

Pannenberg zeichnet die christologische Lehrbildung seit dem zweiten Jahrhundert nach, die um das Verständnis der Gottessohnschaft ringt.¹⁸³ Dabei wendet er sich gegen die klassische Zwei-Naturen-Lehre, die seiner Meinung nach nicht dem biblischen Zeugnis entspreche und reformuliert sie von seiner relationalen Interpretation von Vater und Sohn. Er argumentiert von der Inkarnation des ewigen Sohnes her, die sich auf die ganze irdische Geschichte Jesu von Nazareth beziehe, sodass gelte, dass Jesus „[n]ur im Ganzen seines Weges“¹⁸⁴ der Sohn sei. Das Ganze des irdischen Lebens Jesu zeige gerade die

¹⁷⁸ PANNENBERG, ST II, 420.

¹⁷⁹ PANNENBERG, ST II, 420.

¹⁸⁰ Die Liebe Gottes des Vaters zum ewigen Sohn wird nach Pannenberg durch die Menschwerdung des Sohnes auf die Geschöpfe hin geöffnet: „Die Liebe des Vaters zu seinen Geschöpfen steht nicht in Konkurrenz zu der Liebe, mit der er von Ewigkeit her den Sohn liebt. Vielmehr werden die Geschöpfe dadurch Gegenstand der Liebe des Vaters, daß sie einbezogen werden in die ewige Zuwendung des Vaters zum Sohne. Anders gesagt: Weil in den Geschöpfen der ewige Sohn in Erscheinung tritt, werden sie Gegenstand der Liebe des Vaters.“ (PANNENBERG, ST II, 36.)

¹⁸¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 421.

¹⁸² Für Pannenberg ist die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Sohnes zuerst im Rückbezug auf die Relation zum Vater zu verstehen und danach erst in Bezug auf die Menschen: „In erster Linie ist sie Ausdruck der Hingabe des Sohnes an den Vater, in einem ‚Gehorsam‘, der nichts für sich begehrt, sondern ganz der Verherrlichung Gottes und dem Kommen seiner Herrschaft dient. Gerade dadurch ist der Weg des Sohnes auch Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen. Denn durch die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater kommt Gott den Menschen nahe. Die Kenose des Sohnes dient dem Nahekommen des Vaters und ist darum Ausdruck der göttlichen Liebe, weil in der Nähe Gottes und in der Teilhabe an seinem Lieben die Menschen zu ihrem Heil gelangen.“ (PANNENBERG, ST II, 422.)

¹⁸³ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 424–433.

¹⁸⁴ PANNENBERG, ST II, 428.

Selbstunterscheidung vom Vater, die dem Logos als generativem Prinzip der Andersartigkeit entspreche und damit der Grund aller geschöpflichen Selbstständigkeit sei. Daher komme auch in jedem Geschöpf der Logos in gewissem Grad zum Ausdruck, in besonderem Maße im Menschen, der zur Selbstunterscheidung von Gott bestimmt sei. Aufgrund dessen kann Pannenberg konstatieren: „Die menschliche Natur als solche ist zur Inkarnation des ewigen Sohnes in ihr bestimmt.“¹⁸⁵ Gegen die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi verweist Pannenberg auf die Geschichtlichkeit Jesu, die gerade seine personale Identität als Sohn Gottes ausmache (siehe oben II.2.2.2): „Jesu Geschichte hat ihn immer tiefer in diese Identität seiner Person als Sohn des Vaters hineingeführt. So hatte sein menschliches Dasein seine personale Identität nie in ihm selber, sondern immer nur in der Relation zum Vater und also darin, der Sohn dieses Vaters zu sein. Gerade darin ist er zugleich wahrhaft Mensch und wahrer Gott.“¹⁸⁶

Die Gemeinschaft von Vater und Sohn, die in Leben und Geschick Jesus von Nazareth offenbar und in der Auferweckung von Gott her bestätigt wird, wird an Jesus von Nazareth *erkennbar*, aber ist von Anbeginn an konstitutiv für die Wirklichkeit Gottes. Die Geschichte der Überlieferungen in ihrer Bezogenheit auf die Ereignisgeschichte partizipiert damit als Medium der Offenbarung am Offenbarwerden Gottes. Dies wird noch deutlicher, wenn die Rolle des Geistes für die Gemeinschaft von Vater und Sohn und das Offenbarwerden Gottes bedacht wird.

2.3.3 Die Gemeinschaft von Vater und Sohn. Die Herausbildung des trinitarischen Gottesverständnisses innerhalb der Traditionsgeschichte

Da das neutestamentliche Zeugnis von der Gemeinschaft von Vater und Sohn spricht, stellt sich unweigerlich die Frage, wie diese gedacht werden kann. Pannenberg verweist dazu auf Paulus, der in Röm 1,4 und 8,11–15 die Relation zwischen Vater und Sohn durch den göttlichen Geist ergänzt habe: „Der Geist Gottes wird [...] als Medium der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater und als Vermittler der Teilhabe der Glaubenden an Christus vorausgesetzt oder ausdrücklich genannt“¹⁸⁷. Ebenso werden Jesu Wirken und Reden in den Evangelien als Ausdruck der Gegenwart des Geistes Gottes beschrieben, um damit zugleich die

¹⁸⁵ PANNENBERG, ST II, 429. Pannenberg erklärt dies folgendermaßen: „Wie der Sohn nur durch solche Selbstunterscheidung mit dem Vater verbunden ist, so kann auch das Geschöpf nur in seiner Unterschiedenheit von Gott und in demütiger und gehorsamer Annahme dieses Unterschiedenseins mit Gott Gemeinschaft haben. Das aber geschieht dadurch, daß in solcher Annahme der eigenen Geschöpflichkeit vor Gott der ewige Sohn im Menschen Gestalt annimmt. Das ist in der Geschichte Jesu geschehen, und zwar in der ganzen Geschichte seines Weges von seiner Geburt bis hin zu seiner Auferweckung und Erhöhung.“ (PANNENBERG, ST II, 430.)

¹⁸⁶ PANNENBERG, ST II, 433.

¹⁸⁷ PANNENBERG, ST I, 290.

Verbundenheit mit dem Vater aufzuzeigen (mit Verweis auf Mk 1,10 parr.; Lk 1,35; Joh 3,33 f.; 6,63 f.).¹⁸⁸ Pannenberg kommt so zu dem Schluss:

Wenn aber die Darstellung des Redens und Handelns Jesu als vom Geist gewirkt die Gegenwart Gottes selber in ihm beschreibt, dann läßt sich zwischen Gottes Geist und Gott selbst nicht trennen. Vielmehr ist im Wirken seines Geistes Gott selbst gegenwärtig. Die Gemeinschaft Jesu als des Sohnes mit Gott läßt sich offenbar nur aussagen, wenn als Drittes auch vom Heiligen Geist gesprochen wird.¹⁸⁹

Entscheidend ist für Pannenberg, dass der Geist für die Gemeinschaft von Vater und Sohn konstitutiv ist, da nach dem biblischen Zeugnis die Auferweckung Jesu in erster Instanz durch den Geist gewirkt worden sei und so Vater und Sohn im Geschehen der Auferweckung auf den Geist angewiesen gewesen seien:¹⁹⁰ Als vorpaulinische Schlüsselstellen hierfür führt Pannenberg Röm 1,4 und 1 Tim 3,16b an. Zugleich werde dieses Geistgeschehen nach 1 Kor 15,44–49 und Röm 8,11 auch für die allgemeine Auferweckung der Toten erwartet. Aber auch Gott selbst werde als Subjekt der Auferweckung vorgestellt (Apg 2,24). Dass der Geist in seiner Eigenständigkeit vom Vater oder vom Sohn betrachtet werde, trete erst bei Johannes auf, wo der Geist als von Gott gesandter Paraklet (Joh 14,16) beschrieben werde. Die wirkende Gegenwart Gottes durch seinen Geist stehe außerdem in überlieferungsgeschichtlicher Kontinuität zu israelitischen und jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen:

Denn der Geist Gottes ist die Weise seiner Gegenwart in Jesus wie zuvor schon in den Propheten und in der Schöpfung überhaupt, nun aber in der eschatologischen Weise endgültiger Gegebenheit als bleibende Gabe, die Inhalt der eschatologischen Hoffnung Israels war und sich besonders auch in der Erwartung der Geistbegabung des Messias verdichtet hatte.¹⁹¹

Auch wenn Pannenberg in der neutestamentlichen Schilderung der „Implikation des Geistes in der Gegenwart Gottes im Wirken Jesu und in der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater“¹⁹² die Basis für die Ausbildung der christlichen Trinitätslehre sieht, so bemerkt er doch, dass damit nur die Zusammengehörigkeit der drei Größen ausgedrückt sei.¹⁹³ Die Verhältnisse, in denen Vater, Sohn und Geist stehen, seien hingegen nicht eindeutig geklärt, genauso wenig wie die Frage, „wie die Aussagen über den Kyrios und den Geist mit dem monotheistischen Glauben an die Einheit Gottes“¹⁹⁴ vereinbar seien. Diese Fragen seien erst in der Ausbildung der christlichen Katechese und der damit verbundenen Entwick-

¹⁸⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 291.

¹⁸⁹ PANNENBERG, ST I, 291.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST I, 342 f.

¹⁹¹ PANNENBERG, ST I, 291.

¹⁹² PANNENBERG, ST I, 292.

¹⁹³ Vgl. PANNENBERG, ST I, 293.

¹⁹⁴ PANNENBERG, ST I, 293.

lung einer kirchlichen Lehre behandelt worden und hätten zur Trinitätslehre geführt.¹⁹⁵

In diesem Zusammenhang wird deutlich, warum Pannenberg zwar die Entstehung des Kanons als Zäsur in der christlichen Überlieferungsgeschichte versteht (II.1.1.1), nicht aber die Kanonbildung eigens betrachtet: Entscheidende Züge der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie beispielsweise die trinitarische Verfasstheit Gottes, werden zwar im biblischen Zeugnis ausdrücklich; ihre Entfaltung findet jedoch nicht *im* neutestamentlichen Zeugnis statt, sondern erst in der weiteren Lehr- und Überlieferungsbildung. Wichtig ist für Pannenberg dabei, dass die Entfaltung der Inhalte immer wieder an ihrem Begründungszusammenhang in Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth überprüft wird. Das biblische Zeugnis erhält als Verschriftlichung des überlieferungsgeschichtlichen Kontextes des Christusereignisses eine besondere Bedeutung; es ist aber für Pannenberg nur insofern maßgeblich, als dass es Zusammenhänge beinhaltet, mit denen die weitere Bedeutungsentfaltung des Christusereignisses immer wieder korreliert werden muss. Dies zeigt sich auch dann, wenn Pannenberg im Zusammenhang einer kurzen Erläuterung der Autorität der Schrift festhält, dass die Frage nach den Kanonentscheidungen der Kirche eine untergeordnete sei, weil sie nur zeige, „in welchen Schriften die Kirche das ursprüngliche apostolische Zeugnis des Evangeliums faktisch erkannt hat.“¹⁹⁶

Dass der Geist im Rahmen des trinitarischen Gottesverständnisses als selbständige Größe beschrieben werden kann, sieht Pannenberg im Anschluss an Tertullian und Origenes¹⁹⁷ in der Selbstunterscheidung Jesu vom Geist Gottes begründet, die mit der johanneischen Darstellung eine „solide Grundlage“¹⁹⁸ finde (vgl. Joh 14,16). Auch wenn der Geist Gottes alttestamentlich belegt sei, so werde er als „drittes Prinzip der göttlichen Wirklichkeit“¹⁹⁹ erst durch die Selbstunterscheidung des Sohnes einerseits vom Vater und andererseits vom Geist erkennbar. Daher bleibe die Geschichte Jesu der „Ausgangspunkt für die Begründung der trinitarischen Unterschiede, wobei eine solche Begründung [...] die ganze Traditionsgeschichte der Verkündigung Jesu und der Entwicklung der urchristlichen Christusbotschaft berücksichtigen muß.“²⁰⁰ Der Erkenntnisgrund für die innertrinitarischen Differenzen und Relationen und damit für das trinitarische Gottesverständnis liegt somit allein in der Offenbarung des Sohnes. Erst durch sie lassen sich die unterschiedlichen Wirksphären des einen Gottes in

¹⁹⁵ Vgl. PANNENBERG, ST I, 292 f.

¹⁹⁶ PANNENBERG, ST II, 510.

¹⁹⁷ Mit Verweis auf Joh 14,28 und Joh 14,16 hätten bereits Tertullian und später Origenes darauf hingewiesen, dass der Sohn nicht nur den Vater als einen ‚anderen‘ von sich unterscheidet, sondern auch den Geist, vgl. PANNENBERG, ST I, 296 f. mit Fußn. 48.

¹⁹⁸ PANNENBERG, ST I, 297.

¹⁹⁹ PANNENBERG, ST I, 296.

²⁰⁰ PANNENBERG, ST I, 297.

der Welt erkennen, denen rückblickend von der Offenbarung spezifische Aspekte in der Einheit des Wirkens Gottes in der Welt zugeordnet werden könnten.²⁰¹ Die Offenbarung des Sohnes ist damit der Kristallisationspunkt, an dem sich die trinitarische Verfasstheit der Wirklichkeit Gottes geschichtlich zeigt.

Die sich infolge der Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist stellende Frage, wie diese Dreiheit mit dem monotheistischen Gottesbild der Bibel vereinbar sei,²⁰² sieht Pannenberg in der frühchristlichen Theologie dadurch aufgegriffen, dass bestimmte alttestamentliche Passagen als implizit trinitarisch gedeutet wurden.²⁰³ Auch wenn er konstatiert, dass dies nach „heutiger historisch-kritischer Exegese als abwegig erscheinen“²⁰⁴ müsse, so sieht er zugleich eine Anknüpfung an jüdische Bibelauslegung: Auch in der rabbinischen Theologie seien zum Beispiel die präexistente Weisheit Gottes mit der Tora identifiziert oder die Herrlichkeit Jahwes, die in der eschatologischen Zukunft in Jerusalem wohnen werde (vgl. Ez 43,4.7), als eigene, in gewissem Sinn von Gott unterschiedene Größen vorgestellt worden.²⁰⁵ Diese Unterscheidung des weltlichen Erscheinens und Wirkens Gottes von Gott selbst sei verbunden mit einer Hervorhebung der Transzendenz Gottes:

Die zunehmende Betonung der Transzendenz Gottes hatte zur Folge, daß die Weisen seiner Gegenwart in der Welt sich zu selbständigen Hypostasen verdichteten. Solchen Vorstellungen waren die christlichen Auffassungen von Sohn und Geist als Träger der göttlichen Heilsökonomie in den frühen Phasen der Entwicklung christlicher Theologie zunächst in vieler Hinsicht verwandt.²⁰⁶

Mit diesem Rückbezug auf das rabbinische Denken kann Pannenberg die mit den christlichen Aussagen über Sohn und Geist verbundenen Fragen in einen weiteren überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang stellen, der die grundsätzlichen „Fragen nach dem Verhältnis von transzendenter Wesenswirklichkeit und Erscheinungsweisen des einen Gottes“²⁰⁷ umfasst. Die christliche Antwort

²⁰¹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 297.

²⁰² Zu einer Schilderung der Lösungsansätze in den Anfänge der trinitarischen Lehrbildung und zur Auseinandersetzung mit dieser Frage in der Alten Kirche siehe Pannenberg's Darstellung in PANNENBERG, ST I, 298–305.

²⁰³ Vgl. PANNENBERG, ST I, 300 f.

²⁰⁴ PANNENBERG, ST I, 300.

²⁰⁵ Vgl. PANNENBERG, ST I, 300 f.

²⁰⁶ PANNENBERG, ST I, 301. Pannenberg schildert einen Zusammenhang über alttestamentliche Gotteserscheinungen in Bezug auf Engel: Insbesondere die alttestamentlichen Berichte von Gotteserscheinungen, die in jüdischer Exegese auf Engel bezogen worden seien, hätten für das christliche Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist in Anspruch genommen werden können, da die christlichen Auffassungen von Sohn und Geist mit der jüdischen Vorstellung von Engeln in Verbindung gebracht werden konnten. So hätten insbesondere die Erzählung vom Besuch der drei ‚Männer‘ bei Abraham in Mamre (Gen 18,1–16) und die Berufungsvision Jesajas (Jes 6 in Kombination mit Ex 25,22) eine wichtige Rolle im altkirchlichen Schriftbeweis für die Trinitätslehre gespielt.

²⁰⁷ PANNENBERG, ST I, 301.

darauf findet Pannenberg im Nicaeno-Constantinopolitanum, wo die volle Gottheit des Sohnes und des Geistes bekannt wurden. Damit sei zugleich ausgesagt worden, dass die Formen der Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Welt mit dem transzendenten Gott selbst wesenseins seien, sodass sie als transzendent als auch der Welt gegenwärtig zu verstehen seien.²⁰⁸

Mit Blick auf die Gemeinschaft von Vater und Sohn wurde deutlich, dass für Pannenberg die Wirklichkeit Gottes durch die Traditionszusammenhänge und die Lehrbildung nach und nach erschlossen und verstehbar wird. Dabei ist die Überlieferungs- und Bedeutungsgeschichte selbst Teil der Offenbarungsgeschichte, die zwar in Jesus Christus ihren Höhepunkt hat, aber doch darüber hinaus weitergeht. Diesen Prozess der sich selbst offenbarenden, trinitarisch verfassten, göttlichen Wirklichkeit umschreibt Pannenberg mit dem Begriff der ‚Selbstverwirklichung‘.

2.3.4 Die Überlieferung des christlichen Glaubens als trinitarische Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte

Mit Pannenburgs Voraussetzung, dass Ereignisse die ihnen innewohnende Bedeutung im Kontext ihrer überlieferungsgeschichtlichen Situation entfalten, wird im Hinblick auf die Geschichte Jesu deutlich, dass das Verhältnis zwischen Ereignis und Bedeutung wechselseitig konstitutiv ist: Nicht nur das Ereignis entfaltet im Rückgriff auf Traditionen seine Bedeutung, sondern die Traditionen und Bedeutungen erhalten auch durch das Ereignis einen Wirklichkeits- und Tatsächlichkeitsgehalt. Dies zeigt sich am Christusereignis, dessen Historizität *durch* das biblische Zeugnis *hindurch* zugänglich und *im* neutestamentlichen Zeugnis in seiner Bedeutung bezeugt wird, sodass Pannenberg von dem geschichtlichen Auftreten Jesu von Nazareth auf die Wirklichkeit Gottes und damit auf Gott selbst rückschließen kann. Den Prozess der menschlichen Erkenntnis der Wahrheit Gottes in der religiösen Überlieferungsgeschichte erfasst Pannenberg 1975 unter dem Begriff der „Selbstverwirklichung“²⁰⁹ Gottes: Selbstverwirklichung

setzt einerseits das Selbst schon voraus als Subjekt der Verwirklichung, läßt damit aber für den Anfang des Prozesses der Selbstverwirklichung an ein Selbst ohne Wirklichkeit denken. Andererseits soll das Selbst Gegenstand der Verwirklichung sein, kann mithin als wirkliches erst dessen Resultat sein, so daß sich die Frage erhebt, welche Wirklichkeit es ist, die den Prozeß selber vorantreibt, der dem Selbst zur Wirklichkeit verhilft.²¹⁰

²⁰⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 301.

²⁰⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 142–144. Zur Selbstverwirklichung Gottes und ihrem Zusammenhang zur Offenbarung Gottes und der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater siehe auch OVERBECK, *Mensch*, 258–296.

²¹⁰ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 142.

An dieser Begriffsbestimmung wird deutlich, dass die Vorstellung der ‚Selbstverwirklichung‘ allein für Gott gelten kann, weil für ein endliches Subjekt der Prozess der Handlung und des Zieles zeitlich auseinandertreten, sodass es sich nicht selbst verwirklichen kann.²¹¹

Pannenberg kennzeichnet die Selbstverwirklichung Gottes als einen Erkenntnisprozess, denn sie vollziehe sich durch das Suchen und Finden der göttlichen Wirklichkeit durch den Menschen: „In dieser Auffindung des göttlichen Selbst durch den Menschen in der Religionsgeschichte vollzieht sich zugleich die Verwirklichung Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit.“²¹² Dabei sei das Finden Gottes in der Geschichte, auch wenn er in Jesu Botschaft und Geschichte als wahr entdeckt werde, von Gott selbst gewirkt. Dass Gott durch menschliches Handeln, ihr Suchen und Finden, als sich selbst verwirklichend gedacht werden kann, sieht Pannenberg nicht nur im Verständnis Gottes als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ begründet, womit er „nur durch sich selbst und von sich her ist“²¹³. Er macht es auch an der Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes fest: Gott könne als wirkendes Subjekt aufgrund der Annahme der Ewigkeit Gottes nicht als an einen bestimmten Zeitpunkt gebunden aufgefasst werden; vielmehr umfasse die Unendlichkeit Gottes die endlichen Subjekte und ihr Handeln.²¹⁴ „Göttliches Wirken und menschliches Suchen verschränken sich in diesem Prozeß der Selbstverwirklichung Gottes.“²¹⁵ Wenn aber das Selbst Gottes gefunden sei, wie es für Pannenberg in Leben und Geschichte Jesu möglich ist (siehe II.1.3), so werde

diese Verschränkung in der Identität des göttlichen Wesens selbst aufgenommen als trinitarische Selbstbeziehung Gottes in der Unterschiedenheit des Vaters und des Sohnes durch den beide verbindenden Geist, der ebensowohl ein Geist der Selbstunterscheidung wie der Gemeinschaft ist.²¹⁶

Pannenberg kann hier so verstanden werden, dass die Verschränkung von Gottes Wirken und menschlichem Handeln bereits die trinitarische Selbstbeziehung

²¹¹ Vgl. PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 142. Dass der Begriff als Bezeichnung des menschlichen Verhaltens ungeeignet sei, betont Pannenberg auch in der *Systematischen Theologie*: „Eine Identität von Handlungssubjekt und Resultat seines Handelns, wie sie für den Gedanken der Selbstverwirklichung erforderlich ist, findet beim Menschen niemals statt, weil der Mensch immer noch im Werden, also auf dem Wege zu sich selbst ist und gerade durch sein Handeln auf diesem Wege fortschreiten möchte. Die Vorstellung seiner Selbstverwirklichung übersteigt daher das Maß des Menschen wie jedes endlichen Wesens.“ (PANNENBERG, ST II, 437.) Siehe hierzu auch PANNENBERG, *Fundament* (1973), 432; PANNENBERG, ST I, 423.

²¹² PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 142.

²¹³ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 142. Zu Pannenburgs Verständnis von Gott als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ s. u. II.3.1.1.

²¹⁴ Vgl. PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 142 f.

²¹⁵ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 143.

²¹⁶ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 143.

Gottes ausmachen. Damit entspricht die ökonomische der immanenten Trinität; der Begriff der ‚Selbstverwirklichung‘ akzentuiert gegenüber der epistemologischen Ebene des ‚Auffinden Gottes‘ die Identität und Handlungsebene Gottes. Wie die Selbstoffenbarung ist auch die Selbstverwirklichung Gottes Pannenberg zufolge erst unter der Betrachtung der gesamten geschichtlichen Wirklichkeit und unter Einbezug der gesamten Schöpfung verwirklicht.²¹⁷ Für die Selbstverwirklichung Gottes gilt damit dasselbe, was Pannenberg mit Blick auf die Offenbarung Gottes herausstellt: Die Geschichte Jesu ist paradigmatisch – wenn Jesus Christus wahre Selbstverwirklichung Gottes ist, so muss in ihm alles zusammengefasst sein, „was in allen Dingen [d. h. in der Schöpfung, E. M.] auf die Selbstverwirklichung Gottes hin am Werke ist“²¹⁸. Die Selbstverwirklichung beinhaltet daher auch den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi und die Bindung der Wahrheit der Geschichte an Jesus, die durch die Versöhnung der Welt zum Ziel komme. „Der noch nicht abgeschlossene Prozeß der Versöhnung der Welt gehört also als konstitutives Moment mit zum Prozeß der Selbstverwirklichung Gottes in Jesus Christus“²¹⁹, denn die Wirklichkeit Gottes sei noch immer strittig, sodass die universale Gotteserkenntnis, die Pannenberg mit dem Begriff der Selbstverwirklichung adressiert, noch aussteht.

Die trinitarischen Züge der Selbstverwirklichung Gottes, die Pannenberg in *Christologie und Theologie* 1975 nur andeutet, entfaltet er in seiner *Systematischen Theologie*, wo er den Begriff erneut aufgreift, um den Gedanken der *causa sui*, den Plotin in die philosophische Theologie eingeführt hatte, zu deuten.²²⁰ Auch hier fungiert ‚Selbstverwirklichung‘ als eine heuristische Linse, mit der er den Zusammenhang von ökonomischer und immanenter Trinität einsichtig machen will²²¹: In der Anwendung auf dieses Verhältnis könne der Begriff gerade „die innere Dynamik der Selbstidentität des trinitarischen Gottes in seinem Verhältnis zur Schöpfung“²²² ausdrücken. Aufgrund der dreifachen Subjektivität Gottes sieht Pannenberg die Paradoxie der Selbstverwirklichung – Subjekt und Objekt zugleich zu sein – gelöst: „Zwar gilt für jede der trinitarischen Personen insonderheit, daß sie einerseits schon sind ‚vor‘ dem offenbarungsgeschicht-

²¹⁷ Als Selbstverwirklichung der alles bestimmenden Wirklichkeit „ist alles Geschehen hineingezogen in den Prozeß, so daß alle Dinge durch ihn schöpferisch konstituiert und bestimmt werden. Sofern die Selbstverwirklichung Gottes in der Person Jesu zustande kommt, ist in ihm zusammengefaßt, was in allen Dingen auf die Selbstverwirklichung Gottes hin am Werke ist.“ (PANNENBERG, *Christologie und Theologie* [1975], 143.)

²¹⁸ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 143.

²¹⁹ PANNENBERG, *Christologie und Theologie* (1975), 143.

²²⁰ Vgl. PANNENBERG, ST I, 422–424; PANNENBERG, ST II, 433–440. Der Begriff der *causa sui* sei in der philosophischen Theologie „ein Ausdruck für das unterscheidend Besondere des Absoluten“ (PANNENBERG, ST I, 423), womit für Pannenberg noch einmal deutlich wird, dass die Anwendung dieses Begriffs auf den Menschen einer ‚Selbstvergottung‘ gleichkommt.

²²¹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 423 f.; PANNENBERG, ST II, 437 f.

²²² PANNENBERG, ST I, 424.

lichen Prozeß der Selbstverwirklichung Gottes in der Welt seiner Schöpfung, andererseits ihre Gottheit aber auch Resultat dieses Prozesses ist.²²³ Gerade in den Relationen der drei zueinander und in ihrem Handeln, das jeweils auf die anderen beiden trinitarischen Personen gerichtet und damit auf diese angewiesen ist, wird die Gottheit Gottes verwirklicht.²²⁴

Wie stellt Pannenberg die trinitarische Selbstverwirklichung nun vor? Selbstverwirklichung bedeutet Gottes Verwirklichung seiner selbst in der Welt. Auch wenn sein ewiges Wesen dieser Verwirklichung nicht bedürfe, so mache er sich in seiner Gottheit und seinem Dasein im freien Akt der Welterschöpfung von der Welt abhängig,²²⁵ sodass er folglich ohne die Herrschaft über die Welt nicht mehr Gott und Schöpfer sei.²²⁶ Die Welt ist vielmehr „Ausdruck der Schöpferkraft Gottes und bezeugt dadurch sein Königtum“²²⁷. Da die Selbständigkeit der Geschöpfe dazu führe, dass sie die Wirklichkeit Gottes, in der sie aufgrund ihrer Geschöpflichkeit stehen, nicht wahrnehmen, wird die Menschwerdung des Sohnes notwendig, um die Menschen wieder in die Gemeinschaft mit Gott zu bringen, das heißt, sie mit ihm zu versöhnen und dadurch die Königsherrschaft Gottes in der Welt aufzurichten.²²⁸ Dabei steht die Gottheit Gottes auf dem Spiel: „Mit der Übertragung seiner Macht auf den in Jesus erschienenen Sohn hat der Vater seine eigene Gottheit vom Gelingen der Sendung des Sohnes abhängig gemacht.“²²⁹ In der Sendung des Sohnes habe Gott sich selbst als den in der Welt Abwesenden und nur durch seinen Sohn in der Welt Gegenwärtigen bestimmt.²³⁰ Das habe zugleich bedeutet: Scheitert die Sendung des Sohnes, so scheitert auch Gott selbst. Mit dem Kreuz Jesu stand also auch die Königsherrschaft Gottes in Frage. Die Abwesenheit Gottes habe sich gerade im Kreuzestod Jesu gezeigt, da hier Jesus den Tod der Gottverlassenheit, der die Sünder erwarte, starb.²³¹ Im Lichte von Ostern sei der Kreuzestod Jesu jedoch als Heil der Welt erschienen (siehe II.2.4.2). In der Sendung des Sohnes und seines Todes zeige sich die Art und Weise, wie Gott seine Herrschaft in der Welt verwirkliche, nämlich „ohne Unterdrückung, unter Respektierung der Selbständigkeit der Geschöpfe sogar durch Gott selbst“²³². So kann Pannenberg konstatieren: „Indem

²²³ PANNENBERG, ST II, 438.

²²⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 438.

²²⁵ Vgl. PANNENBERG, ST I, 422 f.

²²⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 433–440.

²²⁷ PANNENBERG, ST II, 434.

²²⁸ Pannenberg fasst Versöhnung und Errichtung der Königsherrschaft Gottes als zwei Seiten desselben Sachverhalts auf: „Ohne die Annahme der Königsherrschaft Gottes kommt es nicht zur Versöhnung mit Gott. Doch gilt auch umgekehrt, daß mit der Versöhnung der Welt das Reich Gottes in seiner Schöpfung aufgerichtet wird.“ (PANNENBERG, ST II, 434 f.)

²²⁹ PANNENBERG, ST II, 435.

²³⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 434.

²³¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 436.

²³² PANNENBERG, ST II, 439.

durch Sendung und Tod des Sohnes Gott der Welt zu ihrem Heil gegenwärtig und so als väterliche Liebe offenbar geworden ist, hat der Sohn die Gottheit des Vaters in der Welt verwirklicht, seinen Namen und seine Königsherrschaft in der Welt verherrlicht.²³³

Mit der Menschwerdung des Sohnes sei die Königsherrschaft und damit die Wirklichkeit Gottes in die Welt eingebrochen. Die Ausbreitung der durch Jesus angebrochenen Herrschaft Gottes unter den Menschen aber benötige den Geist, der die Erkenntnis der Sohnschaft Jesu Christi bewirke, die Verherrlichung des Sohnes veranlasse und zugleich über diesen vermittelt auf die Verherrlichung des Vaters ziele.²³⁴ Die Grundlage für die Verherrlichung des Sohnes durch den Geist ist nach Pannenberg das Ostergeschehen, denn der Geist wirke nicht nur die Erkenntnis und offenbare Jesus als Sohn Gottes, sondern er schaffe nach Joh 6,63 und Röm 8,2 Leben und könne so auch die Hoffnung des neuen Lebens im Glauben verbürgen (Röm 8,11): „Als Schöpfer des neuen Lebens aus der Auferstehung der Toten führt der Geist zur Erkenntnis der Sohnschaft Jesu Christi im Lichte der göttlichen Bestätigung und Rechtfertigung seines vorösterlichen Wirkens (1 Tim 3,16)“²³⁵.

Gerade der Gedanken der Selbstverwirklichung Gottes macht nun darauf aufmerksam, dass für Pannenberg mit Tod und Auferstehung Jesu Christi noch nicht alles geschehen ist: Auch wenn in Jesus Christus die Königsherrschaft Gottes in die Welt gekommen *ist*, so ist ihre Durchsetzung in der Welt und damit der *endgültige* Erweis der Gottheit Gottes doch dem Wirken des Geistes anheim gelegt.²³⁶ Dieses Geistwirken bindet Pannenberg an die apostolische Botschaft und damit an menschliches Zeugnis:

Diese Verherrlichung Jesu durch den Geist wird vermittelt durch die apostolische Botschaft, die selber (wegen ihres Inhalts) in der Kraft des Heiligen Geistes ergeht (1 Thess 1,5, vgl. 1 Petr 1,12) und durch die auch die ihr Glauben Schenkenden die Gabe des Pneuma empfangen (Gal 3,2), das in ihnen die Hoffnung auf das todüberwindende, neue Leben in Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und von Gott Auferweckten begründet.²³⁷

Damit setzt sich die Selbstverwirklichung Gottes bis heute fort und ist auf die nachösterlich sich vollziehende, geistdurchwirkte Überlieferungsgeschichte angewiesen. Das die vorgängigen Traditionen transformierende Ereignis der Auferweckung Jesu und die daran geknüpfte Einsicht in die Wirklichkeit Gottes

²³³ PANNENBERG, ST II, 436.

²³⁴ Vgl. zur Rolle des Geistes bei der Selbstverwirklichung Gottes PANNENBERG, ST II, 439 f.

²³⁵ PANNENBERG, ST II, 249.

²³⁶ In dieser Hinsicht entspricht die Selbstverwirklichung Gottes Pannenburgs proleptischem Verständnis der Auferweckung Jesu von den Toten: Beide beinhalten ein Moment, das die Bewahrheitung des in dem Ereignis Geschehenen in die Zukunft, ans Ende der Zeiten, verlegt. Vgl. Kapitel II.1.3.1.1 sowie II.3.1.

²³⁷ PANNENBERG, ST II, 439 f.

führen demnach zu einer auf Kontinuität setzenden Überlieferung. Die Überlieferungsgeschichte, die das Christusergebnis aus sich heraussetzt, soll im nächsten Kapitel genauer beleuchtet werden.

2.4 Die nachösterliche Überlieferungsgeschichte

Wenn Pannenberg konstatiert, dass „[d]as Ostergeschehen [...] der geschichtliche Ausgangspunkt der apostolischen Verkündigung und der Christologie der Kirche geworden“²³⁸ ist, so kennzeichnet er damit zwei Dimensionen des christlichen Überlieferungsprozesses, die sich gegenseitig bedingen, aber unterschiedliche Intentionen haben: Während in der Christologie um die Bedeutung von Person und Werk Jesu von Nazareth gerungen wird, so hat die apostolische Verkündigung die Funktion, den existenziellen Gehalt des Wirkens und Geschicks Jesu Christi zu verbreiten und damit das durch Jesus geschehene Versöhnungsgeschehen in der Welt fortzusetzen. Beide Aspekte bestimmen die nachösterliche Bedeutung Jesu und stehen in Korrelation, was Pannberg's Zuordnung von Christologie und Soteriologie zeigt. Bereits in den *Grundzügen der Christologie* sowie später in der *Systematischen Theologie* beschreibt Pannenberg den Zusammenhang von Christologie und Soteriologie. Er sieht die Soteriologie als Funktion der Christologie²³⁹ und betont, dass die menschliche Besonderheit Jesu nicht zu trennen sei von der soteriologischen Funktion seines Wirkens und seiner Person.²⁴⁰ Dabei werden zwei Aspekte deutlich: Wenn zum einen die Soteriologie als Funktion der Christologie erscheint, dann muss sich *in* Jesu Wirken und Geschichte zeigen, was den Menschen zum Heil dient.²⁴¹ Diese Verhältnisbestimmung gründet für Pannenberg in dem Anspruch, die Christologie von der historischen Wirklichkeit Jesu her zu entwickeln. Da die Soteriologie sonst Gefahr laufe, menschliche Sehnsüchte auf Jesus zu projizieren, müsse zum anderen gerade der historische Jesus als Korrektiv fungieren:²⁴²

Jesus hat Bedeutsamkeit ‚für uns‘ nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte und seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit innewohnt. Nur wenn sich das

²³⁸ PANNENBERG, ST II, 406.

²³⁹ So schreibt er bereits in den *Grundzügen der Christologie* 1964: „Die Soteriologie muß aus der Christologie folgen, nicht umgekehrt. Sonst verliert gerade der Heilsglaube selbst jede Grundlage.“ (PANNENBERG, Grundzüge [1964], 42.) In der *Systematischen Theologie II* heißt es dann 1990: „Erst an Jesu Wirken und Geschichte ist offenbar, was den Menschen wirklich zum Heile dient und in welchem Sinne er der universale Heilbringer, der Erlöser der Menschen ist. In diesem Sinne ist die Soteriologie als Funktion der Christologie und nicht umgekehrt diese als abhängig von anderweitig vorgegebenen und geschichtlich wechselnden Heilshoffnungen zu behandeln.“ (PANNENBERG, ST II, 441 f.)

²⁴⁰ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 41–43; PANNENBERG, ST II, 441 f.

²⁴¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 441; PANNENBERG, Grundzüge (1964), 43.

²⁴² Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 41–44.

zeigen läßt, können wir sicher sein, daß wir nicht nur unsere Fragen, Wünsche und Gedanken seiner Gestalt anheften.²⁴³

Die Verhältnisbestimmung von Soteriologie und Christologie führt demnach wieder zurück in Pannenberg's Grundunterscheidung von Ereignis – hier Person – und Bedeutung. Indem die Christologie zunächst grundlegend die Bedeutung von Leben und Geschick Jesu zu entfalten hat, kann eine soteriologische Dimension auch nur innerhalb der christologischen Betrachtung und mit der gleichen methodischen Herangehensweise entdeckt werden, wenn sie keine *Eisegese* der Christologie sein soll.

Gerade die soteriologische Bedeutung Jesu kann mit Pannenberg als der Überlieferungsimpuls verstanden werden, der die nachösterliche Überlieferungsgeschichte aus sich heraussetzt und prägt. Das soll in diesem Kapitel herausgearbeitet werden, wenn zunächst die überlieferungsgeschichtliche Entstehung der christlichen Heilsüberlieferung dargestellt wird (II.2.4.1), die in der Versöhnung Gottes mit den Menschen durch den Tod Jesu (II.2.4.2) gründet. Die hiervon bestimmte Überlieferung wird mit Blick auf die beiden Träger dieses Versöhnungsgeschehens, den Geist Gottes (II.2.4.3) und die apostolische Verkündigung (II.2.4.4) entfaltet. Von der Versöhnung Gottes und der daraus resultierenden Verkündigungsgeschichte muss schließlich das biblische Zeugnis erneut betrachtet werden (II.2.4.5), in dem die apostolische Verkündigung manifest wird.

2.4.1 Die Entstehung der christlichen Heilsüberlieferung in der Spannung von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus sowie von hereingebrochener Zukunft und zukünftiger Gegenwart

Die soteriologische Bedeutung Jesu rekonstruiert Pannenberg, indem er die biblisch bezeugte, nachösterliche Deutung Jesu mit seinem vorösterlichen Wirken verbindet: Das Ziel der Sendung des Sohnes, die Inkarnation des ewigen Sohnes in Jesus von Nazareth, sei, dass der Gottesherrschaft unter den Menschen Raum geschaffen werde, sodass die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander Erneuerung erfahren könne.²⁴⁴ Auf dieses Heil sei bereits Jesu irdische Verkündigung ausgerichtet, die auf die Teilhabe an der Gottesherrschaft ziele, wie Pannenberg mit Verweis auf die Worte Jesu in Mt 5,3.10; 19,14; Lk 6,20; Mk 9,47; 10,14 f.23–28; Joh 3,3 darlegt.²⁴⁵ Nachösterlich verkünde die apostolische Botschaft dieses Heilsverständnis, doch rücke hier die Gemeinschaft mit Jesus selbst in den Mittelpunkt: „Nach der apostolischen Botschaft begründet die Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten die Hoffnung auf Teil-

²⁴³ PANNENBERG, Grundzüge (1964), 42.

²⁴⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 442–447.

²⁴⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 442.

habe an dem in seiner Auferstehung erschienenen neuen Leben.²⁴⁶ Demnach gibt es eine Kontinuität der Heilsvorstellung, die für Pannenberg bis auf den historischen Jesus selbst zurück geht. Während jedoch Jesus die Teilhabe an der Gottesherrschaft als Inbegriff der Heilzukunft verkündet habe, sei nach Ostern das Leben der Auferstehung als Heil verstanden worden.²⁴⁷ Darin sieht Pannenberg keinen Widerspruch, da sowohl das Heilsverständnis in der Botschaft Jesu als auch das nachösterliche, apostolische Heilsverständnis durch den Verweis auf die eschatologische Zukunft²⁴⁸ verbunden seien und es bei beiden um ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott gehe. Wenn bei den Betrachtungen der Überlieferungsbildung durch die Auferstehung in Kapitel II.2.2 und II.2.3 deren transformative Kraft in Bezug auf vorösterliche Traditionen deutlich wurde, so zeichnet sich hier für die nachösterliche Überlieferungsbildung vielmehr das schon angedeutete Kontinuitätsmoment ab. Denn Pannenberg versucht immer wieder Gemeinsamkeiten statt Unterschiede zu verdeutlichen, sowie die Differenzen und Veränderungen in verbindende Strukturen einzuordnen.

Diese Suche nach Kontinuität wird auch in Pannenburgs Bewertung des sich nachösterlich weiter ausdifferenzierenden Heilsverständnisses und den damit verbundenen verschiedenen soteriologischen Vorstellungen, wie zum Beispiel den paulinischen Gedanken der durch Christus geschehenen Erlösung, Versöhnung und Befreiung des Menschen, deutlich.²⁴⁹ Für Paulus sei das als zukünftig verstandene endgültige Heil bereits in und durch Jesus den Glaubenden eröffnet und gegenwärtig zugänglich. So finde bei Paulus eine Differenzierung statt, die die Heilsgegenwart als Zustand der Rechtfertigung (Röm 5,9; 8,3 f. u. ö.) bezeichne, aber zugleich auch die Herrlichkeit des neuen Lebens, die Rettung im endzeitlichen Gericht, als zukünftige Hoffnung aufgreife (Röm 5,9; 1 Thess 1,10; 5,9 f.). Diese zeitliche Ausdifferenzierung sei für Paulus möglich, weil er das Versöhnungsgeschehen Gottes in Tod und Auferstehung Jesu als Ausgangspunkt für die *zukünftige* Rettung sehe. In den späteren neutestamentlichen Briefen (Eph 2,5.8; Tit 3,4 f.) sei die Vorstellung der *gegenwärtigen Teilhabe* am eschatologischen Heil noch stärker betont worden. Unter Berücksichtigung der Heilsbotschaft Jesu von Nazareth kommt Pannenberg angesichts des vielschichtigen neutestamentlichen Zeugnisses zu der Bewertung:

²⁴⁶ PANNENBERG, ST II, 442.

²⁴⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 442–447.

²⁴⁸ Diese eschatologische Ausrichtung kennzeichne den neutestamentlichen Heilsbegriff *soteria*: Die *soteria* sei auf die Ganzheit und Integrität des Lebens bezogen (vgl. Mk 8,35) und bezeichne nicht nur den Vorgang der Erlangung dieser Unversehrtheit des Lebens, sondern auch das Ergebnis eines geretteten und neu gewonnenen Lebens. Während diese Ganzheit des Lebens im Verlauf der Lebensgeschichte immer gefährdet sei, hänge sie ganz von der Zukunft ab, vgl. PANNENBERG, ST II, 443.

²⁴⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, ST II, 444–447.

Die hier im Sprachgebrauch erkennbare Verschiebung der Vorstellung von der Teilhabe am eschatologischen Heil auf die Gegenwart hin, die allerdings bezogen bleibt auf ihre künftige Vollendung, hat theologisch ihren guten Sinn, weil sie den Gesichtspunkt der Gegenwart der eschatologischen Heilszukunft der Gottesherrschaft in der Botschaft Jesu selbst näher steht als der paulinische Sprachgebrauch.²⁵⁰

Beide verbindet, dass die anfängliche Heilswirklichkeit schon gegenwärtig ist. Pannenberg betrachtet die verschiedenen nachösterlichen Vorstellungen also unter dem Kriterium, inwieweit sie mit Jesu Wirken selbst in Einklang stehen und an dieses anknüpfen können. Hier kommt Pannenburgs christologische Methode im Sinne einer ‚christologischen Traditions-geschichte‘ (siehe II.2.1.2) zum Tragen.

Die christliche Heilsvorstellung ist nach Pannenberg durch die Spannung zwischen dem bereits Gegenwärtigsein in Jesus Christus und ihrer zukünftigen Vollendung geprägt. Ausgangspunkt für das nachösterliche Heilsverständnis sei – wie es bereits Paulus gesehen habe – die Versöhnung mit Gott im Kreuzestod Christi.²⁵¹ ‚Versöhnung‘ ist in zweierlei Hinsicht ein Schlüsselbegriff für Pannenberg: Sie verbinde zum einen das jesuanische mit dem nachösterlichen Heilsverständnis und habe daher zum anderen als Konzept das Potential „für eine dem Sachverhalt angemessene systematische Interpretation der Bedeutung des Todes Jesu und darüber hinaus des ganzen Prozesses der Heilsvermittlung.“²⁵² Gerade weil die Versöhnung über ihre Ereigniswerdung im Tod Jesu hinausreicht, dient sie Pannenberg als Begründungszusammenhang, um die nachösterliche Heilsvermittlung, das heißt die christliche Evangeliumsverkündigung, zu plausibilisieren.

2.4.2 Die Versöhnung Gottes als Ausgangspunkt der nachösterlichen Verkündigung. Zum Problem der sprachlichen Fassung der Bedeutung Jesu

Die Bedeutung der Versöhnung für die Verkündigung²⁵³ führt Pannenberg 1990 in der *Systematischen Theologie II* explizit aus, wenn er den Evangeliums-begriff im Rahmen der Versöhnungslehre reflektiert.²⁵⁴ Die in Jesus Christus geschehene Versöhnung steht für Pannenberg durch ihren inklusiven Charakter

²⁵⁰ PANNENBERG, ST II, 445 f.

²⁵¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 447.

²⁵² PANNENBERG, ST II, 447.

²⁵³ Dies klingt bereits in den Ausführungen zur siebten These der *Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung* 1961 an, wenn Pannenberg dort schreibt, dass das Geschehen des eschatologischen Selbsterweises Gottes als „die entscheidende Heilstat Gottes verkündigt“ (PANNENBERG, Dogmatische Thesen [1961], 113) werden müsse.

²⁵⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 501–511.

am Anfang der nachösterlichen Verkündigung, ja sie drängt für ihn gleichsam auf Verkündigung,²⁵⁵ wie in diesem Kapitel nachgezeichnet werden soll.

Für das Verständnis von ‚Versöhnung‘ ist für Pannenberg zunächst entscheidend, dass in Bezug auf die Entwicklung eines Versöhnungsverständnisses das biblische Zeugnis weniger eindeutig ist als in Bezug auf die Deutung der Auferweckung.²⁵⁶ Besonderes Gewicht innerhalb dieser urchristlichen Deutungsvielfalt komme dem Verständnis des Todes Jesu als Sühnetod zu, auch wenn umstritten sei, ob Jesus selbst seinen Tod als ‚Lösegeld für die Vielen‘ (Mk 10,45) und als Sühnetod verstanden habe.²⁵⁷ Daher gehe die Dogmatik „sicherer [...], wenn sie die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu und nach den Gründen für die urchristlichen Aussagen über dessen Sühnefunktion erörtert, ohne vorauszusetzen, Jesus selbst habe seinen Tod bereits in diesem Sinne gedeutet.“²⁵⁸ Hätte er dies getan, so wäre damit eine Interpretationshilfe für das Urchristentum gegeben und die ersten Christen hätten den Tod Jesu entsprechend gedeutet, vermutet Pannenberg.²⁵⁹ Die Frage nach dem Zusammenhang von nachösterlicher Deutung und dem irdischen Leben und Wirken Jesu muss also auf andere Weise beantwortet werden. Um der Beliebtheit der Deutungsformen entgegenzuwirken, verweist Pannenberg daher dezidiert auf die Eigenart des zu deutenden Geschehens und auf mögliche Kriterien, die sich *daraus* für die urchristlichen Aussagen über den Tod Jesu ergaben und so zur Durchsetzung der Sühne- und Stellvertretungsvorstellung²⁶⁰ führten.

Wenn die Wahl geeigneter Deutungsformen von der Besonderheit des zu deutenden Geschehens her begrenzt und ihr Inhalt von ihm her neu geprägt wurde, dann sind diese Ergebnisse eines solchen Interpretationsprozesses nicht mehr beliebig durch andere Deutungen ersetzbar.²⁶¹

Ersetzbar wären sie nur dann, wenn neue Interpretationen die in der „traditionellen Sprache bereits explizierten Bedeutungsmomente“²⁶² aufgenommen und durch bisher nicht berücksichtigte Bedeutungen ergänzt hätten.²⁶³ Da eine solche Ablösung alter Interpretationsmodelle durch neuere für die Konzepte von Sühne und Stellvertretung nicht anzunehmen sei, sollte, so Pannenberg, auch an möglicherweise heute unverständlich gewordenen Konzepten festgehalten werden.²⁶⁴

²⁵⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 483 f.

²⁵⁶ Vgl. PANNENBERG, Grundzüge (1964), 252–257; PANNENBERG, ST II, 461 f.

²⁵⁷ Vgl. PANNENBERG, ST II, 462.

²⁵⁸ PANNENBERG, ST II, 462.

²⁵⁹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 462.

²⁶⁰ Siehe zum Zusammenhang von Sühnopfer und Stellvertretung PANNENBERG, ST II, 462–467.

²⁶¹ PANNENBERG, ST II, 467.

²⁶² PANNENBERG, ST II, 468.

²⁶³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 468.

²⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 468. Damit grenzt Pannenberg sich von Gerhard Friedrich ab, der vielmehr darauf verweist, dass die „Begriffe, Metaphern, Analogien und Vergleiche,

Sie sollten vielmehr in die Gegenwart übersetzt anstatt verworfen werden.²⁶⁵ Wenn mit Pannenberg sowohl für heutige als auch für damalige Interpretationen des Todes Jesu gilt, dass „der Rekurs auf die Eigenart dieses Geschehens maßgebend für die Beurteilung, Auswahl und Gebrauch der dafür angebotenen Interpretamente sein muß“²⁶⁶, dann kann das Alter einer Deutung nichts über ihre Sachgemäßheit aussagen.²⁶⁷ Nach Pannenberg kann jedoch auch der Rückgang auf das Geschehen nicht die Wahrheit der behaupteten Bedeutung garantieren; hierfür müsse vielmehr der weitere Kontext hinzugenommen werden: Für die universale Sühnebedeutung des Todes Jesu sei es daher notwendig, einen Bezug zur anthropologischen Grundsituation des Menschen zwischen Sünde und Tod herzustellen und zu prüfen.

Pannenbergs Verständnis des Versöhnungsgeschehens im Tod Jesu hängt entsprechend dieser hermeneutischen Vorüberlegungen entscheidend von dem Ereigniszusammenhang von Tod und Auferweckung Jesu ab, an dem die biblische Deutungsvielfalt gemessen werden muss. Die Auferweckung Jesu steht dabei als Zeichen dafür, dass der Tod, den Jesus gestorben ist, nicht als Strafe für seine eigenen Vergehen verstanden werden kann.²⁶⁸ Vielmehr rechtfertige die Auferstehung Jesu Wirken und erweise ihn entgegen der Anklagen, die seine Hinrichtung bedingten, als sündlos. Wenn Jesus daher nicht für seine Vergehen gestorben sei, so müsse er vielmehr für andere gestorben sein, sodass das jüdische Verständnis eines Sühnetodes nahe gelegen habe. Zugleich sieht Pannenberg einen *indirekten* Zusammenhang zur Verkündigung Jesu: „Die Annahme einer Sühnefunktion des Todes steht darüber hinaus als Ausdruck des Erbarmens und der rettenden Liebe Gottes in einem Verhältnis der Entsprechung zur Botschaft Jesu von der in seinem eigenen Auftreten bekundeten Liebe Gottes“²⁶⁹.

die das Neue Testament verwendet, mit dem Christusgeschehen nicht deckungsgleich sind.“ (FRIEDRICH, Verkündigung, 144.) Durch die Auseinandersetzung mit Friedrichs Position kommt Pannenberg jedoch zu dem Gedanken, dass „[d]ie dominierende Rolle der Vorstellungen von Sühne und Stellvertretung in den urchristlichen Aussagen über den Tod Jesu [...] doch schon das Ergebnis davon sein [könnte], daß die Eigenart des Kreuzesgeschehens sich in der Geschichte seiner Deutungen als selektives Prinzip zur Geltung brachte.“ (PANNENBERG, ST II, 467, Fußn. 79.)

²⁶⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 468.

²⁶⁶ PANNENBERG, ST II, 468.

²⁶⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 469.

²⁶⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 469 f. Zur Sündlosigkeit Jesu siehe auch PANNENBERG, Grundzüge (1964), 368–378.

²⁶⁹ PANNENBERG, ST II, 470. In diesem Zusammenhang wendet Pannenberg sich kritisch gegen Walter Kasper: Auch wenn hier eine Entsprechung zur Botschaft Jesu bestünde, so begründe diese doch nicht, dass Jesu Sterben ‚für uns‘ als ein „Spezialfall der schon für das irdische Leben Jesu kennzeichnenden Solidarität mit den übrigen Menschen“ (PANNENBERG, ST II, 470) verstanden werden könne. Jesu irdisches Leben werde „irreführend dargestellt, wenn es zusammenfassend dadurch charakterisiert wird, daß er der ‚Mensch für die anderen‘ und damit ‚Mitmensch schlechthin‘ gewesen sei“ (PANNENBERG, ST II, 470, mit Verweis auf KASPER, Jesus [1974], 321 f.). Denn Jesus sei „zuallererst der Mensch für Gott gewesen und nur

Gerade im Zusammenhang mit der Auferweckung und dem dadurch gestifteten Bedeutungskontext wird es möglich, Jesu Tod zu seiner Botschaft in Beziehung zu setzen und so in das Bedeutungs Ganze von Person und Geschick Jesu einzupassen.

Doch wem gilt die mit dem Tod Jesu verbundene Sühne? Pannenberg weist darauf, dass Jesu Tod zunächst in Bezug auf das jüdische Volk verstanden werden musste, was noch andeutungsweise in Joh 11,50 f. deutlich werde.²⁷⁰ Der Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung konnte im Rückgriff auf Jes 53,3–12 als Sühne für das Volk verstanden werden, denn Jesus sei von seinem Volk verachtet und verlassen gestorben, aber durch die Auferweckung gerechtfertigt worden. Sei Jesus zum Tode verurteilt worden, weil er bezichtigt wurde, für sich Gottgleichheit zu beanspruchen, so zeige die Auferweckung, dass die irdischen Richter in ihrem Urteil und mit der Hinrichtung Jesu von Nazareth Gott selbst gerichtet und für sich selbst göttliche Autorität beansprucht hatten. Damit drohte ihnen das Gericht des Menschensohnes (Lk 22,69 parr). „Die durch das Ostergeschehen begründete Sinnumkehrung der Ereignisse, die zu Jesu Kreuzigung geführt hatten, zeigt, daß Jesus buchstäblich anstelle derer starb, die ihn verurteilt hatten.“²⁷¹ In dieser Situation der Verurteilung habe ein Platzwechsel und damit Stellvertretung im konkreten Sinne stattgefunden: „Der Unschuldige erlitt die Strafe des Todes, der als Unheilfolge der Sünde das Schicksal derer ist, an deren Stelle er starb.“²⁷² Damit sei die sühnende Wirkung des Todes zunächst auf das Gottesvolk und das eschatologische Gericht bezogen gedacht worden.²⁷³ Da der Tod Jesu eng mit seiner eschatologischen Botschaft und dem Streit um sie zusammenhing, müsse auch die sündentilgende Kraft auf das eschatologische Gericht Gottes über Lebende und Tote bezogen werden.²⁷⁴ Pannenberg analysiert also zunächst den Tod Jesu in seinem weiteren Ereigniszusammenhang mit der

insofern auch der Mensch für andere, als er zum Zeugnis für Gottes kommende Herrschaft zu den Menschen gesandt war und ihnen mit dem Anbruch der Gottesherrschaft in seinem Wirken auch die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen und zu jedem einzelnen, das verloren ging, bewies.“ (PANNENBERG, ST II, 470.)

²⁷⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 470 f.

²⁷¹ PANNENBERG, ST II, 471.

²⁷² PANNENBERG, ST II, 473.

²⁷³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 472, wo Pannenberg die Sühne für das Gottesvolk in Bezug auf das eschatologische Gericht verortet: „Die Tatsache des Todes Jesu hingegen hing so eng mit seiner eschatologischen Botschaft und dem Streit um sie zusammen, daß auch die im Lichte des Ostergeschehens seinem Tode zugeschriebene sündentilgende Kraft sich nur auf das eschatologische Gericht Gottes über Lebende und Tote beziehen kann. [...] Die Sühne für das Gottesvolk im Tode Jesu bedeutet also, daß ihm trotz der Mitwirkung an der Kreuzigung Jesu und ungeachtet aller übrigen Sünden der Zugang zum eschatologischen Heil offen bleibt unter der Bedingung der Annahme der eschatologischen Botschaft Jesu und des Bekenntnisses zu ihm.“ Diese Aussagen erscheinen jedoch mit Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog nicht mehr vertretbar und in die Gegenwart übertragbar.

²⁷⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 472.

Auferstehung und plausibilisiert von hier aus die Bedeutung des Todes Jesus, gerade auch im Rückgriff auf die jüdische Überlieferung.

Die Ausweitung der Sühnefunktion auf die ganze Menschheit sieht Pannenberg möglicherweise angestoßen durch die Beteiligung der Römer an der Hinrichtung und dem darin impliziten Hinweis auf die ganze Völkerwelt, die Rom repräsentierte.²⁷⁵ Sie werde schließlich greifbar in der paulinischen Deutung, die die im Tod Jesu erfolgte Stellvertretung und Sühne als ‚Ermöglichungsgrund‘ der Versöhnung *jedes Einzelnen* mit Gott verstehe.²⁷⁶ Paulus beziehe die Sühnefunktion über das jüdische Volk hinaus auf alle Menschen (vgl. Gal 3,13; 2 Kor 5,14.21; Röm 8,3). „Indem die Verurteilung als Sünder stellvertretend vom Sohne Gottes an seinem Fleisch erlitten wurde (Röm 8,3), hat er sie für alle getragen (2 Kor 5,14) und für alle überwunden.“²⁷⁷ Bei Paulus sieht Pannenberg stärker die durch die Auferstehung aufgezeigte Sündlosigkeit Jesu gegenüber der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen hervorgehoben. So habe der „als Gotteslästerer dem Tode überlieferte und als Aufrührer Hingerichtete [...] den Tod erlitten anstelle und zugunsten aller Menschen, die als Sünder in angemessener Gottgleichheit, also in faktischer Empörung gegen Gott leben und sich damit den Tod zuziehen“²⁷⁸. Es ist die generelle Anmaßung des Menschen, sich Gott gleich machen zu wollen, die alle Menschen als der Sühne bedürftig auszeichne. Stellvertretend für alle Menschen habe Jesus die Strafe Gottes über die Sünde erlitten, was die Gemeinschaft Jesu Christi mit allen Menschen begründe und „die Grundlage dafür bildet, daß der Tod Jesu ihnen als Sühne zugute kommen kann.“²⁷⁹

Die durch Jesus Christus vollbrachte Sühne werde nach Paulus für die Menschen dann wirksam, wenn sie ihr eigenes Sterben mit dem Tod Jesu verbanden, wodurch ihnen Hoffnung auf die Teilhabe am neuen Leben der Auferstehung ermöglicht werde.²⁸⁰ Das bedeute nicht, dass sie nicht mehr sterben würden, sondern dass „ihr eigener Tod nicht mehr den definitiven Ausschluß von Gott und seinem Leben bedeutet“²⁸¹. Im Kreuzestod Jesu erging also ein Versöhnungsangebot, das der Einzelne annehmen muss. Pannenberg spricht hier auch von einer notwendigen Zueignung und Aneignung, die der Versöhnungsgedanke impliziere, denn Versöhnung komme nur zustande, wenn auf ein Versöhnungsangebot auch eingegangen werde.²⁸² Diese individuelle Aneignung geschieht für Pannenberg durch Bekenntnis, Glaube und insbesondere die Taufe,

²⁷⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 472.

²⁷⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 473 f.

²⁷⁷ PANNENBERG, ST II, 472 f.

²⁷⁸ PANNENBERG, ST II, 472.

²⁷⁹ PANNENBERG, ST II, 473.

²⁸⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 473 f.

²⁸¹ PANNENBERG, ST II, 473.

²⁸² Vgl. PANNENBERG, ST II, 474.

durch die nach Röm 6,3 f. und Kol 2,12 die Sühne „für den einzelnen tatsächlich in Kraft“²⁸³ trete.²⁸⁴ Die im Sühnetod Jesu eröffnete Versöhnung der Menschen mit Gott sei auf den apostolischen „Dienst der Versöhnung“ (mit 2 Kor 5,20) angewiesen:²⁸⁵ Denn das alle Menschen inkludierende Versöhnungsangebot müsse im Prozess der Ausbreitung des Evangeliums durch Verkündigung und Annahme derselben eingeholt werden.²⁸⁶ Die in der stellvertretenden Sühne implizierte Stellvertretung bedarf zu ihrer Realisierung also der „tatsächliche[n] Einbeziehung der Menschen, ‚für die‘ Jesus Christus gestorben ist“²⁸⁷, das heißt, die inklusive, alle Menschen umfassende Stellvertretung Jesu²⁸⁸ ist zunächst implizit und muss durch Verkündigung und darauffolgend Glaube, Bekenntnis, Taufe explizit werden.

Pannenberg skizziert in der *Systematischen Theologie II* nur die Annahme der Versöhnungsbotschaft und zählt summierend Glaube, Bekenntnis und Taufe in offensichtlich beliebiger Reihenfolge auf. Es sind für ihn vielmehr die Grundvollzüge des Christseins, die er schließlich in Band drei der *Systematischen Theologie* in ein Verhältnis setzt. Hier wird in der Darstellung die Ekklesiologie der individuellen Heilsaneignung vorgeordnet, da – abgesehen von den ersten Jüngern – die Gemeinschaft der Einzelnen mit Jesus immer durch die Verkündigung und Sakramentsverwaltung der Kirche vermittelt sei.²⁸⁹ Der Glaube und das Bekenntnis sind damit eingebettet in den kirchlichen Kontext; die Reihenfolge von Glaube und Taufe kann für Pannenberg unterschiedlich sein, da weder das Bekenntnis eines Erwachsenen Garantie für beständigen Glauben sein könne und damit die Situation eines Säuglings kaum unterschieden von der eines Erwachsenen sei.²⁹⁰ Entscheidend ist für ihn, dass die Taufe in Form

²⁸³ PANNENBERG, ST II, 474.

²⁸⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 474 f.

²⁸⁵ Siehe hierzu auch PANNENBERG, ST II, 458: „Als Tat Gottes zur Versöhnung der Welt dieses Geschehen allerdings darauf angelegt, daß die Menschen auf die von Gott eröffnete Versöhnung eingehen. Darum bittet der Apostel anstelle Christi selbst: ‚Lasst euch versöhnen mit Gott‘ (2 Kor 5,20). Er bittet anstelle Christi, weil seine Bitte der Realisierung der dem Kreuzestod Christi eigentümlichen Bedeutsamkeit gilt, der Realisierung seines inneren Telos zur Versöhnung der Welt.“

²⁸⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 474 f. Pannenberg geht von einer inklusiven Stellvertretung aus, in der Jesus als Repräsentant der ganzen Menschheit verstanden wird, sodass das Versöhnungsangebot auch an alle Menschen ergeht, vgl. PANNENBERG, ST II, 475–483.

²⁸⁷ PANNENBERG, ST II, 484.

²⁸⁸ Zur Profilierung der inklusiven gegenüber einer exklusiven Stellvertretung siehe PANNENBERG, ST II, 475–479.

²⁸⁹ Vgl. PANNENBERG, ST III, 37. Siehe auch den Aufbau des dritten Bandes, wo „Geistausgießung, Reich Gottes und Kirche“ dem Kapitel zu „Die Gemeinde des Messias und der einzelne“ vorgeordnet ist und auch innerhalb des letztgenannten Kapitels der Zusammenhang zur Gemeinschaft den Heilswirkungen des Geistes im Einzelnen vorangeht, vgl. PANNENBERG, ST III, 5 f.

²⁹⁰ Vgl. PANNENBERG, ST III, 293.

des sakramentalen Zeichens eine göttliche Neukonstitution der menschlichen Identität ist, die ein Leben lang durch den Glauben angeeignet werden muss.²⁹¹

Die Versöhnungsbedeutung des Kreuzes muss sich also immer wieder bewähren: Dass im Kreuz Jesu die Versöhnung der Welt geschehen sei, könne immer nur als Antizipation behauptet werden, sodass es in „der Geschichte der Verkündigung des Kreuzesgeschehens [...] um die Bewährung dieser Antizipation“²⁹² gehe. Damit trägt die Verkündigung der Apostel, die an Stelle von Christus bitten: „Lasst euch versöhnen mit Gott.“ (2 Kor 5,20), immer wieder dazu bei, dass sich die im Kreuz Jesu vollzogene Versöhnung je und je neu ereignen kann.²⁹³ „Das Versöhnungsgeschehen umfaßt also den ganzen, vom Kreuz Christi ausgehenden und durch den Dienst der Apostel vermittelten Prozeß der Erneuerung der durch die Sünde zerbrochenen Gemeinschaft der Menschen mit Gott.“²⁹⁴ Diese Aussage Pannenberg's trägt dem Zusammenhang der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung und der Zueignung dieser Versöhnung Rechnung: Wenn durch Gottes Handeln in Jesus Christus der Mensch mit Gott versöhnt worden *ist*, so müssen die Menschen in dieses Versöhnungsgeschehen einbezogen werden.²⁹⁵ Der damit beschriebene unabgeschlossene, auf alle Menschen zielende Versöhnungsprozess ist zum einen der Grund und Antrieb der christlichen Verkündigung. Zum anderen aber entspricht er auf der ontologischen Ebene dem, was Pannenberg im Rahmen der trinitarischen Überlegungen als ‚Selbstverwirklichung‘ Gottes beschrieben hat (siehe II.2.3.4). Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn im Folgenden die Rolle des Geistes innerhalb des Versöhnungsgeschehens betrachtet wird.

²⁹¹ Zu Pannenberg's Taufverständnis siehe ausführlich PANNENBERG, ST III, 268–314, sowie dazu APSEL, Vielfalt, 130–145.

²⁹² PANNENBERG, ST II, 458.

²⁹³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 458.

²⁹⁴ PANNENBERG, ST II, 458. Damit wendet sich Pannenberg gegen Karl Barth, der den apostolischen Dienst der Versöhnung und die einmalige, abgeschlossene Versöhnung Gottes in Jesus Christus unterscheidet, vgl. BARTH, KD IV/1, 78–83. Pannenberg betont, dass Barth damit sogar den „Ausführungen seines exegetischen Gewährsmanns Friedrich Büchsel“ (PANNENBERG, ST II, 459) widerspreche. Daran wird deutlich, welchen Stellenwert das exegetische Arbeiten auch als mögliches Korrektiv für Pannenberg einnimmt: Die Rekonstruktion der aus dem Geschick Jesu freigesetzten Bedeutung benötigt gerade die Wahrnehmung des vielschichtigen neutestamentlichen Zeugnisses.

²⁹⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 460. Pannenberg betont, dass der Stellvertretungsgedanke nicht beinhaltet, dass die Individualität der Menschen aufgehoben werde. Vielmehr sei die menschliche Individualität integriert, indem Jesus selbst „[n]ur im Durchgang durch den Tod seines individuellen Daseins als Mensch [...] der Sohn“ (PANNENBERG, ST II, 479 f.) sei: „Weil der Sohn in der Besonderheit seines menschlichen Daseins stirbt, werden die übrigen Menschen in ihrer Andersheit nicht durch ihn verdrängt, so als ob seine menschliche Besonderheit das Maß aller Dinge wäre und alles andere von sich ausschloße.“ (PANNENBERG, ST II, 480.)

2.4.3 Der Geist als Verwirklicher der Versöhnung in den Glaubenden

Da das mit dem Tode Jesu verbundene Versöhnungsgeschehen kein abgeschlossener Sachverhalt ist, sondern auf die Aneignung aller Menschen zielt und damit in einen Überlieferungs- und Verkündigungsprozess mündet, stellen sich unweigerlich die Fragen, wie sich dieser Prozess vollzieht und wie er sich zum Handeln Gottes im Tod Jesu Christi verhält.²⁹⁶ Pannenberg schlüsselt diese Fragen trinitätstheologisch auf und zeigt verschiedene Handlungsebenen der trinitarischen Personen: Vater und Sohn wirken im Versöhnungsgeschehen zusammen, indem Gott der Vater in seiner göttlichen Vorsehung den Sohn in den Tod gibt (mit Röm 8,32; vgl. 2 Kor 5,18 f.; Röm 4,25; 8,32; Joh 3,16) und der Sohn infolge des Gehorsams gegen den Vater sich diesem Weg hingibt (mit Gal 2,20; Eph 5,2.25; vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,33 par.).²⁹⁷ Pannenberg kann daher im Anschluss an Paulus (Röm 5,19) sagen: „Der Gehorsam des Sohnes entspricht der Dahingabe durch den Vater.“²⁹⁸ Vater und Sohn sind demnach gleichermaßen Subjekt der Versöhnung. Dass Jesu Weg ans Kreuz als Selbstaufopferung verstanden werden könne, erklärt Pannenberg mit der nachösterlichen Überlieferungsbildung, die von der Auferstehung rückblickend in Jesu menschlichem Auftreten, Reden und Handeln Spuren seiner Gottheit wahrnahm und den präexistenten Gottessohn als eigentliches Subjekt der Geschichte in die Ereignisse ‚hineinlas‘.²⁹⁹ Der in Jesus von Nazareth erniedrigte präexistente Gottessohn sei aber als der wieder zu Gott erhöhte Kyrios derjenige, der durch den Dienst der Apostel die Versöhnung schenke: „Der Apostel bittet stellvertretend für Christus, aber nicht so, daß er den abwesenden Christus vertritt, sondern so, daß der Erhöhte selber durch ihn ‚jetzt‘ die Versöhnung der Glaubenden wirkt (vgl. 1 Kor 1,10; 2 Kor 10,1).“³⁰⁰ Im apostolischen Verkündigungsdienst wirkt also der ewige Gottessohn selbst, indem er die vergangene Geschichte Jesu als gegenwärtiges – und das bedeutet – die Hörenden betreffendes Geschehen vergegenwärtigt.³⁰¹

Um dieses Wirken zu erhellen, identifiziert Pannenberg drei Wahrnehmungsebenen in der Geschichte Jesu, die „insbesondere für das Verständnis der Evangelienüberlieferung als Interpretation der Geschichte Jesu wichtig“³⁰² sind und die in der Verkündigung zusammengeschaut werden: Grundlegend sei die menschlich-historische Ebene des Wirkens und Geschicks Jesu (1). Diese erscheine zum einen als Medium des in ihr handelnden ewigen Gottessohnes (2) und zum anderen als „Medium der tätigen Gegenwart des Erhöhten durch die

²⁹⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 483 f.

²⁹⁷ Vgl. PANNENBERG, ST II, 484 f.

²⁹⁸ PANNENBERG, ST II, 485.

²⁹⁹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 486 f. Zur Annahme des Wirken des Gottessohnes in der menschlichen Geschichte Jesu siehe auch PANNENBERG, ST II, 488 f.

³⁰⁰ PANNENBERG, ST II, 487.

³⁰¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 487.

³⁰² PANNENBERG, ST II, 487.

apostolische Verkündigung, die die alle Menschen angehende Heilsbedeutung dieser Geschichte expliziert³⁰³ (3). Diese Perspektivenunterscheidung kann nun einsichtig machen, wie Pannenberg das Zusammenspiel von göttlichem Wirken und apostolischem Handeln im Versöhnungsprozess denkt: Die christologischen Aussagen „überschreiten den unmittelbar zu erhebenden, menschlichen Sinnhorizont des Auftretens, Wirkens und Geschickes Jesu“³⁰⁴, sodass sie, wie Pannenberg beispielsweise in Bezug auf die Aussage der Gottessohnschaft zeigt, als Ausdruck der Bedeutung der Geschichte Jesu im Lichte der Auferweckung gerechtfertigt werden müssen. In der Christologie müssen also die Verweiszusammenhänge der verschiedenen Ebenen aufeinander plausibilisiert werden, was für Pannenberg bedeutet, dass proleptische Aussagen formuliert werden, da die der „Person und Geschichte Jesu zugeschriebene Relevanz für die ganze Menschheit [...] den Ausgang der Menschheitsgeschichte“³⁰⁵ antizipiere.

Für Pannenberg ist es der Geist, der hinter der Entstehung der christologischen Aussagen und Titel steht, die immer schon die soteriologische Relevanz der Person und des Wirkens Jesu ausdrücken:

So sind ja auch die christologischen Aussagen selbst entstanden, als Ausdruck eines anfänglichen Wirkens des Geistes in der Glaubensgemeinschaft des Urchristentums. Das gilt schon für die christologischen Titel Messias, Kyrios, Gottessohn. Jeder dieser Titel bezieht die besondere Gestalt Jesu auf die ganze Menschheit und vor allem auf ihre Zukunft. Jeder dieser Titel ist implizit soteriologisch.³⁰⁶

Durch die Titel käme zum Ausdruck, dass die von Jesus Christus ausgehende Versöhnung der Welt sich bereits für die Glaubenden der Gemeinde bewährt *habe*; ihre endgültige Wahrheit sei aber noch nicht definitiv erwiesen, da die Menschheit als Ganze noch nicht versöhnt und geheilt erscheine und die mit den Titeln verbundene Wirklichkeit noch nicht allen einsichtig sei.³⁰⁷ Das Verhältnis der verschiedenen Ebenen, die in der Geschichte Jesu nachösterlich erkannt werden können, kennzeichnet also die Spannung, in der der apostolische Versöhnungsdienst stattfindet. Seine Wirksamkeit hängt für Pannenberg entscheidend an der

Tätigkeit des Erhöhten, der durch das Wort des Evangeliums und in der Kraft des Geistes seine Herrschaft über die Welt ausübt, indem er dem Evangelium Glauben verschafft, allen Widerstand dagegen zuschanden werden lässt, die Glaubenden sammelt und so dem Reich des Vaters in der Welt den Weg bahnt, wie er bereits in seinem irdischen Wirken die kommende Gottesherrschaft bei den Glaubenden schon Gegenwart werden ließ.³⁰⁸

³⁰³ PANNENBERG, ST II, 487.

³⁰⁴ PANNENBERG, ST II, 488.

³⁰⁵ PANNENBERG, ST II, 489.

³⁰⁶ PANNENBERG, ST II, 489.

³⁰⁷ Vgl. PANNENBERG, ST II, 489 f.

³⁰⁸ PANNENBERG, ST II, 495.

Damit sind zwei Dinge gekennzeichnet: Die Tätigkeit des Erhöhten in der apostolischen Verkündigung führt nachösterlich das irdische Wirken Jesu, das heißt den Verweis auf Gottes gegenwärtige und zukünftige Herrschaft in der Welt, insofern fort, als dass sie erkennen lässt, welches Heil der gesandte Sohn Gottes in der Lebensgeschichte Jesu von Nazareth gewirkt hat. Damit gibt er zu verstehen, wie sich die erste und die zweite Wahrnehmungsebene zueinander verhalten.³⁰⁹

Die Wahrheitserkenntnis dieser proleptischen Aussagen sei vom Wirken des Geistes abhängig, der Jesus als Sohn Gottes in den Herzen der Menschen verherrliche.³¹⁰ Die Erkenntnis stiftet also der Geist; das Wort des Evangeliums wird durch die apostolische Verkündigung in die Welt getragen. Dieser Zusammenhang kennzeichnet die Prozessebene der nachösterlichen Verkündigung. Inhaltlich steht diese jedoch in Kontinuität zur vorösterlichen Verkündigung Jesu, da es hier wie dort um die Nähe Gottes und die Versöhnung der Welt mit Gott gehe.³¹¹ Das soteriologische Wirken des Geistes auf der Grundlage der apostolischen Verkündigung wird dann plastisch, wenn die schöpfungstheologische und eschatologische Einbettung von Pannenberg's Pneumatologie berücksichtigt wird.³¹² Das Geistwirken ist nach Pannenberg nicht so zu verstehen, dass sich im Zeugnis des Geistes Jesus Christus selbst bezeugt. Vielmehr lehrt der Geist Jesus als den (ewigen) Sohn des Vaters zu erkennen.³¹³ Der Geist sei jedoch nicht nur eine „göttliche Erkenntnishilfe“³¹⁴, die ein Verstehen der Offenbarung ermöglicht, sondern er gebe Anteil an der eschatologischen Heilswirklichkeit, die in Jesus Christus angebrochen ist.

Dass der göttliche Geist überhaupt im Menschen wirken kann, erklärt Pannenberg schöpfungstheologisch³¹⁵: Der Geist sei das Prinzip, das das menschliche Leben belebt, bewegt und durchdringt, womit er das alttestamentliche Verständnis des Geistes Gottes als Ursprung allen Lebens aufgreift.³¹⁶ Allerdings wird der Geist nicht zum Bestandteil des Geschöpfes, sondern begründet vielmehr den „exzentrische[n] Charakter des geschöpflichen Lebens, seine Angewiesenheit

³⁰⁹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 495.

³¹⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 488 f.

³¹¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 496.

³¹² Vgl. PANNENBERG, ST III, 13: „Der Geist ist schon in der Schöpfung am Werke als Gottes mächtiger Atem, der Ursprung aller Bewegung und allen Lebens ist, und erst auf dem Hintergrund seiner Tätigkeit als Schöpfer allen Lebens kann sein Wirken in der Ekstase des menschlichen Bewusstseinslebens richtig verstanden werden, sowie andererseits seine Rolle bei der Hervorbringung des neuen Lebens der Totenaufstehung.“ Damit spannt Pannenberg einen Bogen, der die gesamte Geschichte umfasst und damit seinem universalgeschichtlichen Ansatz entspricht. Eine solche Ausbuchstabierung der Pneumatologie ist in der westlichen Theologie selten, wie Pannenberg selbst darstellt, siehe PANNENBERG, ST III, 14–16.

³¹³ Vgl. PANNENBERG, ST III, 17.

³¹⁴ PANNENBERG, ST III, 13.

³¹⁵ Zum Wirken des Geistes in der Schöpfung siehe insbesondere PANNENBERG, ST I, 96–138.

³¹⁶ Vgl. PANNENBERG, Selbstüberschreitung (1974), 179, 182; PANNENBERG, ST II, 213–215.

auf die von außen auf die Geschöpfe einwirkende Gotteskraft des Geistes³¹⁷. Als lebendiger Organismus ist der Mensch konstituiert durch den göttlichen Geist und bleibt zugleich immer auf diesen angewiesen, worin Pannenberg eine *ekstatische* Struktur des Menschseins ausmacht. Gerade der Verstand ist nun der Ort, an dem sich die exzentrische Struktur des Lebens zeigt, da der Mensch hier „imstande ist, einen Standpunkt jenseits des eigenen Selbst einzunehmen und sein Zentrum außer sich zu haben.“³¹⁸ Ist der Mensch so bereits *exzentrisch* verfasst, so ist es die *ekstatische Erfahrung*, in der er vom Geist belebt und über sich selbst hinaus erhoben wird. Gerade in dieser Erhebung des menschlichen Bewusstseins über die eigene Endlichkeit durch den Geist zeige sich das Wesen des Selbstbewusstseins, da es sein Sein allein durch das Sein beim anderen begreifen könne.³¹⁹

In dem Geistwirken der Versöhnung geht es nach Pannenberg nun darum, dass die Selbständigkeit der Menschen erneuert wird, sodass sie zu ihrer eigentlichen Identität, das heißt zum Verstehen ihrer Kreatürlichkeit, durch den Geist befreit wird.³²⁰ Eine solche Befreiung könne nur geschehen, wenn sie nicht nur äußerlich bleibe, sondern der Mensch selbst auf diese Versöhnung eingehe, was allein im Geist geschehen könne.³²¹

Der Geist hebt die Menschen über ihre eigene Endlichkeit hinaus, so daß sie im Glauben an dem teilhaben, was außer ihnen ist, nämlich an Jesus Christus und an dem in seinem Tode von Gott vollbrachten Geschehen der Versöhnung. Der Glaubende ist ekstatisch außer sich, indem er bei Christus ist (Röm 6,6 und 11). Dadurch – und nur so – ist umgekehrt auch Christus in ihm (Röm 8,10).³²²

Wenn nun die Glaubenden durch den Geist bei Christus sind, so nehmen sie Teil an der Sohnesbeziehung Jesu Christi zum Vater und an der vom Vater ausgehenden Bejahung der Welt. Innerhalb dieser Sohnesbeziehung vollziehen die Glaubenden nun eine doppelte Unterscheidung: Sie erkennen ihre Unterschiedenheit von Gott entsprechend der Unterscheidung des Sohnes vom Vater und sehen zugleich ihre Unterschiedenheit von Jesus als dem Gottes-

³¹⁷ PANNENBERG, ST II, 215; siehe auch PANNENBERG, *Selbstüberschreitung* (1974), 179 f.

³¹⁸ PANNENBERG, *Selbstüberschreitung* (1974), 181.

³¹⁹ „Das menschliche Bewußtsein ist im Vollzug seiner Fähigkeit, beim andern seiner selbst zu sein, durch und durch ekstatisch strukturiert, und gerade so ist es vom Geist belebt. Als Selbstbewußtsein weiß es sein Sein beim andern und ist darum seinem Wesen nach in seinem andern bei sich selbst, weil eben das Sein beim andern sein Wesen bestimmt.“ (PANNENBERG, ST II, 498.) Siehe hierzu auch PANNENBERG, *Selbstüberschreitung* (1974); PANNENBERG, ST II, 225–227. Dieses Sein beim anderen kann auch zur Entfremdung führen, wenn dieses Außer-sichsein in Wut oder Raserei bestehe oder auch in einer Hörigkeit oder Verfallenheit im Sinne der Konkupiszenz bestehe, vgl. PANNENBERG, ST II, 499.

³²⁰ Vgl. PANNENBERG, ST II, 496–501.

³²¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 497.

³²² PANNENBERG, ST II, 498.

sohn.³²³ Diese doppelte Selbstunterscheidung sei das Wirken des Geistes: „Der Geist, der selber Gott ist, bringt mit sich die Gemeinschaft mit Gott, aber doch nur so, daß er sich seinerseits – und damit alle diejenigen, deren Herzen er erfüllt und zu Gott erhebt – vom Vater und vom Sohn unterscheidet.“³²⁴ Durch die Erhebung des Geistes gewinnen die Menschen so ihr geschöpfliches Dasein neu: Indem der Glaubende durch den Geist bei Jesus ist, ist er wie Jesus ganz bei Gott, der der Ursprung der Schöpfung und der eigenen endlichen Kreatürlichkeit ist. Dadurch aber werden sie nicht sich selbst entfremdet, sondern erkennen gerade ihr Wesen und die Bestimmung ihrer Kreatürlichkeit.³²⁵ Durch die Teilnahme an der Sohnesbeziehung treten die Glaubenden in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott ein, weil sie sich selbst als Kinder Gottes erkennen und so befreit werden, diese Unmittelbarkeit zu leben.³²⁶ So sei es der Geist, der die Versöhnung der Menschen mit Gott vollende und dem Menschen ein Leben in der Annahme seiner eigenen Existenz vor Gott und damit Gemeinschaft mit Gott ermögliche.³²⁷

Diese nachgezeichneten Momente des Wirkens des erhöhten Christus und des Geistes müssen nach Pannenberg „als unterschiedene Momente des einen Gotteshandelns zur Versöhnung der Welt“³²⁸ angesehen werden. Dies werde durch den exegetischen Befund gestützt, da das Wirken des Geistes und des erhöhten Herrn bei Paulus und auch im Johannesevangelium als parallel und inhaltlich austauschbar erscheine:³²⁹ Die Teilhabe an Christus werde biblisch als Teilhabe am Geist Christi vorgestellt, den Pannenberg auch den „Geist der Sohnschaft“³³⁰ nennt. Allerdings stellt er auch die Unterschiedenheit von Geist und Sohn heraus: Biblisch werde Jesus Christus als Empfänger des Geistes aufgefasst, denn es ist der Geist, der ihn von den Toten auferweckt (Röm 1,4; 8,11).³³¹ Da Jesus Christus

als der Auferstandene ganz von dem göttlichen Lebensgeist durchdrungen ist (vgl. 1 Kor 15,45), darum geht von ihm und auch von der christlichen Osterbotschaft dieser Geist aus, und so kann der Auferstandene ihn auch anderen mitteilen, sofern sie mit ihm Gemeinschaft haben.³³²

³²³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 499 f.

³²⁴ PANNENBERG, ST II, 500. Diese Selbstunterscheidung habe der Geist auch bereits in Jesus gewirkt und so die Gemeinschaft mit dem Vater gestiftet, siehe hierzu PANNENBERG, ST I, 290–292.344.

³²⁵ Vgl. PANNENBERG, ST II, 499.

³²⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 500.

³²⁷ Vgl. PANNENBERG, ST II, 501.

³²⁸ PANNENBERG, ST II, 479.

³²⁹ Dies zeichnet Pannenberg in einem Exkurs nach, siehe PANNENBERG, ST II, 497 f.

³³⁰ PANNENBERG, ST II, 483.

³³¹ Vgl. PANNENBERG, ST III, 17.

³³² PANNENBERG, ST III, 17.

Dass der Sohn den Geist sende, gehöre zur Besonderheit seiner Tätigkeit innerhalb der Heilsoffenbarung: Als der Auferstandene hat Jesus ein $\sigma\omega\mu\alpha$ πνευματικόν (1 Kor 15,44f.), das ihn dauerhaft mit dem göttlichen Geist verbindet.³³³ Im Lichte von Ostern erscheint auch das vorösterliche Leben Jesu als vom Geist Gottes erfüllt (Joh 1,33; Lk 4,1). Aufgrund dieser beiden Aspekte in Verbindung mit der jüdischen Endzeiterwartung, der Ausgießung des Geistes Gottes auf sein Volk (Ez 39,29; Sach 12,9f.; Joel 3,1), ist für Pannenberg der Geist eine eschatologische Größe. Damit verbunden ist seine soteriologische Funktion, denn Jesus Christus gebe den Glaubenden bereits den Geist und antizipiere so die eschatologische Geistausgießung.

Das Wirken des Geistes im Menschen beschreibt Pannenberg über den Begriff der Gabe, die verschiedene Formen annehmen kann.³³⁴ Nach alttestamentlichem Verständnis endet jedoch jede Geistbegabung mit dem Tod (Gen 6,3; Koh 12,7). Auch Jesus habe nach Lk 23,46 seinen Geist im Sterben an Gott zurückgegeben, womit deutlich werde, dass er den Tod nicht durch die Macht des ihm von Gott verliehenen Geistes überwand, sondern auf Gottes Handeln angewiesen geblieben sei.³³⁵ Pannenberg zeichnet die Gegenseitigkeit der Geistgabe und -rückgabe in der Geschichte Jesu mit Blick auf die innertrinitarischen Beziehungen nach: „Wie der Vater den Geist gibt, der von ihm ausgeht, so gibt ihn der Sohn dem Vater zurück und erweist sich durch solche Selbstunterscheidung vom Vater als der Sohn, welcher vom Vater in Ewigkeit den Geist empfängt, der ihn zum Leben erweckt.“³³⁶ Von dieser innertrinitarischen Gabe-Beziehung sei die Gabe des Geistes an die Glaubenden, bei der Vater und Sohn zusammenwirkten, abgeleitet: Durch Glaube und Taufe sind die Glaubenden Glieder am (pneumatischen) Leib Christi, wodurch die Sohnschaft auch an ihnen erscheinen kann. Sie nehmen so nach Pannenberg teil „am innertrinitarischen Leben Gottes, am Empfang des Geistes durch den Sohn und an seiner Rückgabe an den Vater.“³³⁷ Die ‚Rückgabe‘ der Glaubenden vollziehe sich als „Verherrlichung des Vaters als des durch seinen Sohn offenbaren Gottes durch Gebet und Lobpreis“³³⁸; zugleich aber partizipieren die Glaubenden auch an der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater (Joh 17,4f.) und haben dadurch Anteil an der Herrlichkeit Gottes, die ihr Leben zur unvergänglichen Gemeinschaft

³³³ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST III, 18f.

³³⁴ Vgl. PANNENBERG, ST III, 19–24. Bereits in der Schöpfung sind nach Pannenberg alle Menschen durch den Lebensodem (Gen 2,1) mit dem Gottesgeist begabt worden, der nach alttestamentlichem Verständnis im Tod an Gott zurückgegeben wird. Eine besondere, intensivere und andauernde Begabung ist dadurch gekennzeichnet, wenn der Geist des Herrn auf einem Propheten (Jes 61,1) oder Herrscher (1 Sam 16,13; im Kontrast dazu das Weichen des Geistes von Saul in 1 Sam 16,14) ‚ruht‘, was auch die Messiaserwartung (Jes 11,2) prägt.

³³⁵ PANNENBERG, ST III, 22f.

³³⁶ PANNENBERG, ST III, 23.

³³⁷ PANNENBERG, ST III, 23.

³³⁸ PANNENBERG, ST III, 23.

mit Gott verwandelt. Durch die Verbindung im Glauben und in der Taufe mit dem Sohn und die dadurch erfolgende dauernde Besitzgabe des Geistes erhalten die Glaubenden daher Anteil am ewigen Leben, sodass die Geistverleihung „auch ihre Auferweckung zu einem neuen Leben in Gemeinschaft mit Gott verbürgt“³³⁹.

Auf diese Weise ist es der Geist, der die Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte wirkt (II.2.3.4), in deren Dienst die apostolische Verkündigung steht. Wie die Verkündigung des Evangeliums dem Geistwirken nach Pannenberg dienen kann, soll im folgenden Kapitel dargestellt werden.

2.4.4 Das Versöhnungsamt der Apostel

Um das Zusammenwirken des Versöhnungsdienstes der Apostel und des Geistwirkens zu ergründen, muss noch einmal auf die in Kapitel II.2.4.3 dargestellte Ebenenunterscheidung der Geschichte Jesu, des Wirkens des ewigen Gottessohnes und des Erhöhten in der Verkündigung zurückgekommen werden: „Als der Erhöhte ist Jesus nun aber auch das Subjekt der Verkündigungsgeschichte, in der sein Tod als die Versöhnung der Welt ausgelegt und verkündigt wird.“³⁴⁰ Damit die Versöhnung der Welt und damit die Selbstverwirklichung Gottes weitergehen kann, braucht es die Verkündigung, durch die der Erhöhte im Moment der Verkündigung (2 Kor 5,20) die Versöhnung der Glaubenden wirken kann.³⁴¹ Dieses Wirken, das bereits mit Blick auf die Kraft des Geistes dargestellt wurde (II.2.4.3), besteht nach Pannenberg darin, dass die sowohl von dem irdischen Jesus als auch dem erhöhten Christus vergegenwärtigend antizipierte eschatologische Gottesherrschaft die Nähe Gottes bedeutet.³⁴² In der Verkündigung werde diese Verheißung nun Gegenwart bei denen, die ihr Glauben schenken. Durch den Glauben seien sie im Geist in Christus und erfahren so Gottes Gegenwart. Auch wenn die Versöhnung der Welt im Kreuzestod Christi (2 Kor 5,19) schon geschehen ist, so werde sie doch erst durch den Geist in den Glaubenden vollendet, wofür es die Bedeutungsentfaltung der Geschichte Jesu in der Verkündigung brauche.³⁴³ So kann Pannenberg zusammenfassen: „Der apostolische ‚Dienst der Versöhnung‘ (2 Kor 5,18) besteht in der Verkündigung des Evangeliums. Denn das Evangelium ist die Botschaft von Christus, in der Jesus Christus selbst zur Sprache kommt (2 Kor 2,12; 9,13; 10,14).“³⁴⁴

³³⁹ PANNENBERG, ST III, 24.

³⁴⁰ PANNENBERG, ST II, 487.

³⁴¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 487.

³⁴² Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 495 f.

³⁴³ Vgl. PANNENBERG, ST II, 501.

³⁴⁴ PANNENBERG, ST II, 501.

Die apostolische Verkündigung wird von Pannenberg bereits in den *Dogmatischen Thesen zur Offenbarung* 1961 im Rahmen einer Profilierung des neutestamentlichen gegenüber dem alttestamentlichen Wort-Gottes-Verständnis charakterisiert.³⁴⁵ ‚Wort Gottes‘ umfasse im Alten Testament ‚Verheißung‘ und ‚Weisung‘ und habe insofern Offenbarungscharakter, als dass die Verheißung dem Selbsterweis Jahwes vorausgehe und Gebote und Weisung aus dem Selbsterweis erfolgten; weder ‚Verheißung‘ noch ‚Weisung‘ hätten daher einen Offenbarungsgehalt an sich selbst. Im Neuen Testament hingegen bezeichne ‚Wort Gottes‘ überwiegend die apostolische Verkündigung und damit das „von der eschatologischen Offenbarung Gottes herkommende Wort“³⁴⁶: „Die Botschaft der Apostel heißt Wort Gottes, insofern sie nicht aus menschlichem Antrieb ergeht, sondern durch Gott selbst, entscheidend durch die Erscheinung des auferweckten Jesus (Gal 1,12 und 15 f.), in Bewegung gesetzt worden ist (1 Thess 2,13).“³⁴⁷ Pannenberg versteht in diesem Zusammenhang die apostolische Verkündigung als ‚Bericht‘ von dem Geschick Jesu, in dem Gott sich offenbart hat. Ein Bericht davon sei nur ‚sachgemäß‘, wenn er in jeder Sprache, in jede Vorstellungswelt und in jede Situation hinein diesen göttlichen Selbsterweis als entscheidende Heilstat Gottes ‚berichte‘. ‚Bericht‘ ist für Pannenberg nicht im Sinne einer „distanziert neutrale[n] Chronik“ zu verstehen.³⁴⁸ Auch schließe

der Begriff des Berichts weder das subjektive Engagement des Berichtenden für die von ihm berichtete Sache aus, noch die vom berichteten Inhalt selbst ausgehende Nötigung zur berichtenden Weitergabe und zur Erwartung, daß diese das Interesse der Empfänger beanspruchen³⁴⁹

könne. Vielmehr gehe es bei einem Bericht um „den Primat des Wortinhalts für das Verständnis des biblischen Gotteswortes“³⁵⁰, wie Pannenberg diese Bezeichnung des Evangeliums im ersten Band der *Systematischen Theologie* 1988 kommentiert.

Mit der Qualifizierung der apostolischen Evangeliumsverkündigung als ‚Bericht‘ wendet sich Pannenberg gegen das in der kerygmatischen Theologie verbreitete Verständnis des Evangeliums als Umkehr- oder Entscheidungsruf, bei dem der Inhalt vernachlässigbar sei.³⁵¹ Dagegen sei das Evangelium *ausschließlich* von seinem Inhalt, der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, zu verstehen, den es expliziere und zu dem es nicht noch etwas – zum Beispiel Inspiration – hinzubringe oder benötige, denn:

³⁴⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 112–114.

³⁴⁶ PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 113.

³⁴⁷ PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 113.

³⁴⁸ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 113.

³⁴⁹ PANNENBERG, ST I, 275, wo Pannenberg auf die Thesen aus *Offenbarung als Geschichte* zurückblickt.

³⁵⁰ PANNENBERG, ST I, 275.

³⁵¹ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 113 f.; PANNENBERG, ST I, 275.

Die eschatologische Offenbarung Gottes bedarf als Manifestation keiner äußerlich hinzutretenden Inspiration als Deutungsprinzip, weil die Wirklichkeit des Auferstandenen selber den Geist ausstrahlt, der ihn als die Erfüllung der Verheißung Gottes erkennen läßt.³⁵²

Für Pannenberg ist es der im Auferstehungsgeschehen wirkende Geist, der auch durch die apostolische Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi wirkt, sodass dadurch der erhöhte Kyrios selbst spricht und handelt (siehe auch II.2.4.3).³⁵³ Mit der Herausstellung des ‚Primats des Wortinhalts‘ weist Pannenberg damit die Auffassung zurück, dass die Geisterfüllung des Kerygmas sekundär hinzutrete.³⁵⁴ Wie „[d]ie Ereignisse, in denen Gott seine Gottheit erwiesen hat, [...] als solche innerhalb ihres Geschichtszusammenhangs selbstevident“³⁵⁵ seien, so habe auch das Evangelium eine Selbstevidenz, die sich nach Pannenberg aufgrund einer Strukturanalogie zwischen dem eschatologischen Inhalt und der antizipierenden Form der Sprache ereignet:³⁵⁶ In Leben und Geschick Jesu, insbesondere in der Auferstehung wird die eschatologische Zukunft und Wahrheit Gottes vorwegereignet (vgl. II.1.3). Dieser Antizipation des Endes der Geschichte entspricht die antizipatorische Form der Sprache. Indem Dinge benannt und Aussagen formuliert werden, findet ein Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit statt, da die Bedeutungs-nennung immer den noch verborgenen und gegenwärtig unvollendeten Sinnzusammenhang voraussetzt und auf diesen vorgeht (vgl. II.3.2.2). Da diese Antizipationsstruktur der Sprache der Struktur der Antizipation der Zukunft Gottes in Jesus entspreche, sei verständlich, „daß die Vermittlung durch Wort und Sprache Wesensmoment der Antizipation der Zukunft Gottes im Auftreten Jesu war, und daß auch der Offenbarungssinn seiner Person

³⁵² PANNENBERG, ST I, 273. Für Pannenberg gehört Inspiration vielmehr zur menschlichen Phantasie und ist damit Teil der allgemeinen menschlichen Erkenntnisfähigkeit: „Vielmehr ist das Phänomen der Inspiration im weiteren Zusammenhang der Phantasie und ihrer Wirksamkeit in allem menschlichen Denken und Erkennen zu verstehen. Oft öffnen uns erst Eingebungen, die wir als Einfälle der Phantasie zu bezeichnen pflegen, den Blick für die Wirklichkeit.“ (PANNENBERG, Stellungnahme, 303.)

³⁵³ PANNENBERG, ST II, 506. Siehe auch PANNENBERG, ST I, 273, wo Pannenberg im Rückblick auf die Kritik auf These drei in den *Dogmatischen Thesen zur Offenbarung* von 1961 den pneumatologischen Zusammenhang von Verkündigung und Heilsgeschehen skizziert: „Das Wort der apostolischen Verkündigung [...] tritt nicht ergänzend zu einem von sich aus stummen und glanzlosen Geschehen hinzu, verleiht nicht erst dem Heilsgeschehen seinen Glanz, sondern verbreitet den Glanz, der von der Herrlichkeit Christi selber ausgeht, und vermittelt darum auch den lebensschaffenden Geist Gottes, von dem das Geschehen der Auferweckung des Gekreuzigten erfüllt ist, das den Inhalt des apostolischen Kerygmas bildet. Eine umfassendere Begründung dieser Auffassung wird in der Pneumatologie gegeben werden. Sie hat ihre Pointe darin, daß das Wort der apostolischen Botschaft von seinem Inhalt her geisterfüllt ist und darum auch den Geist mitzuteilen vermag.“

³⁵⁴ Vgl. PANNENBERG, ST I, 273.

³⁵⁵ PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 113 f.

³⁵⁶ Vgl. PANNENBERG, ST I, 276–278. Siehe hierzu auch II.3.2.2.

und seines Geschicks des Wortes als Medium seiner Artikulation bedarf.“³⁵⁷ Aufgrund dieser Strukturanalogie sei nun das Geschehen nicht nur präsent in Form der Rede, „sondern der Bericht von der Geschichte Jesu Christi läßt sie dem Hörer zum gegenwärtigen Ereignis werden, weil er das Inerscheintreten der Zukunft Gottes in dem hier berichteten Geschehen zum Inhalt hat.“³⁵⁸

Diese Selbstevidenz vertieft Pannenberg im zweiten Band der *Systematischen Theologie* 1990, wenn er anhand der Begriffsgeschichte die Verschiebungen im Begriff ‚Evangelium‘ aufdeckt und zugleich aufzeigt, wie die apostolische Verkündigung der Verkündigung Jesu entspricht und damit die apostolische Heilsbotschaft als die jesuanische identifiziert werden kann: Pannenberg sieht den Ursprung des Begriffs in der alttestamentlichen Prophetie, wo der eschatologische Freudenbote das Heil verkünden soll (Nah 2,1; Jes 52,7).³⁵⁹ Dabei entdeckt er eine Nähe zwischen dem deuteromesianischen Verständnis (Jes 52,7; 61,1f.) zu Jesu eigener Evangeliumsverkündigung³⁶⁰, da die Freudenbotschaft bei beiden bedeute, dass Gott seine Herrschaft schon angetreten habe.³⁶¹ Die inhaltliche Verbindung sieht Pannenberg verstärkt durch Lk 4,18 f., wo Jes 61,1f. als Grundlage zu Beginn von Jesu öffentlicher Predigt zitiert wird.³⁶² Pannenberg will auf der einen Seite nicht ausschließen, dass Jesus selbst sich als eschatologischer Freudenbote verstanden habe,³⁶³ da die Gestalt des Freudenboten auch im jüdischen Leben präsent gewesen sei. Auf der anderen Seite betont er, dass Jesus für seine Zeitgenossen als solcher Freudenbote aufgrund der Wirkung seiner Botschaft und seines Handelns erschienen sei. Damit weist er auf, dass der nachösterlich-paulinische Sprachgebrauch, in dem Jesus selbst das Evangelium ist, unmittelbar an Jesus und den urchristlichen Sprachgebrauch anschließt.³⁶⁴ Aufgrund des Anbruchs der Gottesherrschaft und des Heils in Jesu Wirken konnte nachösterlich Jesus selbst zum Inhalt des Evangeliums werden. „Das Evangelium Jesu wurde so zum Evangelium von Jesus Christus.“³⁶⁵

Dass diese Begriffsveränderung eine sachgemäße Interpretation des ursprünglichen Sinns des Evangeliumsbegriffs im Zusammenhang mit Person und Geschichte Jesu ist, weist Pannenberg dadurch nach, dass er die sachliche Nähe

³⁵⁷ PANNENBERG, ST I, 277.

³⁵⁸ PANNENBERG, ST I, 277.

³⁵⁹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 502.

³⁶⁰ Das zentrale Thema der Botschaft Jesu, der Anbruch der Gottesherrschaft, werde nach Mk 1,15 ‚Evangelium‘ genannt, vgl. PANNENBERG, ST II, 503.

³⁶¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 502 f.

³⁶² Vgl. PANNENBERG, ST II, 503.

³⁶³ Pannenberg verweist hier auf STUHLMACHER, Evangelium, 243; WILCKENS, Römerbrief I, 75. Während Stuhlmacher festhält, dass nicht nachzuweisen sei, dass Jesus selbst den Begriff ‚Evangelium‘ verwendet habe (STUHLMACHER, Evangelium, 243 f.), ist Wilckens optimistischer und stellt heraus, dass traditionsgeschichtlich damit zu rechnen sei, dass „Jesus selbst sich als deuteromesianischen Freudenboten verstanden“ (WILCKENS, Römerbrief I, 75) habe.

³⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 503.

³⁶⁵ PANNENBERG, ST II, 503.

zwischen der paulinischen Rede von der Gerechtigkeit Gottes (2 Kor 5,21), die durch das Evangelium offenbar werde (Röm 1,16), und dem Reden Jesu vom Anbruch der Gottesherrschaft aufzeigt: In beiden Botschaften gehe es um das Heil der Menschen. Während das Heil in Jesu eigener Verkündigung für die ihm Glaubenden bereits angebrochen sei, vermittele die apostolische Verkündigung die Gerechtigkeit Gottes, indem sie den Versöhnungstod Jesu verkündige.³⁶⁶ Dabei konstituiere für Jesus die Gottesherrschaft und für Paulus die Versöhnung in Jesus Christus die Heilsbedeutung des ‚Evangeliums‘. Allerdings unterscheiden sich die jesuanische und die apostolische Botschaft durch ihren Zeitbezug: In Jesu Reich-Gottes-Verkündigung breche die zukünftige Gottesherrschaft schon für den an, der Jesus Glauben schenke, wohingegen die apostolische Botschaft ein vergangenes Geschehen vergegenwärtige. Diese unterschiedlichen Zeitbezüge werden jedoch darin vermittelt, dass die eschatologische Zukunft Gottes in Jesus Christus bereits angebrochen *ist* und damit fortwirken könne, sodass durch Vermittlung ihrer Inhalte diese eschatologische Heilsbotschaft Menschen zu allen Zeiten ergreifen könne.³⁶⁷

In der Geschichte Jesu, des Gekreuzigten und Auferstandenen, und durch ihre Verkündigung ist die Heilszukunft wirksam gegenwärtig auch über den Tod Jesu hinaus durch die Kraft des Geistes, der den Gekreuzigten auferweckt hat und ihn nun durch die Botschaft des Evangeliums verherrlicht (vgl. 2 Kor 3,7 ff., 4,4–6).³⁶⁸

Vor dem Hintergrund dieser Evangeliumsbestimmung kritisiert Pannenberg die reformatorische Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium.³⁶⁹ Er betont, dass aufgrund der Verbindung von Jesu Verkündigung mit der apostolischen Verkündigung sowie des Zusammenhangs der Kraft des Evangeliums „mit der Gegenwart der Zukunft Gottes im Auftreten Jesu und mit der Mitteilung dieser eschatologischen Heilsgegenwart durch den Geist [...], der durch das Evangelium zur Erkenntnis des Sohnes in der menschlichen Geschichte Jesu“³⁷⁰ führe, eine neue Epoche der Heilsgeschichte anbreche. Diese sei nicht an die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, wie sie in Gal 3,23–25 dargestellt werde, gebunden.³⁷¹ Indem der Begriff des Evangeliums als Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft zu verstehen sei, widerspreche er der reformatorischen

³⁶⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 503 f. Pannenberg fasst dieses Vermittlungsgeschehen folgendermaßen zusammen: „Durch das Geschehen der Versöhnung also wird an den Glaubenden, die die Versöhnung erlangen, die Bundesgerechtigkeit Gottes offenbar, die Vatergüte des Schöpfers, der seine Geschöpfe nicht dem Verderben überläßt.“ (PANNENBERG, ST II, 504.)

³⁶⁷ Vgl. PANNENBERG, ST II, 505.

³⁶⁸ PANNENBERG, ST II, 505 f.

³⁶⁹ In diesem Zusammenhang wirft Pannenberg der evangelischen Theologie vor, dass sie sich der Aufgabe der kritischen Revision der reformatorischen Evangeliumsbestimmung im Gegenüber zum Gesetz nur widerwillig annehme bzw. ihr ganz ausweiche, obwohl sie „doch angeblich alle Traditionsbildung der Schriftautorität unterordnet“ (PANNENBERG, ST II, 507).

³⁷⁰ PANNENBERG, ST II, 506.

³⁷¹ Vgl. PANNENBERG, ST II, 506.

Verengung des Evangeliums begriffs auf die Sündenvergebung, wie er sich in der Betonung des Zusammenhangs von Gesetz und Evangelium etabliert habe.³⁷² Der Ablehnung entspricht auch, dass Pannenberg den missionarischen Impuls, der aus der Evangeliumsbotschaft hervorgehe, stärkt: „Zum apostolischen Evangelium als Botschaft von der im Tode Jesu, den Gott auferweckt hat, vollbrachten Versöhnung der Welt mit Gott gehört die Missionstätigkeit, die auf die Begründung von Gemeinden, auf das Entstehen von Kirche zielt.“³⁷³ Dieser Zusammenhang werde durch eine Beschränkung des Evangeliums auf die Sündenvergebung verdunkelt.³⁷⁴ Dass die in Jesus Christus angebrochene Gottesherrschaft in der rettenden Liebe Gottes für die Menschen bestehe, werde gerade durch die Versöhnung der Welt im Tode Jesu offenbar. Aufgrund der Universalität des einen Schöpfer-Gottes und seiner Herrschaft werde das bei Jesaja auf Zion und das Bundesvolk beschränkte ‚Evangelium‘ (Jes 52,7) nun zur weltweiten Missionsbotschaft. Diese Botschaft vom Reich Gottes ziele auf eine Konkrektion in der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander, sodass

das Evangelium als Botschaft der Versöhnung mit Gott an jedem Ort zur Gründung von Gemeinden führe[], die untereinander eine Gemeinschaft bilden, in der die weltumfassende Gemeinschaft des Gottesreiches, auf die das Versöhnungsgeschehen zielt, in vorläufiger und darum zeichenhafter Form zur Darstellung kommt.³⁷⁵

In dieser die Kirche begründenden Funktion bleibe das Evangelium der Kirche vorgeordnet und repräsentiere ihr gegenüber die Autorität Jesu Christi, sodass die Kirche *creatura verbi* sei.³⁷⁶

Pannenberg's biblisch begründetes Evangeliumsverständnis ermöglicht demnach das Evangelium als Fortsetzung der Botschaft Jesu vom Reich Gottes zu denken und zugleich die soteriologische Dimension des Versöhntwerdens mit Gott zu integrieren. Das Evangelium führt damit direkt auf Jesus zurück. Von hier aus erhält Pannenberg zufolge auch die Schrift ihre Autorität.

2.4.5 Die Bibel als Niederschlag der apostolischen Evangeliumsverkündigung und ihre Funktion in der nachösterlichen Versöhnungsgeschichte

Das Verhältnis von Schrift und Kirche sieht Pannenberg im Evangelium konstituiert, sodass er auch von dort die Autorität der Bibel in der Kirche beschreibt:

Die Schrift repräsentiert der Kirche gegenüber ihren Ursprung im Evangelium und damit in Jesus Christus selbst. Die Autorität der Schrift gründet daher in der des Evangeliums und auf der den Inhalt des Evangeliums ausmachenden Heilsgegenwart Gottes

³⁷² Vgl. PANNENBERG, ST II, 506–508.

³⁷³ PANNENBERG, ST II, 509.

³⁷⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST II, 509.

³⁷⁵ PANNENBERG, ST II, 509.

³⁷⁶ Vgl. PANNENBERG, ST II, 509 f.

in Person und Geschichte Jesu Christi. Nur insofern, als sie diesen Inhalt bezeugen, haben die Worte und Sätze der Schrift in der Kirche Autorität.³⁷⁷

Die Schrift hat dementsprechend eine abgeleitete Autorität, die sie ganz von ihrem Inhalt her erhält, den sie bezeugt. Von ihrer Autorität her versteht Pannenberg auch die Inspiration der Schrift: Da die Verkündigung des Evangelium nach 2 Kor 3,6.8 vom Geist Gottes erfüllt sei (II.2.4.4) und die neutestamentlichen Schriften das ursprünglichste Zeugnis der apostolischen Verkündigung seien, könne die Inspiration der Schriften angenommen werden, insofern sie das Evangelium bezeugten.³⁷⁸ An dieser Parallelität von Autorität und Inspiration der Schrift wird deutlich, dass Pannenberg durchaus den altprotestantischen Zusammenhang dieser beiden Schrifteigenschaften aufgreift, aber den Begründungszusammenhang nicht in der Inspiration der Schrift, sondern in der durch das Evangelium gestifteten Autorität sieht:

Die Schriftinspiration ist nicht eine unabhängig von der Christusbotschaft zu sichernde Grundlage eines formalen Begriffs der Autorität der Schrift als Wort Gottes, der da seinerseits die Voraussetzung für die Lehre von Jesus Christus und von der Offenbarung Gottes in ihm wäre. Der Begründungszusammenhang verläuft umgekehrt, nämlich vom Christuszeugnis des apostolischen Evangeliums her.³⁷⁹

Mit Blick auf die Frage nach den Begründungslinien des Schriftprinzips bei Pannenberg wird deutlich, dass er zwar von einer „geistlichen Autorität“³⁸⁰ der Schrift spricht und sie so formal qualifiziert, aber diese Geltung allein entsprechend ihrem Inhalt und ihrer Relation dazu erfolgt. Eine inhaltliche Begründung der Schriftautorität ist daher einer formalen vorgeordnet.

Während damit die Autorität des Neuen Testaments herausgestellt ist, stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments. Die Autorität der Schriften des Alten Testaments versteht Pannenberg aus ihrem vorbereitenden oder weissagenden Bezug auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.³⁸¹ Auch

³⁷⁷ PANNENBERG, ST II, 510. Es ist daher nicht nachvollziehbar, wie Hasel zu dem Schluss kommt, dass „[t]he special status of Scripture is no longer derived from its divine origin but from the church“ (HASEL, Scripture, 114).

³⁷⁸ PANNENBERG, Schriftinspiration (1996), 246 f. Hasel bestimmt die Schrift als „originated as a phenomenon of religious experience“ und „cognitive expression of religion“, vgl. HASEL, Scripture, 113. Auch wenn die neutestamentlichen Zeugnisse im Sinne des apostolischen Ursprungszeugnisses als solche menschlichen Zeugnisse verstanden werden können, so greift diese Beschreibung angesichts der Inspirationsbestimmung und vor dem Hintergrund der umfassenden Überlieferungsgeschichte im Sinne der Selbstverwirklichung Gottes zu kurz.

³⁷⁹ PANNENBERG, Schriftinspiration (1996), 248. Daher ist Hasel zuzustimmen, der herausstellt: „it is only in view of the function of the gospel and of the New Testament Scriptures as expression and document of apostolic proclamation of the gospel that one can speak about Scripture as inspired by God’s Spirit“ (HASEL, Scripture, 107).

³⁸⁰ PANNENBERG, Schriftinspiration (1996), 248.

³⁸¹ Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, ST II, 510; PANNENBERG, Schriftinspiration (1996), 248.

die alttestamentlichen Schriften seien göttlich inspiriert im Sinne von 2 Tim 3,16, „insofern sie im Urchristentum als Verheißung auf Jesus Christus hin gelesen wurden.“³⁸² Der Zusammenhang zwischen alttestamentlicher Verheißung und neutestamentlicher Erfüllung wurde bereits in den Kapiteln II.1.2.1.b und II.1.3 mit Blick auf das Verstehen des Handelns Gottes in der Geschichte deutlich. Das alttestamentliche Zeugnis sei darüber hinaus insofern für den christlichen Glauben konstitutiv, als dass Jesus selbst Jude war und „auch mit seiner eigenen Botschaft aus der Tradition jüdischen Glaubens und also vor allem aus dem Alten Testament lebte.“³⁸³ Ohne das Alte Testament werde daher der christliche Glaube verfälscht, weil aus überlieferungsgeschichtlicher Perspektive Jesus von Nazareth und seine Gottesbotschaft nicht ohne den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund zu verstehen sind.³⁸⁴ In der Bedeutung des Alten Testaments kulminieren zwei Aspekte aus der bisherigen Betrachtung von Pannenberg's überlieferungsgeschichtlichem Denken: Zum einen kann der christliche Glaube nur vor den alttestamentlichen Traditionen und Motiven, von denen her die ersten Christen Leben und Geschick Jesu von Nazareth deuteten, verstanden werden, da für sie Person und Geschichte Jesu selbst erst im Lichte dieser Traditionen verständlich wurden.³⁸⁵ Zum anderen zeigt sich in diesem traditionsgeschichtlichen Rückbezug die Geschichtlichkeit Jesu Christi und damit auch der in ihm geschehenen Offenbarung Gottes. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk, die das Alte Testament dokumentiert, zeugt von dem israelitischen Gottesverständnis, das sich durch die Wahrnehmung von Gottes Handeln in der Geschichte wandelt, sodass die Geschichte selbst als Geschichte der Offenbarung Gottes verstanden werden kann.³⁸⁶ Indem Jesus vor dem Hintergrund dieser Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes verstanden und als ihre Erfüllung aufgefasst wird, ist er Teil und Abschluss der geschichtlichen Offenbarung Gottes.

Inwiefern alttestamentliche und neutestamentliche Einzelaussagen wirklich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bezeugen, muss Pannenberg zufolge immer wieder überprüft werden; die aus der ‚Sachmitte der Schrift‘ gewonnene Autorität der Bibel sei keine Wahrheitsgarantie.³⁸⁷ Auch wenn die neutestamentlichen Schriften aufgrund ihrer Funktion als Niederschlag und Dokument der apostolischen Evangeliumsverkündigung vom Geist durchwirkt und inspiriert

³⁸² PANNENBERG, *Schriftinspiration* (1996), 248.

³⁸³ PANNENBERG, *Bedeutung des Alten Testaments* (1997), 255.

³⁸⁴ Vgl. PANNENBERG, *Bedeutung des Alten Testaments* (1997), 255 f. Pannenberg spricht hier sogar davon, dass der Glaube an Jesus zur Mythologie oder Vergötzung eines Menschen werde, wenn er von seinen geschichtlichen Wurzeln getrennt werde. Daran wird deutlich, dass das Schriftprinzip bei Pannenberg das Alte Testament umfassen und nicht, wie VAN OORSCHOT, *Schriftlehre*, 146, pointiert herausstellt, allein neutestamentlich zugespitzt verstanden werden kann.

³⁸⁵ Vgl. PANNENBERG, *Bedeutung des Alten Testaments* (1997), 259 f.

³⁸⁶ Vgl. PANNENBERG, *Bedeutung des Alten Testaments* (1997), 261–263.

³⁸⁷ Vgl. PANNENBERG, *ST II*, 510.

seien, so könne davon keine Wahrheitsgarantie für die biblischen Sätze abgeleitet werden. Vielmehr hält Pannenberg in Abwandlung eines Leitsatzes aus Schleiermachers *Glaubenslehre* fest: „Im Gegenteil, die Behauptung der Inspiration der Schrift setzt die Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarung Gottes in Person und Geschichte Jesu [...] bereits als anderweitig begründet“³⁸⁸, nämlich im Versöhnungsgeschehen, voraus. Damit begründet Pannenberg zugleich, warum nicht die Prolegomena oder die Lehre der Kirche der Ort der dogmatischen Aussagen über die Inspiration und Autorität der Heiligen Schrift sind, sondern diese am Ende der Versöhnungslehre zum Stehen kommen müssen.

Indem Pannenberg eine klare Hierarchisierung der abgeleiteten Autoritäten aus dem Evangelium vornimmt und das Evangelium selbst „unmittelbar mit der Tradition und Geschichte Jesu Christi“³⁸⁹ verbindet, sodass jede Verkündigungsform immer wieder an diesem Inhalt gemessen werden müsse, gründet die Kirche in und führt die Verkündigung immer wieder hinein in die in Jesus Christus offenbarte Heilswahrheit.³⁹⁰ Daher können der Vorrang des Evangeliums und der Schrift vor der Kirche der Freiheit des Glaubens dienen, weil keine menschliche Autorität zwischen Glaubende und Gott trete. Bei aller Vorordnung sieht Pannenberg das Evangelium aber „mit der Tradition und Geschichte Jesu Christi verbunden. An diesem seinen Inhalt muß die Form seiner Verkündigung immer wieder gemessen werden.“³⁹¹ Dies besagt nichts anderes als die in II.2.1.2 dargestellte Methode, denn gerade in der Geschichte Jesu handelt der erhöhte Christus (II.2.4.3, II.2.4.4), der sich selbst in den *Schriftaussagen* zur Sprache bringt (II.3.2.2.b). Damit ist eine Dialektik beschrieben, die darin besteht, dass die Schriftaussagen an ihrem Inhalt gemessen werden können, „der durch sie zugänglich, aber dadurch auch von ihnen unterscheidbar wird.“³⁹² So wird Pannenberg zufolge ein Raum eröffnet, in dem das freie Urteil über den Inhalt der Schriftzeugnisse und über dessen Wahrheit möglich bleibt. Diese freie Erkenntnis und Anerkenntnis brauche es aber, damit die in der Geschichte Jesu begründete Versöhnung Gottes ans Ziel komme. Es gibt demnach für Pannenberg keine zweite Instanz wie zum Beispiel die Kirche, die die Wahrheit des Glaubens verbürgen könnte. Im Zentrum steht für ihn der Einzelne, der Subjekt des Glaubens und der Erkenntnis der Glaubenswahrheit ist.

³⁸⁸ PANNENBERG, ST II, 511. Siehe hierzu den Satz bei Schleiermacher in § 128: „Das Ansehen der Heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen.“ (SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 316.)

³⁸⁹ PANNENBERG, ST II, 511.

³⁹⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, ST II, 511.

³⁹¹ PANNENBERG, ST II, 511. Van Oorschot sieht hier eine Leerstelle bei Pannenberg, der nicht diskutiere, wie der Maßstab des Evangeliums aus den Texten erhoben werden könne, vgl. VAN OORSCHOT, *Schriftlehre*, 117. Mit Blick auf die Methode innerhalb der Christologie ist dies jedoch zu lösen, da Pannenberg auch innerhalb der Evangeliumsüberlieferung immer von der historischen Dimension als Grundlage ausgeht, die das Kriterium bleibt.

³⁹² PANNENBERG, ST II, 511.

2.5 Der doppelte Überlieferungszusammenhang des Christusgeschehens

Die in den Kapiteln II.2.2 bis II.2.4 aufgezeigten Dynamiken des christlichen Überlieferungsprozesses zeigen, dass Pannenberg das Christusgeschehen in einen doppelten Überlieferungszusammenhang einzeichnet. Zum einen steht das Christusgeschehen selbst in der apokalyptisch-jüdischen Überlieferungstradition, die den Verständnishintergrund für das Geschick Jesu liefert. Zum anderen stößt die Versöhnung Gottes in Jesu Tod einen Verkündigungs- und Überlieferungsprozess an, der nicht nur von diesem Ereignis berichtet, sondern auch durch das Wirken des ewigen Gottessohnes und Geist Gottes Anteil an der Versöhnung gibt. Während der Traditionsrückbezug durch Transformationsprozesse geprägt ist (II.2.3), zeichnet sich die nachösterliche Überlieferung durch Kontinuitätsherstellung aus (II.2.4).

Als Teil der Selbstverwirklichung Gottes nimmt die christliche Verkündigung ihren Ausgang in der Menschwerdung des Sohnes und der darin geschehenden Offenbarung Gottes. Das Kerygma hat am Vollzug dieses Offenbarungsgeschehens teil, aber ist nicht selbst das eigentliche, abgeschlossene Offenbarungsgeschehen.³⁹³ Vielmehr ermöglicht die Verkündigung, dass immer wieder die Gottessohnschaft Jesu von Nazareth aufgrund des Zusammenwirkens von Geist Gottes und menschlichem Bericht erkannt werden kann. Aufgrund dieses un abgeschlossenen Prozesses kann Pannenberg bereits 1961 die Geschichte seit dem Christusereignis als Verkündigungsgeschichte der Christusoffenbarung beschreiben,³⁹⁴ die jedoch nicht nur durch verbale Kommunikation stattfindet, sondern sich genauso durch christliches Handeln vollzieht und „neue weltgeschichtliche Tatsachen“³⁹⁵ schafft. Er denkt dabei insbesondere an die Aufnahme griechischer Weltanschauung in das Evangelium sowie an die im eschatologischen Selbstverständnis der christlichen Gemeinde begründete Übernahme von Verantwortung für die staatliche Rechtsordnung im 4. Jahrhundert.³⁹⁶ Damit schreiben sich die Verkündigung und das Bekenntnis zum trinitarischen Gott gleichsam in die Geschichte ein und bewähren sich.

Mit Verweis auf die frühchristliche Verkündigungsgeschichte stellt Pannenberg auch die Spannung zwischen dem universalen Anspruch der Offenbarungsbotschaft und deren konstitutiver Einbettung im alttestamentlich-jüdischen Vor-

³⁹³ Dies bemerkt Pannenberg bereits in PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 114: „Das Wort des Kerygmas ist eben nicht selbst erst das eigentliche Offenbarungsgeschehen, sondern es ist ein Moment des Offenbarungsgeschehens, indem es von dem eschatologischen Ereignis berichtet, das in sich selbst suffizienter Selbsterweis Gottes ist, der zur allgemeinen Kundmachung treibt und durch sie allenthalben expliziert wird.“

³⁹⁴ „Die Geschichte nach Christus ist wesentlich bestimmt durch die Verkündigung der Christusoffenbarung.“ (PANNENBERG, Dogmatische Thesen [1961], 106.)

³⁹⁵ PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 106.

³⁹⁶ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Thesen (1961), 106.

stellungshorizont heraus.³⁹⁷ Die Rückbindung der ersten Christusverkündigung an den kulturell-religiöse Kontext führte dazu, dass dieser integriert werden musste, damit die Verkündigung über ihren ursprünglichen geschichtlichen Kontext hinausgehen konnte. Das werde zum Beispiel an der Auferstehungsbotschaft deutlich, die im Rahmen der Völkermission nicht auf den ihr entsprechenden Erwartungshorizont getroffen sei, sodass dieser – die Erwartung des Endes und der Totenauferweckung – selbst Teil der urchristlichen Verkündigung werden musste (1 Thess 1,9 f.; Hebr 6,2).³⁹⁸ Dieses Beispiel zeigt nicht nur, wie konstitutiv der Überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang nach Pannenberg für die christliche Botschaft selbst ist, sondern auch, wie die Überlieferungsgeschichte von der zeitlichen Spannung bestimmt ist, die mit dem Hereinbrechen der zukünftig erwarteten Gottesherrschaft in Jesus Christus entsteht. Wenn Pannenberg immer wieder den Zusammenhang des Anbruchs des Reiches Gottes in Jesus Christus und die noch ausstehende, zukünftige Vollendung des damit angebrochenen Heils betont, macht er auf diese die christliche Überlieferungsgeschichte strukturierende und dynamisierende Grundkonstante aufmerksam.

Eine weitere Spannung, die das Christusgeschehen bestimmt, ist die Spannung zwischen Partikularität und Universalität. Sie ist ebenso in der Christusoffenbarung selbst angelegt, wenn diese sich zwischen Jesu Sendung zum Volk Israel und der Erfüllung des Wesens des Menschen in Jesus vollzieht (siehe oben II.2.2). Diese Spannung schlägt sich auch in der Überlieferungsgeschichte nieder, in der Tradierung zugleich Übersetzung bedeutet: Pannenberg stellt heraus, dass sich außerjüdische Offenbarungsvorstellungen in Anknüpfung an die hellenistische Philosophie und gnostische Vorstellungswelt herausgebildet haben, die die Universalität des eschatologischen Selbsterweises Gottes im Geschick Jesu ausdrückten. Die hellenistischen und gnostischen Motive seien als Interpretamente für die geschichtliche Offenbarung Gottes – oft unbewusst – herangezogen worden und hätten so das Christusereignis ‚übersetzt‘.³⁹⁹ Diese Übersetzung des Evangeliums aber sei in seinem Inhalt selbst angelegt: Das Evangelium

³⁹⁷ Siehe dazu grundlegend These fünf der *Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 107–109.

³⁹⁸ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 108.

³⁹⁹ Vgl. hierzu die sechste These und die Ausführungen dazu, PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 109–111. Neben den Anknüpfungen an die hellenistische Gedankenwelt verweist Pannenberg hier insbesondere auf die Aufnahme gnostischer Vorstellungen in die christliche Theologie, die trotz Gegensätze im Offenbarungsverständnis (110), geschehen sei: „Die Assimilation der Gnosis durch die urchristliche Theologie, die natürlich zumeist als kaum bewußt vollzogener Vorgang zu denken ist, hat faktisch die Funktion gehabt, den Gott, der Jesus auferweckt hat, als den Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden erkennbar werden zu lassen. Aber es darf nicht übersehen werden, daß die Aneignung gnostischer, ursprünglich auf eine direkte Offenbarungweisender Vorstellungen nur von der Grundlage des geschichtlichen Erweises der Gottheit Gottes im Geschick Jesu Christi her theologisch zu rechtfertigen ist.“ (PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* [1961], 111.)

schaft sich Pannenberg zufolge seinen Verstehenshorizont, sodass es kulturübergreifend verstanden werden kann.

Mit der Aufnahme außerjüdischer Vorstellungen in die christliche Theologie befasst sich Pannenberg schon sehr früh. Bereits 1959 stellt er dar, welche Grundzüge den antik-philosophischen Gottesbegriff prägten und wie dieser im christlichen Gottesverständnis aufgenommen werden konnte.⁴⁰⁰ Im Hintergrund aller Traditionsaufnahme steht auch hier die mit dem jüdischen und dann christlichen Gottesgedanken verbundene Universalität Gottes: „Verpflichtende Kraft für alle Menschen hat der universale Anspruch des Gottes Israel erst dadurch gewonnen, daß er von der jüdischen und dann der christlichen Mission als der in der Philosophie gesuchte wahre Gott dargestellt wurde.“⁴⁰¹ Damit sei zum einen an Eigenschaften Gottes und an Fragen, die mit dem philosophischen Gottesbegriff verknüpft waren, angeknüpft worden. Zum anderen sei aber der philosophische Gottesgedanke durch die christliche Aufnahme auch durchbrochen worden.⁴⁰² Nur so konnte die mit dem theologischen Gottesverständnis verbundene Universalität deutlich werden: Die Aufnahme zeigt, dass die fremde Tradition im Einklang mit dem Neuen steht; zugleich aber wird sie durch den Bezug auf das Neue grundlegend verändert. Für Pannenberg ist dabei entscheidend, dass diese Transformationsprozesse „keinen fremden Inhalt in den christlichen Glauben“⁴⁰³ hineinbringen. Er schreibt damit der Theologie eine „assimilierende, umgestaltende Kraft“⁴⁰⁴ zu.

Neben diese beiden Spannungen der christlichen Überlieferungsgeschichte tritt noch eine dritte, die sich aus dem proleptischen Charakter der Auferstehung (siehe II.1.3) ergibt: Mit der Auferweckung Jesu von den Toten wird das Ende der Geschichte bereits *in* der Geschichte exemplarisch verwirklicht. Das hat zur Folge, dass nun erkennbar ist, worauf die Menschheitsgeschichte hinausläuft: Das Ganze der Geschichte ist einsichtig. Die Überlieferungsgeschichte spannt sich daher auch zwischen der Spannung aus Teil und Ganzen auf: Das Ganze ist schon erkennbar, aber es ist nur an einem Teil, an einem Individuum erschienen. Diese Spannung begründet Pannenburgs hermeneutische Betrachtungen zur Christentumsgeschichte, welche in Kapitel II.3 dargestellt werden.

⁴⁰⁰ Siehe PANNENBERG, Aufnahme (1959).

⁴⁰¹ PANNENBERG, Aufnahme (1959), 309.

⁴⁰² Vgl. PANNENBERG, Aufnahme (1959), 311 f. Für Pannenberg ergibt sich die Notwendigkeit der Veränderung aus der Anknüpfung: Die christliche Theologie „mußte einerseits der philosophischen Frage nach dem wahren Gott standhalten und sie zu einer echten Erfüllung bringen“ (PANNENBERG, Aufnahme [1959], 311). „Andererseits kann die christliche Theologie die Anknüpfung an den philosophischen Gottesbegriff nur so vollziehen, daß sie eine bis an die Wurzel dringende Umgestaltung des philosophischen Gottesgedankens versucht. Wo philosophische Begriffe übernommen werden, müssen sie im Lichte der geschichtsmächtigen Freiheit des biblischen Gottes neu geprägt werden.“ (PANNENBERG, Aufnahme [1959], 312.)

⁴⁰³ PANNENBERG, Aufnahme (1959), 312. Damit wendet sich Pannenberg gegen die Harnack'sche These der Hellenisierung des Christentums, vgl. PANNENBERG, Aufnahme (1959), 296 f. 312.

⁴⁰⁴ PANNENBERG, Aufnahme (1959), 312.

Die durch das Christusergebnis hervorgerufene Erkenntnis über das Ende der Geschichte setzt damit eine ihr ganz eigene Überlieferungsgeschichte aus sich heraus, die nicht nur das Ereignis transportiert, sondern auch von diesem Ereignis her Vorstellungen transformierte oder aufnahm, um den mit dem Ereignis verknüpften Wahrheitsanspruch zu vermitteln.

Das Zusammenspiel der hier genannten Spannungen beschreibt die Grunddynamik des Pannenberg'schen Verständnisses der Überlieferungsgeschichte, die als ‚Universalgeschichte‘ zu verstehen ist: Wenn der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, universaler Gott *aller* Menschen sein will, so muss die diesem Gott entsprechende Geschichte auch eine universale Geschichte sein. Gerade weil der universale Anspruch Gottes ein für alle Mal in Jesus Christus offenbart wurde, muss die Universalität immer wieder bewährt werden,⁴⁰⁵ sodass die Geschichte Jesu durch die ihr eigene Universalität Integrationsimpulse eröffnet, die neue Überlieferungsgeschichte freisetzen.⁴⁰⁶ Das Geschick Jesu selbst ist also Antrieb für Überlieferung und damit für Geschichte. Zugleich begründet die Geschichte Jesu als Antizipation des Endes die Antizipation des Ganzen der Geschichte: Indem Gott sich selbst in Jesus Christus und damit *in* der Geschichte die eschatologische Zukunft der Welt offenbart, erweist er sich als die alles bestimmende Wirklichkeit und bestimmt *aus* der Geschichte heraus die Ganzheit der Geschichte.⁴⁰⁷ Als Antizipation jedoch trägt die Ganzheit nach Pannenberg immer einen Widerspruch in sich, da sie das Ganze meint, aber dieses eben nur antizipiert. Das Ganze steht in seiner Ganzheit noch aus. Trotz aller Unabgeschlossenheit der Geschichte sieht Pannenberg von dem Geschick und der Geschichte Jesu her die Ganzheit der Geschichte erschlossen. Aus dem der Antizipation inhärenten Anspruch, das Ganze zu erschließen,

vermag sich dabei die jeweilige Gegenwart im Verhältnis zu Jesus als dem Ursprung der christlichen Überlieferungsgeschichte so zu verstehen, daß die historische Differenz und damit die Besonderheit Jesu gegenüber der Gegenwart gewahrt bleibt, von der doch die Impulse zur Veränderung der Gegenwart ausgehen müssen, die den hermeneutischen Prozeß der Christentumsgeschichte in Gang halten.⁴⁰⁸

Pannenberg begründet damit aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus einen Überlieferungsprozess,⁴⁰⁹ der nicht nur in der Geschichte stattfindet und diese

⁴⁰⁵ „Insofern nun die Geschichte Jesu von der Nähe der endgültigen Zukunft dieses Gottes geprägt und so die unüberholbare Vorwegnahme der endgültigen Offenbarung dieses Gottes ist, so geht von ihr ein Drang nach Bewährung dieser Endgültigkeit des mit Jesus Geschehenen aus, eine Sendung an alle Völker und zur Integration aller Lebensbereiche in die mit Jesus erschienene göttliche Wahrheit, die aber ihrer Bewährung als göttlich durch den Vollzug jener Integration noch bedarf.“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 138.)

⁴⁰⁶ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 138.

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 139.

⁴⁰⁸ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 139.

⁴⁰⁹ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 139 f.

prägt, sondern auch die Geschichte als Ganze umfasst. Dieser Überlieferungsprozess, der zugleich als trinitarische Selbstverwirklichung Gottes aufgefasst werden kann, wird von der Schrift bezeugt, sodass diese als „Zeugnis der Selbstausslegung Gottes“⁴¹⁰ aufgefasst werden kann, wodurch sie bleibende Bedeutung für die Theologie und den Glauben behält. Mit dieser Gesamtkonzeption der Geschichte vermittelt Pannenberg den universalen Wahrheitsanspruch, der mit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als Antizipation des Endgeschehens begründet ist. Die in dieser christlichen Überlieferungs- und Universalgeschichte vorausgesetzten hermeneutischen Grundsätze sowie die damit einhergehende Frage nach der Wahrheit und Bewährung der christlichen Überlieferung werden im folgenden Kapitel II.3 behandelt.

⁴¹⁰ AXT-PISCALAR, Gott, 289.

3. Die Hermeneutik der Überlieferungsgeschichte. Geschichte als Überlieferungsgeschichte und die hermeneutischen Implikationen des Geschichtsverstehens

Wie in Kapitel II.2.3.4 deutlich wurde, hängt die Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte an der Verwirklichung seiner Herrschaft in der Welt, die wiederum darauf basiert, dass Menschen diese Herrschaft anerkennen und sich in ihren Dienst stellen. Gottes Gottsein steht also in der nachösterlichen Überlieferungsgeschichte immer wieder auf dem Spiel: Die Wahrheit Gottes muss je und je neu erkannt werden und sich in der Welt erweisen. Dieser mit dem Gottesbegriff verbundene Wahrheitsanspruch gründet in Gottes Offenbarung in Jesus von Nazareth, in der nach Pannenberg der universale Anspruch durch den eschatologischen Charakter des Geschehens ersichtlich wird. Die sich daraus ergebende Frage nach einer Universalgeschichte, an deren Ende Gottes Wesen und Wahrheit erkennbar sind, schließt die Frage nach der Gesamtheit von Gottes Geschichtshandeln mit ein. Um Gottes Handeln in der Welt zu identifizieren, ist mit Pannenburgs christologischer Methode ein überlieferungsgeschichtlicher Aufweis notwendig, der zum einen die Bedeutung Jesu Christi in ihrem Traditionskontext wahrnimmt und zum anderen die weitere Bedeutungsentfaltung immer wieder an dem Ereignis selbst und seiner Bedeutungsfreisetzung misst. Dieser Bezug auf Traditionen wird in dem von Pannenberg beschriebenen doppelten Überlieferungszusammenhang deutlich, in dem das Christusgeschehen steht (vgl. II.2.5). Hier müssen je neu verschiedene zeitliche Kontexte miteinander ins Gespräch gebracht werden. Dies geschieht zum einen in der Deutung des Christusereignisses vor dem apokalyptisch-jüdischen Überlieferungszusammenhang, zum anderen aber auch im nachösterlichen Verkündigungs- und Überlieferungsprozess. Während in ersterem die Herausstellung der Besonderheit des Christusgeschehens gegenüber den überlieferten Inhalten entscheidend war (siehe II.2.2) und Traditionen kritisch transformiert wurden, wurde in der nachösterlichen Tradierung für Pannenberg entscheidend, dass die Bedeutungsentfaltung des Christusgeschehens immer wieder in Kontinuität und Plausibilität zu Wirken und Geschick Jesu von Nazareth steht. Diese Betonung der Kontinuität korreliert mit dem spezifischen Wahrheitsmoment der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth: Die das Ende der Geschichte proleptisch vorwegnehmende Offenbarung Gottes impliziert einen Wahrheitsanspruch für alle Menschen, der aufgrund seiner eschatologischen Ausrichtung auch die Geschichte *nach* Jesus von Nazareth bestimmt. Zugleich ist für die Plausibilisierung dieser Wahrheit eine immer neue Überlieferung dieses Anspruchs in andere Zeiten notwendig, in denen dieser Wahrheitsanspruch sich bewähren muss, indem er die menschliche Existenz neu erschließt. Dazu braucht es für Pannenberg das Geistwirken des Erhöhten, der durch die Verkündigung des Evangeliums Gottes Präsenz

und Handeln in Jesus von Nazareth erschließt und so zur Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte beiträgt (siehe II.2.4.3). Die Verkündigung zielt darauf, dass sie im Glauben angenommen wird. Dabei kann die menschliche Rückfrage nach der Wahrheit nicht ausgeklammert werden.

Um die hermeneutischen Prozesse, die in der nachösterlichen Überlieferungsgeschichte zwischen der Tradierung der Bedeutung des Christuserignisses und der Rezeption derselben stattfinden, nachzuvollziehen und auf diese Weise das Funktionieren von Überlieferung zu erhellen, ist es entscheidend, zunächst Pannenberg's Wahrheitsverständnis zu entfalten (II.3.1). Von hier kann dann die hermeneutische Aufgabe der Theologie in den Blick kommen (II.3.2), die in die Frage nach der Bewährung des Wahrheitsanspruchs der Überlieferung mündet (II.3.3).

3.1 Pannenberg's geschichtliches Wahrheitsverständnis und seine hermeneutischen Implikationen für die christliche Überlieferung

Grundlegend für Pannenberg's hermeneutische Überlegungen ist der mit der Wirklichkeit Gottes gegebene Wahrheitsanspruch. Die Frage nach der Wahrheit ergibt sich für Pannenberg bereits aus der biblisch bezeugten Geschichtlichkeit des Handeln Gottes:

Wenn die biblischen Aussagen über das Geschichtshandeln Gottes ernst genommen werden, dann gibt es kein Ereignis – sei es zum Heil oder Unheil, wie Deuterocesaja sagt, – in dem nicht Gott handelte, und erst auf dieser Grundlage ist dann die Frage nach dem Sinn geschichtlicher Begebenheiten angemessen zu stellen.¹

Mit dieser Aussage Pannenberg's aus seinem 1977 erschienen Aufsatz *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte* sind zwei Dinge konstatiert: Erstens sind alle Ereignisse in der Geschichte auf Gottes Handeln darin zu befragen und zweitens wird erst unter Berücksichtigung der göttlichen Wirklichkeit der Sinn der Geschichte erschließbar. Wahrheit und Sinn gehören für Pannenberg also zusammen. Indem aber Pannenberg die Geschichte ganz als Geschichte Gottes verstanden wissen will, stellt sich ihm die Frage, wie das Böse und das Leiden der Menschheit mit dem schöpferischen Heilswillen Gottes vereinbar sein können.² An diese Frage ist die Frage nach der Wahrheit der Geschichte und damit nach der Wahrheit Gottes geknüpft: Wenn die Geschichte nicht gemäß dem offenbaren Willen Gottes verläuft, was ist dann die Wahrheit der Geschichte?³ Entsprechend Pannenberg's Verknüpfung von Geschichte und Gott steht somit in Frage, ob die Geschichte überhaupt als Handeln

¹ PANNENBERG, *Gott der Geschichte* (1977), 80.

² Vgl. PANNENBERG, *Gott der Geschichte* (1977), 80 f.

³ Vgl. PANNENBERG, *Gott der Geschichte* (1977), 81.

Gottes verstanden werden kann. Diese Wahrheitsfrage profiliert Pannenberg, wenn er Gott als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ versteht, was im Folgenden entfaltet werden soll.

3.1.1 Der Wahrheitsanspruch Gottes als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘

Ausgangspunkt für die Frage nach der Wahrheit der Geschichte und damit nach Gott selbst ist für Pannenberg die indirekte Offenbarung Gottes im Leben und Geschick Jesu von Nazareth. Sie erschließt die Geschichte Gottes, da in ihr das Ende der Geschichte proleptisch vorweggenommen wird, sodass von hier aus nicht nur die Vorstellung der ganzen Geschichte möglich wird,⁴ sondern auch Gottes wahres Wesen erkennbar wird.⁵

Für den Aufweis dieses Zusammenhangs ist, wie in Kapitel II.1 deutlich wurde, das biblische Zeugnis entscheidend. Bereits mit der Bezeichnung Gottes als Schöpfer der Welt geht für Pannenberg einher, dass Gott auf alles in der geschichtlichen Wirklichkeit Vorfindliche bezogen sein muss,⁶ was der Universalität Gottes entspricht.⁷ Bereits in der Ausbildung des Monotheismus sei Gottes Universalität begründet, die sich im eschatologischen Charakter der Offenbarung Gottes in Jesus Christus manifestiere: Da hier das Ende der Geschichte vorweggenommen wird, kann der eine und wahre Gott erkannt werden, der erst am Ende aller Zeiten offenbar sein wird.⁸ Diesen sich zeigenden Anspruch Gottes galt es fortan universal zu verbreiten: Er musste in die außerjüdische- und außerchristliche Welt sprechen können,⁹ was sich für Pannenberg in der

⁴ PANNENBERG, *Kerygma* (1961), 89, Fußn. 19: „Es ist die Besonderheit des Jesusgeschehens, daß durch es das Ganze allererst als solches konstituiert wird, während alle Begebenheiten nur durch ihren Bezug auf dieses besondere Geschehen einen Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit haben. Bei Jesus ist der Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit durch den (seinerseits nur aus dem israelitischen Geschichtsverständnis verständlichen) eschatologischen Charakter seiner Botschaft, seines Anspruchs und seines Geschicks gegeben; denn eben dadurch, daß ihr Ende – das im Anspruch und im Geschick Jesu vorweg ereignet wird – in Sicht kommt, gewinnt die Geschichte allererst ihre Ganzheit.“

⁵ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 98.

⁶ Siehe hierzu bereits Pannenberg's frühen Aufsatz PANNENBERG, *Heilsgeschehen* (1959), 77: „Der von der Universalität des biblischen Gottes her gebotenen Berücksichtigung aller wie auch immer gearteten Tatsachen und Zusammenhänge in einer theologischen Konzeption der Wirklichkeit als Geschichte entspricht umgekehrt die Zuversicht, daß jede Begebenheit in der Welt im Dienste des Schöpfers aller Dinge steht.“

⁷ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 97.

⁸ Vgl. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 98. Siehe auch These 4, PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 103–106.

⁹ Vgl. PANNENBERG, *Aufnahme* (1959), 308: „Die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Fragen nach der wahren Gestalt des Göttlichen ist zwar veranlaßt durch die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt, aber sie ist auch innerlich begründet im biblischen Zeugnis von Gott als dem universalen, nicht nur für Israel, sondern für alle Völker zuständigen Gott.“ Siehe hierzu auch PANNENBERG, *Dogmatische Thesen* (1961), 98; PANNENBERG, *Wissen-*

nachösterlichen Überlieferungsgeschichte zeigt (vgl. II.2.4, II.2.5). Der in der Bedeutung von Leben und Geschick Jesu offenbar werdende Anspruch Gottes strebt also danach, zu allen Menschen und in alle Zeiten überliefert zu werden, damit er dort seine Wahrheit entfalten und als wahr erkannt werden kann.

Wenn nun die Geschichte Jesu und damit zugleich der darin sich vollzogene Ausblick auf die Ganzheit der Geschichte überliefert werden, so wird die Ganzheit der geschichtlichen Wirklichkeit im Überlieferungsgeschehen selbst gegenwärtig:

Im Prozeß der Überlieferung seiner eschatologischen Offenbarung ist Gott der Geschichte immanent, bestimmt er ihre Ganzheit nun von innen, von dem innergeschichtlichen Ereignis der Geschichte Jesu her, und erweist sich so als Gott, als die alles bestimmende Wirklichkeit. Im hermeneutischen Prozeß der christlichen Überlieferung geht von Jesus her die Ganzheit der Wirklichkeit in je neuer Weise auf.¹⁰

Damit ist Doppeltes markiert: Indem Pannenberg Gott zum einen als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘¹¹ versteht, kann es keine andere Wirklichkeit neben der Wirklichkeit Gottes geben, wenn denn Gottes Wirklichkeit wahr sein soll.¹² „Wenn unter der Bezeichnung ‚Gott‘ die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von *dieser* Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben.“¹³ Zum anderen impliziert dieser Anspruch der Wirklichkeit Gottes einen hermeneutischen Prozess, da alle Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes *verstanden* und als solche einsichtig werden muss. Das Verständnis Gottes als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ kann daher als epistemologisches Konzept *verstanden* werden. Gleichwohl ist damit auch eine ontologische Aussage intendiert, da Pannenbergs geschichtliches Wirklichkeitsverständnis eine Trennung von Verstehen und Wirklichkeit nicht zulässt und Gottesverständnis immer auch Wirklichkeitsverständnis ist.

Das Verständnis Gottes als die ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ ist durchaus umstritten.¹⁴ Leicht kann es in einen metaphysischen Theismus münden, wenn es als Determinismus *verstanden* und mit der Allmacht Gottes gleichgesetzt wird. Für Pannenberg ist diese

schaftstheorie (1973), 16, sowie Kapitel II.2.5 (Exkurs zur Aufnahme des griechischen Gottesbegriffs).

¹⁰ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 139 f.

¹¹ Vgl. Kapitel I.2.1.1 sowie PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 139; PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 304.

¹² Diese umfassende Relation des Gottesgedankens ist für Pannenberg auch insofern grundlegend, „weil seit der kritischen Frage der griechischen Philosophie nach der wahren Gestalt des Göttlichen nur der Eine Urheber aller Dinge und alles Geschehens im Ernste noch Gott heißen kann.“ (PANNENBERG, Kerygma [1961], 139, Fußn. 19.) Siehe hierzu auch PANNENBERG, Aufnahme (1959), 299–301.

¹³ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 304. Dieser Gedanke findet sich bereits angedeutet in PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 138.

¹⁴ So kritisieren z. B. Michael Welker immer wieder diese Gottesvorstellung, siehe z. B. WELKER, *Trostbedürftig*, 154. Anders z. B. KOCH, *Gott der Geschichte*, 22–24, der sich für diese

Bultmannsche Bestimmung Gottes¹⁵ eine unvollständige Nominaldefinition, da sie zwar die göttliche Wirklichkeit als ‚Macht‘ voraussetze, aber diese nicht inhaltlich fülle.¹⁶ Indem er dieses Gottesverständnis überlieferungsgeschichtlich einordnet, wird sein epistemologischer und hypothetischer Charakter deutlich: „Der in der Formeln von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit ausgedrückte Gedanke ist das Ergebnis der Kritik des polytheistischen Gottesverständnis im griechischen Denken, die auf die Einheit der göttlichen Wirklichkeit als Grund der Einheit des Kosmos tendierte. Seit sich in der patristischen Theologie der jüdische Monotheismus mit dem philosophischen Gedanken der Einheit des Göttlichen verbunden hat, ist das abendländische Denken nicht mehr hinter diesen Gedanken zurückgegangen.“¹⁷ Pannenberg verwendet die Bestimmung Gottes als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ genau wie andere Gottesprädikate¹⁸ im Bewusstsein, dass sie bis zur eschatologischen Vollendung *strittig* bleiben und „erst im Geschehen der eschatologischen Welterneuerung ihre endgültige Antwort finden können“¹⁹. Gott in Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit zu denken ist vielmehr die beständige Aufgabe der Theologie, die nach Pannenberg diesen Gedanken jedoch nie zu Ende denken kann.²⁰

Die Aufgabe der Entfaltung und Plausibilisierung des Wahrheitsanspruchs ist für Pannenberg die Aufgabe der Theologie, die die allgemeine Wahrheit der christlichen Lehre zu erweisen habe.²¹ Sie fundiert dadurch die christliche Verkündigung. Bevor diese Aufgabe der Theologie genauer betrachtet werden kann (II.3.2), muss zunächst dargestellt werden, was Pannenberg unter ‚Wahrheit‘ versteht und wie diese erkannt werden kann (II.3.1.2).

3.1.2 Was ist Wahrheit?

Explizit befasst sich Pannenberg erstmals 1962 mit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit.²² Sie stellt sich ihm insbesondere infolge der seit der Aufklärung immer schärfer werdenden kritischen Anfragen an die Wirklichkeitserschließung des christlichen Glaubens.²³ Nur wenn die Wahrheit die gegenwärtige Wirklichkeit erschließen und die Einheit der darin gemachten Erfahrungen ermöglichen

Minimaldefinition Gottes ausspricht. Für eine kritische Diskussion der Gottesbestimmung bei Pannenberg siehe POLK, All-Determining God.

¹⁵ Vgl. BULTMANN, Sinn, 26.

¹⁶ Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 304.

¹⁷ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 305.

¹⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 477–483. Pannenberg hält hier fest, dass Gottes trinitarische Einheit gerade durch die wesenhafte Bestimmung Gottes als Liebe verstanden und damit auch die Eigenschaften der Unendlichkeit Gottes – Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit – *gedacht* werden können; „[w]ie jedoch vom trinitarischen Gottesverständnis her das Weltverhältnis Gottes zu verstehen ist, das ist damit noch nicht geklärt.“ (PANNENBERG, ST I, 482.)

¹⁹ PANNENBERG, ST I, 483.

²⁰ Vgl. PANNENBERG, Stellungnahme, 308.

²¹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 58–72; PANNENBERG, Krise (1962), 11.

²² PANNENBERG, Wahrheit (1962). Zur Problematik der *Wahrheitsfrage* siehe die ausführliche Betrachtung bei LEPPEK, Wahrheit, 111–124.

²³ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 202.

könne, könne sie wirkliche Wahrheit sein.²⁴ Da die Wahrheit sich somit auf das Ganze der Wirklichkeit beziehen muss, kann es nur eine einzige Wahrheit geben.²⁵ Darin korrespondiert das Wahrheitsverständnis mit dem Gottesverständnis als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘.

Gemäß seinem überlieferungsgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnis betrachtet Pannenberg den Wahrheitsbegriff unter geschichtlichen Bedingungen:

Das abendländische Wahrheitsverständnis, das den Kontext der theologischen Frage nach der Wahrheit bildet, ist nun aber selbst keine einförmige Größe, sondern hat eine Geschichte, ist nur in dieser seiner Geschichte angemessen wahrzunehmen, und es wird noch zu klären sein, wie diese Geschichte des Wahrheitsverständnisses sich zum Wesen von Wahrheit selbst verhält.²⁶

Bezogen auf die Wahrheit stellen sich damit dieselben Fragen wie bei der Erschließung der Wirklichkeit oder des Wesens Gottes. Im Anschluss an Hans von Soden's Marburger Rektoratsrede von 1927 *Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit*²⁷ arbeitet sich Pannenberg an dem hebräischen und griechischen Wahrheitsverständnis (hebr. אֱמֶת, griech. ἀληθεύειν / ἀλήθεια) ab und zeigt daran auf, dass der Wahrheitsbegriff selbst eine Geschichte hat und damit Wahrheit selbst geschichtlich ist.²⁸

In der hebräischen Wahrheitssemantik sei die Verlässlichkeit, unverbrüchliche Tragfähigkeit und Treue zentral, die sich jedoch immer wieder ereignen und damit bestätigen und bewähren müsse.²⁹ Am reinsten, so Pannenberg im Anschluss an von Soden, werde diese Treue im „völlig freie[n] Handeln von Personen an Personen“³⁰ ersichtlich. Wahrheit im hebräischen Sinne sei das Verhalten, das bestimmte Erwartungen und Ansprüche erfülle und damit Vertrauen in die Person rechtfertige.³¹ Indem die Wahrheit sich so immer wieder bewähren müsse, sei sie

²⁴ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 202: „Die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens [...] fragt, ob die christliche Botschaft für unsere Erfahrung von Wirklichkeit noch die Wahrheit enthält, die alles als wirklich Erfahrene zur Einheit zusammenschließt.“

²⁵ Pannenberg nimmt damit einen Gedanken seines Lehrer Heinrich Vogel auf, vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 202, Fußn. 2, sowie VOGEL, Theologischer Satz, 176. Wenn Vogel die Frage stellt, wann ein theologischer Satz wahr sei, so fragt er zugleich nach der Wahrheit der Aussage „Gott ist Gott“, was der Frage nach der Wahrheit Gottes bzw. der christlichen Botschaft, die Pannenberg stellt, ähnelt. Auch wenn Pannenberg an dieser Stelle auf Vogel verweist, erschöpfen sich die Gemeinsamkeiten lediglich im Gedanken der Einheit der Wahrheit, siehe hierzu LEPPEK, Wahrheit, 134 f.

²⁶ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 203.

²⁷ SODEN, Wahrheit.

²⁸ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 203–210. Siehe hierzu auch PANNENBERG, Wahrheit, Gewißheit (1978), 229–233.

²⁹ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 203.

³⁰ SODEN, Wahrheit, 13, vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 203.

³¹ Siehe hierzu SODEN, Wahrheit, 13: „Wahrheit ist somit dasjenige Verhalten, welches eine jeweils bestimmte Erwartung, einen bestimmten Anspruch erfüllt, ein gesetztes Vertrauen rechtfertigt.“

das, „was sich in der Zukunft herausstellen wird“³². Mit von Soden stellt Pannenberg eine direkte Beziehung zwischen Geschichte und Wahrheit her: Wahrheit sei im israelitischen Sinne die als Geschichte verstandene Wirklichkeit.³³ Wenn Pannenberg die Wahrheit als geschichtliche Wirklichkeit versteht, dann wird daran im Zusammenhang mit der Herleitung der Geschichte aus dem Gottesbegriff (siehe II.1.2.1) deutlich, dass Gott der Maßstab, ja Garant für die Wahrheit sein muss. Dem entspricht auch die von Pannenberg beschriebene zeitliche Spannung im israelitischen Geschichts- und Wahrheitsverständnis: Während die Offenbarungsgeschichte Gottes durch die Spannung zwischen Erwartungshorizont und zugehörigem Ereignis gekennzeichnet ist, nimmt das Wahrheitsverständnis diese Spannung unter den Begriffen Erwartung beziehungsweise Anspruch und Erfüllung auf.³⁴

Entsprechend der von Pannenberg vollzogenen Gegenüberstellung von dynamischem israelitischem Wirklichkeitsverständnis und statischem griechischem Kosmosverständnis (siehe auch II.1.2.1.b, II.1.2.2), beinhaltet das griechische Wahrheitsverständnis gegenüber dem hebräischen eine starre Unterscheidung zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist. Anders als die hebräische *תּוֹרָה* *geschieht* die ἀλήθεια nicht, sondern sie *ist* vielmehr: Sie bezeichne die zeitlose Erkenntnis des wahrhaft Seienden, das hinter dem Erscheinenden und Wahrnehmbaren liege.³⁵ Auch wenn Pannenberg die Unterschiede der beiden Wahrheitsverständnisse herausstellt, sieht er doch Gemeinsamkeiten: Die Wahrheitsfrage beinhaltet nicht nur im Hebräischen, sondern auch im Griechischen die Frage nach dem Beständigen und dem vor dem Vergehen Bewahrenden.³⁶ Ebenso sei dem griechischen Denken die im Hebräischen betonte Erfahrbarkeit der Wahrheit nicht fremd.³⁷ Auch wenn beide Wahrheitsverständnisse einen Bezug zum Wissen aufweisen,³⁸ so müsse differenziert werden, um welche Art

³² SODEN, Wahrheit, 14, zitiert nach PANNENBERG, Wahrheit (1962), 204.

³³ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 204. Siehe SODEN, Wahrheit, 14: „Das Eigentliche des hebräischen Wahrheitsbegriffes ist somit einerseits seine zeitliche Gerichtetheit, sein spezifisch geschichtlicher Charakter. Es handelt sich immer um etwas, das sich ereignet hat oder ereignen wird, nicht um etwas, das von Natur ist, so ist und so sein muß. Wirklichkeit und Wahrheit wären hier insoweit schlechterdings nicht zu unterscheiden, sondern Wahrheit ist die als Geschichte gesehene Wirklichkeit.“

³⁴ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 203 f.

³⁵ Pannenberg macht darauf aufmerksam, dass dem griechischen Denken selbst das Moment des ‚Entbergens‘ der Wahrheit, das insbesondere durch Heideggers Übersetzung der ἀλήθεια als ‚Unverborgenheit‘ in den Blick kommt, nicht bestimmend für das Wahrheitsverständnis ist. Hier sei vielmehr die Unveränderlichkeit der Wahrheit im Gegensatz zu aller Veränderung entscheidend, vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 205.

³⁶ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 205.

³⁷ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 206.

³⁸ Pannenberg argumentiert hier gegen die von von Soden vertretene Meinung, dass der Bezug der griechischen Wahrheit auf das Wissen keine Entsprechung im israelitischen Wahrheitsverständnis habe, vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 206 f.

von Wissen es sich jeweils handle: Die griechische und die israelitische Erfahrung der Wahrheit unterscheiden sich nach Pannenberg insofern, als dass sich die griechische ἀλήθεια dem vernünftigen Denken des Logos erschließt und die israelitische אֱמֶת dem Vertrauen auf Gottes Treue.³⁹ Die Zukünftigkeit des Wahrheitserweises nach israelitischem Verständnis benötige den vertrauenden Vorgriff auf den ausstehenden Erweis im Glauben. Dieser gründet für Pannenberg jedoch in der bisherigen Erfahrung der erfolgten Beständigkeit und Treue Gottes.⁴⁰ Damit kann Pannenberg folgern, dass „für die Erfahrung der Wahrheit, des Beständigen, auch ein Wissen entsprechend dem griechischen Gewahren des Beständigen durch den Logos, nicht auszuschließen“⁴¹ ist. Gleichwohl trete die Wahrheit dem Denken im israelitischen Verständnis kontingent gegenüber, da sie sich in Ereignissen erweise, die geschichtliche Erfahrung begründeten.⁴²

Wie im griechischen Wahrheitsverständnis sieht Pannenberg auch im hebräischen Denken die Einheit der Wahrheit gewahrt: „Die Wahrheit Gottes nämlich umgreift für die Israeliten alle andere Wahrheit, stellt sie nicht nur in den Schatten, sondern begründet sie auch.“⁴³ Gottes umfassende Wahrheit zeige sich darin, dass Gottes Werke, das heißt sein geschichtliches Handeln, „*Emet* sind, so sehr, daß sie auf immer feststehen und seine Gebote ganz verlässlich sind“⁴⁴. Mit dem Verweis auf die Charakterisierung der göttlichen Verheißungen als feststehend wie die Ordnungen der Schöpfung (Ps 119,90 f.) stellt Pannenberg den Zusammenhang zwischen Gottes Schöpfungshandeln, in dem die Treue Gottes zur Welt gründe (Ps 146,6; 100,5; 117,2), und dem Geschichtsverlauf, in dem sich diese beständige Treue manifestiere, her. Gottes beständige Wahrheit gründet damit für Pannenberg in der Schöpfung, die durch die Schöpfungsordnung auch durch die Zeiten hindurch die Beständigkeit Gottes ausdrückt, und wird aufgegriffen in Verheißungen Gottes, die seine Treue und sein fortwährendes Mitsein bekunden.

Nach einer Gegenüberstellung von israelitischem und griechischem Wahrheitsverständnis führt Pannenberg schließlich beide Wahrheitsverständnisse zusammen, indem er Züge des griechischen Wahrheitsbegriffs auch im israeliti-

³⁹ Darauf verweise auch der Verbstamm zu אָמַן, der mit ‚sich festmachen‘ auch ‚glauben‘ meinen könne (vgl. Jes 7,9), vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 206: „Nur wer sich auf Gott verläßt, sich in ihm festmacht, wird durch ihn Bestand haben (Jes. 7,9). Mit ‚sich festmachen‘ ist hier der anschauliche Sinn des an dieser Stelle verwendeten hebräischen Wortes für ‚glauben‘ wiederzugeben (he^emin), das ja denselben Stamm wie Wahrheit, Emet, hat. Daß man sich in Gott festmachen muß, um Bestand zu erlangen, das hängt wieder mit der Geschichtlichkeit der hebräischen Wahrheit zusammen. Sie wird ja erst durch die Zukunft erwiesen.“

⁴⁰ „Israel kam ja von erfahrener Treue seines Gottes immer schon her und ist gerade durch diese seine Geschichte aufgerufen, sich seinem Gott auch für die Zukunft anzuvertrauen.“ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 206 f. mit Verweis auf Ex 14,31.

⁴¹ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 207.

⁴² Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 207.

⁴³ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 208. Siehe auch unten II.3.1.2.b.

⁴⁴ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 208, Hervorhebung E. M.

schen entdeckt. Diese Integration lässt das israelitisch-biblische Wahrheitsverständnis als das Umfassendere und dem griechischen Überlegenere erscheinen. Der Argumentationsgang überrascht nach den Kapiteln II.1 und II.2 nicht, da Pannenberg immer wieder integrative Transformationsprozesse in Bezug auf Traditionen und Begriffe beschreibt. Dabei zeigt sich einmal mehr, welche entscheidende Bedeutung diese Prozesse gerade in Bezug auf den Zugang und das Verständnis von Wirklichkeit haben und wie sie für ihn ein komplexer werdendes Verstehen des Verhältnisses des Menschen zur geschichtlichen Wirklichkeit beschreiben.⁴⁵ Dies wird insbesondere beim Wahrheitsverständnis deutlich, da hiermit ontologische Grundannahmen verbunden sind. Der „griechische Dualismus von wahren Sein und wechselndem Sinnenschein“⁴⁶ ist für Pannenberg im biblischen Denken durch die geschichtliche Wahrheitsauffassung überholt, in der das wahre Sein nicht als immer schon Seiendes verstanden werde, sondern vielmehr selbst eine Geschichte habe, wenn die Wahrheit ihre Beständigkeit durch und in der Geschichte erweisen müsse.⁴⁷ Durch die Qualifizierung der hebräischen Wahrheitsauffassung als das umfassendere Verständnis wird deutlich, dass die ‚Geschichte der Wahrheit‘ gegenläufig zur chronologischen Entwicklung der Wahrheitsverständnisse ist: Ausgangspunkt ist das jüngere griechische Wahrheitsdenken, das Fragen aufwirft, die vermittelt über die christliche Botschaft im Rückgang auf das ältere israelitisch-biblische Wahrheitsverständnis beantwortet werden können.⁴⁸ Mit der Integration des griechischen Wahrheitsdenkens in das israelitisch-biblische vollzieht Pannenberg bereits eine Bewährung des hebräischen Verständnisses, indem das jüngere – und von hebräischer Perspektive *zukünftige* – Verständnis in das ältere Verständnis aufgenommen wird. Für eine fortwährende Bewährung des biblischen Wahrheitsverständnisses müssen aber auch die vom griechischen Wahrheitsdenken her aufgeworfenen Fragen nach der Erfahrung und Erkenntnis der Wahrheit sowie nach der Einheit der geschichtlich gedachten Wahrheit beantwortet werden können.⁴⁹ Diesen soll in den folgenden Kapiteln II.3.1.2.a und II.3.1.2.b nachgegangen werden. Dabei zeigt sich, wie Pannenberg diese beiden Fragen durch Gott als Grundlage der Wahrheitserfahrung und der Einheit der Wahrheit zusammenführt.

⁴⁵ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 208: „Die Unterschiede des griechischen vom israelitischen Wahrheitsverständnis lassen sich durchweg so verstehen, daß das griechische Denken eine verkürzte Sicht der Wirklichkeit bietet gegenüber der tieferen Wirklichkeitserfahrung, die durch den Gott der Bibel begründet ist.“

⁴⁶ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 208.

⁴⁷ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 208 f.

⁴⁸ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 209 f.

⁴⁹ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 210.

a) *Wahrheitserkenntnis unter den Bedingungen der geschichtlichen Wirklichkeit. Der Vorgriff auf die Wahrheit zwischen Teil und Ganzem*

Für die Frage nach der Erfahrung der Wahrheit ist entscheidend, wie „ein Zustandekommen der Übereinstimmung des Denkens mit dem in sich selbst Übereinstimmenden, mit dem wahrhaft Seienden“⁵⁰ denkbar wird. Damit ist grundlegend die Frage gestellt, wie sich Wahrnehmung und Erfahrung des Menschen zu einem Wirklichkeitsverständnis verhalten und wie der menschliche Zugriff auf die Wirklichkeit verstanden werden kann. Für eine dem Menschen begegnende Wahrheit in der Geschichte wird dann wichtig, dass der Mensch diese außerhalb seiner selbst liegende Wahrheit ergreifen kann, sodass sie nicht als subjektives Konstrukt des menschlichen Denkens erscheint.⁵¹ Den konstruktivistischen Vorwurf, das menschliche Denken sei reine Konstruktion und treffe die Wirklichkeit nicht, entkräftet Pannenberg im Anschluss an Nikolaus von Kues:⁵² Er nimmt die Annahme des Kusaners auf, dass die Gedanken des Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit auch den von Gott geschaffenen Dingen ähnlich seien und der Mensch damit auf der Ebene des gedanklichen Erschaffens dem Schöpfertum Gottes gleiche.⁵³ Daraus folgt für Pannenberg: „Nur unter

⁵⁰ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 210.

⁵¹ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 211–213: Pannenberg zeichnet in diesem Zusammenhang die Entwicklung zum Konstruktivismus nach: In der griechischen Philosophie (Platon, Aristoteles, Stoiker) sei das Wahre als sich dem Wahrnehmenden selbst Offenbares gedacht und die Erfahrung des Wahren durch einen „passiv hingenommenen Sinneseindruck“ (212) beschrieben worden. Mit der biblisch-christlichen Botschaft vom Menschen als Ebenbild Gottes habe sich jedoch die Stellung des Menschen in der Welt insofern verändert, als dass der Mensch als gottebenbildlicher Herr der Welt ins Zentrum rückte. Im griechischen Wahrheitsverständnis infolge der Wendung vom Mythos zum Logos sei das Denken zum Maßstab des Wahren geworden, womit im griechischen Denken jedoch nicht ein Vorrang des Denkens vor dem Seienden gemeint, sondern vielmehr die Fähigkeit des Denkens „zur reinen Hinnahme des von sich aus Seienden und Wahren“ (212) verstanden wurde. Zugleich wurde aber die hervorragende Stellung des Menschen mit seinen Geistesfähigkeiten verbunden. Nikolaus von Kues habe schließlich die „schöpferische Produktivität des menschlichen Geistes“ (213) ausdrücklich im Rückgang auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen formuliert und auch die neuzeitliche Wissenschaft basiere auf der „Überzeugung vom schöpferischen Charakter des Denkens“ (213). Vgl. hierzu GANDILLAC, Nikolaus von Cues, 144–148, anhand dessen Pannenberg die Unabhängigkeit der schöpferischen Produktivität des menschlichen Geistes von Sinneseindrücken gewinnt. Gandillac liest Kusanus so, dass im Bewusstsein eine Ähnlichkeit wirke, sodass durch *assimilatio*, *conformatio* und *configuratio* ein lebendiges Gottesbild entstehen könne. Pannenberg sieht infolgedessen eine Subjektivierung der Wahrheit: „Das Subjekt, die sich als schöpferisch verstehende Vernunft, mußte [...] sich selbst als Quelle der Wahrheit gelten.“ (211) Indem das Subjekt aber auf sich selbst zurückgeworfen werde und die Wahrheit nun als Ausdruck statt als Eindruck des Menschen verstanden werde, verliere sie ihre Beziehung zur außermenschlichen Wirklichkeit.

⁵² Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 214.

⁵³ Siehe PANNENBERG, Wahrheit (1962), 214: „Der Mensch schafft in seinem Denken zwar nicht, wie Gott, die Dinge, sondern Gedanken, aber wie er Ebenbild Gottes ist, der die Welt der Dinge geschaffen hat, darum werden die menschlichen Gedanken auch den von Gott geschaffenen Dingen ähnlich sein, wenn anders das menschliche Denken eben ähnlich dem

Voraussetzung Gottes ist seitdem die Wahrheit des menschlichen Denkens noch gewährleistet, im Sinne der Übereinstimmung mit der außermenschlichen Wirklichkeit.⁵⁴ Der Mensch kann also auf die Wahrheit zugreifen, weil die menschliche Wirklichkeit und der Mensch selbst immer schon von Gott her kommen. Dabei ist Wahrheit immer Gottes Wahrheit. Wenn für Pannenberg Wahrheit heißt, dass das menschliche Denken mit der außermenschlichen Wirklichkeit übereinstimmt, dann folgt für ihn daraus, dass der subjektive menschliche Ausdruck objektiven Anspruch aufgrund seiner wahren Beschreibung der außermenschlichen Wirklichkeit haben kann.⁵⁵ ‚Objektive Gültigkeit‘ des menschlichen Denkens könne es aber nur dann geben, wenn es einen gemeinsamen Grund des menschlichen Geistes und der außermenschlichen Wirklichkeit gebe, nämlich Gott.⁵⁶ Ohne Gott kann es damit keine Wahrheitserkenntnis geben.

Die Grundannahme, dass die Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis zum Wesen des Menschen gehört, untermauert Pannenberg durch die Beschreibung des Menschen als Welt- beziehungsweise Gottoffen.⁵⁷ Er begründet damit die Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen, über seine anthropologische Grundbestimmung. Indem der Mensch *per se* auf Gott ausgerichtet ist – auch wenn er diese Ausrichtung verfehlen kann⁵⁸ –, kann er zugleich auch Gott und damit die Wahrheit erkennen.

Nur dadurch nämlich, daß der Mensch in seiner exzentrischen Selbsttranszendenz hinausgreift über das unmittelbar Gegebene bis auf den weitesten, alle endlichen Dinge übergreifenden Sinnhorizont, – nur dadurch vermag der Mensch den einzelnen Gegenstand in seiner Bestimmtheit zu erfassen, durch die sich dieser Gegenstand von andern unterscheidet.⁵⁹

Dieses Verhalten zur Welt schreibt Pannenberg der Vernunft zu, die die Besonderheit des Einzelnen von einer Allgemeinheit her begreife und so das Einzelne bestimmen könne (vgl. II.1.2.3).⁶⁰ Bereits 1965/1966 hat sich Pannenberg im

göttlichen ist.“ Im theologiegeschichtlichen Kontext ist entscheidend, dass Pannenberg im Zusammenhang der Gottebenbildlichkeit von ‚Ähnlichkeit‘ und nicht Analogie spricht, vgl. PANNENBERG, Möglichkeiten (1960).

⁵⁴ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 214.

⁵⁵ In der Begründung wendet sich Pannenberg dezidiert gegen Kant, der die objektive Gültigkeit der Wahrheit in der Übereinstimmung mit den allgemeinen Vernunftgesetzen gesehen habe. In der Beschreibung dieser theoretischen Wahrheit, die voraussetze, dass die Vernunft aller Erfahrung a priori vorhergehe und in allen Menschen dieselbe sei, habe Kant „die Geschichtlichkeit der vernünftigen Spontaneität und damit deren eigentliche Wurzel noch nicht erkannt.“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 215.)

⁵⁶ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 215.

⁵⁷ Siehe hierzu Kapitel II.2.2.1 sowie PANNENBERG, Anthropologie (1983), 40–76.

⁵⁸ Pannenberg entfaltet dies anschaulich über die Spannung zwischen Gottoffenheit und Ichbezogenheit des Menschen, vgl. PANNENBERG, Mensch? (1962), 40–49. Siehe auch PANNENBERG, ST II, 262–265.

⁵⁹ PANNENBERG, Anthropologie (1983), 73.

⁶⁰ Vgl. PANNENBERG, Anthropologie (1983), 73.

Rahmen einer Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft mit der Frage nach der Vernunft beschäftigt, die im Hintergrund steht, wenn er in seiner Anthropologie die *vernünftige* Reflexion des Menschen beschreibt.⁶¹ In der Folge von Kants Vernunftverständnis, das eine synthetisierende ‚produktive Einbildungskraft‘ voraussetze,⁶² sei ein unabgeschlossener Prozess der Reflexion erkannt worden, der das abgeschlossene Konzept einer „apriorischen“⁶³ oder „vernehmenden“⁶⁴ Vernunft durchbreche. Im Denken sei nicht nur das Wissen des Erkannten präsent, sondern es finde auch eine ständige Selbstreflexion statt, durch die das Denken das neu Erkannte mit dem bereits vorhandenen Wissen abgleiche und zu immer neuen Synthesen „des Mannigfaltigen in einer einheitlichen Vorstellung“⁶⁵ herausgefordert sei.⁶⁶ In diesem Reflexionsprozess ist für Pannenberg „die ins Offene treibende, geschichtliche Bewegung der Vernunft entdeckt“⁶⁷ worden. Damit unterliegt die Vernunft und entsprechend der Zugriff auf die Wirklichkeit der unabgeschlossenen Geschichtlichkeit, die zu keinem Zeitpunkt eine definitive Aussage über das Wahre zulässt – außer am Ende der Geschichte.

An dieser Stelle werden Grundzüge von Pannenburgs hermeneutischem Denken deutlich: Indem er Konzepte wie Vernunft und Wahrheit, die geistesgeschichtlich auch statisch gedacht wurden, als sich in der Geschichte verändernde Konzepte aufzeigt, unterliegen sie der Dynamik der Geschichte und müssen selbst unter den Bedingungen der Geschichtlichkeit neu erschlossen werden und diese integrieren, wenn sie tragfähige Konzepte bleiben sollen. Wenn sowohl Pannenburgs Wahrheits- als auch sein Vernunftverständnis zurück

⁶¹ Vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965); PANNENBERG, Anthropologie (1983), 365–372.

⁶² Kant schreibt in der *Kritik der reinen Vernunft* 1787, dass die durch die Einbildungskraft geleistete Synthesis des Mannigfaltigen zwar selbst noch keine Erkenntnis sei, aber aller begrifflichen Erkenntnisleistung vorausgehe, vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, 116 (B 103 f.).

⁶³ Als apriorische Vernunft versteht Pannenberg die Erkenntnis, die sich durch die Anwendung der im Intellekt vorhandenen Prinzipien auf die Erfahrung ergibt, vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 244–246.

⁶⁴ Das Verständnis einer vernehmenden Vernunft sieht Pannenberg in der platonischen Philosophie begründet, wenn hier durch plötzliche Erleuchtung das vorgegebene wahrhaft Seiende einsichtig werde, vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 246 f.

⁶⁵ PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 247. Diese Synthesis habe Kant als Leistung der Einbildungskraft aufgefasst, vgl. B 103 in KANT, Kritik der reinen Vernunft, 116: „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele [bzw. der Vernunft, wie Kant in seinem Handexemplar vermerkte, E.M.], ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.“

⁶⁶ „Indem das Denken nicht nur das Erkannte weiß, sondern auch sein Wissen von dem, was es weiß, indem es also ständig auf sich reflektiert, stößt es jedesmal auf die Grenze seines Wissens im Vergleich zu dem, was dieses Wissen zu erkennen beansprucht. So wird durch die Bewegung der Reflexion die Phantasie zu immer neuen Synthesen herausgefordert.“ (PANNENBERG, Glaube und Vernunft [1965], 248.)

⁶⁷ PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 248.

in die Geschichte führen, dann stellt sich die Frage, wie Erkenntnis unter geschichtlichen Bedingungen möglich ist und auf was sich Erkenntnis richten kann. In diesem Zusammenhang wird für Pannenberg Wilhelm Dilthey und dessen Bedeutungsbegriff grundlegend,⁶⁸ welcher auf die geschichtliche Wirklichkeitsstruktur reflektiert.

Dilthey habe die „ins Offene treibende, geschichtliche Bewegung der Vernunft“⁶⁹ in seiner Reflexion auf die Kategorie der ‚Bedeutung‘ aufgenommen und die Entwicklungsgeschichte des Erkenntnisvermögens im Rahmen seiner Analyse der Bedeutungsstrukturen thematisiert.⁷⁰ Dabei bestimmt Dilthey den Bedeutungsbegriff durch das Verhältnis von Teil und Ganzem im Rahmen seiner Reflexion auf den Begriff des Erlebens⁷¹: „Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist.“⁷² Jedes einzelne Erlebnis habe seine Bedeutung erst im Zusammenhang des ganzen Lebens.⁷³ Da das Lebensganze aber auf die Retrospektive angewiesen sei, um als Ganzes zu erscheinen, sei es aufgrund der Unabgeschlossenheit der Geschichte immer nur vorläufig.⁷⁴

Diese je und je neue Vorläufigkeit der Geschichte führe dazu, dass das Ganze und damit Endgültige der Geschichte nicht einsehbar wird und damit der Bedeutungszusammenhang des Ganzen und seiner Teile die Aporie des Relativismus nach sich ziehen könne. Um dies zu vermeiden, habe Martin Heidegger im Anschluss an Dilthey die Anwendung des Grundsatzes nicht nur auf das einzelne Dasein zugespitzt, sondern von der *Möglichkeit* des Ganzseins

⁶⁸ Pannenberg verweist an vielen Stellen auf Dilthey und dessen Reflexion auf „Bedeutung“. Bereits in seinen frühen Aufsätzen ist Dilthey ein wichtiger Gesprächspartner, mit dem Pannenberg seine eigene Position entwickelt, vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 37 f.; PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 98 f.; PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 141–143; PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 248 f. Insbesondere in *Wissenschaftstheorie und Theologie* 1973 wird Diltheys Analyse der Bedeutungsstrukturen grundlegend, siehe z. B. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 74–80.130.138.161–163.215–219. Dies wird insbesondere in PANNENBERG, Sinnerfahrung (1984), 182–188 deutlich. Wie bereits im Zusammenhang seines Geschichtsverständnisses beobachtet, kommen Pannengerbs früh entwickelte hermeneutische Überlegungen in seiner *Systematischen Theologie* 1988 ff. nur am Rande vor. Dies zeigt sich auch in Bezug auf Dilthey, vgl. PANNENBERG, ST I, 64; PANNENBERG, ST II, 343 f., Fußn. 92; PANNENBERG, ST III, 177 mit Fußn. 171.193.

⁶⁹ PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 248.

⁷⁰ Vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 248 f. Auf diese Bedeutungsanalyse verweist Pannenberg auch in PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 79 f.161–163; PANNENBERG, Sinnerfahrung (1984), 183–187.

⁷¹ Vgl. PANNENBERG, Sinnerfahrung (1984), 183 f. Vgl. DILTHEY, Gesammelte Schriften VII, 229 f.

⁷² DILTHEY, Gesammelte Schriften VII, 233. Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 142.

⁷³ Vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 249.

⁷⁴ Vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 249. Siehe auch PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 80 f.162 f.; PANNENBERG, Sinnerfahrung (1984), 184. Grundlegend ist hierfür DILTHEY, Gesammelte Schriften VII, 233.

gesprochen („Ganz-sein-Können des Daseins“):⁷⁵ Mit dem Motiv des ‚Vorlaufens zum Tode‘ setze Heidegger beim Wissen des künftigen Todes an, durch das der Mensch sich der Möglichkeit bewusst sei, als Dasein ganz zu sein. An dieser Stelle ist es die Endlichkeit des Menschen selbst, die die Erfassung der Ganzheit überhaupt erst möglich macht, da sie ein Moment des Abschlusses beinhaltet. Während Dilthey die Gegenwart von der Vergangenheit aus denke, beschreibe Heidegger die Geschichtlichkeit des Daseins von seinem Verhältnis zur Zukunft.⁷⁶ Dieser Ausrichtung der Geschichte auf ihre Zukunft entspricht Pannenberg's Betonung der Eschatologie im Rahmen seines universalgeschichtlichen Ansatzes. Er kritisiert jedoch Heideggers damit verbundene Annahme, dass im Vorlaufen zum Tode das *ganze* Dasein vorweggenommen werden könne.⁷⁷ Erstens könne durch das Wissen um den eigenen Tod nicht die Vielfalt der Lebensmöglichkeiten bis zum Tod angenommen werden, die der Kontingenz unterliegen. Zweitens werde der Tod vielmehr als Bruch erfahren und nicht als Abrundung des Daseins zum Ganzen; Hoffnungen auf das Ganzsein, das Heilsein des Daseins gingen vielmehr über den Tod hinaus. Pannenberg sieht demgegenüber den Akzent auf den Fragen, die durch die Unausweichlichkeit des Todes aufgeworfen werden:

Das Wissen von der Unausweichlichkeit des eigenen Todes kann einem Menschen den Ernst der Frage nach seiner Bestimmung zum Bewußtsein bringen, kann aber nicht selbst das Wissen von der letzten Bestimmung des Menschen sein, von der her die Ganzheit seines Daseins konstituiert wird.⁷⁸

In Bezug auf die Wahrheit werden für Pannenberg vor diesem Hintergrund zwei Momente entscheidend. Erstens sei jede behauptete Bedeutung eine Antizipation der Wahrheit, da das Ganze erst am Ende bestimmbar ist: „Jede behauptete Bedeutung beruht auf einem Vorgriff, auf einer Antizipation jener letzten Zukunft, in deren Licht die wahre Bedeutung jedes einzelnen Ereignisses erst und gültig aussagbar wäre.“⁷⁹ Während Dilthey angesichts der mit seiner Einsicht verbundenen Relativität aller Behauptung resigniert habe, wendet Pannenberg die Einsicht ins Positive.⁸⁰ Der Vorgriff auf ein Bedeutungsganzes ist für ihn insofern positiv, als dass daran ersichtlich werde, dass auch die Vernunft nicht allein auf die gegenwärtigen Dinge angewiesen ist, sondern auf die Zukunft gerichtet bleibt und damit der gleichen Struktur unterliegt wie die Wahrheit selbst.

⁷⁵ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 144 f. mit HEIDEGGER, Sein und Zeit, 350 f. Siehe auch PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 249; PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 163.

⁷⁶ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 145.

⁷⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 145 f. Siehe auch PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965).

⁷⁸ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 146 f.

⁷⁹ PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 249.

⁸⁰ Vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 249.

Erst die Zukunft zeigt, was in der Geschichte wahr *war*. Damit ist zugleich beschrieben, dass das, was in der Geschichte wahr *ist*, nicht direkt erkannt und begriffen werden kann, sondern erst am Ende der Geschichte erkennbar wird, auch wenn es vorher schon wahr war. Von dem endgültigen Erweis der Wahrheit her wird das in der Geschichte Erschienene in seinem Wahr-Sein bestätigt und damit herausgestellt. Dabei kommt es zu einer rückwirkenden Konstitution der Sache, dessen wahres Wesen in der Geschichte im Werden ist.⁸¹ Zugleich aber sei dieses im Werden-Seiende auch in der Bewegung auf es hin, „auf dem Wege irgendwie gegenwärtig und wirksam [...], sonst könnte das Bewegende sich nicht auf das Ziel hinbewegen.“ Diesen Gedanken entnimmt Pannenberg der aristotelischen Entelechie-Lehre, mit der er 1988 in *Metaphysik und Gottesgedanke* den Gedanken der rückwirkenden Konstitution substantiiert. Indem die Bewegung selbst die unvollendete Vollendung des Bewegten ist, ist sie zugleich Teil der Vollendung, ohne die Vollendung bereits zu umfassen.⁸²

Ein zweiter Aspekt wird deutlich, wenn Pannenberg die Diltheysche Analyse von der Lebenseinheit des Einzelnen⁸³ auf den weltgeschichtlichen Gesamtzusammenhang ausweitet: Da die ‚Lebenseinheit‘ bei Dilthey in der ‚psychophysischen Lebenseinheit‘ des Individuums bestehe und diese neben der ‚inneren Erfahrung‘ auch die Bezüge zur Außenwelt umfasse,⁸⁴ müssen diese Bezüge weiter ausdifferenziert werden.⁸⁵ Für Pannenberg kann „die Antizipation einer letzten Zukunft [...] nicht auf das einzelne Dasein beschränkt werden, weil dieses seine Bedeutung wiederum nur als Glied eines Ganzen hat, einer Gesell-

⁸¹ Siehe hierzu auch PANNENBERG, *Metaphysik* (1988), 76, wo Pannenberg anhand des Blumenwachstums diese rückwirkende Konstitution deutlich macht: „Auch als Steckling schon und auf dem Wege ihres Wachstums bis zur Blüte ist eine Zinnie eine Zinnie, obwohl die Blume ihren Namen trägt wegen ihrer Blüte. Gäbe es nur eine einzige solche Blume, so ließe sich ihr Wesen nicht im Voraus bestimmen, und doch wäre sie schon im Laufe ihres Wachstums das, als was sie am Ende sich darstellt. Sie besäße ihr Wesen durch Antizipation, aber erst am Ende des Weges könnte man wissen, daß dies ihr Wesen ist.“

⁸² Vgl. PANNENBERG, *Metaphysik* (1988), 76 f. Pannenberg merkt jedoch an, dass Aristoteles die Entstehung von schlechthin Neuem nicht integrieren konnte, da er von der Analyse der Einzelbewegung her angenommen habe, dass später Werdendes bereits an anderer Stelle schon vorhanden sei (vgl. ARISTOTELES, *Meta.* 1049b f.). Erst Dilthey habe in seiner Analyse der Geschichtlichkeit der Erfahrung diese Dynamik aufgenommen. Von hier aus sieht Pannenberg die Möglichkeit, den Substanzbegriff neu zu bestimmen: „Die Dinge wären dann das, was sie sind, Substanzen, einerseits rückwirkend vom Ergebnis ihres Werdens her, andererseits in der Weise der Antizipation der Vollendung ihres Werdeprouesses, ihrer Geschichte.“ (PANNENBERG, *Metaphysik* [1988], 78.) Zur Kritik an Aristoteles siehe auch PANNENBERG, *Erscheinung* (1966), 203 f.

⁸³ Zur Auseinandersetzung mit Diltheys Verständnis der „Lebenseinheit“ siehe PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 77–80.157.

⁸⁴ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 77 f. Siehe hierzu DILTHEY, *Gesammelte Schriften* I, 14–16.

⁸⁵ Dilthey selbst habe dies andeutungsweise auch in seinen späten Analysen der Bedeutungsstrukturen getan (DILTHEY, *Gesammelte Schriften* VII, 70–75), vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 79 f.

schaft, letztlich der ganzen Menschheit⁸⁶. Wenn aber damit die Menschheit der Horizont ist, dann reicht auch das Ende eines individuellen Lebens für die Bedeutungskonstitution nicht aus,⁸⁷ sondern die relative Bedeutung eines einzelnen Ereignisses oder Wesens kann sich allein im Vorgriff auf eine letzte, alles umfassende Zukunft begründen.⁸⁸

Die in den Verstehensvollzügen zwischen Teil und Ganzem beschriebene Größe des ‚Ganzen‘ entspricht damit der Wahrheit unter geschichtlichen Bedingungen: In der Bedeutung eines Teilmoments kann die Wahrheit schon aufscheinen; ob und wie sie darin war, wird jedoch erst rückblickend, am Ende der Geschichte ersichtlich. Indem das Ganze eine immer wieder neue hypothetische Vorstellung ist, die entsprechend des Erfahrungsganzen revidiert und aktualisiert werden muss, bleibt auch die Wahrheit eine dynamische Größe, die sich je neu im Verstehensprozess selbst konstituiert, genauer – entsprechend Pannenberg's Gedanken der rückwirkenden Konstitution – in ihrem bereits Konstituiert-Sein in Erscheinung tritt. Von der Ganzheit kann daher nur antizipierend geredet werden,⁸⁹ was Pannenberg über den Gedanken des ‚Vorgriffs‘ von Heidegger⁹⁰ aufgreift. Dieser bedeutet, dass Wesensaussagen und damit alle Sachbenennungen auf Antizipation einer noch nicht erschienenen Zukunft beruhen. Nach Heidegger nenne die Sprache das Wesen der Dinge und sage damit mehr, als gegenwärtig erfahrbar sei, da alles Seiende durch die Unabgeschlossenheit seines Wesens auf die Zukunft ausgerichtet sei; allein der Mensch könne jedoch diese Zukunftsgerichtetheit durch die Sprache ausdrücken.⁹¹ Daraus folgert Pannenberg, dass alles „Gegenwärtige in seiner Erscheinung wesentlich Antizipation seiner Zukunft“⁹² ist. Diese Umkehrung des Verhältnisses von Sein und Erscheinung, dass also die Zukunft und nicht das bereits im Keim vorliegende Sein in Erscheinung tritt, ist für Pannenberg grundlegend, da nur so eine teleologische Engführung vermieden und die Kontingenz der Erfahrung aufgenommen werden könne.⁹³ Wenn diese Umkehrung zutrefte, dann

impliziert der antizipatorische Charakter der Wesensbenennung eine eigentümliche Form der Übereinstimmung von Denken und Sein, die freilich konkret inhaltlich

⁸⁶ PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 249. Siehe auch PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 80.

⁸⁷ „Der Vorgriff auf eine letzte Zukunft, von der her die wahre Bedeutung alles einzelnen Geschehens sich erst ergibt, muß sich also einerseits über den Tod des einzelnen hinaus richten und andererseits die gesamte Menschheit, ja alles Wirkliche überhaupt umfassen.“ (PANNENBERG, Glaube und Vernunft [1965], 249.)

⁸⁸ Vgl. PANNENBERG, Glaube und Vernunft (1965), 249 f.

⁸⁹ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 147.

⁹⁰ Siehe zum Begriff des ‚Vorgriffs‘ auch HEIDEGGER, Sein und Zeit, 199–201.

⁹¹ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 147.

⁹² PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 147.

⁹³ Ausführlich setzt sich Pannenberg damit bereits 1966 in PANNENBERG, Erscheinung (1966) auseinander.

wieder nur in Gestalt von Antizipationen auftritt und deren endgültige Wahrheit ein Thema der Eschatologie bleibt.⁹⁴

Der in der Sprache erfolgte Vorgriff auf das Ganze ist nach Pannenberg immer vorläufig und muss sich im gegenwärtigen Leben bewähren.⁹⁵ Der Daseinsvollzug selbst entscheide über Gelingen oder Misslingen einer Antizipation und fordere so die Reflexion und gegebenenfalls Korrektur der Antizipation zu einer adäquateren.

Auch wenn Pannenberg zunächst wie Heidegger vom Individuum ausgeht, so verweist er durch die Bezüge, in denen das Individuum steht, darauf, dass jede Antizipation das Ganze der Gesellschaft und damit auch deren Welt- und Zeitbezüge mit einbeziehen müsse.⁹⁶ Durch die Antizipationen im Sinne eines ‚Vorgriffs‘ sieht er die Möglichkeit, „die Geschichte der Menschheit auf eine letzte Bestimmung hin zu denken, ohne die Unabgeschlossenheit des faktischen Geschehensverlaufs zu überspringen.“⁹⁷ Dieser Vorgriff auf das Ganze der Universalgeschichte sei aufgrund des Zusammenhangs von Teil und Ganzem in allem Reden vom ‚Leben‘ oder Dasein genauso wie von einzelnen Geschehnissen implizit vorhanden und könne daher auch explizit thematisiert und reflektiert werden.⁹⁸ Entscheidend ist für Pannenberg, dass die Antizipation nicht mit dem Ganzen gleichzusetzen, sondern immer an die geschichtliche Situation gebunden ist, von der her sie auf das zukünftige Ganze verwiesen bleibt.⁹⁹ Da jede Wesensaussage genauso wie universalgeschichtliche, existentielle und existenziale Entwürfe diesen antizipatorischen Charakter besäßen, favorisiert Pannenberg den Begriff des ‚Vorgriffs‘ vor dem des ‚Begriffs‘: Letzterer würde eine Abgeschlossenheit signalisieren, die jedoch die Vernunft, die der Relativität und darin der Endlichkeit verhaftet sei, nicht erlangen könne. Daher sei der Begriff des ‚Vorgriffs‘ vorzuziehen, der darauf hindeute, dass alles Denken und Erkennen immer Antizipation bleibe.¹⁰⁰ „Ein Denken, das sich als bloßen Vorgriff auf die Wahrheit versteht, hat die Wahrheit nicht in sich selbst, sondern ist der Prozeß, der

⁹⁴ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 147.

⁹⁵ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 148.

⁹⁶ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 148.

⁹⁷ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 149.

⁹⁸ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 149.

⁹⁹ Pannenberg schreibt dazu: „Jede solche Antizipation ist standpunktbedingt, an ihren historischen Ort gebunden. Insofern ist sie *bloße* Antizipation, nicht das Ganze selbst. Dennoch ist sie, sofern sie Antizipation ist, des von der Zukunft her konstituierten Ganzen gewärtig.“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 149, Hervorhebung im Original.)

¹⁰⁰ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 150. Damit wendet sich Pannenberg gegen Hegels Begriffsverständnis, der im ‚Begriff‘ die Wahrheit zu erfassen meint: „[D]er Begriff ist das Absolute, wie es in seinem Dasein absolut oder an und für sich ist.“ (HEGEL, Wissenschaft der Logik II, 5f.) Siehe auch den eigentlich zweiten Band der *Wissenschaft der Logik*, nämlich die ‚Wissenschaft der subjectiven Logik oder die Lehre vom Begriff‘, HEGEL, Wissenschaft der Logik II, ab 211.

es über sich selbst hinaustreibt.“¹⁰¹ Der Vorgriff wird bei Pannenberg also zum *movens* des Denkens, das das Seiende immer treffender in seinem wahren Wesen zu erfassen sucht.

Dass alles Denken dieser antizipatorischen Struktur unterliegt, lasse sich nur festhalten, sofern das gegenwärtige Bewusstsein der Wahrheit in der Antizipation sicher sein könne.¹⁰² Das Bewusstsein selbst habe seine Wahrheit gerade im Prozess der antizipatorischen Bewegung und wisse sich darin getragen von der Gegenwart des Endgültigen. Im Hinausgehen über sich selbst habe es sein Wesen und seine Wahrheit an und in sich durch die antizipierende Bezugnahme auf das Endgültige außerhalb seiner selbst. Der Bezug zur Wahrheit ist für Pannenberg wichtig, da sonst das vorgriffhafte Denken als leere Sehnsucht und „Ausdruck einer sich selbst entfremdeten Subjektivität“¹⁰³ entlarvt werde. Vielmehr ist über den Vorgriff selbst die Wahrheit je und je neu gegenwärtig vorgegeben. So steht der Vorgriff durch seine antizipatorische Struktur für eine Verbindung zwischen dem Zukünftigen und der Gegenwart und umfasst zugleich auch die Vergangenheit, die ebenfalls in Bezug auf das Endgültige stand.¹⁰⁴

Über den Zusammenhang der Wirklichkeitserkenntnis zwischen Teil und Ganzem und den für das verstehende Denken notwendigen ‚Vorgriff‘ zeigt Pannenberg auf, dass Denken immer im Horizont der Wahrheit stattfindet. Die Wahrheit selbst hat dabei noch nicht ihr eigenes, vollständiges Wesen erlangt, sondern vollzieht sich vielmehr in einem un abgeschlossenen Prozess von hypothetischen Antizipationen der Ganzheit. Für Pannenberg ist die

Kategorie der Antizipation oder Prolepse, die ursprünglich zur Beschreibung der eigentümlichen Struktur der Geschichte Jesu, besonders seiner Auferstehung eingeführt worden war, [...] fundamentales Strukturmoment sowohl des Erkennens und der Sprache als auch des Seins des Seienden in seiner Zeitlichkeit¹⁰⁵,

wie er bereits 1967 betont. Es gibt also immer eine Differenz zwischen der erst am Ende ersichtlich werdenden Wahrheit und der geschichtlich-situativ behaupteten *Wahrheitshypothesen*. Da sich Verstehen für Pannenberg damit grundlegend durch den Bezug auf ein Ganzes der Wirklichkeit vollzieht und dabei Teilmomente immer wieder synthetisierend zu einer Einheit verbunden werden, ist

¹⁰¹ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 150.

¹⁰² Vgl. hierzu und im Folgenden: PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 151.

¹⁰³ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 150.

¹⁰⁴ „In seinem Wesen als Vorgriff liegt es vielmehr, das, worauf es vorgreift, sich vorgegeben sein zu lassen, und zwar nicht nur als Künftiges, sondern so, wie das Zukünftig-Endgültige die Wahrheit alles Gegenwärtigen und Vergangenen ist und so selbst schon gegenwärtig ist.“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 152.) Damit konstituiert das Denken im Sinne eines Vorgriffs nicht sich selbst durch seinen reinen Vollzug, sondern ist bleibend auf die Wahrheit außer seiner selbst verwiesen. Pannenberg stellt sich hier explizit gegen Hegels Begriff des philosophischen Denkens, vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 152.

¹⁰⁵ PANNENBERG, Stellungnahme, 331 f.

mit dem Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit die Frage nach der Einheit der Wirklichkeit und Wahrheit gestellt.

b) Die Einheit der geschichtlichen Wahrheit in der Einheit Gottes

Im Anschluss an Nikolaus von Kues und René Descartes ist für Pannenberg Gott die Voraussetzung dafür, dass das menschliche Denken mit der Wirklichkeit übereinstimmen und also wahr sein kann. Das bedeutet zugleich, dass der Mensch auch Verantwortung für die Wahrheit Gottes in der Welt zu übernehmen hat: „Die Wahrheit, die ursprunghaft die Wahrheit Gottes ist, muß in der Welt durch den Menschen gewahrt werden, im Sinne verantwortlicher, an Gott sich messender Gestaltung der Welt.“¹⁰⁶ Damit ist die Wahrheit immer subjektiv, weil der Einzelne sie ausdrücken muss.¹⁰⁷ Pannenberg fasst die Wahrheit als ‚Ausdruckswahrheit‘ auf: Die Wahrheit *erweise sich* im Verhalten des Menschen und habe so personalen Charakter, worin sich Züge des biblisch-geschichtlichen Wahrheitsverständnisses durchgesetzt hätten (vgl. II.3.1.2).¹⁰⁸ Auch wenn er die Wahrheit von Seiten des Menschen als ‚Ausdruckswahrheit‘ auffasst, so kann allein die Wahrheit Gottes selbst das Verhalten des Menschen als wahr qualifizieren.¹⁰⁹ Nach Pannenberg bedeutet das, dass wahres Verhalten des Menschen nur geschehen kann, wenn es mit Blick auf die Einheit der Welt vollzogen wird, das heißt mit Blick auf Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit, die zugleich die ‚Einheit der Welt‘ verbürgt. Maßstab für die Wahrheit kann daher nur Gott sein.¹¹⁰ Mit Wilhelm Kamlah betont Pannenberg die Einzigkeit der Wahrheit: Für die wahre menschliche Existenz könne es nur eine Wahrheit geben, die Glauben und Wissen umfasse und sich auf das Ganze des Lebens und der Erfahrungen erstrecke.¹¹¹ Damit führt die Frage nach der Wahrheits-

¹⁰⁶ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 215.

¹⁰⁷ Die Subjektivierung der Wahrheit beurteilt Pannenberg „als eine legitime Auswirkung biblischen Verständnisses der Wirklichkeit“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 215). Auffällig ist an dieser Stelle Pannenberg's Umgang mit der biblischen Interpretation des Kusaners: Pannenberg versteht die von Nikolaus von Kues anhand der Schöpfungsgeschichte gewonnene Interpretation als in der Bibel vorliegend und führt dadurch die Subjektivierung der Wahrheit auf die Bibel zurück, auch wenn jene vielmehr in der Bibelrezeption entstanden ist. Dabei wird ersichtlich, dass sich die Qualifizierung dieser Bibelinterpretation als ‚legitim‘ nur über die sich in der Geschichte selbst erweisende Wahrheit erschließt: Da sich im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung des Wahrheitsverständnisses die Kusansche Begründung der Objektivität der subjektiven Wahrheit bewährt hat sowie für Pannenberg selbst überzeugend ist und zu dessen theologischer Systematisierung passt, deshalb kann Pannenberg sie als solche ‚legitime Auswirkung biblischen Verständnisses der Wirklichkeit‘ bezeichnen.

¹⁰⁸ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 215 f.

¹⁰⁹ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 216.

¹¹⁰ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 216: „[N]ur in dem, der die Einheit der Welt begründet, kann der Mensch den Gott finden, an dem die Wahrheit seines eigenen Verhaltens und Denkens ihren Maßstab hat.“

¹¹¹ Diese allumfassende Wahrheit liege außerhalb des Menschen, sodass dieser sich auf sie stützen könne. Insbesondere in Bezug auf den Glauben könne es nicht eine Glaubenswahrheit

erfahrung und ihrer Begründung in Gott auf die Frage nach der Einheit der geschichtlichen Wahrheit.¹¹²

Bereits 1959 hat Pannenberg in *Heilsgeschehen und Geschichte* aufgezeigt, wie Gott Einheit begründen kann. Wie in *Was ist Wahrheit?* (1962) hat er auch dort das Einheitsmoment über die ‚Treue Gottes‘ beschrieben.¹¹³ Dabei vollzieht Pannenberg eine grundlegende Beschreibung, wie Geschichtlichkeit und Beständigkeit zusammen gedacht werden können. Wie bereits unter II.3.1.2.a deutlich wurde, wird mit der Vorstellung eines Ganzen im Rahmen des Vorgriffs Kontinuität zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hergestellt. Damit hat alles Verstehen *per se* eine geschichtliche Dimension, die Pannenberg in seinen frühen Aufsätzen in der Auseinandersetzung mit der historischen Methode eigens bedenkt (siehe II.1.2.3). Historische Einzelmomente müssen Pannenberg zufolge immer in Bezug auf einen umfassenden Geschichtsentwurf aufgefasst werden, wenn ihre Bedeutung erhoben werden soll.¹¹⁴ Ein solcher für das Verstehen der Einzelmomente notwendiger und diese verbindender historischer Entwurf müsse den Eigenschaften geschichtlicher Ereignisse gerecht werden und damit Kontingenz und Individualität als Grundcharaktere des Geschichtlichen berücksichtigen können.¹¹⁵ Diesen Eigenschaften widerspreche es, die Einheit der Geschichte teleologisch oder morphologisch zu verstehen.¹¹⁶

geben und daneben noch eine eigene Wahrheit der Wissenschaft, vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 216 mit KAMLAH, Wissenschaft, 66–71. Den Gedanken des Zusammenhangs der Einheit der Wahrheit mit der Einheit des Lebens hat Pannenberg auch bei Hans von Soden gefunden, vgl. SODEN, Wahrheit, 25. Allerdings erwähnt er von Soden an dieser Stelle nicht. Auch an anderer Stelle wehrt sich Pannenberg gegen die Vorstellung, die Glaubenswahrheit sei eine Wahrheit neben anderen, vgl. PANNENBERG, Krise (1962), 11 f.

¹¹² Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 216.

¹¹³ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 74 f. mit PANNENBERG, Wahrheit (1962), 206, 208 f. Zur Frage der Einheit der Wahrheit siehe auch die umfassende Darstellung bei LEPPEK, Wahrheit, 125–175, der neben der theologischen auch eine anthropologische Begründung der Einheit anführt, die für Pannenberg darin liege, dass der Mensch die umgreifende Einheit aller seiner Erfahrungen suche. Siehe hierzu II.3.1.2.a.

¹¹⁴ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 70.

¹¹⁵ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 71 f.

¹¹⁶ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 72 f. Während der Gedanke einer Entwicklungseinheit die Kontingenz der Ereignisse nicht wahre, so suche die morphologische Betrachtungsweise nach Analogien und Gemeinsamkeiten und verliere dabei das Individuelle in Variation und Modifikation des Gemeinsamen aus dem Blick. Auch Karl Jaspers Lösung des Problems über die Vorstellung einer ‚Achsenzeit‘ (vgl. JASPERS, Ursprung, 19–27), in der sich die bis heute gültigen menschlichen Haltungen und Werte weltweit herausgebildet hätten und von der daher eine integrative und einheitsstiftende Kraft ausgehe, überzeugt Pannenberg nicht. Denn Jaspers verweltliche dabei die christliche Auffassung von Jesus Christus als Geschichtsachse und nivelliere dadurch die für die Bedeutung Jesu notwendigen Eigenschaften: „Die innere Einheit der Person Jesu von Nazareth und erst recht seine eschatologische Bedeutung als Gegenwart des Endes der Geschichte, wodurch allein Jesus Christus der endgültige Maßstab alles Späteren wird, sind nicht auf eine Zeitspanne der Menschheitsgeschichte zu übertragen.“ (PANNENBERG, Heilsgeschehen [1959], 73.)

Innengeschichtlich sieht Pannenberg keine Möglichkeit, die Einheit von Kontingenz, Individualität und Geschichtlichkeit zu wahren, da alle Ansätze in Ausdifferenzierungen, nicht aber in eine Einheitsvorstellung münden würden.¹¹⁷ Daraus folgt für ihn, dass „die Einheit der Geschichte transzendent begründet“¹¹⁸ sein müsse:

Der Gott, der durch die Transzendenz seiner Freiheit Ursprung des Kontingenten in der Welt ist, begründet auch die Einheit des Kontingenten als Geschichte, so, daß die Kontingenz der in ihr verbundenen Ereignisse nicht ausgeschlossen wird. Nur der Ursprung der Kontingenz der Geschichte kann, so scheint es, vermöge seiner Einheit auch Ursprung ihres Zusammenhanges sein, ohne ihre Kontingenz zu beeinträchtigen.¹¹⁹

Pannenberg versteht unter der ‚Transzendenz der Freiheit‘ Gottes Möglichkeitsreichtum, in dem sich Gottes Freiheit manifestiere.¹²⁰ Diese Freiheit Gottes zeige sich auch im biblischen Zeugnis, wenn beispielsweise Gott sich zunächst nichts gereuen lasse (1 Sam 15,29) und dann in Jer 18,8.10 oder Gen 6,6 doch bereut. Gottes Wesen selbst eigne bei aller Beständigkeit (zum Beispiel Röm 11,29; Hebr 6,17 f.) eine Beweglichkeit, in der er sich als lebendiger Gott erweise.¹²¹ Dieser Freiheit Gottes steht nach Pannenberg die schöpferische Treue Gottes gegenüber: „Die Dauerhaftigkeit der Welt hängt freilich daran, daß Gott nicht von einer Möglichkeit zur andern springt, sondern seine schöpferischen Entscheidungen durchhält, sie ‚nicht ändert‘, nicht einfach wieder fallen läßt.“¹²² Diese Treue stünde nicht im Gegensatz zur Freiheit Gottes, sondern sei vielmehr Teil derselben.¹²³ So gehörten Freiheit und Treue Gottes aufs Engste zusammen, denn die „Treue Gottes [...] vollzieht sich als freier Akt gerade in seinem kontingenten, geschichtlichen Handeln.“¹²⁴ Sie realisiere sich dadurch, dass Gott sein vorheriges Tun nicht angesichts der immer neuen Möglichkeiten fallen lasse,

¹¹⁷ Pannenberg verweist darauf, dass zwar über den Gedanken der Einheit der Menschheit die Kontingenz des Geschehens und ihr Zusammenhang gewahrt werden könnten, aber dass bei der Vorstellung der Einheit der Menschheit im Sinne biologischer Artgemeinsamkeiten oder als Einheit des Lebensstromes die geschichtlichen Prozesse individualisiert würden, sodass hier keine Einheit gesehen werden könne, vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 73.

¹¹⁸ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 73.

¹¹⁹ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 73 f.

¹²⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Aufnahme (1959), 328 f.

¹²¹ Vgl. PANNENBERG, Aufnahme (1959), 329: „Deshalb ist Gott, wiewohl ungeworden und unvergänglich, doch nicht unbeweglich, sondern in diesem inneren Reichtum der Lebendige. Daher kann es in scheinbarem Widerspruch zu 1 Sam 15,29 und den andern oben genannten Worten von ihm auch heißen, er lasse sich etwas gereuen (Jer 18,8.10; Gen 6,6).“

¹²² PANNENBERG, Aufnahme (1959), 329. Gerade in dieser Erhaltung zeige sich auch die göttliche Weltregierung, wie Pannenberg in der *Systematischen Theologie II* festhält, siehe PANNENBERG, ST II, 69.

¹²³ Vgl. PANNENBERG, Aufnahme (1959), 329.

¹²⁴ PANNENBERG, Aufnahme (1959), 329.

sondern indem er das Vorherige in das Neue aufnehme.¹²⁵ Dadurch sei in Gott nicht nur die Kontingenz begründet, sondern auch der den Geschehen innewohnende Zusammenhang.¹²⁶ Dieser Zusammenhang besteht nach Pannenberg aber gerade nicht im Sinne einer Kontinuität und Entwicklung von der Vergangenheit in die Zukunft, sondern vielmehr durch den Rückbezug des Neuen auf das Alte: Nur „als rückgreifende Eingliederung des kontingent Neuen in das Gewesene, nicht aber umgekehrt als vorgreifende Lenkung und Wirkung kann der primäre Zusammenhang der Geschichte gedacht werden, ohne daß ihre Kontingenz verlorengeht.“¹²⁷ Indem nur im Rückblick auf die Geschichtsereignisse ein Zusammenhang zwischen ihnen erkannt werden kann, braucht es für Pannenberg historische Forschung um die in der Einheit Gottes gründende Gestalt des Geschichtszusammenhangs zu entdecken.¹²⁸ Gott ist damit die ‚einende Einheit‘, die nicht allein darin bestehe, dass Gott als das Ganze in der Summe aller endlichen Teile aufgehe oder gar ein Teil neben den endlichen Teilen sei.¹²⁹ Vielmehr könne das Ganze nicht als „selbstkonstitutiv“¹³⁰ vorgestellt werden:

Als Ganzes seiner Teile ist es geeinte Einheit, die einen Grund ihrer selbst als *einende Einheit* voraussetzt. [...] Als die einende Einheit der Totalität des Endlichen ist zwar Gott notwendig von ihr verschieden, zugleich aber auch der Welt des Endlichen (*wenn* ihr Vorhandensein schon vorausgesetzt wird) ebenso notwendig immanent als fort-dauernde Bedingung ihrer Einheit, – entweder als *Grund* dieser dann selbständig fortbestehenden Einheit oder als die die Einheit der Teile fortgesetzt wirkende und so der Welt des Endlichen immanente, ihren Teilen gegenwärtige *Kraft*.¹³¹

Soll aber Gott der endlichen Welt als *unendliche* Einheit gegenüber stehen und gerade nicht im Endlichen aufgehen, so kann er nach Pannenberg als Schöpfer

¹²⁵ „In seiner Treue läßt Gott sein voriges Tun nicht einfach um der neuen Möglichkeiten seiner Freiheit willen fallen, sondern nimmt das Vorige in das Neue mit auf. Das erst ermöglicht eine Dauerhaftigkeit, Kontinuität des Geschaffenen.“ (PANNENBERG, Aufnahme [1959], 329.) Zur damit möglichen geschichtlichen Beständigkeit Gottes siehe auch PANNENBERG, ST II, 471–473.

¹²⁶ Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 74.

¹²⁷ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 74 f.

¹²⁸ Siehe hierzu auch Kapitel II.3.2. Auch wenn Pannenberg betont, dass der Gottesgedanke für einen Historiker demnach unentbehrlich sein sollte, so sieht er doch, dass diese Frage für die historische Einzelforschung unbeantwortet und nur als Frage präsent sei. Explizit werde sie hingegen in der Religionsgeschichte: „Die Religionsgeschichte ist der Ort, wo sich die Frage nach der Gottheit, die diese Wandlungen wirkt, am unmittelbarsten stellt. Und diese Frage wird ihr Licht auf alle sonstige Geschichte, die sich im Lebenszusammenhang mit den großen und kleinen Religionen vollzieht, zurückwerfen. In diesem Zusammenhang wird der Historiker der Frage nach der Gottheit des Gottes Israels im Gegensatz zu den Göttern anderer Religionen standhalten müssen.“ (PANNENBERG, Heilsgeschehen [1959], 75.)

¹²⁹ Vgl. PANNENBERG, Kategorien (1978), 490.

¹³⁰ PANNENBERG, Kategorien (1978), 490.

¹³¹ PANNENBERG, Kategorien (1978), 490, Hervorhebung im Original.

der Welt nur gedacht werden, wenn er sowohl als Grund der Einheit und der je einzelnen Teile als auch als die Einheit wirkende Kraft gedacht wird.¹³²

Mit der Wahrung der Einheit der Geschichte und damit zugleich der Wahrheit durch den Gottesgedanken und die Treue Gottes macht Pannenberg deutlich, dass die Wahrheit durch Gottes treue Erhaltung seiner Schöpfung *geschieht*.¹³³ Auch wenn in der griechischen Philosophie die Einheit der Wahrheit die Unveränderlichkeit und Beständigkeit alles Wahren begründet habe, so sieht Pannenberg den Geschehenscharakter der Wahrheit auch im griechischen Wahrheitsverständnis, wenn er der ἀλήθεια-Interpretation Heideggers folgt.¹³⁴ Der Geschehenscharakter der ἀλήθεια sei der Wahrheit durch das ihr eigene Moment des sich Entbergens inhärent. So beinhalte das griechische Wahrheitsdenken eine Aporie, da der Wahrheitsgedanke aus sich selbst heraus auf ein geschichtliches Verständnis aus sei.¹³⁵ Dass die Wahrheit selbst geschichtlich ist, hat sich nach Pannenberg mit der Infragestellung der Einheit der Wahrheit gezeigt. Besonders mit der Herausbildung des historischen Denkens sei die „radikale Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens ans Licht gekommen“¹³⁶. Um die Einheit der Wahrheit *angesichts* der Geschichte und einer durch sie möglichen Auflösung der Wahrheit *in* die Relativität der Geschichte zu wahren, müsse die Wahrheit selbst als eine Geschichte der Wahrheit gedacht werden

und zwar so, daß die Wahrheit selbst eine Geschichte hat und daß ihr Wesen der Prozeß dieser Geschichte ist. Die geschichtliche Wandlung selbst muß als das Wesen der Wahrheit gedacht werden, wenn an ihrer Einheit noch festgehalten werden soll, ohne daß borniert ein Einzelstandpunkt sich mit dem Ganzen der Wahrheit verwechselt.¹³⁷

Daher kann nach Pannenberg nur mit Blick auf die Einheit der Wirklichkeit und das heißt mit Blick auf die Einheit Gottes, die die geschichtliche Einheit ver-

¹³² Vgl. PANNENBERG, Kategorien (1978), 490.

¹³³ Hierin gründet auch der Zusammenhang von gläubigem Vertrauen und Treue Gottes, vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 206 f. Siehe auch Kapitel II.3.3.2.

¹³⁴ Vgl. hierzu PANNENBERG, Wahrheit (1962), 204 f., insb. Fußn. 10.

¹³⁵ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 216 f. Pannenberg interpretiert hier den ἀλήθεια-Begriff im Anschluss an HEIDEGGER, Platons Lehre, 26–30, 32 f. Heidegger betont, dass das griechische ἀλήθεια das ‚Unverborgene‘ bezeichnet und dass durch das *a privativum* gerade die Überwindung der Verborgenheit des Verborgenen eingefangen werden. „Wahrheit bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit Abgerungene. Wahrheit ist also solche Entbringung jeweils in der Weise der Entbergung.“ (HEIDEGGER, Platons Lehre, 32.)

¹³⁶ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 217. Die Frage nach der Wahrheit der eigenen Erkenntnis habe sich ab dem 17. Jahrhundert nicht nur auf einer diachron-historischen Ebene gestellt, sondern auch auf synchroner Ebene mit Bezug zu anderen Völkern und Kulturen. „Wenn der Hinblick auf die Einheit alles Wirklichen der Wahrheit wesentlich ist, dann kann es sich, wo es um die Wahrheit geht, nicht nur um unsere gegenwärtige Welt handeln, sondern die Einheit der Wahrheit müßte auch andere Völker und Kulturen ferner Zeiten umgreifen, für die das Ganze der Wirklichkeit sich anders darstellte als für uns Heutige.“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 217.)

¹³⁷ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 217 f.

bürgt, von Wahrheit gesprochen werden. Die geschichtliche Dynamik, die sein Wahrheitsverständnis kennzeichnet, entspricht dabei strukturell und inhaltlich der Offenbarung Gottes als Geschichte. Pannenberg formuliert auf diese Weise den Gedanken der Selbstverwirklichung Gottes in Bezug auf die Wahrheit: Wie Gottes Wesen sich in der Geschichte zeigt und selbst verwirklicht, so verwirklicht sich auch die Wahrheit im selben Moment. Die Erkenntnis der Wahrheit und damit zugleich des Wesens Gottes sind aufgrund ihrer Geschichtlichkeit erst am Ende der Geschichte, also dann, wenn das Ganze der Geschichte erkannt werden kann, möglich.¹³⁸

Wie für die Wirklichkeit Gottes geht damit auch für die Wahrheit einher, dass sie aus der gegenwärtigen Perspektive nicht allgemeingültig und endgültig gegeben ist.¹³⁹ Wahrheitsbehauptungen bleiben immer vorläufig.¹⁴⁰ Damit ist Pannenburgs Wahrheitsverständnis geprägt von einer Offenheit auf die Zukunft hin sowie einer impliziten Relativität: Indem erst am Ende der Geschichte die Wahrheit ein für alle Mal erkennbar sein wird, kann keine je neue Gegenwartswahrheit verabsolutiert werden.¹⁴¹

Eine solche Verabsolutierung des eigenen Denkens wirft Pannenberg Georg Wilhelm Friedrich Hegel vor: Auch wenn Hegel ein prozesshaftes Wahrheitsverständnis vertrete, verliere er die Zukunftsoffenheit, da er sein eigenes Denken als Ende des Wahrheitsprozesses verstehen müsse, um überhaupt die Einheit der Geschichte denken zu können.¹⁴² Denn wenn er das stufenweise Fortschreiten der Wahrheit als einen Rückgang in das Ursprüngliche verstehe,¹⁴³ an dessen Ende das Absolute stehe, das die Einheit garantiere und erst ersichtlich werden lasse,¹⁴⁴ so impliziere Hegel da-

¹³⁸ Vgl. hierzu PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 117 f.: „Der Begriff der Wahrheit selbst ist wesentlich als Geschichte zu fassen. Das bedeutet keineswegs ihre relativistische Auflösung, wohl aber die Unmöglichkeit, die Einheit der Wahrheit als zeitlose Identität der jeweiligen Sache zu denken; sie ist nur als das Ganze eines Geschichtsverlaufes zu erfassen.“

¹³⁹ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 118 f.

¹⁴⁰ PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 117 f.

¹⁴¹ PANNENBERG, *Wahrheit* (1962), 217.

¹⁴² Vgl. PANNENBERG, *Wahrheit* (1962), 219.

¹⁴³ Vgl. Pannenburgs Rekonstruktion der Logik Hegels, PANNENBERG, *Wahrheit* (1962), 218: „Der Fortgang der Logik ist dabei nicht der einer Deduktion aus einem alles schon enthaltenden Prinzip, sondern umgekehrt eine Reduktion, so daß ‚das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird.‘“ Siehe hierzu HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, 55.

¹⁴⁴ Vgl. PANNENBERG, *Wahrheit* (1962), 218 f. Indem für Hegel das Absolute das Resultat der wissenschaftlichen Denkbewegung ist, die er als Rückgang in den Grund und damit Anfang derselben versteht, geht er zugleich auf die „Natur des Anfangs selbst“ zurück (vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, 56 f.). In diesem Anfang aber liege die Unterscheidung von Sein und Nichtsein noch in ununterscheidbarer Einheit vor: „Ferner aber ist das, was anfängt, schon, ebenso sehr aber ist es auch noch nicht. Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre ununterschiedene Einheit. Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins, – oder in reflektierter

mit, das Absolute und damit die Wahrheit erkannt zu haben.¹⁴⁵ Die endgeschichtliche Konstruktion und der damit verbundene Verlust der Zukunftsoffenheit der Wahrheit in Hegels Ansatz sind für Pannenberg der Ausgangspunkt weiterer Kritik an Hegels System, das er als gescheitert betrachtet.¹⁴⁶

Entscheidend am biblisch-christlichen Wahrheitsverständnis ist für Pannenberg, dass sich geschichtlich verstandene Wahrheit mit einem endgültigen Wahrheitserweis *und* einer Zukunftsoffenheit verbindet.¹⁴⁷ Im Christentum werde der als endgültig verstandene Wahrheitserweis Gottes in Jesus Christus als proleptische Vorwegnahme des allgemeinen Endes verstanden. Das könne wiederum nur im Vertrauen in den kommenden Gott als Zukunftshoffnung geglaubt werden. Zugleich werden das Ende des Wahrheitsprozesses bereits in die Geschichte eingeschrieben *und* die Zukunftsoffenheit gewahrt. Denn die Auferstehung Jesu müsse sich als allgemeine Wahrheit für alle Menschen in Form einer allgemeinen Totenauferweckung am Ende der Zeiten noch erweisen.¹⁴⁸ Die Wahrheit werde nur vorläufig und vorwegnehmend an Jesus offenbar; auch wenn ihre Wirklichkeit noch nicht verstehbar sei und nur metaphorisch umschrieben werden könne, so begründe sie doch eine Zukunftshoffnung für die Menschen.¹⁴⁹ Am

Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, – oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste, Definition des Absoluten angesehen werden“ (HEGEL, Wissenschaft der Logik I, 59).

¹⁴⁵ Hegel habe „seinen eigenen Standpunkt als das Ende der Geschichte verstehen müssen, um die Einheit der Geschichte denken zu können.“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 219.)

¹⁴⁶ „Mit diesem Ausschluß der Zukunft durch die endgeschichtliche Konstruktion seines Denkens hängen wohl auch die übrigen Einwände zusammen, die gegen Hegel geltend zu machen sind. So besonders, daß er die Kontingenz des Geschehens nicht ernst genug genommen hat und statt dessen die Logik des Begriffs zur Herrin der Wirklichkeit machte. Trotz aller Bemühung, das Besondere und Einzelne zu seinem Recht kommen zu lassen, [...] ist er beim Primat des Allgemeinen geblieben. So konnte Hegel die Wahrheit der bloß äußerlichen Historie entgegensetzen [...]. Diese Mängel gründen wohl darin, daß Hegel um der Einheit der Wahrheit willen der Zukunft kein eigenes Wahrheitsrecht mehr zubilligen zu können meinte. Und darin ist ja auch geistesgeschichtlich das Scheitern seines Systems begründet.“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 219.)

¹⁴⁷ Trotz aller Parallelen ist für Pannenberg gerade darin das biblische Wahrheitsverständnis dem Hegelschen überlegen: „Obwohl es auch für die biblischen Überlieferungen zum Wesen der Wahrheit gehört, eine Geschichte zu haben, obwohl sie sich – wie für Hegel – erst am Ende der Geschichte endgültig erweist und obwohl auch für das Urchristentum in Jesus die endgültige Offenbarung Gottes schon geschehen ist, bleibt doch – im Gegensatz zu Hegel – die Offenheit der Zukunft bestehen.“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 220.)

¹⁴⁸ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 220 f.

¹⁴⁹ Pannenberg betont, dass zwar den Menschen die Möglichkeit eröffnet sei, durch Gemeinschaft mit Jesus begründete Hoffnung auf die Auferstehungswirklichkeit zu erlangen, aber zugleich wüssten sie nicht, „was eigentlich die Wendung ‚Auferstehung von den Toten‘ besagt. Das ist zunächst nur eine Metapher, eine gleichnishafte Wendung, die vom Vorgang des Erwachens aus dem Schlafe hergekommen ist. Diese Metapher ist Ausdruck menschlicher Hoffnung über den Tod hinaus und vom Gott des Alten Testaments in nachexilischer Zeit zum Inhalt seiner Verheißung gemacht worden. Da wir aber noch nicht wissen, welche Wirklichkeit diesem Gleichnis einmal an uns entsprechen wird, so wissen wir auch nicht, was eigentlich

Christusgeschehen ereignet sich für Pannenberg damit ein Doppeltes: Zum einen tritt die endgültige Wahrheit Gottes proleptisch in Erscheinung.¹⁵⁰ Zum anderen konstituiert die Wahrheit durch ihren proleptischen Charakter die Zukunftsoffenheit der menschlichen Wirklichkeit, denn „wegen des proleptischen Charakters seines Geschicks, ist das damals an Jesus Geschehene zugleich für uns immer noch die offene Zukunft, der wir entgegengehen.“¹⁵¹ So ist aber der proleptische Charakter des Christusgeschehens nicht nur konstitutiv für die Zukunftsoffenheit, sondern die endgültige Wahrheit Gottes kann umgekehrt auch nur proleptisch verstanden werden, da die Zukunftsoffenheit „konstitutiv zu unserer Wirklichkeit“ gehöre.¹⁵² Die Offenbarung offenbart die Zukunftsoffenheit als Struktur der Wahrheit. Damit – und das scheint das Entscheidende an dieser Stelle zu sein – zeigt sich das Wesen der Wahrheit: Die Geschichtlichkeit der Wahrheit vollzieht sich selbst, indem sie ihre Prozesshaftigkeit zeigt und konstituiert zugleich die Unüberholbarkeit des Christusgeschehens für die Wahrheitserkenntnis.

Aus diesem die Zukunftsoffenheit begründenden Wahrheitsverständnis folgt für Pannenberg die Frage, ob das urchristlich so verstandene Geschick Jesu auch in der Gegenwart als Wahrheit tragfähig ist. Dafür sieht er zwei nötige Voraussetzungen: Zum einen müsse die apokalyptische Auferstehungshoffnung heute noch gelten, was er als möglich erachtet, da der Mensch durch seine Offenheit über die gegebene Welt hinausfrage.¹⁵³ Zum anderen müsse die Auferstehung als geschichtliches Ereignis verstanden werden können,¹⁵⁴ denn daran hängt im Pannenberg'schen Ansatz, ob die Wahrheit geschichtlich in Erscheinung getreten ist oder nicht. Könnten diese Voraussetzungen bejaht werden, so sei die Wahrheit der christlichen Botschaft erwiesen: Indem sie die Offenheit der Zukunft und die Kontingenz der Geschichte wahre, könne „sie allein die Einheit

damals an Jesus geschehen ist. Auch die Jünger Jesu hatten dafür nur das Gleichniswort ‚Auferstehung von den Toten.‘“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 220 f.)

¹⁵⁰ Siehe hierzu auch PANNENBERG, Erscheinung (1966), 197–200.

¹⁵¹ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 221.

¹⁵² „Im proleptischen Charakter des Geschicks Jesu liegt also begründet, daß die Zukunft für uns noch offen ist, obwohl Jesus die endgültige Offenbarung des Gottes Israels als des Gottes aller Menschen ist. Und umgekehrt: Ohne diesen proleptischen Charakter würde das Geschick Jesu nicht die endgültige Offenbarung der Gottheit Gottes sein können, da die Offenheit der Zukunft konstitutiv zu unserer Wirklichkeit gehört – gegen Hegel.“ (PANNENBERG, Wahrheit [1962], 221.)

¹⁵³ Vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 221. Für Pannenberg ist das möglich, da „die Struktur des Proleptischen für sich genommen charakteristisch für alles menschliche Verhalten zur Zukunft“ sei. Siehe hierzu auch Kapitel II.3.1.2.a.

¹⁵⁴ ‚Geschichtliches Ereignis‘ meint für Pannenberg in diesem Zusammenhang nur, dass die ‚Auferstehung Jesu‘ tatsächlich geschehen ist. Als neue, ‚widerfahrene Wirklichkeit‘ hätten die Jünger Jesu und könnten auch wir sie heute nur gleichnishaft als ‚Auferstehung von den Toten‘ beschreiben, aber nicht erklären, vgl. PANNENBERG, Wahrheit (1962), 221 f. Siehe auch Kapitel II.1.3.2.

der Wahrheit stifte[n]¹⁵⁵. Der Wahrheitserweis ist also entscheidend davon abhängig, dass ein Überlieferungsprozess stattfindet, der die Auferstehung Jesu immer wieder vergegenwärtigt und an die Zukunftsoffenheit und Kontingenzen der Geschichte erinnert.

Mit der Unüberholbarkeit des Christusgeschehens für die Wahrheitserkenntnis ist zugleich die Aufgabe der christlichen nachösterlichen Überlieferungsgeschichte gestellt. In ihr muss es um die Plausibilisierung dieser Wahrheit gehen, was bedeutet, dass Theologie und Verkündigung je und je neu den Boden für die Möglichkeit vernünftiger Erschließung dieser Wahrheit bereiten müssen.

3.2 Wahrheitsverkündigung und Texterschließung. Die hermeneutische Aufgabe der Theologie im Rahmen der Überlieferungsgeschichte

Indem Pannenberg Wahrheits- und Gottesverständnis ineinander überführt, beide in ihrer Geschichtlichkeit beschreibt und das Christusgeschehen als proleptische Wahrheitsoffenbarung in der Geschichte versteht, wird die Relativität des Geschichtlichen durchbrochen. In Kapitel II.2 wurde deutlich, welche Bedeutungserkenntnis mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Rückbezug auf die vorliegenden Traditionen gemacht wurden. Diese Traditionstransformationsprozesse verdeutlichen den Einschnitt, den Pannenberg mit dem göttlichen Offenbarungsgeschehen verbindet und zeigen zugleich, wie die Wahrheit dabei inhaltlich bestimmt wurde. In der Folge haben Theologie und Verkündigung für Pannenberg die Aufgabe, diese Wahrheitsoffenbarung zu plausibilisieren und damit einsichtig zu machen. Dafür bleiben sie, wie bereits in Kapitel II.1.1 deutlich wurde, auf das biblische Zeugnis angewiesen, in dem die Bedeutung der Offenbarung verschriftlicht ist und das daher nach Pannenberg in das Ereignis zurückvermitteln kann. Mit Blick auf die nachösterliche Überlieferungsgeschichte (II.2.4) und Pannenburgs Wahrheitsverständnis (II.3.1) kann die hermeneutische Aufgabe der Theologie nun in einem weiteren Horizont beschrieben werden.

Die nachösterliche Überlieferungsgeschichte ist Pannenberg zufolge als Vermittlung der in Jesus von Nazareth erfolgten Gottesoffenbarung und deren soteriologischen Gehalt zu verstehen, da nur so Gottes Herrschaft unter den Menschen wirklich werden kann. Sie ist zum einen bestimmt durch das Wirken des Geistes Gottes und zum anderen durch menschliche Verkündigung und theologische Lehre, die die christliche Heilsbotschaft durch alle Zeiten hindurch vermitteln und damit immer wieder ihren Wahrheitsanspruch explizieren. Die Grenzen zwischen Verkündigung und Lehrbildung sind dabei für Pannenberg fließend, wenn er im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Theologie-

¹⁵⁵ PANNENBERG, Wahrheit (1962), 222.

begriff herausstellt, dass sich der ursprüngliche christliche Sprachgebrauch im zweiten Jahrhundert an den Theologiebegriff der Philosophie anlehnte und zugleich Theologie mit Verkündigung identifizierte:

Wenn Klemens von Alexandrien der Mythologie des Dionysos die ‚Theologie des unvergänglichen Logos‘ entgegensetzt (Strom I,13,57,6), dann ist damit nicht nur eine Lehre über den Logos gemeint, sondern die Gottesverkündigung des Logos selbst (vgl. 12,55,1). Der Theologe ist der von Gott inspirierte Verkündiger der göttlichen Wahrheit, und Theologie ist diese Verkündigung.¹⁵⁶

Verkündigung und Theologie gehören für Pannenberg untrennbar zusammen. Das zeigt sich zum einen daran, dass die urchristliche Verkündigung in der Form des neutestamentlichen Zeugnisses Ausgangspunkt für die nachösterliche Lehrbildung ist.¹⁵⁷ Als Bedeutungszeugnis des Offenbarungsgeschehens muss die Erschließung des Geschehens von den biblischen Texten ausgehen, sodass das biblische Zeugnis von der Theologie je und je neu interpretiert werden muss, um Erkenntnis zu ermöglichen. Theologie ist daher Textinterpretation.¹⁵⁸ Zum anderen aber braucht die Verkündigung die theologische Forschung. Denn während die Verkündigung auf die je individuelle Annahme der Christusbotschaft unter den Menschen zielt, so steht die theologische Lehre im Dienst dieses angestrebten Aneignungsvorgangs, indem sie die systematischen Zusammenhänge der Glaubensinhalte nachzeichnet und damit den dem Reden über Gott inhärenten Wahrheitsanspruch plausibilisiert:

Indem die Verkündigung die Inhalte christlicher Lehre im Einzelnen als wahr behauptet, setzt sie deren Zusammenhang untereinander und mit allem Wahren implizit voraus. Dieser Zusammenhang aber ist Gegenstand der Untersuchung und Darstellung der Lehrinhalte in der systematischen Theologie.¹⁵⁹

Die Theologie bildet also die Grundlage für die mit Wahrheitsanspruch geschehende Verkündigung und hat die Aufgabe, die Frage nach der Wahrheit des Redens von Gott zu beantworten. Dabei bleibt sie grundlegend auf Offenbarung bezogen, denn die „Ermöglichung von Gotteserkenntnis durch Gott selbst, durch Offenbarung also, [gehört] schon zu den Grundbedingungen des Theologiebegriffs“¹⁶⁰. Eine Theologie, deren Gegenstand die Wahrheit Gottes sei, können nur von der Erkenntnis Gottes sprechen, wenn dieser sich selbst

¹⁵⁶ PANNENBERG, ST I, 11.

¹⁵⁷ Vgl. PANNENBERG, ST I, 7, wo Pannenberg im Rahmen der Historizität der christlichen Lehre konstatiert: „Die christliche Lehre ist nun einmal ein durch und durch historisches Gebilde. Ihr Inhalt beruht auf der geschichtlichen Offenbarung Gottes in der historischen Gestalt Jesu Christi und auf den ebenfalls nur durch historische Interpretation genau zu würdigenden Zeugnissen der urchristlichen Missionsverkündigung von ihm.“

¹⁵⁸ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik des Christentums (1991), 481.

¹⁵⁹ PANNENBERG, ST I, 29.

¹⁶⁰ PANNENBERG, ST I, 12.

zu erkennen gebe, was Pannenberg in der ‚Majestät dieses Gegenstandes‘ begründet sieht.¹⁶¹

Der ‚Majestät des Gegenstandes‘ entspricht bei Pannenberg das Wahrheitsverständnis (vgl. II.3.1): Im Prozess der Wahrheitserkenntnis gibt sich die Wahrheit zu erkennen, aber nur insofern der alles umfassende Wahrheitshorizont in Teilmomenten aufscheint. Zugleich umfasst die Wahrheit als Gott und Schöpfer der Welt die ganze endlich-irdische Wirklichkeit. Göttlich-wahre und menschliche Wirklichkeit stehen damit einander gegenüber und durchdringen sich zugleich, sodass die Geschichte als Selbstverwirklichung Gottes und damit zugleich der Wahrheit verstanden werden kann. Auch hier zeigt sich, dass es in der Geschichte als Überlieferungsgeschichte, genauer der Überlieferungsgeschichte als Geschichte der Selbstverwirklichung Gottes um ein Zusammenwirken von Gott und Mensch geht.

Dabei stellen sich verschiedene Fragen, die im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Aufgabe der Theologie beantwortet werden müssen. Zum einen ist grundlegend zu fragen, wie menschliches Reden als wahrhaftes Reden von Gott gelten kann (II.3.2.1). Zum anderen stehen Theologie und Verkündigung mit ihrer Aufgabe der Plausibilisierung der Wirklichkeit Gottes vor zwei hermeneutischen Problemen: Wie kann auf der einen Seite die Brücke zwischen vergangenem Christuserignis und Gegenwart geschlagen und der ‚garstige Graben‘ überwunden werden? Diese Forderung führt noch einmal in die historische Hermeneutik (II.3.2.2). Auf der anderen Seite aber ist mit dem Verständnis Gottes als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ die Frage nach der Systematik gestellt, mit der Gott als solche behauptet werden kann (II.3.2.1). Es geht also nicht nur um eine zeitliche Überbrückung, sondern um die Objektivität der göttlichen Wirklichkeit in subjektiven, zeitlichen und räumlichen Pluralismen.

3.2.1 Kriterien für die Theologie als wahre Rede von Gott?

Vor dem Hintergrund von Pannenburgs Wahrheitsverständnis überrascht es nicht, dass er in seiner *Systematischen Theologie I* 1988 herausstellt, dass wahres theologisches Reden *über* Gott autorisiertes Reden *von* Gott selbst sei, da nur so ein Verdacht menschlicher Projektion abgewiesen werden könne.¹⁶² Nur solches von Gott autorisiertes Reden könne wirklich ‚Theologie‘ genannt werden.¹⁶³ Damit ist es nicht selbstverständlich „[d]aß menschliches Reden [...] als wahrhaft ‚theologisches‘ Reden [...] Ausdruck göttlicher Wirklichkeit sein kann“¹⁶⁴, sondern es braucht Kriterien für die Theologie als wahres Reden von Gott.

¹⁶¹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 14.

¹⁶² Vgl. PANNENBERG, ST I, 17.

¹⁶³ Vgl. PANNENBERG, ST I, 17.

¹⁶⁴ PANNENBERG, ST I, 17.

Die Wahrheit des Redens von Gott ist für Pannenberg insbesondere das Thema der Dogmatik¹⁶⁵ und wird bereits durch den Begriff ‚Dogma‘ verbürgt:

Steht der christliche Begriff des Dogmas in Analogie zu den Lehren der Philosophenschulen, so wurde er andererseits doch der Vielfalt einander widerstreitender philosophischer Schullehren entgegengesetzt als ‚nicht von Menschen herrührend, sondern von Gott gesprochen und gelehrt‘ (Athenagoras leg. II,1) [...].¹⁶⁶

Die christlichen Dogmen galten demnach als Gottes Offenbarung mit besonderem Wahrheitsanspruch. Allerdings habe sich seit Euseb von Caesarea eingebürgert, von ‚kirchlichen Dogmen‘ zu sprechen, womit ein menschlicher Träger des mit den Dogmen verbundenen Wahrheitsanspruchs benannt wurde.¹⁶⁷ Problematisch sei diese Benennung erst, seitdem die Kirche nicht mehr allein als Träger, sondern als *Garant* des Wahrheitsanspruchs angenommen wurde, womit versucht worden sei, die Wahrheit zu fixieren und rechtlich festzulegen.¹⁶⁸ Pannenberg spricht sich gegen eine menschliche Festsetzung der Wahrheit,¹⁶⁹ gegen den Konsens als *hinreichendes* Kriterium für Wahrheit¹⁷⁰ und gegen die Möglichkeit der eindeutigen Feststellung der Wahrheit anhand der Schrift aus.

Mit Blick auf die reformatorische Theologie, die ebenfalls von einem Konsens, nämlich dem *consensus de doctrina evangelii* (vgl. CA 7), ausgegangen sei, reinterpretiert Pannenberg das Konsenskriterium.¹⁷¹ Dieses gründe in der Schrift und den altkirchlichen Bekenntnissen und stehe als Wahrheitskriterium für die kirchliche Lehre *gegenüber* der Kirche.

Die These des Gegenübers von Evangelium und Kirche setzt jedoch voraus, daß *erstens* das Evangelium vom Zeugnis der Urkirche in den neutestamentlichen Schriften

¹⁶⁵ In der historischen und den exegetischen Disziplinen werde diese Frage dagegen nicht gestellt, vgl. PANNENBERG, ST I, 17 f. Für eine Beschreibung der Disziplinen siehe auch PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 349–353.374–425.

¹⁶⁶ PANNENBERG, ST I, 19. Die richtige Angabe des zitierten Abschnitts ist ATHENAGORAS, leg. II,1.

¹⁶⁷ Vgl. PANNENBERG, ST I, 20.

¹⁶⁸ Vgl. PANNENBERG, ST I, 20 f.

¹⁶⁹ Dies ist nach Pannenberg auch dann wieder eingetreten, als der eigentlich unabhängig von jedem Zwang gebildete Konsens, den Vinzenz von Lerin als Wahrheitskriterium formuliert habe, dass nämlich das Dogma sei, „*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*“ (Vincenz von Lerinum, Commonitorium, II.(3)), mit der kirchlichen Lehrautorität der Bischöfe und des Papstes ergänzt wurde. Damit bestimmte vielmehr die kirchliche Autorität über die Formulierung des Lehrkonsenses und legte vor, was zu glauben sei. Die Rezeption der Glaubenden, die Vinzenz von Lerin in den Vordergrund stellte, trat dabei vielmehr in den Hintergrund, vgl. PANNENBERG, ST I, 21 f.

¹⁷⁰ Bei einer Konsensustheorie der Wahrheit stelle sich, so Pannenberg, immer die Frage, ob der Konsens die Allgemeinheit der Wahrheit bezeichne oder vielmehr Konvention ausdrücke. Konsens könne also kein hinreichendes Kriterium für Wahrheit sein, vgl. PANNENBERG, ST I, 22 f.

¹⁷¹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 23 f.

unterscheidbar ist als diesen Zeugnissen vorgegeben und daß *zweitens* das Evangelium als einheitliche Größe den unterschiedlichen theologischen Perspektiven der neutestamentlichen Schriftsteller gegenübersteht und als solche aus den neutestamentlichen Schriften erkennbar ist.¹⁷²

Während die römisch-katholische Kirche diese Voraussetzungen bestritten habe und sich auch gegenwärtig auf die ‚theologische Einheit der Schrift‘ konzentriere, die nicht einfach aus den biblischen Schriften erhoben werden könne, gesteht Pannenberg zu, dass die Einheit des zentralen Sachgehalts der Schrift *nur* im Medium der Schriftauslegung gesucht werden könne und damit allein unter der Relativität hermeneutischer Perspektiven zugänglich sei.¹⁷³ Allerdings betont er, dass die Sache des Textes den Interpretationsbemühungen in jedem Fall vorgegeben sei. Zugleich sei die exegetische Aufgabe nicht ablösbar von dem Sachverständnis des Interpreten. Jede Interpretation habe daher ihr Maß an der Wahrheit der Sache: „Kein Interpret entscheidet von sich aus die Wahrheit der Sache, sondern sie wird im Fortgang der Diskussion über seine Interpretation entschieden.“¹⁷⁴ Die Wahrheit der Sache selbst kann demnach einen Konsens begründen, der sich in der Diskussion über die Auslegung der Sache zeigt.

Als ‚Wahrheit der Sache‘ versteht Pannenberg das Handeln Gottes in Jesus von Nazareth, wie es die neutestamentlichen Zeugnisse auf vielfältige Weise bezeugen, und die Bekenntnisse und Dogmen inhaltlich ausdrücken.¹⁷⁵ Damit stehen aber auch die Dogmen *innerhalb* des un abgeschlossenen Interpretationsprozesses der Sache der Schrift:

Solange die Auslegung der Schrift weitergeht, sind die Konturen ihrer Sache noch nicht abschließend bestimmt. Ihre Erkenntnis ist noch im Fluß. Das gilt sowohl für die genauere Bestimmung der Eigenart der Sache der Schrift und des christlichen Glaubens als auch für die damit verbundene Frage nach der Wahrheit des von der Schrift bezeugten Heilshandelns Gottes in Jesus von Nazareth.¹⁷⁶

Mit dieser Einordnung des Dogmas in die Auslegungsgeschichte der Schrift und damit zugleich in die nachösterliche Überlieferungsgeschichte wird auch das Dogma in das geschichtliche Wahrheitsverständnis integriert, sodass jedes Dogma der Kritik und Prüfung ausgesetzt bleibt, ob es die Offenbarung Gottes ausdrückt.¹⁷⁷ Im fort dauernden Erkenntnisprozess der Sache der Schrift bringt die Sache selbst den Konsens über sich hervor, der die intersubjektive Identität der Sache bezeichnet. „Aber der Konsens muß immer wieder erneuert werden, weil die Auslegung der Schrift im Hinblick auf Eigenart und Wahr-

¹⁷² PANNENBERG, ST I, 24.

¹⁷³ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST I, 24–26.

¹⁷⁴ PANNENBERG, ST I, 25.

¹⁷⁵ Vgl. PANNENBERG, ST I, 25.

¹⁷⁶ PANNENBERG, ST I, 25 f.

¹⁷⁷ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 180; PANNENBERG, ST I, 26.

heit ihrer Sache weitergeht.“ Die je und je neue Prüfung der dogmatischen Behauptungen ist nach Pannenberg zugleich Auslegung des Dogmas, „weil sie das Dogma in seinem Anspruch ernst nimmt, den zentralen Sachgehalt der Schrift zusammenfassend als Wahrheit Gottes auszusagen.“¹⁷⁸ Nach Pannenberg fragt die Dogmatik nach der Wahrheit des Dogmas, indem sie es auslegt und überprüft, ob in den kirchlichen Dogmen die Offenbarung Gottes ausdrücklich wird, sodass diese „Dogmen Gottes selbst“¹⁷⁹ seien. Der Konsens kann also nur als ein relatives Kriterium für die Wahrheit gelten, weil er eine je vorläufige Größe innerhalb der Auslegungsgeschichte der Sache der Schrift bleibt.

Die Dogmatik hat damit für Pannenberg nicht allein die Aufgabe, den Inhalt der kirchlichen Lehre zu prüfen und zu entfalten, sondern sie muss auch die Wahrheitsfrage aufgreifen, was durch ihre systematische Darstellungsweise geschehe.¹⁸⁰ Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts habe Johann Franz Buddeus die systematische Aufgabe der Theologie als umfassende Behandlung des zum Heil notwendigen Inhalts und dessen Darlegung, Beweis und Bekräftigung verstanden.¹⁸¹ Pannenberg sieht eine Verbindung zwischen einer systematischen Darstellungsweise und dem Wahrheitsanspruch, wenn Buddeus die Behandlung des ganzen Stoffes im Rückgriff auf die als ‚wahr‘ erwiesenen einzelnen Inhalte anstrebte. Die systematische Darstellung sei daher „eine Probe auf die Wahrheit des Dargestellten, wenn anders die Wahrheit nur eine sein kann, Widerspruchslosigkeit und Vereinbarkeit alles als wahr Anzuerkennenden also eine elementare Implikation jedes Anspruchs auf Wahrheit ist.“¹⁸² Aufgrund der mit der Systematisierung gegebenen argumentativen Form der Theologie, die auf Grundsätzen von Identität und Widerspruch basiere, sieht Pannenberg die Wissenschaftlichkeit der Theologie begründet, die damit „wissenschaftlicher Argumentation als Darlegung der Erklärungskraft von Hypothesen und Theoriemodellen zur Beschreibung gegebener Phänomene“¹⁸³ nahe stehe.

Mit der systematischen Darstellung geht für Pannenberg ein Wahrheitsverständnis als Kohärenz im Sinne eines Zusammenstimmens alles Wahren einher.¹⁸⁴ Er betont allerdings die Vorgegebenheit der Wahrheit. In der Systematisierung

¹⁷⁸ PANNENBERG, ST I, 26.

¹⁷⁹ PANNENBERG, ST I, 26.

¹⁸⁰ Vgl. PANNENBERG, ST I, 27 f.

¹⁸¹ Vgl. PANNENBERG, ST I, 28. Siehe hierzu auch BUDDEUS, *Isagoge*, 336–338, sowie ausführlicher zu Buddeus' Theologiebegriff NÜSSEL, *Bund und Versöhnung*, 62–80.

¹⁸² PANNENBERG, ST I, 28 f.

¹⁸³ PANNENBERG, ST I, 31.

¹⁸⁴ Die Kohärenz der Wahrheit beschreibt Pannenberg auch über die Inhalte der Theologie hinaus: „Durch Untersuchung und Darstellung der Kohärenz der christlichen Lehre hinsichtlich des Verhältnisses ihrer Teile zueinander, aber auch hinsichtlich ihres Verhältnisses zu sonstigem Wissen vergewissert sich systematische Theologie der Wahrheit der christlichen Lehre.“ (PANNENBERG, ST I, 31.) Zum Kohärenzgedanken in Bezug auf die Wahrheit siehe auch LEPPEK, *Wahrheit*, 608–674.

werde die Wahrheit nicht begründet, sondern drücke ihre eigene Kohärenz und damit sich selbst vielmehr nur aus:

Die dadurch in Erscheinung tretende innere Kohärenz kann der Lehre selber nicht äußerlich sein. Gewiß ist sie [die Wahrheit, E. M.] dem Aufweis solcher Kohärenz in der systematischen Darstellung vorgegeben, aber daß das der Fall ist, kann erst aufgrund der systematischen Darstellung gewußt werden.¹⁸⁵

So geht es der Theologie immer um eine Vergewisserung ihrer überlieferten Wahrheit, die jedoch zugleich ein kritisches Element enthalte, da schon in der urchristlichen Überlieferung deutlich geworden sei, dass „die theologische Vergewisserung den Inhalt der Überlieferung nicht einfach unberührt gelassen, sondern verändert hat, auch wenn die Theologie lediglich dasselbe sagen wollte wie die Überlieferung.“¹⁸⁶ Indem die Theologie also die ihr vorgegebene und überlieferte Wahrheit je neu zu systematisieren und damit auszudrücken sucht, findet ein Aneignungsprozess statt, mit dem zugleich über den Wahrheitsanspruch entschieden wird. Der Vollzug der Wahrheitserkenntnis und damit der Korrespondenz des Denkens zur Sache selbst rücken so als Kriterium in den Blick: Die Vergewisserung der vorausgesetzten Wahrheit *als* Wahrheit kann nur soweit erfolgen, wie die eigene Wahrheitserkenntnis reicht.¹⁸⁷ In diesem Prozess kann die Erkenntnis den wahren Sachverhalt treffen oder verfehlen, was anhand des Konsenses der Urteilsbildung und der Kohärenz der Interpretation überprüft werden müsse. So geht mit der Systematisierung ein kritisch prüfender Prozess anhand der Kriterien des Konsenses, der Kohärenz und der Korrespondenz einher, bei dem der Wahrheitsgehalt der christlichen Überlieferung selbst auf dem Spiel steht.¹⁸⁸

Indem die Theologie die kirchliche und theologische Lehre immer wieder an der ‚Sache‘ der Schrift überprüft und die vielfältigen Inhalte systematisiert, bereitet sie den Boden, dass die vorgegebene Wahrheit sich selbst zeigen und einsichtig machen kann. Die christliche Wahrheitserkenntnis bleibt dabei immer vorläufig, aber sie kann doch innerhalb der Theologie durch umfassende Sinnzusammenhänge aufscheinen. Hier wird deutlich, was Pannenberg bereits 1973 in der *Wissenschaftstheorie und Theologie* für die Theologie festgehalten hatte: „Die Theologie hat das Christentum als die von der *Frage nach der Wahrheit* des christlichen Glaubens oder nach der Wirklichkeit des in Jesus von Nazareth gegenwärtig gewordenen Reiches Gottes bewegte Geschichte zu untersuchen und darzustellen.“¹⁸⁹ Die Wahrheit bleibt auch in der Theologie fraglich und

¹⁸⁵ PANNENBERG, ST I, 32.

¹⁸⁶ PANNENBERG, ST I, 33.

¹⁸⁷ Vgl. PANNENBERG, ST I, 33 f.

¹⁸⁸ PANNENBERG, ST I, 34.

¹⁸⁹ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 419 f., Hervorhebung E. M.

strittig und kann von dieser nicht vereinnahmt werden.¹⁹⁰ Im Folgenden sollen nun die unterschiedlichen Momente dieses Erkenntnis- und Erläuterungsprozesses der Wahrheit vertieft werden (II.3.2.2). Dazu ist zunächst nachzuvollziehen, wie Verstehen des Überlieferten von Pannenberg gedacht wird (II.3.2.2.), wie dieses Verstehen an der Wahrheit partizipieren (II.3.2.2.b) und diese schließlich auch objektivierend ausdrücken kann (II.3.2.2.c und II.3.2.2.d).

3.2.2 Grundlegende Beobachtungen zur Hermeneutik der ‚Sache‘ des Textes und seiner Wahrheit

Durch die Geschichtsbezogenheit der Theologie spielen für Pannenberg auch im Rahmen der Systematisierung und damit des Aufweises der Einheit der göttlichen Wirklichkeit die geschichtswissenschaftlichen Methoden eine wichtige Rolle. Wie zu dem vergangenen Geschehen, das in Überlieferungen vorliegt, verstehend vorgedrungen werden kann, wurde bereits im Rahmen des Zugangs zur ‚Sache‘ der Schrift in Kapitel II.1.2.3 dargestellt. Mit Blick auf die Aufgabe der systematisierenden Darstellung wird der dem historischen Denken inhärente universalgeschichtliche Horizont interessant, bei dem der Ort der Erkenntnis, der Historiker selbst, zentral wird.¹⁹¹ In diesem Erkenntnisprozess gibt es zudem Struktur analogien zur theologischen Aufgabe der systematisierenden Darstellung.

Im Anschluss an den Historiker Reinhard Wittram sowie den Philosophen und Historiker Robin G. Collingwood konstatiert Pannenberg bereits 1959, dass es ohne einen weltgeschichtlichen Zusammenhang keinen Sinn der Geschichte gebe, weil alle Einzelbefunde immer auch eine Konzeption des Geschichtsverlaufs voraussetzen.¹⁹² Dabei bleibe jedoch die Konzeption des Geschichtsverlaufs vorläufig: „Diese wird durch die Einzelbefunde bestätigt, modifiziert oder als unzureichend aufgelöst, um einer neuen Platz zu machen.“¹⁹³ Wie das Ganze ist die Universalgeschichte damit eine dynamische Konzeption, die immer perspektivisch verankert bleibt und aktualisiert werden muss. Objektivität erlange ein historischer Entwurf nur dann, wenn er „durch die Übereinstimmung mit den zugänglichen Einzelbefunden verifizierbar ist“¹⁹⁴ und damit „den dem Ge-

¹⁹⁰ Zur Aktualität von Pannenburgs Theologieverständnis gerade auch mit Blick auf die Rolle der Theologie im interdisziplinären Gespräch siehe NÜSSEL, Dogmatik, 73 f.

¹⁹¹ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 66–76.

¹⁹² Vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 69 f. Siehe hierzu auch WITTRAM, Geschichte, 122–136, und COLLINGWOOD, Idea of History, 266–268, 275–277. Zur Bedeutung des Konzepts der Universalgeschichte in den Geschichtswissenschaften siehe auch PANNENBERG, Stellungnahme, 310–312.

¹⁹³ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 70.

¹⁹⁴ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 71.

schehen selbst eignenden Zusammenhang¹⁹⁵ wiedergeben könne. Die Frage nach einem größeren Ganzen oder der Universalgeschichte bestimmt damit immer auch das Verständnis der Einzelbefunde und ist notwendig, um die Teilmomente in ihrem Kontext zu verstehen.¹⁹⁶ Dabei wird die Perspektive des Betrachters wichtig, denn um die mit der Verifizierbarkeit beanspruchte Objektivität und die eigene Perspektivität nicht preiszugeben, müsse der Historiker den Entwurf „als spontane Reproduktion einer vorgegebenen Geschichteseinheit meinen, die freilich erst in diesem reproduzierenden Akt zum Bewußtsein ihrer selbst kommt“¹⁹⁷. Die verifizierbaren Einsichten in Geschichtszusammenhänge, die des Entwurfs eines Gesamtzusammenhangs bedürfen, *ent-decken* also Strukturen und Einheiten, die zwar nicht unabhängig vom Forschenden, aber doch vermittelt durch ihn erst ersichtlich werden. Damit verschränkt sich die historische mit einer hermeneutischen Problematik, da das Verstehen des Forschenden unweigerlich in den historischen Gesamtentwurf einfließt. Zugleich wird dabei zwischen vergangenem und gegenwärtigem Geschehen durch die Person des Historikers vermittelt.

Der Frage, wie der historische Abstand zwischen dem damaligen Geschehen und der Gegenwart berücksichtigt und Verstehen stattfinden kann, geht Pannenberg in Aufnahme der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers in seinem Aufsatz *Hermeneutik und Universalgeschichte* 1963 nach. Um die besondere Vermittlungsleistung von Gadamers Hermeneutik für die Gegenüberstellung von historischer und hermeneutischer Problematik deutlich zu machen, schreitet Pannenberg die Entwicklungen innerhalb der Hermeneutik ab und stellt dabei heraus, dass die Hermeneutik bei aller Konzentration auf die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart gerade den historischen Abstand zwischen Interpret und Text nicht konsequent berücksichtigt habe.¹⁹⁸ Pannenberg betrachtet die

¹⁹⁵ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 71. Die Verifizierbarkeit ist für Pannenberg an dieser Stelle insofern wichtig, als nur so die bedingte, individuelle Perspektive des Historikers integriert und zugleich objektiviert werden kann.

¹⁹⁶ Siehe hierzu auch II.3.1.2.a. Pannenburgs Auseinandersetzung mit der historischen Methode, in der die Einzelereignisse nur von einem universalgeschichtlichen Horizont verstehbar seien, entspricht der Struktur von Teil und Ganzem für die Wahrheitserkenntnis, die Pannenberg im Anschluss an Dilthey als Grundstruktur des Verstehens aufnimmt.

¹⁹⁷ PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959), 71.

¹⁹⁸ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 95–105: Entscheidend ist für Pannenberg, dass die moderne historische Methode Texte als Quellen für das Zeitalter ihrer Entstehung nutze und damit den Wahrheitsüberschuss, der über die Entstehungssituation der Texte hinauswirke, nicht einfangen könne. So komme es zu einem Nebeneinander von Historie und Hermeneutik. Die traditionelle Hermeneutik (Schleiermacher, Dilthey, Bultmann) habe nicht den Weg zu einer universalen Hermeneutik gefunden, auch wenn es in den verschiedenen Ansätzen allgemeine und grundlegende Erwägungen gegeben habe: „Bei Dilthey und deutlicher noch bei Bultmann fanden wir Ansatzpunkte, die historische Differenz zwischen Text und Ausleger in das hermeneutische Denken selbst aufzunehmen: bei Dilthey in dem Gedanken, daß der Mensch die Erkenntnis des Menschlichen nur aus der Geschichte gewinnen kann, und bei Bultmann in der Zuspitzung dieses Gedankens dahin, daß das geschichtlich

Frage nach der Gegenwartsbedeutung des Vergangenen von den neutestamentlichen Texten her, die zuerst von Gott und seinem Wirken in der Welt und ihrer Geschichte handelten und dann erst vom Menschen in seiner Welt- und Gottesrelation. Anders als Schleiermacher, Dilthey und Bultmann, die die Frage nach der Gegenwartsbedeutung auf die Frage des Menschseins beschränkten,¹⁹⁹ sieht Pannenberg das Selbstverständnis und -verhältnis des Menschen *durch* sein Verhältnis zur Welt, zur Gesellschaft, zu Gott *vermittelt*. Indem die Texte diese Verhältnisse zum Ausdruck bringen, zeigen sie gerade den historischen Abstand zwischen Text und Ausleger, den es nach Pannenberg ernst zu nehmen gilt: „Das Damalige darf nicht seiner Damaligkeit entkleidet und so als eine gegenwärtige Möglichkeit gedeutet werden; denn so wird es als das Damalige verfehlt. Es muß vielmehr gerade als Damaliges auf die Gegenwart bezogen werden.“²⁰⁰ In Gadammers Hermeneutik sieht Pannenberg schließlich den zeitlichen Abstand zwischen der Entstehungssituation des Textes und der Situation des Auslegers grundsätzlich für die hermeneutische Relation in Anschlag gebracht,²⁰¹ sodass er von ihm aus seine Geschichtshermeneutik entfaltet.

a) Der Text und sein ‚Horizont‘. Verstehen als Verschmelzung von geschichtlichen Verstehenshorizonten

Pannenberg recurriert auf Hans-Georg Gadamer und dessen Begriff der ‚Horizontverschmelzung‘, mit dem er beschrieben habe, „wie Damaliges und Heutiges verstehend in Beziehung zueinander gesetzt werden“²⁰² können. Damit reflektiere er gerade auf die Geschichtsbedingtheit des Verstehens und auf eine

Gestaltete, etwa durch einen Text Überliefertes, dem gegenwärtigen Lebenden mit einem spezifischen Anspruch an sein Selbstverständnis begegnet. Solche Ansätze zur Aufnahme der historischen Differenz zwischen Text und Ausleger in das hermeneutische Denken sind jedoch erst in Gadammers Werk konsequent ausgebaut worden.“ (PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte [1963], 106.)

¹⁹⁹ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 101.

²⁰⁰ PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 103.

²⁰¹ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 106.

²⁰² PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 107. Pannenberg betont drei Fortschritte in Gadammers Auffassung des Verstehens gegenüber den Hermeneutiken von Dilthey und Bultmann (PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte [1963], 108): Erstens setze Gadamer beim Abstand zwischen dem zu verstehenden Text und dem Ausleger an und verenge damit nicht von vornherein den Verstehensvorgang durch eine Fragestellung wie die Ausrichtung auf die Struktur des menschlichen Daseins. Zweitens charakterisiere er Verstehen als einen sich bildenden umgreifenden Horizont, der im Vollzug des Verstehens entstehe und nicht im Vorverständnis mitgesetzt sei. Drittens schließlich sei der ‚Horizont‘ des Auslegers etwas dynamisch-mitwanderndes, das sich mit dem Ausleger verschiebe: „So kommt der Interpret, nachdem er zunächst den Abstand des Textes von seinem eigenen, mitgebrachten Horizont sich bewußt macht (1), zur Ausbildung eines neuen, umfassenden Horizontes (2) und gelangt so über die Grenzen seiner ursprünglichen Fragestellung und Vormeinung hinaus (3).“ (PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte [1963], 108.)

denkende Vermittlung des Vergangenen zum Gegenwärtigen.²⁰³ Von Gadamer überträgt Pannenberg den Horizontbegriff auf die Situation der Textauslegung:²⁰⁴ Im Auslegungsvorgang treffen demnach der Horizont des Auslegers und der des auszulegenden Textes aufeinander. ‚Horizont‘ meint bei Gadamer den „Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.“²⁰⁵ In der Übertragung der Horizont-Metapher auf das historische Bewusstsein betont Gadamer jedoch, dass hinter dem historischen Verstehen nur „ein einziger Horizont [steht], der all das umschließt, was das geschichtliche Bewußtsein in sich enthält.“²⁰⁶ Hier zeigen sich Parallelen zu den in II.3.1.2.a dargestellten hermeneutischen Prozessen, die Pannenberg im Anschluss an Dilthey herausgearbeitet hat. Der umfassende Horizont bei Gadamer ist offen und in ständiger Bewegung, da er sich mit der geschichtlichen Bewegtheit des menschlichen Daseins verschiebe.²⁰⁷ Diese Bewegung vollzieht sich durch Verstehensprozesse, die Gadamer als ‚Horizontverschmelzung‘ bezeichnet und die Pannenberg aufgreift, um die Hermeneutik von Texten zu reflektieren. Entscheidend für eine Begegnung mit dem Text sei die Fähigkeit des Horizonts des Auslegers sich auszuweiten: „Im Verstehen wird der eigene Horizont so erweitert, daß das zunächst Fremde mit seinem Horizont in dem erweiterten Horizont des Verstehenden Aufnahme finden kann.“²⁰⁸ Der Horizont des Auslegers nehme den Texthorizont auf, sodass ein beide umfassender Horizont als gemeinsamer neuer entsteht, der zugleich eine Veränderung des Horizonts des Auslegers bedeute. Die Gefahr der Vereinnahmung des Texthorizontes durch den Ausleger entschärfe Gadamer dadurch, dass er die Spannung zwischen Text und Gegenwart betone, die das historische Bewusstsein über den Entwurf eines historischen Horizontes, der sich vom Gegenwartshorizont unterscheide, aufnehme.²⁰⁹ Dieser historische Horizont jedoch sei nur ein Moment im Verstehensprozess, da das historische Bewusstsein das so voneinander Abgehobene wieder in die Einheit eines ge-

²⁰³ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 164, wo Pannenberg darauf verweist, dass bei Gadamer im Gegensatz zu Dilthey dabei gerade der subjektive Bezug erhalten bleibe. Nach Dilthey habe der Interpret beim Verstehen eines Textes eine psychologische Objektivierung vorgenommen, wobei er von seinem eigenen inneren Erleben auf den zu verstehenden Autor geschlossen habe. Diese Objektivierung sei jedoch ‚monologisch‘, weil sie den anderen als ‚Nicht-Ich‘ nicht erreichen könne.

²⁰⁴ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 107 f., sowie GADAMER, *Hermeneutik*, 307–312.

²⁰⁵ GADAMER, *Hermeneutik*, 307.

²⁰⁶ GADAMER, *Hermeneutik*, 309. Hier erklärt Gadamer auch: „Wenn sich unser historisches Bewußtsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den eine großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt.“

²⁰⁷ Vgl. GADAMER, *Hermeneutik*, 309.

²⁰⁸ PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 107.

²⁰⁹ Vgl. GADAMER, *Hermeneutik*, 311.

schichtlichen Horizontes zusammenbringe, durch den es sich mit sich selbst vermittele.²¹⁰ Verstehen nach Gadamer ist damit ein dynamisches Geschehen, das von der ‚Horizontverschmelzung‘ lebt, die zugleich eine *Horizontenerweiterung* ist, durch die eine Verbindung zwischen Gegenwart und Vergangenen geschieht, die den historischen Abstand vermitteln und zugleich zur Selbsterkenntnis des Eigenen in Abgrenzung zum geschichtlich Anderen führt.

Auf den dabei entstehenden umfassenden Horizont geht Pannenberg genauer ein:²¹¹ Während der neue Horizont im Gespräch – das Gadamer's Modell-situation für die hermeneutische Situation ist²¹² – als Verständnisgrundlage nicht eigens thematisiert werden müsse, müsse er im methodischen Vollzug der Auslegung jedoch formuliert werden, um zu überprüfen, ob er sowohl den Horizont des Textes als auch der Gegenwart zusammenfassen könne. Außerdem sei eine Formulierung des umfassenden Horizontes notwendig, weil der Mensch „der Ganzheit seines eigenen Lebens nur in Verbindung mit der Ganzheit der Wirklichkeit überhaupt gewiß werden [kann]. Und er kann der Ganzheit der Wirklichkeit nur gewiß sein, indem er ihrer bewußt zu werden sucht.“²¹³ Für Pannenberg steht hinter dem Entwerfen von umfassenden und gemeinsamen Horizonten die Suche nach der Wahrheit, an der auch methodische Auslegung von Überliefertem beteiligt sei, indem sie Horizontentwürfe provoziere.²¹⁴ Damit ordnet Pannenberg die Hermeneutik von Texten in seinen Ansatz der Wahrheitserkenntnis (siehe oben II.3.1.2.a) ein.

Ausgehend davon, dass der Text selbst eine Frage beantworte, sieht Gadamer die Aufgabe des Interpreten darin, als Fragender an den Text heranzutreten und dessen Fragen zu entdecken.²¹⁵ Als Fragender aber werde der Text selbst zur Frage an die Meinung und Erfahrung des Lesers und Auslegers.²¹⁶ Der Frage-Antwort-Prozess, in den sich der Ausleger begeben, bringe den Text zum Reden und zugleich trete der Ausleger in den Überlieferungsprozess ein. Dazu bemerkt Pannenberg:

Die Redeweise, von einer ‚Frage‘ des Textes an den Leser und Ausleger zu sprechen, hat aber doch wohl nur den Wert eines Bildes, das die eigentümliche Unentrinnbarkeit des Überlieferungszusammenhanges, in dem man steht, ob man sich nun positiv oder negativ zu ihm verhält, ausdrückt.²¹⁷

²¹⁰ Vgl. GADAMER, Hermeneutik, 311 f.

²¹¹ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 109.

²¹² Vgl. GADAMER, Hermeneutik, 308.

²¹³ PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 109.

²¹⁴ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 109.

²¹⁵ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 111, mit GADAMER, Hermeneutik, 375.

²¹⁶ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 111, mit GADAMER, Hermeneutik, 379 f.

²¹⁷ PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 111. Pannenberg korrigiert sich selbst in Fußnote 32, wenn er darauf verweist, dass sich nur zu Überlieferungsgehalten po-

In der Zuwendung zum Text wendet sich der Leser und Ausleger also auch der Überlieferung zu, die er fragend zum Reden bringt, um ihre Frage an ihn selbst zu erfahren. Zu dieser Frage wiederum, die der Überlieferungsgehalt stellt, kann er sich dann positiv, das heißt aufnehmend, oder negativ, also ablehnend, verhalten.²¹⁸

Auch wenn Pannenberg diesen hermeneutischen Vorgang mit Gadamer als Sprachvorgang charakterisiert, weil im Verstehen die Sache selbst ‚zur-Sprache-kommen‘ müsse, so kritisiert er doch, dass Gadamer nicht genügend zwischen Textauslegung und Gespräch differenziere.²¹⁹

Anders als im Gespräch sei die Auslegung von Überliefertem nicht dadurch ein Sprachgeschehen, dass „da jemand zu mir spricht [...], sondern erst dadurch, daß *der Ausleger* die Sprache finden muß, die ihn mit dem Text zusammenschließt.“²²⁰ Für Pannenberg ist damit die Horizontverschmelzung in Bezug auf Textauslegung vielmehr eine ‚schöpferische Sprachbildung‘, bei der der Ausleger einen sprachlichen Ausdruck finde, der den Textgegenstand und den Gegenwartshorizont zusammenfasse, sodass die Sache des Textes als eine Aussage formuliert werden könne.²²¹

Unter Berücksichtigung der Notwendigkeit der Formulierung des gemeinsamen Horizonts läuft Gadamers Ansatz für Pannenberg unweigerlich auf eine universale Geschichtskonzeption hinaus, die Gadamer selbst allerdings in Abwehr gegen Hegel habe vermeiden wollen.²²² Gadamer hätte Hegels Geistphilosophie vor Augen gehabt, die er mit dem Verweis auf die Offenheit und Endlichkeit der menschlichen Erfahrung abgelehnt habe. Statt einer Hegelschen „Totalvermittlung der Gegenwart mit der Geschichte“ habe er vielmehr auf die „Sprachlichkeit der hermeneutischen Erfahrung“²²³ reflektiert und gerade nicht auf ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit gezielt, wie es Pannenburgs universalgeschichtliche Überlegungen aber beinhalten. Nach Pannenberg muss die Horizontverschmelzung – soll sie auch dem zeitlichen Abstand zwischen dem

sitiv oder negativ verhalten werden könne. Der Überlieferungszusammenhang selbst könne nicht als Ganzer wahrgenommen werden, da es keinen Standpunkt außerhalb desselben gebe.

²¹⁸ Dieses Fragen des Textes beschreibt Gadamer als einen Fragehorizont, auf den durch das Gesagte hindurch zurückgegangen werden müsse: „Man versteht den Text ja nur in seinem Sinn, indem man den Fragehorizont gewinnt, der als solcher notwendigerweise auch andere mögliche Antworten umfaßt. Insofern ist der Sinn eines Satzes relativ auf die Frage, auf die er eine Antwort ist, d. h. aber, er geht notwendig über das in ihm selbst Gesagte hinaus.“ (GADAMER, *Hermeneutik*, 375.) Anders als Bultmann grenze Gadamer mit diesem Fragehorizont die Frage des Textes nicht auf die Frage nach der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der menschlichen Existenz ein, vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 171.

²¹⁹ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 111 f.

²²⁰ PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 112, Hervorhebung im Original.

²²¹ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 112.

²²² Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 110 f. 116 f.

²²³ PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 111.

Überlieferten und der Gegenwart gerecht werden – gerade einen Horizont der Gesamtgeschichte entwerfen:

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.²²⁴

Damit überführt er die Frage nach der Texterschließung, die grundlegend für theologisches Arbeiten ist, in die umfassende Hermeneutik der Wirklichkeit und verbindet sie zugleich mit der Frage nach der Wahrheitserkenntnis. Die ontologische Dimension aller Erkenntnis wird gerade dann deutlich, wenn Pannenberg gegen Gadamer die Überbrückung der Horizonte nicht auf der Ebene der Sprache, sondern auf der Ebene der Geschichtlichkeit der Sache (oder auch des Textes) selbst profiliert.²²⁵ Hierin zeigt sich das geschichtliche Wahrheitsverständnis, durch das keine Sache eine zeitlose Identität hat:²²⁶ Selbst abstrakte Allgemeinbegriffe über die Sache, auf die sie sich beziehen, *müssen* erst differenziert und konkret werden und sich „in ein differenziertes Verständnis der Sache in ihrer geschichtlichen Bewegung“²²⁷ aufheben lassen. Wie jeder Wahrheitsgehalt ist auch die Sache selbst immer nur vorläufig und nicht allgemeingültig oder endgültig gegeben.²²⁸ Wenn Pannenberg an eine Universalgeschichte oder das Entwerfen eines universalgeschichtlichen Horizontes denkt, so schließt dies eine Vielzahl universalgeschichtlicher Entwürfe zu einzelnen Sachverhalten ein, denn die verschiedenen Sachbereiche in ihrer Geschichte stehen in wechselnden Zusammenhängen, die es zu berücksichtigen gelte.²²⁹ Dass die übergreifenden Horizonte oder geschichtlichen Entwürfe in Form der sprachlichen ‚Aussage‘ ausdrücklich werden, ist entscheidend für die ontologische Tragweite dieser immer wieder aktualisierten Entwürfe.

²²⁴ PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 116 f.

²²⁵ „Die Überbrückung muß im Bereich der ausgesagten Sache selbst geschehen, indem diese nämlich in ihrer Geschichtlichkeit in den Blick gelangt“, PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 117.

²²⁶ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 117–119.

²²⁷ PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 118.

²²⁸ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 118 f.

²²⁹ „[D]a die verschiedenen Sachbereiche wieder untereinander zusammenhängen, so fordert die hermeneutische Aufgabe nicht nur Entwürfe der Geschichte dieses oder jenes besonderen Sachbereichs, sondern universalgeschichtliche Entwürfe, die die wechselnden Zusammenhänge aller verschiedenen Sachbereiche umfassen. Denn schon die Ausgrenzung eines Sachbereichs, auf den hin ein überlieferter Text befragt wird, kann eine Verengung der Fragestellung bedeuten, welche eine moderne Scheidung der Sachbereiche voraussetzt, die der Perspektive des Textes selbst Gewalt antut.“ (PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte [1963], 118.)

b) Die Partizipation des vorgriffhaften Horizontes an der Wahrheit.

Die Objektivierung durch die Aussage

Die von Pannenberg beschriebenen hermeneutischen Prozesse gründen in der Annahme, dass die umfassende Wahrheit erst zukünftig vollständig einsichtig wird. Sie kann jedoch schon in der Gegenwart wahr sein, was sich allerdings erst im Nachhinein zeigen wird (siehe II.3.1.2.a). Für das vorgriffhafte Denken des Ganzen und die darin geschehenden Synthetisierungs- und Systematisierungsprozesse stellt sich die Frage, wie sie bereits an dieser Wahrheit partizipieren können, ohne dass sie ein rein subjektives Geschehen bleiben. Denn nur wenn die Bedeutungskonstitution unabhängig von dem Individuum stattfindet, kann auch die Wahrheit – und das bedeutet die göttliche Wirklichkeit als Teil der geschichtlichen Wirklichkeit – vorgegeben und erfahrbar sein, ohne als menschliche Projektion ihrer Göttlichkeit enthoben zu werden. Diesem Zusammenhang geht Pannenberg dezidiert in *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage* 1984 nach; er zeigt sich auch bereits in *Hermeneutik und Universalgeschichte* 1963 und in *Wissenschaftstheorie und Theologie* 1973, wo Pannenberg auf die *Objektivierung durch die Aussage* rekurriert.

„Die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte ist ohne sprachlichen Ausdruck nicht vorstellbar“²³⁰, konstatiert Pannenberg 1963 im Anschluss an Gadamer. Für diesen sprachlichen Ausdruck eines verschiedene Teilmomente zusammenbringenden Ganzen ist für Pannenberg die ‚Aussage‘ als Sprachform entscheidend.²³¹ Während Gadamer die Aussage aufgrund ihres Abstraktionsgrades, durch den sie sich von ihrem impliziten Sinnhorizont löse, ablehnt,²³² sieht Pannenberg darin die Möglichkeit, auch den Sinnhorizont selbst zu explizieren:

Gerade durch die Auslegung, sofern sie den Autor verstehen will, soll nun erst wirklich *alles* zur Aussage gebracht, ausdrücklich gemacht werden, was an Nuancen und Verweisungszusammenhängen bei der Formulierung eines Textes, zum Teil auch dem Autor unbewußt, mit im Spiel war.²³³

²³⁰ PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 111.

²³¹ Pannenberg betont die Aussagefunktion der Sprache in Abgrenzung zu Gadamer und Ebeling, die diese aus unterschiedlichen Gründen ablehnen: Während Gadamer die Aussage ablehne, weil sie sich durch die in ihr stattfindende Abstraktion von ihrem ungesagten Sinnhorizont loslöse, so konzentrierte Ebeling die Funktion der Sprache auf ihre personale Mitteilungsfunktion und werte die Aussagefunktion als „abstrakte Abart des Wortgeschehens“ (EBELING, *Wort Gottes und Hermeneutik*, 245 f.) ab, vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 112 f. Zur Kritik an Gadamer und Ebeling siehe auch PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 168.174 f.177.

²³² Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 112 f. mit GADAMER, *Hermeneutik*, 473: „In der Aussage wird der Sinnhorizont dessen, was eigentlich zu sagen ist, mit methodischer Exaktheit verdeckt.“

²³³ PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 114.

Die Auslegung, die auf das Verstehen der Aussagen eines Textes zielt, kann diese also nur als Aussage formulieren, wenn sie auch die ungesagten Sinnhorizonte – selbst des Autors!²³⁴ – berücksichtigt und zur Aussage bringt. Dadurch findet für Pannenberg eine Objektivierung des Textes statt: „Der ausgelegte Text ist gerade der in vorher ungeahntem Ausmaße hinsichtlich seines Sinnhorizontes *objektivierte* Text.“²³⁵ Die Objektivierung, die in der Aussage geschehe, sei die Grundlage jeder Verständigung: In ihr könne sich die gemeinte Sache vom Standpunkt des Redenden ablösen, sodass sie von dessen Subjektivität unterschieden werden könne.²³⁶ Nur so sei Kommunikation überhaupt möglich. „In der Aussage unterscheidet der Sprechende den ausgesagten Inhalt von seiner eigenen Subjektivität als einen in sich selbst identischen, daher auch anderen mitteilbaren und von ihnen als identisch auffaßbaren Inhalt.“²³⁷ Diesen Aspekt der Sprache findet Pannenberg auch bei Gadamer, wenn dieser Verstehen als ‚Sich-in-der-Sache-Verständigen‘ beschreibt und damit der Sache selbst die Führung des Verstehens überlässt.²³⁸ Damit konstituiere die Sache, die sich in der Aussage ausdrücke, den Sinn des Gesprächs, da im Gespräch die Sache zur Sprache gebracht werden solle und sich so in der Verständigung über die Sache gegenseitiges Verstehen zwischen den Gesprächspartner einstelle.²³⁹ Im Gespräch über eine Sache bringt diese sich also selbst durch die Aussagen der Dialogpartner zum Ausdruck.

Ein für Pannenberg entscheidender Aspekt ist die mit der objektivierenden Aussage verbundene korrektive Funktion: „Erst die als Aussage artikulierte objektivierte Erkenntnis ermöglicht kritische Reflexion und ein kritisches Verhältnis zur überlieferten Sprache sowie zu den Einrichtungen der sozialen Lebenswelt.“²⁴⁰ Von einer Aussage her können demnach bisherige sprachliche Ausdrucksformen desselben Inhalts kritisiert und korrigiert werden. Diese Annahme gründet darin, dass die Aussage eine ‚objektivierte Erkenntnis‘ artikuliert. Wenn Pannenberg stets von ‚objektiviert‘ beziehungsweise ‚Objektivierung‘ spricht, so wird daran deutlich, dass es sich um einen Prozess handelt,

²³⁴ Pannenberg geht noch nicht vom Paradigma des ‚Tod des Autors‘ (Roland Barthes) aus, allerdings wird der Autor in den Sinnhorizont des Textes transzendiert und es geht nicht um die Intention des Autors, sondern um eine umfassende Beschreibung des Bedeutungspotentials eines Textes.

²³⁵ PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 114. Siehe auch PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 184.

²³⁶ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 115; PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 168.

²³⁷ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 168.

²³⁸ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 115 f. Siehe hierzu GADAMER, Hermeneutik, 373: „Ein Gespräch führen heißt, sich unter die Führung der Sache stellen, auf die die Gesprächspartner gerichtet sind.“

²³⁹ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 115 f. Siehe auch PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 178 f.

²⁴⁰ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 184.

der nicht abgeschlossen ist, sondern immer wieder vollzogen wird, wenn Aussagen gebildet werden. Diese sind als geschichtliche Größen jedoch immer nur vorläufig und stehen wie alles geschichtliche Geschehen bei Pannenberg im Horizont einer sich eschatologisch zeigenden Wahrheit. Insofern eine Aussage zugleich immer eine Behauptung ist, kann sie aufgrund ihrer hypothetischen Verfasstheit nur objektiviert, aber nicht letztgültig wahr und objektiv sein.²⁴¹ Gleichwohl hat die Aussage durch ihre Objektivierung Anteil an der Wahrheit und damit der göttlichen Wirklichkeit, indem sich in ihr der Sinnhorizont der Sache selbst ausdrückt.

Diese Momente der Selbstaussdrücklichkeit korrespondieren mit der Vorstellung des Ergriffenwerdens durch die Wirklichkeit, wie Pannenberg sie anhand des Spiels herausarbeitet: „Im Spiel soll die (abwesende, aber) symbolisierte Wirklichkeit gegenwärtig werden, zur Darstellung kommen.“²⁴² Dabei gehe von der symbolisierten Wirklichkeit oder dem abwesenden Gegenstand des Spiels eine Dynamik aus, die Pannenberg auch für die Sprachbildung annimmt: Durch die Ergriffenheit von der Sache und der Wirklichkeit selbst bildet der Mensch Repräsentationen, wie sie auch Wörter sind, die „als ein Sichdarstellen des Gegenstandes von ihm selber her erschein[en].“²⁴³ Dass so die Wirklichkeit auf den Menschen wirken, sich ihm imponieren und damit auch sich selbst zeigen kann, sieht Pannenberg anthropologisch verankert in der ekstatischen Verfasstheit des menschlichen Bewusstseins.²⁴⁴

c) Der Mensch in der Welt. Die anthropologischen Grundlagen für objektivierende Aussagen

Die Grundlage dafür, dass in objektivierenden Aussagen Inhalte von ihrem personalen Bezug isoliert werden können, ist für Pannenberg, dass der Mensch in seiner Weltoffenheit der Welt fremd gegenüber sei und seine Umwelt durch Kulturleistungen erst aneignen und damit zugleich hervorbringen müsse.²⁴⁵ Der Mensch sei daher nicht über seine Triebe mit der Welt verbunden, sondern durch eine Sachlichkeit, die aller Kulturschöpfung zugrunde liege. Sie lasse „die Sachen als sie selbst in den Blick kommen [...], in der Vielheit ihrer Aspekte und so als in sich selbst ruhenden Gegenstand, der als die Einheit seiner Eigenschaften existiert.“²⁴⁶ Daher charakterisiere das objektivierende Vorstellen

²⁴¹ Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 219: „Das Moment der Behauptung in der Bedeutungsstruktur eines Satzes, gerade auch im Fall der reinen Aussage, bietet keine Gewähr für die Wahrheit.“

²⁴² PANNENBERG, Anthropologie (1983), 317. Siehe hierzu auch PANNENBERG, Anthropologie (1983), 314 f.

²⁴³ PANNENBERG, Anthropologie (1983), 347 f.

²⁴⁴ Vgl. PANNENBERG, Anthropologie (1983), 360 f.

²⁴⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 178. Siehe hierzu auch PANNENBERG, Anthropologie (1983), 328 f.

²⁴⁶ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 178.

das spezifisch menschliche Weltverhältnis, das die objektivierende Aussage nun auf sprachliche Weise ausdrücke. Dem entspricht Pannenberg's Verständnis, dass der Mensch gerade in seiner Weltoffenheit zu einem Verständnis seiner selbst gelangt, das heißt, er braucht ein Verständnis der Dinge und Sachverhalte in ihrer Eigentlichkeit um sich immer wieder selbst zu verstehen.²⁴⁷ Die Gegenstandserfahrung und die Abstimmung von Verhalten innerhalb sozialer Situationen sind für Pannenberg die Grundsituation von Verstehen und Verständigung; existenzerschließende Funktion hätten Sprache und Verständigung nur indirekt:²⁴⁸ „Existenzerschließung findet zumeist nur indirekt statt auf dem Umweg der Verständigung über die gegenständliche Welt und über das Zusammenleben in gesellschaftlichen Situationen.“²⁴⁹ Damit Sprache aber der Bildung einer Kulturwelt dienen könne, müsse sie mehr als nur „Mittel der Kommunikation in einem schon eingespielten Lebenskreis“²⁵⁰ sein und zu ihrer eigenen Verwandlung befähigen, was sie nach Pannenberg nur kann, wenn sie ihre eigene Sprachtradition auch kritisieren könne. Diese kritische Funktion sieht er mit der ‚Aussage‘ gegeben.

Pannenberg unterscheidet verschiedene Bewusstseinsprozesse, durch die der Mensch seine Umwelt und die Gegenstände darin wahrnimmt und sich zugleich als ‚ich‘ verstehen lernt. Grundlegend dabei ist das Wahrnehmungsbewusstsein, durch das Menschen „beim andern ihrer selbst *als* einem andern“²⁵¹ sein können, wodurch nicht nur „Gegenstände voneinander und ihre Beziehung aufeinander, sondern auch ihre Unterscheidung vom eigenen [...] Leib, sowie dessen Verortung in der Welt der Dinge“²⁵² ermöglicht wird. Durch diese Differenzierung des ‚Ich‘ von den Gegenständen erschließe sich das Grundverhältnis von Ich und Welt und die eigene Subjektivität werde im Gegenüber zur „Erfahrung der mit der Intersubjektivität verbundenen unterschiedlichen Weltansichten“²⁵³ einsichtig.²⁵⁴ Dass der Mensch ein Selbstbewusstsein ausbilden könne, gründet für Pannenberg im impliziten Selbstbezug, der im ‚Lebensgefühl‘ gegeben sei. Das Lebensgefühl sei „Ausdruck der belebenden Gegenwart des Schöpfergeistes in den Lebewesen“²⁵⁵. Für Pannenberg ist es der göttliche Geist, der nicht nur

²⁴⁷ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 179. Siehe hierzu auch II.2.4.3.

²⁴⁸ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 183 f. Pannenberg greift hier Aspekte der analytischen Sprachphilosophie auf, die in der Existentialhermeneutik von Heidegger bis Gadamer vernachlässigt worden seien.

²⁴⁹ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 183.

²⁵⁰ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 183. Damit richtet Pannenberg sich gegen Wittgensteins Sprachspiele, die eine gewisse Eingestimmtheit in die Lebensform voraussetzen, vgl. zu Pannenberg's Auseinandersetzung mit Wittgensteins Spätphilosophie PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 181 f.

²⁵¹ PANNENBERG, *Anthropologie* (1983), 59.

²⁵² PANNENBERG, ST II, 222.

²⁵³ PANNENBERG, ST II, 223.

²⁵⁴ Vgl. PANNENBERG, ST II, 222 f.

²⁵⁵ PANNENBERG, ST II, 225.

Bewegung und Leben überhaupt konstituiert (siehe auch II.2.4.3), sondern zugleich die menschliche Wirklichkeitswahrnehmung ermöglicht. Die

unterscheidende Tätigkeit der menschlichen Vernunft [bedarf] des Geistes, der sie befähigt, durch Vermittlung der Phantasie jede Gegebenheit in ihrer Besonderheit zu benennen und in den Unterschieden der Einheit gewahr zu werden, die das Unterschiedene zusammenhält.²⁵⁶

Dabei ist es für Pannenberg der Geist, der die Vernunft durch ‚Begeisterung‘ „über ihre eigene Endlichkeit erhebt und inmitten aller ihrer Beschränktheit der Gegenwart der Wahrheit und des Ganzen im einzelnen gewiß macht.“²⁵⁷

d) Die Wahrheit der Aussage. Die Aussage als Vorgriff auf die Sinntotalität

Durch die Objektivierung stellt eine Aussage immer eine Behauptung der Wahrheit auf, „in dem Sinne, daß der Sinn des Satzes einen objektiv gegebenen Sinn, einen Sachverhalt, zur Darstellung bringt“²⁵⁸. Wie nun ein Satz auf den objektiv gegebenen Sinn zugreifen kann, entfaltet Pannenberg in der Reflexion auf ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘.

Pannenburgs Ausgangspunkt dafür ist Heideggers Kritik an der analytischen Sprachphilosophie, für die die Aussage grundlegend ist: In der Aussage werde das Ausgesagte aus seinen Bezügen, von denen her es Bedeutung erhalte, abgeschnitten.²⁵⁹ Pannenberg rezipiert Heideggers Beobachtung, dass jeder Satz in Verweisungsbezügen einer ‚Bewandnisganzheit‘ stehe, in der seine Bedeutung verankert sei,²⁶⁰ und potenziert sie zugleich. Er denkt diese grundlegende Bezüglichkeit in zwei Richtungen weiter und vertieft so die an der Aussage gemachten Beobachtungen, sodass sie mit Diltheys Ansatz zu Teil und Ganzem vermittelt werden können:²⁶¹ Zum einen beinhalte jedes Wort Unbestimmtheiten, die sich im Satzgefüge und im Redezusammenhang nur bis zu einem gewissen Grad als Bestimmtheiten gewinnen ließen.²⁶² Darüber hinaus habe jede Bedeutungs-

²⁵⁶ PANNENBERG, ST II, 226. Pannenberg betont, dass nicht der Mensch aus sich selbst heraus die Zusammengehörigkeit der Dinge konstituieren kann: „Nicht das Ich, sondern der göttliche Geist ist der letzte Grund der Zusammengehörigkeit auch des Ich mit den Dingen seiner Welt und insbesondere mit den lebendigen Wesen seinesgleichen.“ (PANNENBERG, ST II, 225.) Zum Vernunftbegriff bei Pannenberg siehe auch Kapitel II.3.1.2.a.

²⁵⁷ PANNENBERG, ST II, 226.

²⁵⁸ PANNENBERG, *Sinnerfahrung* (1984), 180.

²⁵⁹ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 177. Siehe hierzu HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 154–160.

²⁶⁰ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 179.

²⁶¹ Pannenberg sieht zwar mit der Aussage Sprachfunktionen gewahrt, die in seine Konzeption passen, vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 184, aber er betont doch auch: „Der hermeneutische Ansatz Diltheys ist durch seine Beachtung der Objektivierung des Lebens im sprachlichen Ausdruck und in sonstigen Lebensäußerungen dieser umfassenden Aufgabe der Hermeneutik eher gewachsen als die Existentialhermeneutik mit ihrer Orientierung an einem Verständnis der Sprache als Mitteilung im Sinne von Existenzerschließung und im Gegensatz zur Aussage.“ (PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* [1973], 183.)

²⁶² Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 179 mit Fußn. 360.

erfahrung Verweisungsbezüge, „die sich ins Unbestimmte einer nur im engeren Umkreis des Erlebten und Gesprochenen genauere Konturen annehmenden Sinntotalität verlaufen“²⁶³. Die impliziten Verweisungszusammenhänge können also nur bis zu einem gewissen Grad expliziert werden; sie münden vielmehr in eine unendliche Sinntotalität, die allein partikular und in Bezug auf einen konkreten Kontext bestimmbar ist. Der Sinnhorizont wird damit nicht zum Problem, wenn die kommunizierenden Subjekte den Kontext teilen; er muss aber in Kontexten selbst ausdrücklich werden, in denen sich das Verständnis nicht ohne weiteres einstellt,²⁶⁴ wie zum Beispiel bei der Textinterpretation.

An dieser Stelle zeigt sich erneut Pannenberg's Grundeinsicht in den Zusammenhang von Teil und Ganzem, die dieser in der Auseinandersetzung mit Dilthey gewonnen hat: Die Sinntotalität, in der ein zu verstehender Sachverhalt steht, ist für das Verständnis desselben notwendig. In der Auseinandersetzung mit Hans Alberts' Kritik an Jürgen Habermas' dialektischer Theorie der Sozialwissenschaften²⁶⁵ plädiert Pannenberg dafür, dass der Begriff des Ganzen beziehungsweise der Totalität durchaus in Form von Hypothesen näher bestimmt werden kann.²⁶⁶ Denn die Totalität sei implizit in der Sinnerfahrung enthalten:

Gewiß ist in aller Erfahrung der Bedeutung von Einzelheiten immer schon ein Verständnis des Ganzen mitgesetzt, aber das implizite Vorverständnis dieses Ganzen ist nicht identisch mit einem expliziten und darum bestimmteren Vorgriff von ihm, der vielmehr den Status einer Hypothese über das in den Einzelheiten mitgesetzte Ganze hat.²⁶⁷

Eine Hypothese vereindeutigt also die Sinntotalität in Bezug auf einen spezifischen Kontext. Die so jeweils verstandenen einzelnen Teile bilden ent-

²⁶³ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 179.

²⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 184.

²⁶⁵ Siehe hierzu PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 190–194. Pannenberg's Anliegen ist es dabei, Hermeneutik und Dialektik, die beide in unterschiedlicher Weise auf die Vorstellung eines Ganzen in der Reflexion auf die Wechselbeziehung von Teil und Ganzem zugehen, zu vermitteln: „Während die Hermeneutik das Ganze nur in Gestalt des Horizontes, der die Bedeutung aller Einzelheiten konstituiert und dessen Wandlungen den fortgehenden Prozeß der Interpretation veranlassen, in den Blick nimmt, die endgültige Gestalt dieses Ganzen aber dahingestellt sein lassen kann, reflektiert die Dialektik auf die Totalität als solche, ohne die das einzelne gar keine definitive Bedeutung haben könnte. Weil die Dialektik die Gedankenbestimmungen selbst reflektiert, mit denen Hermeneutik in konkreter Anwendung arbeitet, muß sie die letztumfassende Totalität, die jene implizit voraussetzt und eben deshalb dahingestellt sein lassen kann, thematisieren. Das hat der Dialektik immer wieder den Vorwurf eingetragen, sie beanspruche ein Totalwissen, das die Endlichkeit menschlicher Erfahrung und menschlichen Wissens überspringe und daher nur ideologischer Natur sein könne.“ (PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* [1973], 189 f.)

²⁶⁶ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 196.

²⁶⁷ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 201. Siehe auch PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 196.

sprechend das Material, aus dem das Ganze sich erschließe.²⁶⁸ Aufgrund der Unabgeschlossenheit des Erfahrungsprozesses bleibt jedoch das ‚Material‘ für die Vorstellung der Totalität immer in Entwicklung, sodass jede Aussage über das Ganze vorläufig und nur in Form der Antizipation möglich sei.²⁶⁹ Damit spricht sich Pannenberg gegen einen hermeneutischen Zirkel aus, da durch die Differenz zwischen Vorverständnis und Vorbegriff die Möglichkeit besteht, dass der Vorbegriff das Vorverständnis kritisch hinterfragen kann, sodass es zu einer produktiven Aneignung komme: Das Vorverständnis, dass jeder Interpret zwingendermaßen in den Interpretationsprozess mitbringt, erhält durch die objektivierenden Aussagen über den Interpretationsgegenstand ein Gegenüber, von dem her das Vorverständnis als solch vorläufiges und implizites entlarvt wird.

Das Verhältnis, das durch die objektivierende Aussage zwischen Interpretament und Interpretation eingezogen wird, korrespondiert mit Pannenburgs Sinnbegriff. Gegenüber einem referentiellen oder intentionalen Sinnbegriff²⁷⁰ bevorzugt Pannenberg einen kontextuellen Sinnbegriff, den er im Anschluss an Dilthey und Schleiermacher entwickelt.²⁷¹ Dabei bezieht Pannenberg nicht nur den Sinn-, sondern auch den Bedeutungsbegriff auf eine Sinn Ganzheit. Ausgehend von der mehrstelligen Relation eines Wortes, das zum einen einen Gegenstandsbezug habe und zum anderen durch seine Stellung im Satz immer in einem Bedeutungszusammenhang stehe, unterscheidet Pannenberg eine Referenz- und eine Signifikanzebene, denen je spezifisch Sinn und Bedeutung zugeordnet werden.²⁷² Da sich Sinn und Bedeutung Pannenberg zufolge in den Beziehungen zwischen Teil und Ganzem überschneiden, schärft er die Begriffe mit Blick auf ihre jeweilige Bezüglichkeit: So sei „der Gegenstandsbezug für den Begriff der Bedeutung spezifisch [...], während dem Sinnbegriff die Beziehung der in sich geschlossenen Einheit des Bedeutungszusammenhangs vorbehalten“²⁷³ bleibe. Demnach hat also ein Gegenstand eine *Bedeutung*, die er durch seine Bezüge zu einem Ganzen erhält, das wiederum – abhängig von den Teilmomenten – ein *Sinn Ganzes* bildet. Eine solche Sinn Ganzheit wiederum ist eingebettet in größere Kontexte, in denen sie selbst ihren Sinn nur „entsprechend ihrer ‚Bedeutung‘ in seinem Zusammenhang“²⁷⁴ erhalte. Aufgrund dieser Verschränkung verschiedener Sinneinheiten und damit Sinnerfahrungen sei keine davon autonom und beständig, sondern es ergibt sich ein dynamisches Netz an Sinneinheiten, die sich gegenseitig beeinflussen. Zusammengehalten werden die Sinneinheiten durch ihren Bezug auf eine „letztumfassende Bedeutungstotalität, in der alle Einzelbedeutungen miteinander vermittelt sind in einem umfassenden

²⁶⁸ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 201.

²⁶⁹ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 201 f.

²⁷⁰ Siehe hierzu PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 206–215.

²⁷¹ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 215–218.

²⁷² Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 216.

²⁷³ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 216.

²⁷⁴ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 216.

Sinnganzen.²⁷⁵ Indem Pannenberg dem Sinnganzen eine ‚Bedeutungstotalität‘ gegenüberstellt, wahrt er den Gegenstandsbezug und damit auch den Bezug des umfassenden Sinnganzen zur geschichtlichen Wirklichkeit. Damit kann er eine Brücke schlagen, sodass wahrer Sinn, wahre Bedeutung bereits in der Geschichte erfahrbar werden, auch wenn sie aufgrund ihrer geschichtlichen Erscheinungsform in ihrer Wahrheit nur vorläufig erkennbar bleiben.

Die Sinntotalität erscheine nicht in vollständiger Form in speziellen Bedeutungserfahrungen.²⁷⁶ Auch wenn insbesondere Aussagesätze eine relativ selbstständige Bestimmtheit besäßen, so blieben sie immer auf ihren ungesagten Sinnhorizont verwiesen, in dem sie einen „größeren oder kleineren Hof von Bestimmtheit“²⁷⁷ ausmachten, aber über den hinaus Bedeutungslinien ins Unbestimmte verliefen. Ein Satz kann für Pannenberg eine gewisse Sinnautonomie gewinnen, weil er in sich bereits die Unbestimmtheit seiner Wörter in eine Bestimmtheit überführe.²⁷⁸ In einer solchen Sinnautonomie trete die den Satz übersteigende Sinntotalität als Sinnantizipation partiell in Erscheinung.

Indem die Sinntotalität in Bedeutungserfahrungen immer impliziert sei, sei sie vielmehr in ihrer Unbestimmtheit auf problematische Weise präsent und problematisiere dadurch das einzelne Bedeutungserlebnis.²⁷⁹ Auch wenn die Sinntotalität unbestimmt und vage bleibe, so sei sie in jedem Teilerlebnis gegenwärtig:

In solcher vagen Gegenwart von Wirklichkeit überhaupt sind Welt, Selbst und Gott noch ungeschieden. Dieses Ganze hat Bestimmtheit nur im einzelnen Erlebnis. Aber das einzelne Erlebnis ist eben nicht nur etwas Partikulares. In ihm tritt das Ganze der Wirklichkeit in Erscheinung so, wie der Sinnzusammenhang der Rede in den einzelnen Wörtern und Sätzen. Dabei geht schon im Moment des Erlebens das Ganze der Wirklichkeit nicht auf in dem jeweiligen Einzelerlebnis. Es bleibt ein vages Darüberhinaus, das zugleich den Raum bildet, in welchem das einzelne Erlebnis erst das ist, was es ist.²⁸⁰

So fasst es Pannenberg 1983 zusammen. Der damit festgestellte Bezug alles Endlichen zum Unendlichen wird für ihn insbesondere im religiösen Bewusstsein explizit.²⁸¹ Hier wird die vage Sinntotalität adressiert, expliziert und in eine positive Sinnhaftigkeit überführt, die an der Erfahrung bewährt werden muss.²⁸²

²⁷⁵ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 216.

²⁷⁶ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 216.

²⁷⁷ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 216.

²⁷⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 217.

²⁷⁹ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 217 f. Aufgrund einer formalen Bestimmung des Sinnverstehens ist für Pannenberg auch das Erleben von Sinnlosigkeit möglich. Dieser unmittelbare Eindruck aber könne aufgrund der „hermeneutischen Erhellung des ungesagten Sinnhintergrundes“ als falsch überführt werden, da von der hermeneutischen Erschließung auch das Selbstverständnis des Erfahrungssubjektes kritisch hinterfragt werden könne, vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 218.

²⁸⁰ PANNENBERG, *Sinnerfahrung* (1984), 183.

²⁸¹ Vgl. PANNENBERG, *Sinnerfahrung* (1984), 187 f.

²⁸² Vgl. PANNENBERG, *Sinnerfahrung* (1984), 187 f. sowie Kapitel II.3.3.

In Bezug auf Pannenberg's Vorstellung der nachösterlichen Überlieferungsgeschichte als Selbstverwirklichung Gottes sind die hier aufgezeigten Verstehensprozesse insofern wichtig, als dass sie zum einen zeigen, wie Menschen ihr individuelles Leben(sganze) zu verstehen suchen. Zum anderen kann damit deutlich werden, wie die Textinterpretation an diesen Verstehensprozessen partizipiert. Mit den Texten und der christlichen Überlieferung begegnet eine Hypothese über die Sinntotalität, die je und je neu mit der Wirklichkeitserfahrung korreliert werden und auf ihre Sinnhaftigkeit überprüft werden muss. Zugleich liegt die Sinntotalität bereits allem Sinn zugrunde, sodass die Verstehensprozesse vielmehr Entdeckungsprozesse sind: Die allem vorgängige göttliche Wirklichkeit muss im Leben des Einzelnen entdeckt werden. Dabei zeigt sie sich als geschichtliche Größe und bleibt immer vorläufig. Zugleich aber ist diese Wahrheit keine abwesende, sondern vergegenwärtigt sich immer wieder durch Geistwirken auf der Grundlage der vernünftigen Erschließung der Welt und ihrer Zusammenhänge, insbesondere aber durch die Verkündigung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth.

Indem die Wahrheit der Sache in unterschiedlichen historischen Situationen gleichermaßen vorläufig ist, können nach Pannenberg auch überlieferte Texte und damit überlieferte, historisch zurückliegende Sachverständnisse, gegenwärtige Perspektiven bereichern, indem sie auf neue, darin nicht vorkommende Aspekte der Sache hinweisen und Anstoß für die Bewältigung der gegenwärtigen Sachproblematik geben.²⁸³ Diese Impulse in die Gegenwart begründen für Pannenberg die theologisch-hermeneutische Rede vom ‚Anspruch‘ überlieferter Texte an die Gegenwart.²⁸⁴ Der ‚Anspruch‘ stehe jedoch immer wieder in Frage und müsse sich durch die „erschließende Kraft des Überlieferten für die Gegenwartsproblematik“²⁸⁵ bewähren. Dass die Überlieferung ‚erschließende Kraft‘ hat, liege an der Fraglichkeit jedes gegenwärtigen Sachverständnisses, das aufgrund seiner Zukunftsoffenheit immer an die Überlieferung verwiesen bleibe.

Die Ontologie der göttlichen Wirklichkeit und die darin von Pannenberg beschriebene Dynamik der Erkenntnis- und Verstehensprozesse steht im Hintergrund, wenn im Folgenden die christliche Überlieferung als eine ‚Hypothese‘ über die Sinntotalität und ihre Bewährung in der menschlichen Wirklichkeit genauer in den Blick kommen.

²⁸³ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 119.

²⁸⁴ Siehe PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 119 mit Fußn. 37. Pannenberg verweist darauf, dass gerade die Überlieferung, auf die sich die Theologie beziehe, in besonderer Weise in Anspruch nehme, die Wahrheit der Situation des Menschen und der Wirklichkeit zu enthüllen. Damit sei es wohl kein Zufall, dass gerade in der theologischen Hermeneutik nach Bultmann dieser ‚Anspruch‘ betont werde.

²⁸⁵ PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (1963), 119.

3.3 Die Bewährung der Überlieferung

An verschiedenen Stellen klang bereits an, dass Wahrheitsansprüche an der Wirklichkeitserfahrung bewährt werden müssen. In diesem abschließenden Kapitel zu Pannenberg soll der Frage nach der Bewährung nachgegangen und herausgearbeitet werden, welche Kriterien Pannenberg innerhalb dieser Bewährung sieht.

Für die in der christlichen Überlieferungsgeschichte implizierten Wahrheitsansprüche stellt sich die Frage nach deren Bewährung auf zwei Ebenen, da die nachösterliche Überlieferung sich sowohl durch sprachliche Vermittlung als auch durch das Wirken Gottes selbst im Sinne der Selbstverwirklichung Gottes (siehe II.2.3.4) vollzieht. Dass beide Ebenen zusammengehören, wird dann deutlich, wenn für Pannenberg ein Wissen der Überlieferungsinhalte für das Vertrauen auf die Botschaft zwar essentiell ist,²⁸⁶ aber nicht ausreicht, da es für *glaubendes* Vertrauen ein Widerfahrnis dessen, worauf vertraut werden soll, und einen Bezug des Wahrheitsanspruchs auf das eigene Leben brauche.²⁸⁷ Es verzahnen sich also Wissen und Erfahrung, genauer Widerfahrnis der göttlichen Wirklichkeit. Die hermeneutische Erschließung durch die Theologie wurde bereits in Kapitel II.3.2 erläutert. In Bezug auf die Frage nach der Bewährung der christlichen Inhalte stellt sich im Anschluss daran die Frage nach der Anwendung der theologiewissenschaftlich erschlossenen und systematisierten Inhalte (II.3.3.1). Eine Antwort darauf gibt Pannenberg in der Auseinandersetzung mit Gadammers Begriff der ‚Applikation‘. Die Frage der Applikation sieht Pannenberg 1964 im Begründungszusammenhang der christlichen Überlieferung selbst gegeben:²⁸⁸ „Es zeigt sich schon, daß das Motiv der Applikation in der eigentümlichen Autorität begründet ist, die den neutestamentlichen Texten bzw. der Gestalt Jesu selbst in der christlichen Tradition zuerkannt wird und die diese Tradition in Bewegung hält.“²⁸⁹ Tradition als Inhalt und Tradition als Prozess werden damit gleichermaßen rückgebunden an die spezifische Autorität des Ursprungs der christlichen Überlieferung. In diesem Ursprung selbst liegt für Pannenberg auch der Antrieb zur Applikation und damit zur je und je neuen Überlieferung:

[I]m faktischen Ursprung christlicher Überlieferung, im Auftreten und Geschick Jesu von Nazareth, ist universal entscheidende Bedeutung in Anspruch genommen worden. Diese Antizipation drängt von sich aus auf Bewährung an der Totalität jeweiliger Wirklichkeitserfahrung.²⁹⁰

²⁸⁶ Zum Zusammenhang von Glauben und Wissen siehe PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 225.229 f.; PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* (1978), 233 f.; PANNENBERG, *ST III*, 156–158.165–176.

²⁸⁷ Vgl. PANNENBERG, *ST III*, 171 f.; PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 230.

²⁸⁸ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 125 f.

²⁸⁹ PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 126.

²⁹⁰ PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 126.

Der mit Jesus Christus verbundene universale Bedeutungsanspruch setzt also die Überlieferungsgeschichte aus sich heraus und bleibt *movens* derselben, der die „Veränderung der Selbstexplikation der christlichen Botschaft von Stufe zu Stufe“²⁹¹ antreibt. An dem *Selbstexplikationsimpuls* wird einmal mehr deutlich, dass im Hintergrund immer die Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte steht (II.2.3.4), die Pannenberg's Geschichts- und Überlieferungsdenken prägt.

Die Frage der Anwendung mündet in die Betrachtung der Praxis der Verkündigung, die als Mittel der Wissensübermittlung grundlegend für die Entstehung des christlichen Glaubens ist. Im letzten Kapitel kommt dann die Frage nach dem Zusammenhang von Glauben, Wissen und Erfahrung in den Blick (II.3.3.2). Der vertrauende Glaube bildet das Ziel der Überlieferung und kann als Ergebnis der Bewährung der Wahrheitsansprüche gelten, da er für Pannenberg als adäquate Antwort auf die Wahrheit gilt.

3.3.1 Die Frage nach der Anwendung der christlichen Inhalte

Im Zuge der hermeneutischen Aufgabe der Theologie wurde deutlich, dass diese auf die Sache selbst, die in den biblischen Texten bezeugt ist, zielt. Gerade in diesem Rückgang auf die Sache des Glaubens wird der Abstand zwischen vergangenem Ereignis und Gegenwart deutlich. Diesen gilt es nicht nur von der Gegenwart in die Vergangenheit zu überbrücken, sondern genauso von der Erkenntnis des Vergangenen wieder in die Gegenwart. Beide ‚Interpretationsrichtungen‘ bedingen sich wechselseitig, was Pannenberg über den universalgeschichtlichen Zusammenhang aufnimmt: In der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit wird auch die Gegenwart des Interpreten ausgelegt, da in der Verschmelzung von Texthorizont und gegenwärtigem Horizont des Auslegers ein neuer Horizont entsteht. Dabei findet eine ‚Applikation‘ des Überlieferten statt,²⁹² wenn über das historisch erhebbarere Verständnis des überlieferten Textes hinausgegangen wird und der Text auf eine Einheit des Überlieferungsganzen und damit auf einen universalgeschichtlichen Entwurf bezogen wird.²⁹³ Gerade vor der überlieferungsgeschichtlichen Einheit könne erst die Applikationsleistung im Umgang mit der Überlieferung ersichtlich werden, da vor der Folie der historischen Reflexion die Besonderheiten der gegenwärtigen Applikation aufscheinen.²⁹⁴ Für Pannen-

²⁹¹ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 126.

²⁹² Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 119 f.; PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 123–132. Der Begriff ‚Applikation‘ leiten sich von lat. *applicare* bzw. *applicatio* ab und meint eine Annäherung, Anwendung, ein sich Anlehnen und Anschließen an etwas. ‚Applikation‘ eines Textes bedeutet damit also den Bezug der im Text aufgeworfenen und beantworteten Sachproblematik auf die Gegenwart.

²⁹³ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 119 f.

²⁹⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), 120.

berg kann die historische Reflexion auf das Ganze der Überlieferung sowohl befreienden als auch verschleiern Einfluss auf die gegenwärtige Applikation haben. Verstelle ein universalgeschichtlicher Entwurf durch seinen spekulativen Anspruch Applikationsmöglichkeiten, so gelte es, bessere Entwürfe der Universalgeschichte zu finden.

Die Applikation ist so eigentlich Teil des Verstehens selbst; sie tritt Pannenberg zufolge aber im Rahmen der hermeneutischen Aufgabe der Theologie besonders hervor, da die Theologie in der Reflexion ihres hermeneutischen Verfahrens Texte besonders in Hinblick „auf ihre ‚Maßgeblichkeit‘, ihre ‚Autorität‘ als Zeugnisse der ‚Offenbarung Gottes‘, von der ‚Mitteilung‘, um die es da geht und der die ‚Übersetzung‘ jener Texte in unsere Gegenwartssituation dient“²⁹⁵, betrachte. Die Theologie verfolge dabei keine ‚Spezialhermeneutik‘, sondern ihre Eigentümlichkeiten kämen vielmehr von ihrem Gegenstand selbst her und zeigten sich in der damit zusammenhängenden Akzentuierung bestimmter Momente des allgemeinen hermeneutischen Vollzugs.²⁹⁶ Das Interesse der Theologie richte sich auf die Einheit und Selbigkeit der Botschaft der (biblischen) Texte, die sie gerade in der Vielfalt der Gestalt dieser einen Botschaft aufzuweisen suche.²⁹⁷ Da es der Theologie um die Endgültigkeit der Wahrheit gehe, könne sie nicht bei dem ihr vorliegenden Reichtum an Deutungsmöglichkeiten stehen bleiben, sondern müsse nach Kriterien suchen, die es erlaubten, die Deutungen am Ursprung der christlichen Überlieferung zu messen.²⁹⁸

Ein Kriterium ist für Pannenberg darin gegeben, dass „die Bedeutung, die wir die historische nennen, an dem Objekte selbst haftet“²⁹⁹ (vgl. II.1.1.2, II.2.1). Von hier aus verweist er auf die Faktizität der Sache als Kriterium für ihre Bedeutungen, wie er es auch in seinem eigenen überlieferungsgeschichtlichen Arbeiten anwendet. Dabei wird kein statisches Kriterium gegeben, sondern vielmehr eine Dynamik aufgezeigt, die Pannenberg's Hermeneutik entspricht. Indem die Bedeutung an dem Objekt oder Ereignis selbst hafte, verweise sie zunächst auf die Faktizität der Sache, die damit das Maß für die Vielfalt der Auslegungen sein könne.³⁰⁰ Dass die Sache in ihrer Faktizität Kriterium sein könne, liege daran, dass sie in ihrer Faktizität immer schon mehr und eben keine *bloße* Faktizität sei: Indem Faktizität und Bedeutung zusammenhängen, greift jedes Ereignis über seine eigene Faktizität hinaus, sodass in ihm ein Vorgriff auf

²⁹⁵ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 123. Pannenberg merkt dazu an, dass er diese Stichworte aus FUCHS, Hermeneutik entnommen habe (Fußn. 2), allerdings ist das nicht genauer nachvollziehbar.

²⁹⁶ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 123.

²⁹⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 124.

²⁹⁸ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 124.

²⁹⁹ Pannenberg zitiert hier SIMMEL, Probleme, 193, vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 125.

³⁰⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 125.

Sinn enthalten sei, der durch eine einzelne Auslegung nicht eingefangen werden könne.³⁰¹ Damit können nach Pannenberg aber die Kriterien der Auslegung der Sache selbst nicht endgültig bestimmt werden, weil jede neue Auslegung wieder in das Sinnpotential der Faktizität der Sache zurückgreifen und einen Teilaspekt entfalten könnte. Das Finden der Kriterien für die Auslegung bleibt demnach vielmehr eine stetige Aufgabe, sodass Kriterien im Vollzug der Auslegung selbst diskutiert werden müssen.

Pannenberg macht bereits in Leben und Geschick Jesu selbst einen Überlieferungsimpuls aus, der im universalen und antizipativen Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft bestehe und für den daher eine persönliche und allein individuelle Vergewisserung zu kurz greife. Nur die „ganze Fülle der jeweils zugänglichen Erfahrung von Wirklichkeit“³⁰² komme daher als Prüfinstanz in Frage. Der mit dem Inhalt der christlichen Botschaft verbundene Überlieferungsprozess ist für Pannenberg „in engem Zusammenhang mit dem Charakter der christlichen Geschichte als Missionsgeschichte zu verstehen“³⁰³. Überlieferung zielt also immer auf inhaltliche Applikation, die immer wieder mit der Überwindung des historischen Abstandes zwischen Urchristentum und Gegenwart belastet ist.³⁰⁴ Gerade die Frage nach einer Überbrückung des historischen Abstandes sieht Pannenberg als das Zentrum der hermeneutischen Problematik der Theologie (vgl. II.3.3.2), bei der es nicht nur um eine oberflächliche Form der Anerkennung der bekannten christlichen Sache gehe, sondern in deren Rahmen auch immer wieder infrage stehe, was die christliche Sache ausmache.³⁰⁵

Der der Überlieferung der Christusbotschaft inhärente Applikationsimpuls begründet nach Pannenberg, dass die Theologie an der Ausbildung des historischen Denkens beteiligt gewesen ist.³⁰⁶ Um Gottes Offenbarung als Maß für die bei der Überlieferung entstehenden Auslegungen zu wahren, seien in der Alten Kirche die apostolische Sukzession begründet und der neutestamentliche Kanon eingeführt worden, mit der – heute nicht mehr haltbaren – Voraussetzung, dass die ältesten Zeugnisse von der Geschichte Jesu unmittelbar als Maßstab der Wahrheit gelten könnten. Indem im Mittelalter der *sensus historicus* der biblischen Texte etabliert worden sei und Luther in dessen Aufnahme die Selbstevidenz der biblischen Texte gegenüber einer dem Lehramt

³⁰¹ In diesem Zusammenhang verweist Pannenberg auf die Individualität historischer Erscheinungen, die auch Simmel betone: Individualität bestehe gerade darin, „daß in einer besonderen und einmaligen Erscheinung ein anderes nicht zugängliches Allgemeinmenschliches zum Vorschein kommt“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 125, Fußn. 8, vgl. SIMMEL, Probleme, 89). Da das Allgemeinmenschliche aber immer wieder neu bestimmt werden müsse und daher neu gedeutet werde, gebe es *per se* eine Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten.

³⁰² PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 126.

³⁰³ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 126.

³⁰⁴ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 126 f.

³⁰⁵ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 127, Fußn. 9.

³⁰⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 127 f.

vorbehaltenen Schriftauslegung herausgestellt habe, sei die Intention der apostolischen Verfasser und ihre historische Situation und Umwelt zum Maßstab für die Auslegung geworden.³⁰⁷ Die historische Differenz sei damit besonders im Gegenüber zwischen biblischem Text und der darin gründenden gegenwärtigen Verkündigung hervorgetreten, indem der Bibeltext eine Kontrollfunktion in Bezug auf spätere Auslegungen erhalten habe. Habe sich der Ausleger noch lange naiv mit den Inhalten seines Textes identifizieren können, so sei die ganze Schärfe der historischen Differenz vollends aufgetreten, als keinerlei Identifizierung der heutigen Ausleger mit den urchristlichen Texten mehr möglich gewesen sei. Darin sieht Pannenberg eine Befreiung, da ein neuer Zugang zu den Texten möglich wurde:

Die Einsicht, daß auch der Ausleger selbst sich in keinem Punkte mehr ohne weiteres mit der Botschaft Jesu oder mit irgendwelchen neutestamentlichen Texten identifizieren kann, [...] kann dazu ermutigen, die sowieso unausweichliche Besonderheit des eigenen Fragens und Denkens (als eines gegenwärtigen) gegenüber dem Urchristentum bewußt zu übernehmen und von dieser Voraussetzung her die Frage nach der dennoch möglichen Kontinuität im Verhältnis zum überlieferten Christentum und damit auch zum Urchristentum zu bedenken.³⁰⁸

Erst wenn die eigenen Fragen und die eigene Weltsicht ernst genommen werden, kann auch die christliche Überlieferung in die Gegenwart hinein sprechen und sich dort bewähren. Es geht also nicht um einen Ansatz bei der zu überliefernden Sache, sondern der gegenwärtigen Problematik, die mit der Sache in Beziehung gesetzt wird. Kontinuität christlicher Überlieferung werde dann in der Art und Weise deutlich, „wie von ihrem Ursprung her eine je *neue* Gestalt seiner [des Ursprungs, E. M.] Auslegung freigesetzt wird.“³⁰⁹ Der Ursprung selbst, das heißt im Fall der christlichen Überlieferung das Christuserignis, setzt zu jeder Zeit neue Auslegungsgestalten frei, die dann ersichtlich werden, wenn gegenwärtiges Denken und Fragen ernst genommen werden. In die Gegenwart kann das Vergangene aber nur sprechen, wenn die Eigenart der Sprache vergangener Zeiten gewahrt bleibt und die Theologie sich bewusst ist, keine naive ‚biblische‘ Theologie betreiben zu können.³¹⁰ Die gegenwärtige Theologie müsse vielmehr in der Antwort auf die Fragen ihrer Zeit ausdrücken, was die biblischen Autoren zu ihrer Zeit bezeugt haben. Für die Theologie bedeute das, dass sie das neuzeitliche Denken in den Zusammenhang der christlichen Überlieferungsgeschichte einholen müsse, was nur dadurch möglich sei, dass „der säkularen Gegenwart ihre eigene Zukunftshoffnung in dem für das Urchristentum grundlegenden Geschehen erkennbar wird, das für jene Zeit den Anbruch der eschatologischen

³⁰⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 128 f.

³⁰⁸ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 129.

³⁰⁹ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 129.

³¹⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, Krise (1962), 17.

Zukunft von Welt und Menschheit bedeutete.³¹¹ Hier wird die eschatologische Orientierung von Pannenberg's Geschichtestheologie deutlich,³¹² da er die Verbindung von Gegenwart und Vergangenheit in der beiden gegebenen Zukunftshoffnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sieht.

Pannenberg verweist also in ein dynamisches Auslegungsgeschehen, welches der überlieferten Sache selbst eine Wirkmächtigkeit zuspricht, die gerade in ihrer Faktizität und der damit zusammenhängenden Bedeutungsvielfalt gründet. Das Überlieferungsgeschehen selbst ist getragen von der Sache der Überlieferung, von der Offenbarung Gottes, und findet in Form eines „Brückenschlags“³¹³ über Zeit und Raum statt. Während dieser Brückenschlag bis zur Aufklärung im Medium eines allgemeinen, geschichtslosen Wahrheitsbewusstseins vollzogen werden konnte, habe seitdem der historische Abstand die applikative Dimension der Kontinuität der christlichen Überlieferung bis in die Gegenwart zunehmend belastet.³¹⁴ Indem Pannenberg im Begriff ‚Wort Gottes‘ eine Chiffre für den Applikationsvorgang sieht, der „entweder den gesamten (protestantisch verstandenen) christlichen Überlieferungsvorgang, von Jesus Christus über die Schrift zur Verkündigung, oder vorzugsweise die letztere“³¹⁵ bezeichne, kritisiert er die Wort-Gottes-Theologie, die durch diese Chiffre gerade keine Applikation ermögliche, sondern den Begriff als ‚pseudoorthodoxe Terminologie‘ für den Ausweis der eigenen Rechtgläubigkeit verwende und vor der hermeneutischen Aufgabe fliehe.³¹⁶ Im Rahmen der Überlegungen zur Applikation wendet sich Pannenberg zum einen gegen eine Theologie, die sich auf die individuelle Applikation beschränkt und den universalen Sinn der Rede von Gott ausblendet,³¹⁷ und zum anderen gegen eine alleinige Konzentration auf die Applikation, sodass die historische Differenz dadurch verdeckt oder historische Fragen hinter die Texte als theologisch unerheblich erklärt werde.³¹⁸

³¹¹ PANNENBERG, *Krise* (1962), 18.

³¹² Vgl. PANNENBERG, *Vorwort* (1979), 5 f.

³¹³ PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 129.

³¹⁴ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 129 f., wo Pannenberg auf den entscheidenden Aspekt des Aufweises der historischen Differenz verweist, den er in der „Erkenntnis der apokalyptischen Bedingtheit des Urchristentums und der Botschaft Jesu“ sieht. Da er selbst genau diese Dimension besonders betont, scheint sein Ansatz insbesondere auf die aktuelle und äußerste Form der Wahrnehmung des historischen Abstandes zu antworten.

³¹⁵ PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 130.

³¹⁶ Vgl. PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 130.

³¹⁷ Pannenberg kritisiert hierbei, dass eine Herangehensweise, die den universalen Sinn ausblende, oft auf ein autoritativ vorausgesetztes Offenbarungsverständnis wie z. B. dem der Wort-Gottes-Theologie, zurückgreife und damit die Applikationsproblematik selbst umgehe, siehe PANNENBERG, *Hermeneutik* (1964), 130 f.

³¹⁸ Pannenberg wendet sich in diesem Zusammenhang gegen Bultmann und sein Entmythologisierungsprogramm, der in der Fokussierung auf die gegenwärtige Anwendung den historischen Gehalt der biblischen Texte als theologisch unerheblich beschrieben habe. Gerade aber mit Verweis auf den Zusammenhang von Sinn und Faktizität in der Geschichte konstatiert Pannenberg: „Solange die christliche Botschaft eine Botschaft von Jesus Christus bleibt, muß

Indem Pannenberg jede historische Bedeutung an das Historisch-Tatsächliche rückbindet, führt die Frage nach der Applikation in den hermeneutischen Prozess selbst zurück, da die Bedeutung nicht als eigenständige Größe von ihrem Gegenstand gelöst werden kann. Pannenberg kennzeichnet damit, dass die hermeneutische Aufgabe der Theologie für ihn nicht darin besteht, reine Textauslegung im Sinne der direkten Applikation des „Text,wortes“, des Kerygmas, auf die Gegenwart³¹⁹ zu sein, sondern es bedarf immer auch des Rückgangs auf die Sache des Textes selbst. Dabei ist auch die Reflexion des Vorverständnisses von der auszulegenden Sache zu reflektieren, das Pannenberg auf zwei Weisen bestimmt:³²⁰ Das ‚Lebensverhältnis‘ des Auslegenden zur auszulegenden Sache könne zum einen Fragestellungen beinhalten, die nur einen Teilaspekt der Sache adressieren. Zum anderen können die Fragen jedoch auf die Sache selbst abzielen. „Im letzteren Fall kommt die Sache als das Maß ihrer Auslegungen ins Spiel und entscheidet, über die ihr gemäße Fragestellung, indem sich die Notwendigkeit einer Integration unterschiedlicher Sachaspekte zu einem Gesamtverständnis der Sache selbst aufdrängt.“³²¹ Die Einheit der Sache, die als Maß ihrer Auslegung ein einheitliches Sachverständnis fordere, führe so zu einer Integration der verschiedenen hermeneutischen Prinzipien, die jeweils Teilaspekte fokussierten, aber auf das Ganze bezogen blieben.³²² Von der Sache selbst geht also eine integrative Dynamik aus, die auf die Einheitlichkeit des auszulegenden Sachverhalts zielt.

Diese Dynamik hängt für Pannenberg entscheidend daran, dass in Jesus Christus das Maß der Christusverkündigung und der Zusammenhang seiner historischen Person und seiner Botschaft gewahrt bleiben. Entsprechend sind die neutestamentlichen Texte gerade nicht als zusätzliches Deutungsprinzip zur Historie Jesu anzusehen,³²³ sondern müssen vielmehr als „Explication der der

sie ‚Anhalt‘ an Jesus selbst haben, wie G. Ebeling formuliert hat. [...] Die Rückfrage hinter das Kerygma, hinter die neutestamentlichen Texte auf den historischen Jesus selbst ist theologisch unumgänglich.“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 132.) Zu Pannenburgs Kritik an Bultmann siehe PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 131 f.

³¹⁹ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 133.

³²⁰ Vgl. hierzu PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 133 f.

³²¹ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 134.

³²² „Sofern die Einheit der Sache als Maß ihrer Auslegungen ein einheitliches Sachverständnis fordert, ist die Vielheit gegeneinander verfestigter hermeneutischer Prinzipien im Vorgang des Verstehens von der Einheit der Sache her gerade zu überwinden.“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 134.)

³²³ „Eine prinzipielle Differenz der theologischen zur historischen Hermeneutik würde [...] dann entstehen, wenn die neutestamentlichen Schriften als *autoritative* Anleitung für die Auslegung der Geschichte Jesu in der Weise verstanden würden, daß sie nicht nur auf die Bedeutsamkeit hinwiesen, die an der Geschichte Jesu selbst aufgefunden sein will, sondern ein auf sein Recht nicht weiter befragtes Deutungsprinzip ergänzend hinzubrachten, das der Historie Jesu fremd wäre und als solches für deren Auslegung Verbindlichkeit beanspruchte. Obwohl dabei die theologisch fundamentale Voraussetzung aus dem Blick gerät, daß Jesus selbst das Maß aller Christentumsverkündigung sein muß, läßt sich nicht leugnen, daß theologische Schrift-

Geschichte Jesu selbst zukommenden Bedeutung³²⁴ verstanden werden. Somit liegt der Maßstab für die Auslegung der neutestamentlichen Texte als auch für die Texte *selbst* für Pannenberg in dem in der Geschichte Jesu selbst sich vollziehenden Bedeutungsvorgriff.³²⁵ Die Geschichte Jesu ist selbst Vorgriff auf das Ganze der Geschichte und inkludiert die Ausbreitung der Offenbarungsbotschaft in alle Welt.³²⁶ Der Überlieferungsprozess lebt davon, dass sich die Wahrheit von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als endgültige Offenbarung Gottes immer wieder bewähren muss – bei allen Menschen und in allen Lebensbereichen.³²⁷ Das bedeutet zugleich, dass der mit der Offenbarung gegebene ‚Entwurf‘ des Ganzen der Geschichte und damit der Sinntotalität seine Tragfähigkeit für die Wirklichkeitserfahrung jedes Einzelnen erweisen soll. Die Offenbarung Gottes wirkt dabei durch das durch sie neu eröffnete Geschichtsverständnis und unterscheidet sich zugleich als zukünftige Wahrheit:

Mit seiner Offenbarung ist der die Ganzheit der Geschichte konstituierende Gott in den Prozeß der Geschichte selbst eingegangen, aber in der Weise, daß er gerade so, wie er hier überliefert wird, zugleich als die Zukunft dieser Geschichte, als der kommende Gott, von dem, was in ihr geschieht, unterschieden bleibt oder vielmehr je neu sich unterscheidet.³²⁸

Die Orientierung auf die Zukunft ist für Pannenberg konstituiert in der mit der Geschichte Jesu selbst verbundenen Heilsverheißung und muss daher das Zentrum der Verkündigung werden.³²⁹ Wenn

die Worte von der Gottesherrschaft und von dem in Jesus schon Ereignis gewordenen neuen Leben als Ankündigung möglichen Heils des Menschen überhaupt und so auch des jeweiligen Hörers der Botschaft vernehmbar werden, indem sie zugleich als gültige Aussage über Zukunft und Wesen der Welt im ganzen gehört werden, dann kann die Verheißungsstruktur der Geschichte Jesu in der Tat als Verheißung Gottes verstanden und vernommen werden.³³⁰

auslegung sich weithin in diesem Sinne verstanden hat und noch versteht.“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 136 f.)

³²⁴ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 137.

³²⁵ Vgl. PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 137.

³²⁶ Siehe hierzu Kapitel II.2.5.

³²⁷ „Insofern nun die Geschichte Jesu von der Nähe der endgültigen Zukunft dieses Gottes geprägt und so die unüberholbare Vorwegnahme der endgültigen Offenbarung dieses Gottes ist, so geht von ihr ein Drang nach Bewährung dieser Endgültigkeit des mit Jesus Geschehenen aus, eine Sendung an alle Völker und zur Integration aller Lebensbereiche in die mit Jesus erschienene göttliche Wahrheit, die aber ihrer Bewährung als göttlich durch den Vollzug jener Integration noch bedarf.“ (PANNENBERG, Hermeneutik [1964], 138.)

³²⁸ PANNENBERG, Hermeneutik (1964), 139; PANNENBERG, ST III, 195.

³²⁹ Die Sündenvergebung als Kern der Verheißung erachtet Pannenberg als zu kurz, da sie nur die „negative Seite des Heils, das positiv in der Annahme der Gottesherrschaft und im Empfang ihres neuen Lebens besteht“ (PANNENBERG, ST III, 195), sei. Gerade die Sündenvergebung benötige vielmehr eine Begründung aus der Verheißungsstruktur der Botschaft und Geschichte Jesu, sodass Verheißung mehr umfasse als Sündenvergebung, vgl. PANNENBERG, ST III, 194 f.

³³⁰ PANNENBERG, ST III, 195.

Um die mit der Offenbarung Gottes erschienene Ganzheit der Geschichte, die zugleich die Ganzheit des je eigenen Lebens betrifft, thematisieren zu können, braucht es die erzählende Weitergabe der Taten Gottes und des Christusgeschehens. Dies wird dann ermöglicht, wenn die „Aussagen der Verkündigung [...] die universale Wahrheit des Christusgeschehens auf eine besondere Situation hin“³³¹ konkretisieren. Gerade im Bezug der Verheißung auf die Gegenwart kann sich so Sinnerfahrung ereignen: Indem die Situation vor dem Sinn Ganzen der Offenbarung Gottes gesehen wird, kann die göttliche Wirklichkeit, die alle Wirklichkeit fundiert, erkannt werden und der Sinn der Situation im Ausgriff über dieselbe hinaus erfasst werden.

Während die Verkündigung Deutungsraum für die Selbstreflexion des eigenen Welt-, Selbst- und Gottesverhältnis eröffnet, bleibt die dogmatische Lehre der Weitergabe der Inhalte und dem Eintreten der Wahrheit derselben verhaftet.³³² In besonderer Weise steht die Dogmatik dabei in der lebendigen Tradition selbst, in der sich die Wahrheit und damit die wahren Auslegungen stets selbst durchsetzen.³³³ Gerade durch passivische Formulierungen in Bezug auf den Überlieferungsprozess und die Tradition kennzeichnet Pannenberg immer wieder, dass in den Tradierungs- und den damit verbundenen Erkenntnisprozessen Gott selbst wirkt. Für das Verständnis des Glaubens als Zielpunkt der christlichen Überlieferung, der abschließend zur Frage nach der Bewährung betrachtet werden soll, ist diese Dimension unaufgebbar.

3.3.2 Der Glaube als „Sichverhalten zur Wahrheit“³³⁴. Zum Zusammenhang von Wissen, Erfahrung und Glauben

Damit aus der Kenntnis der christlichen Inhalte die Zustimmung, dass Gott sich in den Taten offenbart hat, erfolgen kann,³³⁵ muss die Wahrheit der Inhalte erkennbar sein: „Die Frage, ob die Botschaft, die mir verkündet wird, wahr sei, kann nur von ihrem Inhalt her beantwortet werden, durch Hinweis auf das, wovon sie berichtet, und auf den dem berichteten Geschehen *innewohnenden* Sinn.“³³⁶ Der dem Geschehen innewohnende Sinn werde jedoch nur dann zu einer Glaubensgrundlage, wenn die historischen Begebenheiten eine Bedeutung für den je Einzelnen hätten.³³⁷ Dieses existentielle *pro me* ist in der Geschichte

³³¹ PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 173, Fußn. 30.

³³² Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 177.

³³³ Vgl. PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 178.

³³⁴ PANNENBERG, ST III, 156.

³³⁵ Pannenberg nimmt die klassische reformatorische Analyse des Glaubensaktes als Grundlage für sein Glaubensverständnis auf, in der der Glaubensakt aus der Abfolge von *notitia*, *assensus*, *fiducia* besteht, vgl. PANNENBERG, ST III, 171–174; PANNENBERG, Einsicht (1963), 225 f.

³³⁶ PANNENBERG, Einsicht (1963), 229, Hervorhebung im Original.

³³⁷ Vgl. PANNENBERG, Einsicht (1963), 229. Nach Pannenberg muss damit die *fides historica* immer mit der *fides salvifica* zusammen gedacht werden: „Aber die *bloße* Anerkennung der His-

Jesu selbst angelegt,³³⁸ die durch ihren Verheißungscharakter auf die Hinwendung des Einzelnen zu dem durch Jesus vermittelten Heil ziele (vgl. II.2.4.2).

In der *Systematischen Theologie III* beschreibt Pannenberg den Glauben als „eine Form des Sichverhaltens zur Wahrheit“³³⁹ und leitet den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Glauben aus dem hebräischen Wortstamm ab:

Wie Wahrheit im Sinne von *emet* das Beständige und daher Verlässliche meint, auf das man bauen kann, so bezeichnet *he'emin* das Vertrauen, das sich in dem von sich aus Beständigen festmacht, um dadurch für den Vertrauenden selber Festigkeit und Bestand zu gewinnen.³⁴⁰

Das, worauf sich das Vertrauen richtet, liegt demnach außerhalb des vertrauenden Subjektes.³⁴¹ Zugleich muss dem vertrauenden Glauben eine Einsicht in das, was beständig und damit wahr ist, vorausgehen, damit er sich darin ‚festmachen‘ kann. Auf diesen Zusammenhang hat Pannenberg bereits in Aufsätzen 1963³⁴² und 1978³⁴³ reflektiert. Eine solche Einsicht oder auch die anfängliche Erkenntnis der erst am Ende der Geschichte vollständig einsichtigen Wahrheit ist für Pannenberg der Ausgangspunkt für den Glauben, den er als ‚Zwischenbestimmung‘ zwischen einer „anfänglichen und einer tieferen, und darüber hinaus der endgültigen, vollendeten Erkenntnis“³⁴⁴ versteht. Während Erkennen und Wissen einen Gegenwarts- und Vergangenheitsbezug hätten, indem sie sich auf Vorhandenes oder Erfahrenes richteten, so habe der Glaube eine Ausrichtung

torie reicht nicht zu; sie muß vielmehr als ein *mich betreffendes* Geschehen ergriffen werden.“ [Hervorhebung im Original.]

³³⁸ Vgl. PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 229.

³³⁹ PANNENBERG, *ST III*, 156.

³⁴⁰ PANNENBERG, *ST III*, 156, Hervorhebung im Original. Siehe auch PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* (1978), 229. Dieses zunächst alttestamentliche Glaubensverständnis setzt Pannenberg auch in Beziehung zum christlichen Glaubensbegriff, den er aus der Jesusüberlieferung und bei Paulus herausarbeitet, vgl. PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* (1978), 239 f. Während in der Jesusüberlieferung die Macht des Glaubens als Macht Gottes gekennzeichnet sei (vgl. z. B. Mk 11,22.24 parr.; Lk 17,19), so kennzeichne das paulinische Glaubensverständnis die Annahme und das Für-wahr-halten der apostolischen Heilsbotschaft (vgl. Röm 10,9.17; 1 Thess 4,14). Allerdings münde das Für-wahr-halten auch wieder in Zukunftshoffnung, vgl. Röm 6,8. „So dehnt sich der Glaubensbegriff von seiner Grundbedeutung als Annahme der Missionsbotschaft her aus auf die in dieser verheißenen Zukunft, und damit gewinnt auch das ‚Glauben an‘ Jesus den vollen Sinn des persönlichen Vertrauens. Darin konvergiert der Glaube *an* Christus mit dem Vertrauen *auf* Gott, und hier trifft sich das apostolische Glaubensverständnis schließlich auch wieder mit dem der Botschaft Jesu.“ (PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* [1978], 240, Hervorhebung im Original.)

³⁴¹ Pannenberg betont das *extra se* der Wahrheit, auf die sich der Glaube bezieht, da nur so eine Selbstbegründung des Glaubens ausgeschlossen werden könne, vgl. PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 225 f. 227 f.; PANNENBERG, *ST III*, 175.

³⁴² PANNENBERG, *Einsicht* (1963).

³⁴³ PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* (1978).

³⁴⁴ PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* (1978), 234.

auf die Zukunft.³⁴⁵ Dieser Zukunftsbezug ergibt sich für Pannenberg aus der proleptischen Struktur des Christusgeschehens selbst: Die Offenbarung Gottes in Jesus könne nur *sachgemäß* erkannt werden, wenn seine proleptische Struktur nachvollzogen werde,

also nur so, daß der Erkennende sich durch das Geschehen selbst in die Bewegung des Glaubens hineinnehmen läßt. Für den Glauben ist der vertrauende Vorgriff auf die Zukunft charakteristisch, aber dieser Vorgriff ist fundiert in einem entsprechend proleptischen Sinn des Christusgeschehens selbst, wie es sich der Erkenntnis darbietet. Insofern begründet die Erkenntnis des Offenbarungsgeschehens das gläubige Vertrauen, in das sie mündet.³⁴⁶

Die vertrauende Ausrichtung auf die Zukunft werde dann religiöser Glaube, wenn es im Vertrauen nicht nur um Vertrauen in Bezug auf einen bestimmten Aspekt, sondern um uneingeschränktes Vertrauen, das das Ganze des Lebens betreffe, gehe.³⁴⁷ Ein solcher auf die Zukunft vorgreifender Vertrauensakt entspreche der

Struktur der Geschichte Jesu, da in ihr die Zukunft Gottes und damit das Heil der Welt ‚proleptisch‘ gegenwärtig wurde – in Jesu Auferstehung von den Toten, aber auch schon in seiner Verkündigung der nahen Basileia und in seinem daraus begründeten vollmächtigen Wirken.³⁴⁸

Indem der Glaube strukturanalog zu dieser Verheißungsgeschichte ist, kann er nach Pannenberg aus der Geschichte Jesu begründet werden, denn die Kenntnis Jesu verweise über diesen hinaus auf Gott den Vater.³⁴⁹

Dass aus der Kenntnis des Christusgeschehens vertrauender Glaube werden könne, liegt für Pannenberg in den geschichtlichen Ereignissen selbst begründet: Das Christusgeschehen zeige seine ursprüngliche Bedeutung in seinem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang,³⁵⁰ worin es jedoch innerhalb seiner Geschichtlichkeit und damit verbundenen Relativität wahrgenommen werden müsse: „Das Wahrheitsbewußtsein des Glaubens selbst muß der Relativität und Vorläufigkeit unseres Wissens vom Gegenstand des Glaubens Raum geben.“³⁵¹

³⁴⁵ Vgl. PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 236; PANNENBERG, *Wahrheit, Gewißheit* (1978), 232 f. PANNENBERG, ST III, 157.

³⁴⁶ PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 236. Zum Begriff des Vorgriffs siehe Kapitel II.3.1.2.

³⁴⁷ Vgl. PANNENBERG, ST III, 183.

³⁴⁸ PANNENBERG, ST III, 183.

³⁴⁹ „Darum hat die Geschichte Jesu in der Struktur ihrer inhaltlichen Bestimmtheit die Form der Verheißung, der der Glaube entspricht, und darum vermag die Erkenntnis Jesu hinsichtlich der ihm eigentümlichen geschichtlichen Wirklichkeit den Übergang in den Akt des Glaubens zu begründen, der sich durch Jesus auf den Vater richtet, unbeschadet der Relativität unseres menschlichen Erkennens, die uns angesichts der alles Gegenwärtige übersteigenden eschatologischen Heilszukunft erst in voller Helligkeit bewußt wird.“ (PANNENBERG, ST III, 183.)

³⁵⁰ Vgl. PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 232. Siehe auch II.1.1.2; II.1.2; II.2.1.

³⁵¹ PANNENBERG, ST III, 176.

Da das Wahrheitsbewusstsein des Glaubens aber durch seine Zukunftsausrichtung immer wieder selbst auf die Vorläufigkeit der Wahrheit und damit des Wissens überhaupt zurückgeworfen ist, kann es die geschichtliche Relativität nach Pannenberg integrieren. Das sieht er als Stärke an, denn „gerade so öffnet sich das christliche Bewußtsein der Eigenart der geschichtlichen Wirklichkeit, in der Gott sich der Menschheit verbunden hat.“³⁵² Zugleich könne das christliche Gottvertrauen – angesichts von Pannenburgs Wahrheitsverständnis – vielmehr darauf vertrauen, dass sich die Wahrheit der Offenbarung Gottes immer wieder zeigen müsse und werde, wenn sie denn Wahrheit sei.³⁵³

Allerdings muss Pannenberg zufolge zwischen der je neuen, zeitbedingten Darstellungs- und Ausdrucksform des Glaubens und dem grundlegenden Inhalt des Glaubensgegenstandes unterschieden werden, denn auch wenn alle geschichtlichen Zeugnisse und Interpretationen eines Gegenstandes perspektivisch und relativ seien, so bleibe doch die Identität des Gegenstandes selbst bestehen.³⁵⁴ Damit die Differenz zwischen Interpretation und Gegenstand überhaupt erkennbar werden könne, brauche es wiederum die Perspektive einer weiteren Interpretation, die die Angemessenheit der ersten Interpretation in Frage stelle.³⁵⁵ Da jede Interpretation eine Behauptung über den zu interpretierenden Text oder Gegenstand sei, beanspruche sie die Wahrheit über den Sachverhalt auszudrücken. Ein Bewusstsein für die Differenz zwischen dieser Wahrheit behauptenden Interpretation und dem Gegenstand selbst sieht Pannenberg bereits in dem eschatologischen Bewusstsein Jesu von Nazareth selbst verankert: Wenn der johanneische Christus sich als die Wahrheit bezeichne (Joh 14,6), dann werde darin der Jesu Auftreten bestimmende Wahrheitsanspruch, der durch die Auferweckung Jesu von den Toten bestätigt wurde, erkennbar. Von diesem erfüllten Wahrheitsanspruch her lebe alles Reden der Glaubenden, das aber zugleich seine Vorläufigkeit und Korrekturbedürftigkeit integrieren könne, da die Differenz der Gegenwart des christlichen Lebens von der endgültigen Zukunft Gottes, die in Jesus schon angebrochen ist, konstitutiv zu seinem Glaubensgrund gehöre.

Mit der Pluralität der Interpretationen kann jedoch auch die Wirklichkeit des Geschehens selbst in Frage gestellt werden, denn für Pannenberg bestimmen die Auslegungen auch die Faktizität einer Sache. „Solange eine bestimmte Form der Auslegung als wahr, d. h. als zutreffend gilt, wird das von ihr Behauptete als inhaltlich mit ihrem Gegenstand identisch und in diesem Sinne als zutreffende Beschreibung seiner geschichtlichen Wirklichkeit betrachtet.“³⁵⁶ Wenn dieser

³⁵² PANNENBERG, ST III, 176.

³⁵³ Vgl. PANNENBERG, ST III, 176.

³⁵⁴ Vgl. PANNENBERG, ST III, 176 f. Pannenberg arbeitet sich hier an der Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken von Wilhelm Hermann ab, siehe dazu auch PANNENBERG, ST III, 178–180.

³⁵⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden PANNENBERG, ST III, 177 f.

³⁵⁶ PANNENBERG, ST III, 180.

Zusammenhang durch eine konkurrierende Auslegung in Frage gestellt werde, so würden damit nicht nur die *Bedeutung* der Fakten, sondern die Fakten selbst kritisiert, sodass die Bedeutung sich als Deutung auflösen könnte und keinen Anspruch auf Faktizität mehr hätte.³⁵⁷ Da aber jede Bedeutung des Geschehens nur durch die Deutung der Tatsachen gefasst werden könne und damit die Relativität und Perspektivität der in der Bedeutungserhebung beteiligten, meist pluralen Interpretationen unaufgebar bleibe, müsse die Überzeugung des Wahrheitsanspruchs einer Interpretation durch benennbare gute Gründe gewährleistet sein, wenn der Wahrheitsanspruch nicht aufgegeben werden solle.³⁵⁸ Auch wenn Interpretationen die Bedeutung der gedeuteten Tatsache verfehlen könnten, so bringe sich gerade im Widerstreit der Deutungen die interpretierte Sache selbst zur Geltung, wenn diese Deutungen an der Sache gemessen werden und dabei die Bedeutungsmomente der Sache, das heißt deren Eigenarten, selbst hervortreten.³⁵⁹ Es braucht demnach also eine „Pluralität theologischer Lehrbildung“³⁶⁰, damit im Streit der Interpretation die Bedeutung der Sache hervortreten kann.

Pannenberg will das Eigentümliche einer Sache oder einer Person erfassen und damit das von ihr Untrennbare, Charakteristische erkennen. In Bezug auf die Offenbarung Gottes identifiziert Pannenberg solche Eigenarten, die die besondere Bedeutung der historischen Gestalt Jesu von Nazareth ausdrücken, nämlich die christologischen Titel und die Vorstellung der Erhöhung und Präexistenz Christi.³⁶¹ An ihnen macht Pannenberg deutlich, wie der Glaube seinen Grund *hinter* den Glaubensausdrücken findet:

Ist der Präexistenzgedanke als Beschreibung des Sohnesverhältnisses Jesu zum Vater unentrinnbar, dann ist der Glaubensgrund letztlich identisch mit dem präexistenten Gottessohn, der in Jesus Christus Mensch geworden ist. [...] Als Glaubensgrund stellt sich dann letztlich der trinitarische Gott dar, obwohl die auf die Trinitätslehre hinführende Geschichte christologischer Diskussion es zunächst mit Glaubensgedanken zu tun hatte, die auf ihre Angemessenheit als Explikation der der Person Jesu in ihrem geschichtlichen Kontext implizit eigenen Bedeutung zu prüfen sind: Ist das Ergebnis dieser Interpretationsgeschichte als zutreffend zu bezeichnen, dann ist nunmehr der in der Geschichte Jesu handelnde Gott selbst als Glaubensgrund – weil als der letzte Sachgrund der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu – zu würdigen.³⁶²

³⁵⁷ Vgl. PANNENBERG, ST III, 180. Pannenberg macht das an der Frage nach der Auferstehung Jesu deutlich: Wenn die Auferstehung Jesu nicht mehr als Tatsache betrachtet werden könne, dann erscheine sie als bloße Auslegung.

³⁵⁸ Vgl. PANNENBERG, ST III, 180.

³⁵⁹ Vgl. PANNENBERG, ST III, 181. Siehe hierzu Kapitel II.1.2.3, wo Pannenberg's Interesse auch der Besonderheit eines Geschehens gilt und er den Aufweis von Analogien abwertete, weil dabei die Besonderheiten nicht in den Blick kämen.

³⁶⁰ PANNENBERG, ST III, 180.

³⁶¹ Vgl. PANNENBERG, ST III, 181.

³⁶² PANNENBERG, ST III, 182.

Diese Ausführungen zeigen den Stellenwert, den Pannenberg traditions- und überlieferungsgeschichtliches Arbeiten für die Erhellung des Glaubensgrundes einnimmt. Die Plausibilisierung der Interpretationen am geschichtlichen Kontext führt auf Gott als Sach- und Glaubensgrund zurück. Gerade im Zusammenspiel der verschiedenen Interpretationen kristallisiert sich also das heraus, was das Eigentliche des Ereignisses, der Sache oder Person in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang ist. Dieser Interpretationsweg aber ist insofern notwendig, als dass nur durch das je und je neue Messen der Interpretationen an der Geschichte Jesu selbst der Glaubensgegenstand in seiner Eigenart ansichtig wird, sodass der Erkenntnisvollzug „über die bloße Erkenntnishaltung hinaus in die Anbetung“³⁶³ führe. Durch die Erkenntnis vollzieht sich also das, was die Grundlage für die Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte ist: Die wachsende Erkenntnis der Bedeutung und Eigenart der Person Jesu führt nach Pannenberg in die Anbetung.

Bereits 1963 verwies Pannenberg in *Analogie und Doxologie* auf die doxologische Struktur allen Redens von Gott, das in dem Widerfahrnis des Wirkens Gottes gründe.³⁶⁴ Der Anbetende sehe ganz von sich ab und auf Gott hin und überlasse im Akt der Anbetung seine menschlichen Worte, deren Bedeutung er aus anderen Zusammenhängen gewonnen habe, der „erhabenen Unendlichkeit Gottes“³⁶⁵: Die Worte würden aus der menschlichen Verfügung heraus Gott übereignet, sodass ihre Bedeutung nun von Gott her neu erkannt werden müsse.³⁶⁶ Entscheidend für die Frage nach dem Übergang von der Erkenntnis zur Anbetung ist die von Pannenberg beschriebene Begründung doxologischer Aussagen. Denn eine solche entstehe nicht beliebig, sondern gründe in einer Erfahrung des göttlichen Handelns,³⁶⁷ genauer in der Erkenntnis, dass die erfahrene Wirklichkeit in Beziehung zum Unendlichen stehe:

In dem Augenblick nämlich, wo uns durch ein einzelnes Ereignis das Ganze der Wirklichkeit, in der wir leben und um die es uns in unserm Leben geht, ergreift, da erfahren wir in dem einzelnen Geschehnis ein göttliches Wirken. Das geschieht dann und insofern, wenn wir die Einheit alles Wirklichen und unseres eigenen Daseins nur unter einer Voraussetzung zu denken vermögen, die alles, was wir in uns und um uns vorfinden, übersteigt und die wir Gott oder das Göttliche nennen [...].³⁶⁸

³⁶³ PANNENBERG, ST III, 183.

³⁶⁴ Vgl. PANNENBERG, *Analogie* (1963).

³⁶⁵ PANNENBERG, *Analogie* (1963), 185.

³⁶⁶ Pannenberg beschreibt diese Übereignung an Gott anhand des Begriffs ‚Gerechtigkeit‘: „Wir reden zwar von Gottes Gerechtigkeit, aber damit wird dieses Wort aus der Verfügung unseres Denkens entlassen, und wir haben von der Wirklichkeit Gottes her neu zu lernen, was das Wort Gerechtigkeit eigentlich meint.“ (PANNENBERG, *Analogie* [1963], 185.)

³⁶⁷ Vgl. PANNENBERG, *Analogie* (1963), 192 f.

³⁶⁸ PANNENBERG, *Analogie* (1963), 194 f.

Entsprechend seiner Hermeneutik von Teil und Ganzem formuliert Pannenberg hier, dass das Widerfahrnis der göttlichen Wirklichkeit in der Einheits-erfahrung liegt. So wie die Deutung der Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit immer an das einzelne Erlebnis rückgebunden bleibt, so ist auch die Erfassung dieses Widerfahrnisses an die menschliche Sprache gebunden,³⁶⁹ die als religiöse Sprache nur indirekt durch Metaphern und Anthropomorphismen von Gott sprechen könne,³⁷⁰ wie es bereits die biblischen Texte tun³⁷¹. Insofern die biblischen Texte also die göttliche Wirklichkeit beschreiben, zeugen sie vom Widerfahrnis der Wirklichkeit Gottes – sie können aber nicht der Ausgangspunkt sein, um Gott ausgehend vom Menschen zu entdecken, da Gotteserkenntnis aufgrund ihres Widerfahrnischarakters dies gerade nicht zulässt. Die Widerfahrnis ist für Pannenberg die Grundlage für das Gottesvertrauen.³⁷² Das Wissen allein von Gottes Offenbarung reiche nicht aus, dass eine Glaubensgewissheit entstehe, in deren Licht das in Jesus Christus offenbar gewordene Heil auf das eigene Leben bezogen werden könne.³⁷³

Dieses Widerfahrnis der göttlichen Wirklichkeit hat Pannenberg 1962 in *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* beschrieben:

Wo der von früheren Generationen überlieferte oder aus eigener früherer Erfahrung erinnerte oder auch noch nie so gedachte Gott – oder auch das unpersönliche, verborgene Geheimnis des Daseins – plötzlich relevant wird für die Erfahrung der Daseinswirklichkeit in konkreter Situation, da ereignet sich ein Widerfahrnis *der* Wirklichkeit, auf die die religiöse Sprache und implizit alles menschliche Verhalten sich beziehen im transzendierenden Vorgriff über sich selbst und alles Endliche hinaus – christlich gesprochen, ein Handeln Gottes.³⁷⁴

Pannenberg beschreibt hier ein Erschließungsmoment, in dem die Erfahrung der Wirklichkeit ihre Bedeutung über die Ins-Verhältnis-Setzung zur göttlichen Wirklichkeit bekommt; die (Teil-)Erfahrung wird von der Totalität her verstanden, sodass sich die Wahrheit, die religiös-explizit „Gott“³⁷⁵ heißt, zeigen

³⁶⁹ Vgl. PANNENBERG, *Analogie* (1963), 195.

³⁷⁰ Vgl. zur religiösen Sprache PANNENBERG, *Analogie* (1963), 196–198. Dass die metaphorische Rede durch Gott selbst angenommen sei, sieht Pannenberg in der Auferweckung Jesu bestätigt: „Die Metaphorik unseres Redens von Gott, die auch Jesus teilte, wenn er von Gott als dem Vater sprach, ist gleichsam durch Gott selbst angenommen worden, indem er Jesus auferweckte und sich so zu ihm bekannte.“ (PANNENBERG, *Analogie* [1963], 199.)

³⁷¹ PANNENBERG, *Analogie* (1963), 184.

³⁷² PANNENBERG, *Einsicht* (1963), 230: „Damit es zum Vertrauen kommt, muß jemandem ja der oder das, worauf er bauen soll, als Wirklichkeit widerfahren sein.“

³⁷³ „Das bloße Wissen von Gottes Offenbarung macht eben des darin beschlossenen Heils noch nicht teilhaftig, sondern erst, indem der Mensch sich selbst darauf verläßt, indem er vertrauend in jenem Geschehen Fuß faßt, erlangt er Anteil daran.“ (PANNENBERG, *Einsicht* [1963], 230.)

³⁷⁴ PANNENBERG, *Erwägungen* (1962), 284.

³⁷⁵ Zum thematischen und unthematischen Bezug auf die göttliche Wirklichkeit siehe PANNENBERG, *ST III*, 195 f.

kann. Da solch ein Widerfahrnis der Geschichtlichkeit der sich immer verändernden Daseinserfahrung des Menschen unterliegt, behält es nicht automatisch seine Wirksamkeit, sondern kann verblassen, aber auch in neuen Widerfahrnissen fortgesetzt werden.³⁷⁶ Gleichwohl muss die Fortsetzung nicht automatisch Kontinuität, sondern kann auch Diskontinuität zu den bereits ergangenen Widerfahrnissen meinen.³⁷⁷ Den Zusammenhang der göttlichen Wirklichkeit zur menschlichen Erfahrung fasst Pannenberg in *Wissenschaftstheorie und Theologie* 1973 folgendermaßen zusammen:

Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d. h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben.³⁷⁸

Die Widerfahrnisgeschichte der göttlichen Wirklichkeit führt für Pannenberg in die Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichte,³⁷⁹ da hier diese Ereignisse explizit werden³⁸⁰. Auch wenn das Widerfahrnis der göttlichen Wirklichkeit sich in der individuellen Erfahrung ereignen könne, so stehe diese doch immer im Zusammenhang mit der gesellschaftlich organisierten Religion, denn intersubjektiv gültig erscheinen solche Widerfahrnisse erst im Lebenszusammenhang einer Gesellschaft, in der die Religionen die Selbstbekundung der göttlichen Wirklichkeit gleichsam vertreten.³⁸¹ Für Pannenberg liegt die Besonderheit der biblischen Religionen innerhalb der Geschichte religiöser Erfahrung nun darin, dass sie die Geschichtlichkeit und Veränderung der Überlieferung selbst als Feld göttlicher Selbstbekundung erkannt haben, sodass sie „der Erfahrung ihrer eigenen geschichtlichen Veränderung standhalten können.“³⁸² Hiervon ausgehend ergibt sich für ihn auch die Gestalt der christlichen Theologie als Wissenschaft: Als Wissenschaft von Gott befragt sie die religiöse Überlieferung, ob diese Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zur Sprache bringen kann, indem sie die Religionen auf ihre spezifisch religiöse Intention, die in ihnen überlieferte Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit,³⁸³ befrage und diese an der Totalität der Wirklichkeit prüfe.³⁸⁴ Die Prüfung erstreckte sich

³⁷⁶ PANNENBERG, *Erwägungen* (1962), 284 f.

³⁷⁷ PANNENBERG, *Erwägungen* (1962), 285.

³⁷⁸ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 312 f.

³⁷⁹ Vgl. PANNENBERG, *Erwägungen* (1962), 284.

³⁸⁰ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 314 f.

³⁸¹ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 315 f.

³⁸² PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 316.

³⁸³ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 321 f.

³⁸⁴ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 317 f.: „Eine nach diesem Gesichtspunkt verfahrende theologische Untersuchung geschichtlich gegebener Religion würde darin bestehen, daß die in der religiösen Überlieferung artikulierte Auffassung der Wirklichkeit im ganzen darauf befragt wird, ob sie tatsächlich allen gegenwärtig zugänglichen Aspekten der

nicht nur darauf, ob die übrigen Überlieferungsinhalte der betreffenden Religion mit ihrem Gottesverständnis übereinstimmen, sondern vor allem auch auf die Frage, ob die betreffende Überlieferung in einer historischen Situation geleistet hat oder heute leistet, was ihr Reden von einer der Wirklichkeit mächtigen Gottheit zu leisten beansprucht, nämlich die tatsächlich erfahrene Wirklichkeit im verstehenden Umgang mit ihr zu erschließen.³⁸⁵

Indem die Theologie dies tut, formuliert sie selbst theologische Aussagen in Form von Hypothesen über die Sinntotalität der Wirklichkeitserfahrung. Dabei berücksichtigen diese zum einen die Vorläufigkeit der Totalität der Wirklichkeitserfahrung und zum anderen die Selbstbekundung der göttlichen Wirklichkeit im religiösen Bewusstsein.³⁸⁶ Die systematische und die historische Perspektive lassen sich dabei nicht trennen, da in der Totalität der Wirklichkeitserfahrung sowohl die damalige als auch die heutige Erfahrung enthalten ist.³⁸⁷

Von diesem „Wechselspiel von Überlieferung und Gegenwart unter der Leitung des Anspruchs der Überlieferung, einzuweisen in die Erkenntnis der alles bestimmenden Wirklichkeit“³⁸⁸ geht sowohl Interpretation als auch Kritik aus: Denn der kritischen Reflexion unterliegen nach Pannenberg nicht nur die Überlieferung, sondern auch die gegenwärtigen Lebens- und Denkgewohnheiten. Sie würden mit der alles bestimmenden Wirklichkeit konfrontiert, welche die „gegenwärtige Wahrheit der Überlieferung für die Gegenwart in Erscheinung treten lässt, um sie zu ihrer eigenen Wahrheit zu rufen.“³⁸⁹ Der kritische Prozess käme erst in der eschatologischen Zukunft zu einem Abschluss;³⁹⁰ eine Bewährung der überlieferten oder auch neuformulierten Aussagen sei dann gegeben, wenn sie den Sinnzusammenhang der Totalität der Wirklichkeitserfahrung „differenzierter und überzeugender erschließen als andere“³⁹¹. Da solche Überzeugungskriterien situationsabhängig sind und sich immer wieder im geschichtlichen Verlauf angesichts der Totalität der Erfahrungswirklichkeit aktualisieren, kann Pannenberg nur formale Kriterien benennen, anhand derer theologische Hypothesen als *nicht* bewährt beurteilt werden müssen:³⁹² Wenn (1) die theologischen Hypothesen den israelitisch-christlichen Glauben aus-

Wirklichkeit Rechnung trägt und somit den in dieser Religion überlieferten und verehrten Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zur Sprache bringen vermag.“

³⁸⁵ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 323.

³⁸⁶ Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 344.

³⁸⁷ Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 345. Zum Verhältnis der systematischen zur historischen Aufgabe der Theologie siehe auch PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 349–361.

³⁸⁸ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 346.

³⁸⁹ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 346.

³⁹⁰ Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 346 f.

³⁹¹ PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 347. Leppek kritisiert die von Pannenberg aufgezeigten Kriterien als zu vage und erachtet es als ein Missverständnis, dass er den Erfahrungsausweis subjektiv verstehen könnte, vgl. LEPPEK, Wahrheit, 701 f.

³⁹² Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (1973), 348.

drücken sollen, dann muss eine Beziehung zur biblischen Überlieferung nachweisbar sein. Wenn (2) sie sich nicht auf ein in Bezug auf Erfahrung und philosophischem Problembewusstsein vertretbares Verständnis der Wirklichkeit als Ganzer beziehen; wenn sie (3) nicht den ihnen zugeordneten Erfahrungsbereich integrieren können oder nicht zu integrieren versuchen und schließlich (4) wenn ihre Erklärungskraft hinter dem aktuellen Stand des theologischen Problembewusstseins zurückbleibe, dann könnten theologische Hypothesen nicht als bewährt gelten. Diese formalen Kriterien benennen also einen Rahmen, in dem Inhalte plausibilisiert werden können.

Grundlegend für die Theologie bleibt aber auch an dieser Stelle die Erfahrung selbst. Der Gottesgedanke müsse sich an der eigenen Vielfalt der Lebenserfahrungen bewähren.³⁹³ Indem die Theologie Hypothesen zur Deutung der Totalität der Wirklichkeitserfahrung formuliert, bietet sie Deutungsfolien, anhand derer Einzelerfahrungen in größere Zusammenhänge eingeordnet und damit verstanden werden können. Dadurch kann die Theologie den Boden bereiten für die Entstehung von Glaubensgewissheit. Glaubensgewissheit ist nach Pannenberg zum einen eine ‚praktische‘ Gewissheit, weil sie immer in Bezug auf das eigene Leben stehe, denn die Verheißung des Heils betreffe die Integrität des Selbstseins des Glaubenden und dessen persönlichen Lebensvollzug.³⁹⁴ Da sich die Glaubensgewissheit immer auch auf Gott richte und damit Gottesgewissheit sei, habe sie „antizipatorischen Charakter wegen des darin mitgesetzten Vorgriffs auf die Vollendung des eigenen Lebens und der Weltwirklichkeit“³⁹⁵, die mit dem Begriff ‚Gott‘ für Pannenberg verbunden sind. Damit gründet allerdings die Glaubensgewissheit in Hypothesen und ist bleibend der Anfechtung ausgesetzt. Eine Anfechtung hinsichtlich der Glaubensaussagen aber müsse den Glauben nicht in Frage stellen, weil die Strittigkeit der theologischen Aussagen „zur Selbstbekundung Gottes in der Konkretheit menschlicher Geschichte wesentlich hinzu“³⁹⁶ gehöre. In der Anfechtung selbst könne sich vielmehr eine von Gott selbst kommende Nötigung zur Korrektur gewohnter Urteile über den Glaubensgrund ausdrücken.³⁹⁷

Pannenberg's Überlieferungsdynamik zielt also auf die Begegnung mit der überlieferten Sache, das heißt mit Gott selbst. Indem er auf verschiedenen Ebenen Strukturanalogien aufdeckt, wie zum Beispiel zwischen Glaubensanfechtung und Strittigkeit Gottes, zwischen Wahrheit und Glauben oder apostolischer Verkündigung und der Verkündigung Jesu, eröffnet er Begegnungsräume, in denen die Inhalte selbst – trotz Differenzen und der Relativität der Geschichte – wirken

³⁹³ Vgl. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (1973), 347.

³⁹⁴ Vgl. PANNENBERG, *ST III*, 184.

³⁹⁵ PANNENBERG, *ST III*, 193.

³⁹⁶ PANNENBERG, *ST III*, 194.

³⁹⁷ Vgl. PANNENBERG, *ST III*, 194.

können. Getragen werden diese Strukturanalogien durch einen Bezug auf ein zukünftiges Ganzes und eine eschatologische Ausrichtung, mit denen deutlich wird, dass die menschliche Erkenntnis und Erfahrung nur eine Momentaufnahme innerhalb eines noch unvollendeten Ganzen bleibt und daher in seiner Verstehbarkeit je und je neu erschlossen werden muss. Gerade in der Spannung der Interpretationsbedürftigkeit eines Ereignisses und seiner fortwährenden Bedeutungsentfaltung beschreibt Pannenberg einen Raum, in dem die Sache selbst – und damit die Wahrheit Gottes in Jesus Christus – in Erscheinung treten kann. Die neutestamentlichen Schriften sind dabei Zeugnis, i. S. des Berichts von den geschichtlichen Ereignissen und ihrer Bedeutung, und eröffnen durch ihre Auslegung ein Eintreten in die Begegnung mit der von ihnen bezeugten Sache. In der Schriftauslegung kommt die Sache selbst zur Sprache, indem die stets neue Erfassung der Aussagen der Texte immer auf die Wahrheit der bezeugten Gegenstände und Ereignisse vorgreift. Kriterium bleibt dabei die Sache selbst; die Schrift ist vielmehr das Medium, durch, mit und unter dem der beschriebene Inhalt sich je und je neu verwirklicht. Der Auslegungsprozess als solcher erfährt dabei eine Aufwertung, weil nicht allein sein Ergebnis, sondern bereits sein unabschließbarer Vollzug Bedingung der Wahrheitsichtung ist. Die Begegnungserfahrung mit der durch die Schrift bezeugten Wirklichkeit Gottes ist für Pannenberg der Kern aller Überlieferung, da sie nicht nur das wahre Wirklichkeits-, sondern auch das wahre Selbstverständnis eröffnet, damit zugleich in die Gottesbeziehung führt und folglich zur Selbstverwirklichung Gottes beiträgt. Wenn Pannenberg Sprachformen wie die Aussage oder auch den Bericht betont, dann hebt er solche Sprachgestalten hervor, die im Dienst der Sache, die sie aussagen oder berichten, stehen und die sich dadurch selbst transzendieren. Im Bewusstsein, dass Traditionsweitergabe geschichtlich-relativ auftritt, eröffnet Pannenberg so Denkräume, um Zeit und Raum übergreifend Kontinuität herzustellen, die gerade Diskontinuitäten über Strukturähnlichkeiten integrieren kann. Dadurch kann er einen ‚Überlieferungsstrom‘ beschreiben, der getragen ist von der Hermeneutik der Wahrheitserkenntnis als stetiges reziprokes Deutungsgeschehen.

III. Das Verhältnis von Tradition und Schrift in der Theologie Walter Kaspers

Während Pannenberg das Verhältnis von Schrift und Tradition von der ‚Krise des Schriftprinzips‘ her angeht, knüpft die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Schrift in der Theologie Walter Kaspers an eine ‚Krise des Traditionsprinzips‘ an. Für Kasper ist daher der Traditionsbegriff der Ausgangspunkt für die Verhältnisbestimmung. Die Auseinandersetzung mit dem römisch-katholischen Traditionsverständnis führt Kasper zu einem katholischen Schriftprinzip und zu einem Perspektivwechsel, da seines Erachtens die beiden epistemologischen Größen im Rahmen einer Theologie des Wortes Gottes betrachtet werden müssen. Das Verständnis von Schrift und Tradition wird dadurch christologisch und pneumatologisch fundiert, um von hieraus ekklesiologisch weitergedacht zu werden.

Im Folgenden soll zunächst herausgearbeitet werden, wie Kasper durch die Auseinandersetzung mit der Traditionsthematik zur Annahme eines Schriftprinzips gelangt (III.1). Daran wird zum einen ersichtlich, wie Kaspers Ansatz durch den römisch-katholischen Diskurs vor dem II. Vatikanum geprägt ist, und zum anderen, wie er davon ausgehend die prinzipientheoretische Perspektive weitet. Das führt zu einer offenbarungstheologischen Fundierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition, die im zweiten Kapitel dargestellt wird (III.2). Im letzten Kapitel wird Kaspers umfassendes Traditionsverständnis entfaltet, in das das Schriftzeugnis und Traditionen eingebettet sind (III.3). Dabei kommen sowohl die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Dogma als auch die Folgen der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition für die Schriftauslegung und die dogmatische Methode in den Blick.

1. Vom Traditionsprinzip zum Schriftprinzip. Die Bedeutung der Schrift innerhalb des umfassenden römisch-katholischen Traditionsverständnisses

Das Thema der Tradition beschäftigt Walter Kardinal Kasper seit seiner Dissertation immer wieder, sodass er es als „Grundakkord“¹ seines theologischen Schaffens bezeichnet. Prägend für sein Traditionsverständnis war insbesondere seine Studien- und Assistentenzeit in Tübingen, wo er über seinen Lehrer Josef Rupert Geiselman die sogenannte ‚Tübinger Schule‘ kennenlernte.² Die Theologie ihrer wichtigsten Vertreter wie Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler und Johannes Evangelist Kuhn kann als „bleibende[r] hermeneutische[r] Horizont für Kaspers Denken“³ bezeichnet werden, auf den Kasper in seinem theologischen Arbeiten immer wieder verweist und zurückgreift. Das Theologietreiben der ‚alten‘ Tübinger Schule wird zudem paradigmatisch für Kaspers eigenes Arbeiten,⁴ denn aufgrund der dort gefundenen Verbindung von „Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Offenheit für die Probleme der Zeit“⁵ findet er eine vermittelnde Alternative zwischen einseitig ‚progressiver‘ oder ‚konservativer‘ Theologie:⁶ „So waren die Tübinger fest in der Tradition verwurzelt und zugleich offen für neue Fragen und Herausforderungen der Zeit. Sie verstanden Tradition als lebendige Tradition, d. h. als Überlieferung, die man nur hat, indem man sie lebendig weitergibt.“⁷ Was Kasper hier über die Tübinger Theologen sagt, gilt auch für seine eigene Theologie: Zum einen findet seine theologische Reflexion immer in Bezug zu gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Fragen und Herausforderungen statt, zum anderen geschieht sie aus eben einem solchen Verständnis lebendiger Tradition, das seine Theologie

¹ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 13.

² Kasper schreibt später in Bezug auf seine Ekklesiologie: „Es waren drei Prinzipien, welche die katholische Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts leiteten: Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Zeitgenossenschaft. In diesem Geist brachte mir mein Lehrer Josef Rupert Geiselman († 1970) das Kirchenverständnis von Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler und Möhlers Entwicklung ausgehend von der katholischen Aufklärung hin zu einem pneumatologischen und schließlich zu einem christologischen Verständnis der Kirche nahe.“ (KASPER, *Katholische Kirche* [2011], 25.) Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler sind jedoch auch für Kaspers Traditionsverständnis prägend gewesen, vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (2011), 30; KASPER/DECKERS, *Herz*, 31–33.

³ KLEINJOHANN, *Tradition*, 25.

⁴ PODHORECKI, *Offenbarung*, 39–105, weist vier Charakteristika der Tübinger Schule in der Lehre Kaspers nach. Neben den erwähnten drei nimmt Podhorecki noch die Geschichte und Geschichtlichkeit auf.

⁵ KASPER, *Theologie* (2006), 210; KASPER/DECKERS, *Herz*, 33.

⁶ Das prägte auch Kaspers Selbstverständnis als Theologe, für das die Tübinger Schule charakterisierend ist: „Ich selbst sah mich im Geist der katholischen Tübinger Schule und ihres lebendigen Traditionsverständnisses immer in der Mitte der katholischen Theologie beheimatet.“ (KASPER, *Katholische Kirche* [2011], 31.)

⁷ KASPER, *Theologie* (2006), 210; KASPER/DECKERS, *Herz*, 33.

fundiert. Zugleich verzahnen sich beide Aspekte, wenn Kasper bei seiner Beschäftigung mit dem Traditionsverständnis auf aktuelle Diskurse rekurriert. Im Folgenden wird Kaspers frühe Auseinandersetzung mit dem Traditionsbegriff nachgezeichnet und innerhalb der römisch-katholischen Diskussion verortet.

1.1 Das Verhältnis von Schrift und Tradition als eine „*Questio disputata et maxima disputanda*“⁸ vor dem II. Vatikanischen Konzil

Kaspers Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition findet in der Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer Zeit statt, in der dieses Thema in der römisch-katholischen Theologie intensiv diskutiert wurde: Neben der innerkatholischen Diskussion um die Dogmatisierung der *assumptio corporalis Mariae* haben auch die unabgeschlossene Kontroverse um die Interpretation der tridentinischen Formulierungen zu Schrift und Tradition und die ökumenischen Gespräche die Unklarheit des katholischen Traditionsbegriffs aufgezeigt.⁹ Infolge der nachtridentinischen Theologie und des I. Vatikanums wandelte sich das kirchliche Traditionsprinzip radikal: Als Reaktion auf das protestantische Schriftprinzip wurde in der römisch-katholischen Theologie die Funktion des Lehramts für die Interpretation der Schrift und die Weitergabe der Tradition herausgestellt, was dazu führte, dass das altkirchliche Traditionsprinzip durch ein Autoritätsprinzip verdrängt wurde.¹⁰ Gegenüber dieser Vereinnahmung der Tradition durch das kirchliche Lehramt entwickelte sich aber bereits im 19. Jahrhundert ein komplexes dynamisches Traditionsverständnis, womit Kasper sich 1962 in seiner Dissertationsschrift *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*¹¹ auseinandersetzte.

In den 1950er-Jahren rückte der Zusammenhang von Schrift und Tradition durch eine Neuinterpretation des Tridentinums von Josef Rupert Geiselmann in die theologische Diskussion.¹² Im Rahmen seiner Forschung zur Entwicklung des Traditionsbegriffs bei Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler hatte Geiselmann die tridentinische Formulierung, dass das Evangelium *in libris scriptis et sine scripto traditionibus* enthalten sei, entgegen der bisher gängigen Interpretation ausgelegt. Während das *et* nachtridentinisch im Sinne eines *par-*

⁸ KASPER, Schrift und Tradition (1964), 385.

⁹ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 59 f.

¹⁰ Für die nachtridentinische Entwicklung siehe Kaspers Darstellung in KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 170–175.

¹¹ KASPER, Lehre von der Tradition (1962).

¹² Vgl. hierzu KASPER, Schrift und Tradition (1964), 369. Siehe hierzu GEISELMANN, Mißverständnis; GEISELMANN, Konzil von Trient; GEISELMANN, Heilige Schrift. Für weitere Literatur zur Kontroverse siehe KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 60, Fußn. 7.271, Fußn. 21. Für eine ausführliche Darstellung der Geiselmann-Debatte, siehe EICHHORN, Schriftprinzip.

*tim – partim*¹³ so verstanden wurde, dass das Evangelium gleichsam auf Schrift und Tradition ‚aufgeteilt ist‘¹⁴ und sich sogar ein „partim in sacra scriptura, totaliter in viva traditione“ in der Theologie der Aufklärung, des Klassizismus und der Romantik durchsetzte,¹⁵ stellte Geiselman heraus, dass das Konzil mit der *et*-Formulierung eine Näherbestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition gar nicht intendiert habe.¹⁶ Damit wurde die Vorordnung der kirchlichen Tradition und Lehre vor der Schrift fundamental hinterfragt. Das Verhältnis von Schrift und Tradition lässt sich nach Geiselman vielmehr erst mit Blick auf die nachtridentinisch entwickelte ‚Traditionstheologie‘¹⁷ näher bestimmen. Hier stellt Geiselman den Ansatz Johann Adam Möhlers heraus, der die Tradition aus der engen Bestimmung als ‚ungeschriebene Überlieferungen‘ im Gegenüber zur Schrift befreite und sie als den „in der Kirche kontinuierlich sich fortsetzende[n] Prozeß der lebendigen Verkündigung“¹⁸ verstanden habe. In der Fortführung des Möhlerschen Traditionsverständnisses habe Johannes Evangelist Kuhn die nachtridentinische Kontroverstheologie und ihre Interpretation im Sinne des *partim–partim* überwunden und die inhaltliche Suffizienz der Schrift herausgestellt.¹⁹ Da Kuhn allerdings die Tradition als lebendige Interpretin der Heiligen Schrift verstand, sodass Schrift und Tradition immer aufeinander bezogen blieben, müssen nach Geiselman die Glaubenswahrheiten

¹³ Nach Geiselman geht die *partim – partim*-Interpretation bereits auf die vortridentinische Kontroverstheologie zurück. Allerdings sei diese Interpretation bereits auf dem Konzil selbst umstritten gewesen, da die Konzilsväter Jakob Nacchianti, Bischof von Chioggia, und Servitengeneral Bonucci im Anschluss an Vinzenz von Lerin die Suffizienz der Schrift vertreten haben, vgl. GEISELMANN, Mißverständnis, 133–137.

¹⁴ Geiselman betont hier, dass die konziliare Diskussion um das *et* nach dem Konzil in Vergessenheit geriet und die vortridentinische Kontroverstheologie, in der die *partim – partim*-Verhältnisbestimmung vorherrschte, stärker rezipiert wurde und die Interpretation der tridentinischen Formulierung bestimmte. Großen Einfluss hatten hierbei nach Geiselman insbesondere Petrus Canisius und Robert Bellarmin, vgl. GEISELMANN, Mißverständnis, 140 f.

¹⁵ Vgl. GEISELMANN, Mißverständnis, 143–147. Geiselman beobachtet jedoch eine Verschiebung, wenn in der Theologie der Aufklärung im Anschluss an Lessing die Tradition der ersten vier Jahrhunderte zum Ideal erhoben wurde, von dem die Kirche im Laufe ihrer Geschichte abgefallen sei. Demgegenüber sei in der Theologie der Romantik die Tradition „als der in der Kirche kontinuierlich sich fortsetzende Prozeß der lebendigen Verkündigung“ (GEISELMANN, Mißverständnis, 146) bestimmt worden, sodass die Schrift als Teil der Tradition angesehen und die Tradition als hermeneutischer Schlüssel für die Schrift verstanden worden sei. In beiden Fällen wird aber die Schrift als insuffizient gegenüber der Tradition bestimmt.

¹⁶ „Was hat also das Konzil mit dem ‚et‘ über das Verhältnis von Schrift und Tradition entschieden? Die Antwort kann nur lauten: nichts, gar nichts. Mit dem ‚et‘ ist das Konzil einer Entscheidung ausgewichen, weil diese Frage noch nicht entscheidungsreif war.“ (GEISELMANN, Mißverständnis, 139) Dies folgert Geiselman mit Blick auf die Widersprüche Nacchiantis und Bonuccis auf dem Konzil von Trient.

¹⁷ Vgl. GEISELMANN, Mißverständnis, 139.

¹⁸ GEISELMANN, Mißverständnis, 146.

¹⁹ Vgl. GEISELMANN, Mißverständnis, 148 f. Damit sei die Suffizienz der Schrift katholischerseits aber nicht im Sinne des protestantischen Verständnisses entschieden worden, vgl. KASPER, Katholische Kirche (2011), 85 f. mit den Endn. 48.

„totum in sacra scriptura et iterum totum in viva traditione“ vorhanden sein.²⁰ Geiselmann betont in Bezug auf die Suffizienz-Frage, dass er keine Suffizienz der Schrift vertrete, wie sie mit dem Sola-Scriptura-Prinzip verbunden sei, da die Schrift „nicht sui ipsius interpres [ist], sondern [...] der lebendigen Überlieferung der Kirche als ihrer Interpretin“²¹ bedürfe.

Die Debatte um das Verhältnis von Schrift und Tradition sowie die Forschung Geiselmanns bilden den Hintergrund für Kaspers Dissertationsschrift,²² in der er die damaligen Problemstellungen mit den Entwicklungen des 19. Jahrhunderts ins Gespräch bringt.²³ Denn

[w]enn es aber bei irgendeiner theologischen Frage berechtigt und gefordert ist, sie auf dem Boden der kirchlichen Tradition zu lösen, so ist das bei der Frage nach der Tradition der Fall. Eine Theologie der Tradition ist nur aus der lebendigen Tradition heraus möglich, in der dieser Begriff auf uns gekommen ist und durch die das mit ihm Gemeinte durchdacht und geklärt worden ist.²⁴

Die theologiegeschichtlichen Entwicklungen sind daher grundlegend für Kaspers Reflexion. Gerade das im 19. Jahrhundert durch die Tübinger Schule entwickelte organisch-dynamische Traditionsverständnis prägt sein Verständnis der Tradition. In den folgenden Kapiteln soll daher Kaspers kritische Rezeption der Tübinger Ansätze nachgezeichnet werden. Ausgehend vom organisch-dynamischen Traditionsverständnis der Tübinger Schule (III.1.1.1) und seiner Kritik (III.1.1.2) wird der Einfluss der Tübinger Schule auf die römisch-katholische Theologie deutlich, mit dem sich Kasper in seiner Dissertationsschrift ausführlich beschäftigt hat (III.1.1.3). Daran wird nicht nur deutlich, dass und wie die Tübinger Schule bis ins I. Vatikanum wirkt (III.1.1.4), sondern auch, wie sich Kaspers eigenes Verständnis von Schrift, Tradition und Kirche in der Auseinandersetzung mit der Tübinger und Römischen Schule formt.

1.1.1 Der organisch-dynamische Zusammenhang von Kirchen- und Traditionsverständnis in der Tübinger Schule

Für Kasper liegen die Grundlagen eines neuen Traditionsverständnisses im 19. Jahrhundert in der Auseinandersetzung der Tübinger Theologen, insbesondere Johann Sebastian Dreys, mit der damaligen geistigen und theologischen Situation. Mit dem geistigen Aufbruch der Romantik und des Idealismus „war eine ‚Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie‘

²⁰ Vgl. GEISELMANN, Mißverständnis, 147–149.

²¹ GEISELMANN, Heilige Schrift, 272.

²² Vgl. WALTER, Nachwort.

²³ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 69.

²⁴ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 61.

(J.S. Drey) dringend erforderlich geworden.“²⁵ Um die starre neuzeitliche Trennung der Theologie in einen positiven und einen spekulativen Teil zu überwinden, suchte Johann Sebastian Drey das Wesen des Christentums neu zu bestimmen: „Das Christentum als eine positive göttliche Religion ist eine zeitliche Erscheinung, eine Tatsache.“²⁶ Damit hatte die Theologie es nicht mehr mit überzeitlichen Wahrheiten und Prinzipien zu tun, sondern mit Geschichte.²⁷ Die Geschichtsproblematik wurde für Drey wichtig, um Kritik an der damals gängigen, idealisierenden Historisierung des Urchristentums zu üben.²⁸ Ihm ging es darum, den historischen Abstand zu überwinden und dabei die Objektivität der Offenbarung zu erhalten, ohne sie einer reinen Subjektivierung im Rahmen der glaubenden Aneignung anheimzugeben. Dazu entwickelte er ein Verständnis der ‚lebendigen Überlieferung‘ in Aufnahme des Überlieferungsbegriffs der Romantik und der Erweckungsbewegung. Der Neuanatz Dreys hat nach Kasper bleibende Relevanz, da auch im 20. Jahrhundert die Problematik der Geschichte und Geschichtlichkeit eine bleibende Herausforderung für die Kirche ist (vgl. III.2.2.1). Diese ‚Problemgemeinschaft‘ zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert erklärt nicht nur, weshalb die Tübinger Theologie für Kasper konstanter Bezugspunkt bleibt, sondern manifestiert sich auch in der Aufnahme relevanter Gedanken in Kaspers Position, wie es im Folgenden deutlich wird.

Geschichte, so Kasper, sei bereits für Drey mehr als bloße Faktizität gewesen, da er die historischen Ereignisse in einem geschichtlichen Gesamtzusammenhang gesehen und ein Fortwirken jedes historischen Ereignisses beschrieben habe:

Aber keine Tatsache überhaupt ist momentan, d. h. keine erlischt und verschwindet in dem Augenblick wieder, in dem sie entstand; sie greift vielmehr ein in die Reihe und das Zusammenwirken aller übrigen, breitet sich aus und hemmt oder beschleunigt, oder ändert ab ihre gemeinsame Wirkung in engeren oder weiteren Kreisen; dadurch erlangt sie ihre eigene Geschichte.²⁹

In Kombination mit Gadammers Begriff der Wirkungsgeschichte folgert Kasper daraus, dass ein historisches Ereignis sich nur „aus dem organischen Ganzen seiner Vor-, Zeit- und Nachgeschichte, durch die es lebendig in die Gegenwart

²⁵ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 10.

²⁶ DREY, *Geist und Wesen*, 195. Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 14 f.

²⁷ Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 15: „Die Umwandlung der Geschichte in Philosophie, des Historisch-Realen in Ideen, des positiven Glaubens in Spekulation bedeutet für J.S. Drey nicht weniger als die Aufhebung des Christentums; diesen Versuch findet er in der Gnosis, im Schwärmertum und im zeitgenössischen Idealismus. Deshalb fordert er eine geschichtlich vorgehende Theologie.“

²⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 120–142.

²⁹ DREY, *Geist und Wesen*, 195, zitiert nach KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 15. Ähnlich auch MÖHLER, der von der Kausalität der geschichtlichen ‚Erscheinungen‘ als unbefriedigend für den Menschen ausgeht, da der Mensch den letzten Grund und Urheber aller Dinge suche: MÖHLER, *Idee*, 391 f.

hineinragt³⁰, begreifen lasse.³¹ Die Geschichtlichkeit des Christentums bestehe daher nicht allein in einer einzelnen historischen Tatsache, sondern das geschichtlich gedachte Christentum selbst müsse „als lebendiges Ganzes und als Überlieferung, die zugleich lebendige Gegenwart ist“³² verstanden werden. Der geschichtlichen Tatsache wird also eine Wirkmächtigkeit zugeschrieben, die bereits Drey in seiner *Apologetik* 1838 in Bezug auf das Christentum expliziert, welches er als „lebendige Überlieferung“ versteht:³³ In der auf die ganze Menschheit gerichteten Offenbarung Gottes sei bereits die Notwendigkeit angelegt, dass das Offenbarungsereignis ein bleibendes ‚Produkt‘ aus sich heraus setze. In diesem „Produkt, in welchem sie [die Offenbarung, E. M.] sich fortsetzt und fortbesteht, [...] wird sie selbst ihre eigene lebendige Überlieferung“³⁴. Diesem Verständnis liegt Dreys Organismusverständnis zugrunde, nach dem die geschichtliche Tatsache durch einen lebendigen Organismus, ein durch die Zeit hindurch lebendiges und ununterbrochenes Ganzes, veranschaulicht wird.³⁵ Als solchen Organismus sieht Drey die Kirche an: Denn

die Gotteskraft, welche ursprünglich in dem Vehikel der äußern Erscheinungen wirkte, muß zu wirken fortfahren, und anstatt jener Erscheinungen, welche als dem Ursprung angehörig nur von zeitlicher Dauer seyn können, sich einen Organismus erschaffen, welcher ihr dauernder Träger wird.³⁶

Als Träger der Offenbarung versteht Drey zunächst das Urchristentum, das aber nicht – im klassizistischen Sinne – als idealer Anfang von dem nachfolgenden Katholizismus getrennt werden könne, sondern das vielmehr in letzterem aufgehe.³⁷ Dabei ist der Katholizismus mehr als die Weitergabe christlicher Ideen,

³⁰ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 15.

³¹ In diesem Zusammenhang differenziert Drey die Wirkweise eines historischen Ereignisses: Ein Ereignis kann über Überlieferungsmittel erinnert werden und so jeweils neu subjektiv angeeignet werden; es kann aber auch geschichtlich fortbestehen als lebendige Fortsetzung der Tatsache selbst und so in seiner Objektivität gewahrt bleiben, vgl. DREY, *Geist und Wesen*, 196 f./202 f. Siehe hierzu auch GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 137–142.

³² KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 16.

³³ Vgl. hierzu und im Folgenden DREY, *Apologetik*, 381 f.

³⁴ DREY, *Apologetik*, 381, Hervorhebung im Original.

³⁵ Vgl. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 141. Siehe hierzu auch KLEINJOHANN, *Tradition*, 39. Kasper selbst bestimmt den in der Tübinger Schule verwendeten Organismusbegriff mit Verweis auf Schelling näher, für den „der Organismus ein Analogon des Geistes und eben nicht eine untergeistige Größe“ (KASPER, *Verständnis der Theologie* [1967], 23) sei: „Er ist die geschichtlich vermittelte Identität von naturhafter Gesetzmäßigkeit und Freiheit des Geistes, das Sichselbst-objektiv-Werden des Geistes an und in der Natur.“ (KASPER, *Verständnis der Theologie* [1967], 23.) Mit Verweis auf SCHELLING, *Abhandlungen*, 310–314; SCHELLING, *Weltseele*, 595 f. SCHELLING, *Idealismus*, 488–500. Mit dem Begriff des ‚Organismus‘ bzw. der ‚Organisation‘ löst Schelling die Diastase von Geist und Natur in ein sich selbst reproduzierendes und autopoietisches System auf, indem sich der als reine Tätigkeit vorgestellte Geist in seiner ‚Handlung‘, der Formgebung der Materie, selbst ansichtig wird.

³⁶ DREY, *Apologetik*, 382.

³⁷ Vgl. DREY, *Geist und Wesen*, 195–203.

was Drey als ‚Christianismus‘ bezeichnet³⁸. Der Katholizismus ist vielmehr das religiöse System, das die unmittelbare Anschauung Christi und damit objektive Glaubenserkenntnis durch die Begegnung mit der glaubensbegründenden Tatsache ermöglicht.³⁹ Kasper fasst dies zusammen:

J. S. Drey ging davon aus, daß der christliche Glaube bleibend an die geschichtliche Person Jesu Christi gebunden ist. Diese unmittelbare Bindung an Christus ist ihm aber nur dadurch möglich, daß das ursprüngliche Faktum in der Kirche, in ihrer Liturgie und in ihrem ganzen sonstigen Leben eine objektive Fortdauer besitzt. Die Kirche ist nichts anderes als die Offenbarung in ihrer lebendigen Fortbewegung und Selbstüberlieferung zu beständiger Gegenwart.⁴⁰

Ein ähnliches Verständnis findet Kasper bei Johann Adam Möhler, der die Kirche als „andauernde Fleischwerdung Christi“⁴¹ beschreibt, womit er nach Kasper weniger das Wesen der Kirche als vielmehr das „*Fortwirken Christi* im Raum der Kirche“⁴² meine. Möhler definiere die Kirche als

die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Tätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittels eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolats fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden.⁴³

Auch hier vermittelt ein organischer Kirchenbegriff, in dem Kasper die Grundlage für Möhlers Traditionsverständnis ausmacht,⁴⁴ die „geschichtliche Einmaligkeit mit der bleibenden Gegenwart in der Geschichte“⁴⁵. Zugleich werden die kirchlichen Organe dieser durch den Geist gewirkten Gesamtgemeinschaft untergeordnet: Für Möhler ist es die personale Verbindung zu Gott, die durch das fortwährende Geistwirken gestiftet wird, das die Individuen zur Gemeinschaft und zu einem kirchlichen Gesamtbewusstsein zusammenschließt.⁴⁶ Dabei spielt auch bei Möhler die Tradition als Vermittlung zwischen der einmal geschehenen Offenbarung und der Gegenwart der Kirche eine entscheidende Rolle, da er eine subjektive von einer objektiven Tradition unterscheidet. Unter subjektiver Tradition versteht Möhler das vom göttlichen Geist bewirkte kirchliche Bewusst-

³⁸ Vgl. DREY, Geist und Wesen, 196 f.

³⁹ Vgl. DREY, Geist und Wesen, 197.205 f.

⁴⁰ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 21 f. Siehe hierzu DREY, Apologetik, 398–404.

⁴¹ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 247, vgl. MÖHLER, Symbolik, § 36, 389; KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 22.

⁴² KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 247, Hervorhebung E. M.

⁴³ MÖHLER, Symbolik, § 36, 387, siehe hierzu KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 247 f.

⁴⁴ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 248.

⁴⁵ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 22.

⁴⁶ Vgl. hierzu Geiselmanns Zusammenfassung im Lichte des geistesgeschichtlichen Hintergrunds in GEISELMANN, Lebendiger Glaube, 324–327.

sein, das „fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort“⁴⁷, was zugleich die Glaubenden zur Gemeinschaft zusammenbringt.⁴⁸ „Die Tradition im objektiven Sinne ist der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch“⁴⁹, sodass sich in ihr die innere Tradition ausdrücke.⁵⁰ Dieses Traditionsverständnis gründet auch bei Möhler in seinem Geschichts- und damit Wirklichkeitsverständnis, bei dem er ebenso eine objektive und eine subjektive Dimension ausmacht.⁵¹ Im Hintergrund steht idealistisches Denken, das Geschichte als die Selbstbewusstwerdung des sich in der Geschichte verwirklichenden Geistes versteht und so zwischen einer die Geschichte durchwaltenden Geistkraft und den Geschichtsereignissen als Verkörperung dieses Geistes differenzieren kann. Ein solcher Ansatz erscheint für die Frage nach der Tradition fruchtbar, weil er der Geschichtlichkeit eine objektive Dimension zugesteht. Indem die Kirche als historischer Organismus⁵² verstanden wird, an dem die Objektivität des Geistes geschaut werden kann, kann sie die Objektivität des Geistes in der Geschichte vertreten und verkörpern. So kann Kasper 1967 im Anschluss an Drey und Möhler festhalten: „Der Glaube, der wesentlich auf Jesus Christus verwiesen ist, hat diesen irdischen Jesus nicht nur in subjektiver Erinnerung und durch historische Forschung, sondern ‚objektiv‘ als in der Kirche fortlebenden und weiterwirkenden Herrn“⁵³. Diesen Grundgedanken, dass Christus sich selbst in der Kirche zu lebendiger Gegenwart im Geist überliefert, greift Kasper immer wieder auf, vertieft ihn christologisch und arbeitet ihn pneumatologisch aus (vgl. III.2.4).⁵⁴ Die Tradition wird daher von Kasper bestimmt als „Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist“⁵⁵ (siehe III.3.1).

⁴⁷ MÖHLER, Symbolik, 415.

⁴⁸ Im Hintergrund hierfür steht die romantische Volksgeistlehre, vgl. GEISELMANN, Lebendiger Glaube, 319, MÖHLER, Einheit, 5 f.; MÖHLER, Symbolik, 416.

⁴⁹ MÖHLER, Symbolik, 415 f.

⁵⁰ Vgl. MÖHLER, Einheit, 38–41.

⁵¹ Vgl. MÖHLER, Idee, 391 f.

⁵² Zum Begriff siehe KLEINJOHANN, Tradition, 39; GEISELMANN, Lebendiger Glaube, 142, sowie vgl. DREY, Geist und Wesen, 197.

⁵³ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 16. Siehe hierzu DREY, Geist und Wesen, 196–201.205 f.226–228, DREY, Apologetik, 380–382.398–404.

⁵⁴ Vgl. KASPER, Einführung, 23; KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 211; KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 532–534; KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 185 f.

⁵⁵ KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 180.185 f. Siehe auch KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 211; KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 529–537. KASPER, Einführung, 23.

1.1.2 Die Kritik an dem organisch-dynamischen Traditionsverständnis und deren Beantwortung durch die kritische Funktion der Schrift

Während bisher das Positive an dem organisch-dynamischen Traditionsverständnis der Tübinger Schule beschrieben wurde, so fordert gerade die Kritik an diesem Verständnis eine erneute Reflexion des Traditionsbegriffs. Denn das geschilderte Traditionsverständnis beinhaltet die Gefahr, die qualitative Einmaligkeit und Normativität des Christusereignisses zu vernachlässigen, was sowohl von protestantischer als auch römisch-katholischer Seite kritisch angemerkt wurde.⁵⁶

Kasper sieht diese Kritik allerdings in einem Missverständnis der Organismusidee begründet: Die Tübinger Theologen hätten ein idealistisches Organismusverständnis zugrunde gelegt, das gerade nicht biologistisch verstanden werden dürfe.⁵⁷ Im Hintergrund stehen Schelling und Hegel, die über den Gedanken des Organismus „Natur und Geschichte in einer zweiten, durch die Freiheit in der Geschichte hervorgebrachten Natur zu vermitteln“⁵⁸ suchten.

Damit ist die ungeschichtliche, naturhafte, antike und die neuzeitlich-geschichtliche Weltansicht, die vom Menschen und seiner Freiheit her entworfen ist, vermittelt in der geschichtlich gewordenen und nun als eine Art zweite Natur bestehenden gesellschaftlichen Institution. Sie ist nun die Vernunft in der Geschichte und damit der Versuch der Lösung des Problems, wie Geschichtlichkeit und Wahrheit vermittelt werden können.⁵⁹

Indem die Kirche als geistdurchwirkte, objektive Institution verstanden wird, ist sie der Raum in der Geschichte, in dem die Vernunft sich zeigt und damit Wahrheitserkenntnis ermöglicht. Dabei lasse das organologische Verständnis der Kirche zugleich eine dialektische Vermittlung zwischen der subjektiven Aneignung der Glaubenden und der objektiven Vermittlung des Glaubens zu.⁶⁰ Nach

⁵⁶ Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 22. Kasper verweist insbesondere auf Karl Barths Kritik an der Tübinger Schule, siehe BARTH, *KD I/2*, 622–629.

⁵⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 23.

⁵⁸ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 23.

⁵⁹ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 24. Für eine Beschreibung des die kirchliche Lehre durchziehenden antiken Denkens siehe KASPER, *Kirche und Theologie* (1967), 50, wo Kasper festhält: „Antikes Denken, platonische, aristotelische, stoische Philosophie lebten in der kirchlichen Theologie fort und bestimmten bisher das Denken der Kirche. Dieses antike Denken ging von einem festen, als statisch gedachten Kosmos mit ewigen Wesensgesetzmäßigkeiten aus.“ Kasper weist darauf hin, dass insbesondere Hegel das Organismusverständnis institutionstheoretisch weitergedacht habe, indem für ihn der Staat als Vermittlung von Natur und Freiheit diene, vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 23. Siehe hierzu HEGEL, *Philosophie des Rechts*, 207–213.297; HEGEL, *Enzyklopädie*, 389–391.396 f.402–405.413 f.426–431.

⁶⁰ Nach Kasper wird dies besonders bei dem Tübinger Theologen Franz Anton Staudenmaier deutlich, wenn dieser den Prozess der Subjektivierung des Glaubens und der daraus folgenden Ausdifferenzierung sowie die ‚Rückkehr‘ dieser Mannigfaltigkeit ins Objektive durch den kirchlichen Ausdruck des Glaubens im Dogma beschreibt, sodass das Dogma für ihn „die durch die geschichtliche subjektive Aneignung hindurch vermittelte objektive Gestalt des Glaubens“

Kasper ist damit sowohl die geistesgeschichtliche Stellung als auch die aktuelle Bedeutung der Kirche offensichtlich, da „man die Ungeschichtlichkeit eines Denkens in ewigen Wahrheiten ebenso vermeiden [kann] wie die Weltlosigkeit und Inhaltslosigkeit eines in sich kreisenden Denkens der Subjektivität.“⁶¹ Für Kasper bleibt die Bestimmung der Kirche als eine geistdurchwirkte Institution, in der göttliches und menschliches Handeln zusammengehen, konstitutiv für sein Traditionsverständnis. Das in der Kirche vermittelte apostolische Zeugnis bildet für ihn die Grundlage für die je und je neue Vergegenwärtigung des Evangeliums von Jesus Christus, die durch den Heiligen Geist geschehe.⁶² So kann Kasper auch 1990 die Kirche „als Ort, Zeichen und Werkzeug der Überlieferung“⁶³ charakterisieren. Außerdem hält er an der durch die Stellung der Kirche verbundenen grundlegenden ‚Kirchlichkeit‘ fest, die für ihn den Glauben und die Theologie kennzeichnen müssen:

Denn in dieser Perspektive erscheint Institution nicht nur als Repression, sondern vor allem als Ermöglichung, ja Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis und der Gewissheit über die Erkenntnis der Wahrheit. Wir können einer Wahrheit nämlich nur dann gewiss sein, wenn diese vonseiten anderer Anerkennung findet.⁶⁴

Die Kirche ist „Ort der Wahrheit“⁶⁵, sodass die Theologie in ihrer Wahrheitserkenntnis bleibend an die Kirche und ihre Praxis gebunden bleibt.⁶⁶

Allerdings erachtet Kasper die Kritik am organischen Verständnis von Kirche und Offenbarung nicht als unbegründet, denn es habe nach dem I. Vatikanum zu einer weit verbreiteten Identifizierung von wahrer Tradition und Kirche geführt.⁶⁷ Er verweist daher darauf, dass bereits Möhler und Kuhn die Grenzen der organologischen Bestimmung der Kirche erkannt und ihre Ansätze in der Auseinandersetzung mit Ferdinand Christian Baur⁶⁸ und David Friedrich Strauß⁶⁹ korrigiert hätten: So habe Möhler im Rückgriff auf seinen klassizistischen Geschichtsbegriff den ‚Anfang in der Fülle‘ als bleibende Normativität betont und die kirchliche Tradition immer in einer regressiven Bewegung auf den ihren Glauben begründenden unüberholbaren historischen Anfang in Jesus Christus verwiesen verstanden. Kuhn habe als Reaktion eine relative Vorordnung und Normativität der Schrift gegenüber der auf sie folgenden Tradition eingeführt,

(KASPER, *Verständnis der Theologie* [1967], 24) sei. Siehe hierzu STAUDENMEIER, *Dogmatik I*, 36–42.53–55.90–124.

⁶¹ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 24.

⁶² Vgl. KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 186 f.

⁶³ KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 186.

⁶⁴ KASPER, *Freiheit des Evangeliums* (1982), 186.

⁶⁵ Vgl. KASPER, *Kirche als Ort* (1987).

⁶⁶ Siehe hierzu KASPER, *Methoden* (1967), 597 f.; KASPER, *Dogmatik als Wissenschaft* (1977), 661.

⁶⁷ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 65 f. Siehe hierzu auch III.1.1.3.

⁶⁸ Vgl. MÖHLER, *Neue Untersuchungen*.

⁶⁹ Vgl. GEISELMANN, *Lebendige Überlieferung*, 7–13.

sodass der Schrift eine gewisse kritische Funktion in der Kirche zugesprochen wurde.⁷⁰ Kasper wendet sich gegen ein Missverstehen dieser ‚kritischen Funktion der Schrift‘ im Sinne des protestantischen Schriftprinzips, wenn er betont, dass nach römisch-katholischer Lehre eine subjektive Auslegung der Schrift nicht der in der Kirche verkörperten Objektivität des Glaubens entgegen treten könne.⁷¹ Allerdings greift Kasper eine relative Vorrangstellung der Schrift im Rahmen der Kirche als Institution auf: Die Schrift bleibt der Kirche als Zeugnis ihres normativen Anfangs übergeordnet, was er auch in seine eigene Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition aufnimmt, wenn er die normative Bedeutung der Schrift über den von ihr bezeugten ‚Anfang in der Fülle‘ herstellt (vgl. III.2.4.1, III.3.2.3.a).⁷² Die Theologie muss nach Kasper immer wieder durch den Rückgang auf die Schrift orientiert werden, was nicht nur zur Begründung, sondern auch zur Korrektur der kirchlichen Lehre führen könne.⁷³ Durch diesen notwendigen Bezug der Theologie auf die Schrift bestimmt sich aber zugleich die Funktion der Theologie in der Kirche neu: In der „Öffnung des in sich geschlossenen Organismus der Kirche auf den ihn begründenden normativen, in der Schrift bezeugten Anfang“⁷⁴ sieht Kasper die Grundlage für eine biblisch orientierte Theologie, die *innerhalb* der Kirche eine kritische Funktion ausübe.⁷⁵ Darin liege eine „recht verstandene[] christliche Freiheit, die in

⁷⁰ Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 25.

⁷¹ Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 25.

⁷² Siehe z. B. KASPER, *Dogma* (1965), 127; KASPER, *Exegese* (1966), 421; KASPER, *Gotteswort* (1970), 284; KASPER, *Geist und Wesen* (2002), 381. Zum Begriff des ‚Anfangs in der Fülle‘ vgl. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 483 f. Insbesondere GEISELMANN, *Einheit*, 188 f. schildert die Bedeutung dieses Ausdrucks etwas ausführlicher, allerdings ist anhand der verschiedenen Verweise auf Möhler nicht nachvollziehbar, ob dieser den Begriff selbst geprägt hat, oder ob er vielmehr in der Möhler-Rezeption durch Geiselmann ausgebildet und von dort von Kasper übernommen wurde. Geiselmann stellt in Bezug auf die Theologie Möhlers heraus: „In Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes, ist der neue vollkommene Anfang des gottgewirkten Seins des Menschen ‚wieder‘ gegeben. Da er der wirkkräftige Repräsentant der ganzen erlösten Menschheit ist, so ist in ihm auch die Rückkehr der gesamten Menschheit zum Anfang des gottverliehenen Seins, das aber heißt: die Kirche, gegeben. Was als Kirche in Erscheinung tritt, ist nur die Entwicklung des mit Christus am Anfang schon Gegebenen, des Christus in der Zeit.“ (GEISELMANN, *Einheit*, 188 f.) Wenn Kasper den Begriff ‚Anfang in der Fülle‘ in Bezug auf die Bedeutung der Schrift verwendet, so zeigt sich auch bei ihm, dass die Schrift den Begründungszusammenhang der Kirche aus der Offenbarung bezeugt, worin sich der von Möhler beschriebene Zusammenhang von Inkarnation und Kirche spiegelt, siehe III.2.4.1.

⁷³ Siehe hierzu KASPER, *Methoden* (1967), 599–602, sowie ausführlich III.3.2 und III.3.3.

⁷⁴ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 25 f.

⁷⁵ „Weil und insofern die Kirche in der Schrift eine Instanz besitzt, die ihr wenigstens relativ übergeordnet ist, gibt es auch eine legitime kritische Funktion der Theologie innerhalb der Kirche. Der Theologe braucht sich nur als eine Art Funktionär des Lehramtes zu verstehen, wenngleich sich sein Wächteramt gegen die ganz andersartige Dienstfunktion des pastoralen Hirtenamtes in der Kirche nicht ausspielen läßt. Beide haben je auf eine spezifische Weise der Einheit der Kirche zu dienen und sich in gegenseitigem Aufeinanderhinhören zu dienen (Röm 12,4–8; 1 Kor 12,4 bis 11; Eph 4,11–13).“ (KASPER, *Verständnis der Theologie* [1967], 26.)

der unbedingten Bindung an das Wort des Evangeliums als letzter Instanz begründet ist.“⁷⁶

Mit dem organischen Traditionsverständnis der Tübinger Schule ist das seit dem Tridentinum verbreitete Verständnis von ‚Tradition‘, das alleine die ungeschriebenen Überlieferungen neben der Schrift meinte, zugunsten eines weiten, umfassenden Traditionsverständnisses aufgebrochen worden. Dabei wurde die zentrale Stellung der Tradition für die Kirche deutlich, in der die Tradition „nicht nur eine Quelle der Dogmatik [ist], sondern noch mehr ‚eine der Grundlagen unserer christlichen und kirchlichen Existenz. Denn die Kirche ist getragen vom Prinzip der lebendigen Überlieferung“⁷⁷, wie Kasper mit Geiselmann festhält.⁷⁸ Eine Gegenüberstellung von Schrift und Tradition greift daher zu kurz, sodass Kasper für eine umfassende Näherbestimmung des Traditionsbegriffs plädiert, die auch auf die Anfragen aus dem ökumenischen Kontext eingeht.⁷⁹ Protestantischerseits werde kritisiert, dass das I. Vatikanum zu einer radikalen Umgestaltung des kirchlichen Traditionsprinzips geführt habe, sodass die Tradition mit der Lehre der Kirche identifiziert werden konnte.⁸⁰ Die Bewertung dieses Wandels fällt dabei – auch im Gespräch mit der evangelischen Theologie – unterschiedlich aus;⁸¹ insbesondere die Entwicklungen im Vorfeld des I. Vatikanums und der Einfluss des Tübinger Theologen Johann Adam Möhlers auf dasselbe werden divergierend bestimmt.⁸² Mit seiner Unter-

⁷⁶ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 26.

⁷⁷ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 59, mit einem Zitat aus GEISELMANN, *Tradition*, 69.

⁷⁸ Für Kasper ist der Ansatz bei einem umfassenden Traditionsverständnis grundlegend für den Abweis einer ‚mechanischen‘ Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, vgl. KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 370.

⁷⁹ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 59 f.

⁸⁰ Kasper verweist auf die klassische Formulierung des evangelischen Kirchenhistorikers Friedrich Loofs: „Im Vaticanum ist’s der Tradition – wenigstens der wirklichen, historisch konstaterbaren Tradition [...] – ergangen, wie im Tridentinum der hl. Schrift: sie ist zurückgedrängt durch eine andere Grösse. Diese Grösse ist die lehrende Kirche. Was die Schrift lehrt, zeigt die Tradition – so dekretiert das Tridentinum; was Tradition ist, lehrt die Kirche – so will es das Vaticanum.“ (LOOFS, *Symbolik* I, 209, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 65.)

⁸¹ Kasper erwähnt neben Hanns Rückert, der von einem „Gesetz zunehmender Perversion“ (RÜCKERT, *Schrift*, 22) spricht, Gerhard Ebeling, der den Traditionsbegriff durch den papalistischen Kirchenbegriff „gemeistert“ sieht (EBELING, *Geschichtlichkeit*, 47), und Walter von Löwenich, der schon in Trient eine Überordnung der Tradition erkennt, die das I. Vatikanum aufgegriffen habe und mit dem Unfehlbarkeitsdogma institutionalisiert und in einen Papalismus überführt habe (vgl. LÖWENICH, *Katholizismus*, 155–157).

⁸² Insbesondere Karl Barth habe versucht, das Verhältnis zwischen Johann Adam Möhler und dem I. Vatikanum näher zu bestimmen, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 66 f. Nach Barth habe Möhler nicht nur Schrift und Tradition mit der Offenbarung identifiziert, sondern entscheidend sei seine Übertragung der dadurch begründeten Autorität und Vollmacht auf die Kirche, sodass er die „Kirche der Gegenwart als der lebendigen Trägerin des Apostolates, als den Repräsentanten Jesu Christi selbst verstanden wissen wollte.“ (BARTH, *KD* I/2, 628.) Das I. Vatikanum habe mit der Herausstellung des unfehlbaren Lehramtes des

suchung zur Römischen Schule, die „zeitlich wie sachlich gerade in diesem Zwischenraum zwischen Möhler und dem Ersten Vatikanischen Konzil“⁸³ steht, deckt Kasper die historischen Zusammenhänge neu auf. Er setzt sich zugleich mit der Frage, ob die Tradition mit der Lehre der Kirche identifiziert werden kann, auseinander,⁸⁴ die sowohl in der katholischen Theologie des 19. als auch des 20. Jahrhunderts virulent war⁸⁵. Kaspers leitende Fragestellungen in seiner Dissertation sind daher:

Was haben die Theologen, die die Bulle *Ineffabilis Deus* und die das Erste Vatikanische Konzil mit vorbereitet haben, unter Tradition verstanden und wie haben sie Schrift und Tradition, Tradition und kirchliches Lehramt einander zugeordnet? Es stellt sich weiter die Frage, inwiefern die Tübinger und die Römische Schule die Traditionslehre der Väter weitergeführt und vertieft oder umgestaltet haben.⁸⁶

Während er in seiner Dissertationsschrift den Traditionsbegriff im Rückgang auf die begriffs- und theologiegeschichtliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts zu erhellen sucht, bildet diese Untersuchung 1964 zum einen die Grundlage für eine eigene Bewertung der damals aktuellen Diskussion um das Verhältnis von Schrift und Tradition und der dabei diskutierten Frage nach der Suffizienz der Schrift.⁸⁷ Zum anderen vertieft sich Kaspers eigenes Verständnis der Relation von Schrift und Tradition in dieser Auseinandersetzung.

1.1.3 Der Einfluss Möhlers auf die Römische Schule und deren Bedeutung für das Traditionsverständnis

Kasper zeichnet in seiner Dissertation *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* 1962 die Entwicklungslinien von Giovanni Perrone, dessen Theologie er als eine „Theologie des Übergangs“⁸⁸ zwischen restaurativem Erbe⁸⁹ und neuen theologischen Einsichten kennzeichnet, zur ‚eigentlichen‘ Römischen Schule und den Schülern Perrones, den beiden Theologen Carlo Passaglia und

Papstes die Lehre Möhlers aufgenommen, vgl. BARTH, KD I/2, 629 f. Peter Lengsfeld hingegen sieht einen größeren Einfluss Johann Baptist Franzelins und Matthias Joseph Scheebens auf das I. Vatikanische Konzil und kritisiert Barth dahingehend, dass dieser den Einfluss Möhlers überschätzt habe, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 67 f. mit LENGSFELD, *Überlieferung*, 110–117.

⁸³ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 68.

⁸⁴ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 68 f.

⁸⁵ Siehe hierzu KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 68 f., Fußn. 45, wo Kasper die Diskussion nachzeichnet.

⁸⁶ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 69.

⁸⁷ Dies wird deutlich, wenn Kasper in KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 569, Fußn. 1.370, Fußn. 4.376, Fußn. 31 auf seine Dissertation verweist.

⁸⁸ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 302.

⁸⁹ Siehe hierzu auch KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 122 f.

Clemens Schrader,⁹⁰ über die Weiterbildung der Traditionslehre Passaglias und Schraders durch Johannes Baptist Kardinal Franzelin sowie bis zum Einfluss dieser Theologen auf das I. Vatikanum nach.⁹¹ Dabei arbeitet er heraus, dass Perrone beeinflusst von Möhlers *Symbolik*⁹² einen weiten Traditionsbegriff gegenüber dem engen nachtridentinischen Traditionsbegriff präferierte.⁹³ Damit habe Perrone nicht nur die Traditionslehre der Kirchenväter aufgenommen,⁹⁴ sondern auch die Grundlage für „eine sachgemäßere Interpretation des Tridentinums“⁹⁵ bei seinen Schülern gelegt, da er Schrift und Tradition nicht mehr im Gegenüber, sondern die Schrift als Teil der Tradition und dieser untergeordnet verstanden habe.⁹⁶ „Perrone kennt nicht nur einzelne ‚traditiones‘, sondern er stellt an erste Stelle eine alle Offenbarungswahrheiten umfassende ‚traditio‘“⁹⁷. Diese *traditio* sei das Evangelium Christi, das sich in der Kirche verkörpere,⁹⁸ und als verbindendes Lebensprinzip die Kirche zu allen Zeiten durchwalte, sodass Perrone Tradition als „das subjektive Bewusstsein dieser Kirche“⁹⁹ verstehe. „Perrone kann deshalb die Tradition als die ‚doctrina ecclesiae‘ bestimmen. Entscheidend an dieser Definition ist, dass nach ihr die Lehre der Kirche nicht nur ‚materialiter‘ die göttliche Tradition enthält, sondern ‚formaliter‘ mit ihr identisch ist.“¹⁰⁰ Diese Identifizierung allerdings erachtet Kasper hier wie bei der Tübinger Schule als gefährlich, da Perrone „einseitig die beständige Gegenwart der Lehre der Apostel in der Lehre der gegenwärtigen Kirche“¹⁰¹ betont habe.¹⁰²

⁹⁰ Zur Differenzierung innerhalb der als „Römische Schule“ bezeichneten Theologen Perrone, Passaglia, Schrader und Franzelin siehe KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 70 f.

⁹¹ Für eine Zusammenfassung von Kaspers Dissertationsschrift siehe auch KLEINJOHANN, *Tradition*, 145–193.

⁹² MÖHLER, *Symbolik*. Perrone habe das Erscheinen von Möhlers *Symbolik* 1837 gefeiert und sich begeistert von dessen neuen Aspekten für die Ekklesiologie und davon abgeleitet auch für Schrift und Tradition gezeigt, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 120 f. Zum Verhältnis von Perrones und Möhlers Überlieferungsverständnis siehe auch: KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 239–250.

⁹³ Siehe zum Wandel im Traditionsverständnis durch Perrone auch KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 112–114.

⁹⁴ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 116.

⁹⁵ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 116.

⁹⁶ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 298.

⁹⁷ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 298. Siehe hierzu auch KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 177 f.

⁹⁸ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 298.

⁹⁹ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 298. Perrone versteht die Kirche als ‚moralische Person‘, die durch ihr Sein und Wirken Zeugnis von ihrem Ursprung in Christus gibt. Damit ist zu allen Zeiten die je gegenwärtige Kirche Fortführung der Urkirche, da sie immer vom selben Lebensprinzip durchströmt wird, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 165–175.

¹⁰⁰ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 298.

¹⁰¹ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 300.

¹⁰² Infolge dieser Identifizierung der Lehre der Kirche und der Tradition ist Perrones Traditionsbegriff durch ein starkes autoritatives Moment gekennzeichnet, das darin besteht, dass das Lehramt der Kirche, die Nachfolger der Apostel und insbesondere der Nachfolger Petri,

In dieser Zuordnung gründet Perrones organische Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, denn vor dem Zusammenspiel der von Möhler übernommenen Unterscheidung von subjektiver und objektiver Tradition (vgl. III.1.1.1) ist die Schrift Niederschlag der subjektiven Tradition und also *media traditionis*, da in ihr die subjektive Tradition, die älter als die Schrift ist,¹⁰³ ausdrücklicher wird:

Schrift und Tradition stehen in einem lebendigen organischen Verhältnis zueinander: die Schrift ist fixierte Tradition der apostolischen Urkirche, die Tradition der Kirche ist, insofern sie auf der Schrift steht, verlebendigte, aktualisierte Schrift, die Schrift in ihrem jeweils lebendigen Verständnis. Beide, Schrift und Tradition, sind also nach Perrone keinesfalls mechanisch nebeneinander, sondern sie sind einander organisch zugeordnet und ineinander enthalten.¹⁰⁴

Daraus ergibt sich auch Perrones Interpretation des Tridentinums:¹⁰⁵ Für Perrone habe die Schrift eine relative Suffizienz,¹⁰⁶ da sie alles enthalte, was ihrem

mit der Bewahrung und Auslegung der Tradition beauftragt seien, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 298 f. Perrone versteht ‚Tradition‘ inhaltlich, sodass er in Aufnahme von Möhlers Unterscheidung einer subjektiven und objektiven Tradition eine doppelte Daseinsweise der Tradition in der Kirche beschreiben kann, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 299. Als inneres Bewusstsein der Kirche und Lebensprinzip ist die Tradition *viva vox*, der lebendige Gesamtsinn der Gesamtkirche, der in den Herzen der Gläubigen und so in der Kirche gegenwärtig ist; zugleich erhält diese innere Tradition einen objektiven Ausdruck in der autoritativen Verkündigung und Lehre der Kirche, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 251 f. Zum wechselseitigen Verhältnis von organisch-innerlicher und autoritativ-äußerlicher Überlieferung KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 182–187. 193 f. „Die Tradition im subjektiven und im objektiven Sinn sind nach Perrone zwei Formen, zwei Weisen, in denen die eine göttliche Tradition existiert. Perrone kann mit Möhler die Tradition deshalb bestimmen als ‚der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung (d. h. objektive Tradition Anm. d. Ref.) sich fortpflanzende christliche Sinn (d. h. subjektive Tradition Anm. d. Ref.)‘. Dieser subjektive Sinn ist der Gesamtsinn der Gesamtkirche, während die objektive Tradition die kirchliche Lehrverkündigung des kirchlichen Lehramtes ist, durch den das Bewusstsein der Kirche geformt wird. Die Zuordnung von objektiver und subjektiver Tradition hat die Zuordnung des Glaubensbewusstseins der Gläubigen, das heißt der Gesamtkirche, und des kirchlichen Lehramtes zur Folge.“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 184.) Dabei wird die objektive Tradition passiv gedacht, da sie die *media* der Tradition umfasst und nicht den Akt des kirchlichen Lehrens als solchen, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 288 f.

¹⁰³ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 179–181. Für den Begriff der subjektiven und objektiven Tradition bei Möhler siehe MÖHLER, *Symbolik*, § 38, 412–416.

¹⁰⁴ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 267 f.

¹⁰⁵ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 268–284, wo Kasper Johannes Perrones Auseinandersetzung mit dem Anglikaner William Palmer über die Interpretation der Sessio IV. des Konzils von Trient nachzeichnet.

¹⁰⁶ Nach Perrone ist die Vollständigkeit der Schrift folgendermaßen zu bestimmen: „Man muß demnach eine absolute oder für sich dastehende und eine relative oder beziehungsweise Vollkommenheit wohl unterscheiden. Jedes Buch der Heiligen Schrift besitzt, für sich genommen, eine absolute Vollkommenheit, da es alles hat, was es haben soll; und jedes ist unvollkommen in bezug auf das Ganze der Heiligen Schrift, weil es nicht enthält, was in der gesamten Heiligen Schrift enthalten ist. In gleicher Weise ist auch die ganze Bibel absolut vollkommen, weil sie alles in sich begreift, was Gott in ihr eingeschlossen wissen wollte; und sie

Zweck in der Kirche entspreche.¹⁰⁷ Allerdings seien die meisten Wahrheiten nur keimhaft in der Schrift enthalten und bedürften daher der Auslegung der Schrift durch die Tradition der Kirche.¹⁰⁸ Mit seiner Auslegung des *partim – partim* bilde Perrone so eine Brücke zu den neueren Interpretationen Scheebens, Kuhns und Newmans, sodass hier nach Kasper kein Bruch verläuft, sondern „eine theologische Weiterbildung“¹⁰⁹.

Die Bedeutung der Schrift wird nach Perrone allein von der Kirche her verantwortet, da die Kirche der Schrift erst Leben gebe.¹¹⁰ Als „Haupt hinterlage der von Gott geoffenbarten Wahrheiten“¹¹¹ ist die Schrift zwar auch die Grundlage der kirchlichen Tradition und Glaubensvorlage, aber sie werde, so kritisiert Kasper, doch zur ‚Beigabe‘ zur Tradition, was „der ganzen theologischen Tradition der Väterzeit wie der Scholastik“¹¹² und einer „rechten heilsgeschichtlichen Einordnung der Kirche und ihrer Verkündigung“¹¹³ widerspreche. Denn, so Kasper, „[d]ie Tradition der nachapostolischen Kirche muss immer auch ein Sich-zurück-Beziehen auf den ‚Anfang in der Fülle‘ darstellen“¹¹⁴, sodass gerade nicht die beständige Gegenwart der apostolischen Lehre in der Kirche behauptet werden könne, wie es Perrones Identifizierung von Kirche und Tradition nahelegen.

Perrones Traditionsverständnis, das noch erhebliche Tendenzen zu einer Verabsolutierung der Kirche hat,¹¹⁵ wird von Passaglia und Schrader¹¹⁶ differenziert

ist unvollkommen in bezug auf die Überlieferung, weil sie in sich allein nicht alles enthält, was überdies noch in der Tradition aufbewahrt ist.“ (Perrone, Glaubensregel II, c. 1, a. 2, 39 [34], zitiert nach KASPER, Lehre von der Tradition [1962], 281.)

¹⁰⁷ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 281: „So enthält sie a) alles, was explizit zu glauben heilsnotwendig ist und b) ein Zeugnis für das sie integrierende Zeugnis der Kirche, das heißt der lebendigen Tradition.“

¹⁰⁸ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 281.

¹⁰⁹ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 284.

¹¹⁰ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 255.264.

¹¹¹ Perrone, Glaubensregel II, c.1, a.1, 6 (7), zitiert nach KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 265. Perrone beschreibt die Bedeutung der Schrift auf dreifache Weise: Die Schrift dient der Kirche erstes als Besitzurkunde; zweitens zu Erbauung und Trost. Drittens sei die Schrift *motivum credibilitatis* für Menschen außerhalb der Kirche, vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 265–267.

¹¹² KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 300.

¹¹³ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 300.

¹¹⁴ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 300.

¹¹⁵ Durch die organische Sicht auf Kirche und Tradition wird die Tradition zum gott-menschlichen Geschehen, sodass Perrone die Kirche als Fortsetzung der Inkarnation verstehe, vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 299f. Auch hier sieht Kasper den Einfluss von Möhlers *Symbolik*, vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 195–204: Das göttliche Element, die Seele der Kirche, sind die heiligmachende Gnade, die theologischen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes, nicht aber der Heilige Geist selbst. Das menschliche Element sind die hierarchisch geordneten Glieder der Kirche. Aus dieser gott-menschlichen Wesensstruktur folgen für Perrone die Eigenschaften der Kirche: Als Abbild Christi kommen der Kirche in ihrer sichtbaren menschlichen Gestalt Einheit, Heiligkeit, immerwährende Dauer, Indefektibilität und Unfehlbarkeit zu. Wenn der Kirche diese Eigenschaften wesensmäßig eignen, dann bedeute das für ihre Lehre, die Manifestation ihres Wesens ist, dass diese sich nicht verändern und die

weitergeführt und korrigiert. Bei diesen findet Kasper nicht nur eine Traditionslehre, sondern eine ganze „Theologie der Tradition“¹¹⁷, da insbesondere Passaglia die Lehre von der Tradition nicht nur im Zusammenhang mit der Ekklesiologie sieht, sondern auch mit der Christologie und Trinitätslehre verbindet.¹¹⁸ Auch wenn Kasper selbst in seiner eigenen Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition nur vereinzelt explizit auf die Römische Schule zurück verweist, so übernimmt er doch die theologische Grundstruktur der Römer.

Ausgangspunkt für die Tradition ist nach Passaglia die Bestimmung des Wortes Gottes als objektive Norm des Glaubens, das auf doppelte Weise, nämlich in der Heiligen Schrift und den göttlichen Überlieferungen, tradiert werde.¹¹⁹ Passaglia unterscheidet damit das Wort Gottes von seinen Überlieferungsformen, wobei allein das Wort Gottes selbst Gegenstand des Glaubens bleibt.¹²⁰ Das Wort Gottes ist für Passaglia keine gegebene, mit dem apostolischen Zeitalter abgeschlossene Größe, sondern gehört zur Heilswirklichkeit der Kirche¹²¹: „Das Wort Gottes ist kein An-sich, sondern ein Verbum Dei ad homines loquentis, etwas Lebendiges und will lebendige Menschn [sic!] erreichen, es ist personale Anrede, und dazu bedarf es lebendiger Bezeugung.“¹²² Damit begründet ein innerer heilsgeschichtlicher Zusammenhang das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Glaubensvorlage, bei dem die Kirche als Zeugin der Glaubenswahrheiten eine Schlüsselstelle einnimmt. Kasper fasst diese Grundgedanken prägnant zusammen:

Kirche auch nicht irren kann, da sie vom Heiligen Geist gelehrt und unterstützt werde. Dies sieht Kasper kritisch: „Die Dogmenentfaltung kann so im Wesentlichen nur noch in einer begrifflichen Klärung und genaueren Formulierung der immer schon vorhandenen mit der Tradition identischen Lehre der Kirche bestehen.“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 301.)

¹¹⁶ Kasper verhandelt Passaglia und Schrader gemeinsam in einem zweiten Teil seiner Dissertation. Dies gründet zum einen in einem biographischen Zusammenhang: Schrader war zunächst Schüler Passaglias, später Mitarbeiter und Freund (siehe hierzu die biographischen Darstellungen der beiden bei KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 83–91, insb. 86 mit Fußn. 49). Darüber hinaus sind Schraders Hauptwerke größtenteils „Veröffentlichungen und Weiterführungen litographischer Traktate Passaglias“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 91). Aufgrund dieses Zusammenhangs wird in dieser Kurzdarstellung nur dann differenziert, wenn nach Kaspers Darstellung ein Aspekt auf einen der beiden Theologen besonders zurückzuführen ist.

¹¹⁷ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 588.

¹¹⁸ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 588. Für eine Darstellung der Zentralstellung der Tradition für Wesen und Aufgabe der Theologie siehe auch KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 349–357.

¹¹⁹ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 324. Im Hintergrund für Perrone stehen hierbei die Brüder Walenburch und Veronius, die ebenfalls „mit der entscheidenden Feststellung, das Verbum Dei in ecclesia propositum sei die alleinige Norm des Glaubens“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 324), beginnen.

¹²⁰ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 324.

¹²¹ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 329.

¹²² KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 330.

Die Oikonomia der Kirche besteht also darin, dass die in der Nachfolge der Apostel stehenden Zeugen in der Kirche das Werk Christi zur Auswirkung bringen. Die *probatio fidei per testes* ist so in der Oikonomia Christi und der Kirche begründet, letztlich ist sie begründet im Zeugnis des menschengewordenen Logos, im innertrinitarischen Ausgang und in der Sendung *ad extra* des Logos, die den Höhepunkt der Heilsgeschichte bildet, der dann in der *διδασκαλία* des Heiligen Geistes durch die *κήρυξις* der Apostel zur Entfaltung kommt.¹²³

Entscheidend ist für Kasper, dass Passaglia-Schrader sich von der Traditionslehre Perrones dadurch unterscheiden, dass sie das

Spannungsverhältnis zwischen der ein für allemal gegebenen apostolischen Überlieferung und ihrer jeweiligen Vergegenwärtigung durch die kirchliche Verkündigung nicht zugunsten einer sich selbst genügenden und in sich selbst ruhenden päpstlichen Unfehlbarkeit aufheben¹²⁴,

sondern dass sie durch ein differenziertes Traditionsverständnis gerade die Unterscheidung zwischen kirchlicher Verkündigung und Tradition deutlicher herausarbeiten und so die Überordnung des Wortes Gottes über die Kirche herausstellten.¹²⁵ Diese Überordnung des Wortes Gottes über die Kirche und ihre Lehre prägt auch Kaspers eigenes Arbeiten und zeigt sich bereits an den Titeln der Aufsätze *Die Kirche unter dem Wort Gottes* (1965) und *Dogma unter dem Wort Gottes* (1965),¹²⁶ die parallel zum II. Vatikanischen Konzil erscheinen, das in seiner Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ebenfalls eine Besinnung auf die Lehre vom Wort Gottes vornimmt (siehe III.1.2.3, III.2.1).

Die Tradition wird von Passaglia-Schrader als ein innerliches, vom Heiligen Geist gewirktes Geschehen in der Kirche beschrieben, das die Sendung Christi fortsetzt:¹²⁷ „Sie besteht letztlich darin, dass Christus durch seinen Geist seine Wahrheit der Kirche fort und fort überliefert durch den Dienst der Hirten und Lehrer der Kirche als *causae instrumentales*. Die Tradition ist so ein gottmenschlicher Vorgang und ein pneumatisches Geschehen.“¹²⁸ Träger dieses Geschehens sind dabei die Zeugen des Wortes Gottes, die in der Nachfolge der Apostel stehen, sodass Kasper das Traditionsverständnis Passaglia-Schraders als „*testimonium successivum*“¹²⁹ zusammenfasst.

¹²³ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 331.

¹²⁴ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 589.

¹²⁵ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 589.

¹²⁶ Vgl. KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965); KASPER, *Dogma* (1965).

¹²⁷ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 346.365 f.

¹²⁸ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 366.

¹²⁹ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 590. Kasper erläutert dies an anderer Stelle: „Die Begriffe *traditio* und *testimonium* sind in gewissem Sinne bei Passaglia-Schrader identisch. Zum *testimonium* gehört, dass die Offenbarung einer Wahrheit nur durch einen Zeugen vermittelt werden kann, der zu dieser Wahrheit unmittelbaren Zugang hat, während alle anderen nur mittelbar durch sein Zeugnis von der Wahrheit Kenntnis haben können. Erst durch die Autorität des Zeugen erhält die bezeugte Wahrheit Kraft. Im Begriff des Zeugnisses ist also die

Grundlegend für Passaglia-Schrader ist „die Begründung des Glaubens durch Zeugen“¹³⁰, wodurch statt der passiven Tradition, die noch Perrone beschrieb, ein aktives Traditionsgeschehen in den Blick komme.¹³¹ In diesem Überlieferungsgeschehen ist die Autorität des Zeugen ausschlaggebend für die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses und damit für die Zustimmung des Glaubens;¹³² zugleich existieren *testis* und *testimonium* immer gleichzeitig: „ohne das Zeugnis wäre der Zeuge ohne Objekt und Ziel seines Bezeugens, wie umgekehrt das Zeugnis ohne den Zeugen ohne Fundament und Prinzip wäre.“¹³³ Die übernatürliche und damit unableitbare Offenbarung Gottes ist nun auf Zeugen angewiesen, da sie nicht aus inneren Gründen erschlossen werden könne.¹³⁴ Daher braucht es nach Passaglia-Schrader das Aufeinanderfolgen von Zeugen (*testimonium successivum testium*), durch die die einmalige geschichtliche Offenbarung immer wieder gegenwärtig wird, sodass die Universalität der Offenbarung wirksam werden kann¹³⁵. Theologisch betrachtet bedeutet dieser Zeugnisprozess nach Kasper:

Tradition [ist] das von den Aposteln verkündete und bezeugte Evangelium Christi, insofern es in der Kirche weiterbezeugt und weitergegeben wird. Das Traditions-

Autorität des Zeugens eingeschlossen. Tradition besagt aber nichts anderes als die *successio testimonium testimonium edicentium, ein testimonium successivum.*“ (KASPER, Lehre von der Tradition [1962], 504.)

¹³⁰ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 309. Zur *probatio fidei per testes* siehe ausführlicher KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 421–433.

¹³¹ Siehe hierzu und im Folgenden auch KLEINJOHANN, Tradition, 163–165.

¹³² Inwiefern die Autorität des Zeugnisses an der Art und Weise des Zeugens hängt, wird ersichtlich, wenn Passaglia-Schrader fünf Weisen von Zeugen unterscheiden: 1. Gott selbst, 2. der Gottmensch, d.h. Jesus Christus, 3. ein vom göttlichen Geist begabter Mensch (Inspiration), 4. ein unter göttlichem Beistand stehender Mensch, sowie ein ‚normaler‘ Mensch. Unumschränkte Autorität besitzt dabei nur das Zeugnis der ersten vier Zeugen, vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 423 f. Für die Auswirkung der Autorität des Zeugen auf das Zeugnis siehe KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 509–511: Je nach der Autorität der Zeugen – dem Gottmensch Jesu Christi, den geisterfüllten Aposteln und den Bischöfen der Kirche, denen der Geist beisteht – kann von der göttlichen, der apostolischen oder der kirchlichen Tradition gesprochen werden. Die apostolische Tradition kann noch einmal differenziert werden in die Tradition, „die die Offenbarung Christi oder des Heiligen Geistes an die Apostel enthält und deshalb göttlich ist“ (KASPER, Lehre von der Tradition [1962], 510) und in die ‚einfache‘ apostolische Tradition, die *traditio apostolica simpliciter*, die auf die Apostel selbst zurück geht. „Materialobjekt des Glaubens ist nur die göttliche und die göttlich-apostolische Tradition.“ (KASPER, Lehre von der Tradition [1962], 510.) Ihrem Gegenstand nach unterscheidet Schrader zwischen einer theoretischen (dogmatischen) und praktischen (d.h. moralisch, rituell, disziplinäre) Tradition, deren Geltungsdauer von immerwährend bis zeitlich begrenzt reichen kann, vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 511. Siehe hierzu auch KLEINJOHANN, Tradition, 165 f.

¹³³ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 501.

¹³⁴ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 424.

¹³⁵ „Die propositio, die sich in der Form der traditio ereignet, ist damit ein integrierendes Moment der Heilsveranstaltung Christi. Sie gehört in die Oiconomia Gottes hinein, weil dieser Heilsratschluss in seiner universalen Ausrichtung sich erst in der Überlieferung aktualisiert.“ (KASPER, Lehre von der Tradition [1962], 428.)

zeugnis ist also das Offenbarungszeugnis in der Weise des kirchlichen *testimonium successivum*. Damit wird die Tradition für den einzelnen Christen zur *revelatio quoad nos*, zur Quelle des Glaubens.¹³⁶

Auch für Kaspers eigene Reflexion auf die Tradition bleibt der Vollzug des Zeugnisgebens fundamental (siehe III.2.4, III.3.2.1).

Im Traditionsverständnis Passaglia-Schraders sind für Kasper wesentliche Einflüsse von Perrone erkennbar, da auch für Passaglia-Schrader die Tradition erstens das ganze Evangelium Christi und nicht nur neben der Schrift bestehende Offenbarungswahrheiten umfasse¹³⁷ und zweitens mit dem konkreten Leben der Kirche verbunden bleibe.¹³⁸ Zugleich aber gingen Passaglia-Schrader über Perrone hinaus, wenn sie Tradition als „Selbstüberlieferung Christi im Heiligen Geist durch die Kirche“¹³⁹ verstehen:

Christus ist als Haupt der Kirche sowohl der letzte Träger, das Subjekt, und als die personale Wahrheit Gottes das letzte Objekt der Überlieferung. Die Kirche ist deshalb in ihrer Verkündigung nur das Organ Christi, durch das Christus selbst im Heiligen Geist seine Ökonomie und Offenbarung zu ihrer universalen Auswirkung bringt.¹⁴⁰

So besteht nach Passaglia-Schrader die Kirche aus zwei Elementen, einem menschlichen, der *materia*, und einem unsichtbar-göttlichen, der *forma*, das die *materia* formt und leitet.¹⁴¹ Den Gedanken, dass die Verkündigung von einer solch gott-menschlichen Struktur getragen wird, erachtet Kasper auch für die Christologie als anschlussfähig, da die kerygmatische und zugleich historische Struktur der Tradition, wie sie bei Passaglia-Schrader erscheine, helfen könne, „die moderne Frage nach dem Verhältnis von der Verkündigung des historischen Jesus und der des erhöhten Christus mit den Mitteln der traditionellen theologischen Spekulation aufzuarbeiten und für diese fruchtbar zu machen.“¹⁴²

¹³⁶ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 590.

¹³⁷ Zur Weitung des Traditionsbegriffs durch Passaglia-Schrader siehe auch KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 425.

¹³⁸ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 590.

¹³⁹ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 453. Der Begriff ‚Selbstüberlieferung‘ stammt nicht von Passaglia-Schrader, sondern ist ein Interpretament Kaspers, das dieser von Johann Sebastian Drey mit Verweis auf GEISELMANN, Lebendige Überlieferung, 177–187.250–267, übernimmt. Der Begriff sei geeignet, um „die Gedanken der beiden römischen Theologen präzise zusammenzufassen.“ (KASPER, Lehre von der Tradition [1962], 439 f., Fußn. 101.)

¹⁴⁰ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 453.

¹⁴¹ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 454.

¹⁴² KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 454 f., Fußn. 204. Siehe hierzu auch KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 588, wo Kasper herausstellt: „Die Frage nach der Tradition gilt auch heute noch in weitem Maße eher als Frage der positiven Theologie als der theologischen Spekulation. Man glaubte sogar schon feststellen zu können, der Begriff der Überlieferung sei spekulativ wenig ergiebig. Die Theologie Passaglias-Schraders kann uns hier eines Besseren belehren.“

Für Passaglia-Schrader ist die Differenzierung in eine aktive und passive, sowie eine subjektive und objektive Tradition charakteristisch,¹⁴³ durch die sie eine Verhältnisbestimmung zwischen der Selbstüberlieferung Christi durch seinen Geist in der Kirche¹⁴⁴ und den Dienst der Kirche im Überlieferungsgeschehen vornehmen: Die Tradition wird durch die Zeugen weitergegeben, sodass die göttliche Tradition durch diese zur aktiven Tradition der Kirche wird.¹⁴⁵ Die von Perrone im Anschluss an Möhler beschriebene subjektive Tradition, das Bewusstsein der Kirche, wird bei Passaglia-Schrader zur *objektiven* Tradition, die „das lebendige depositum fidei [ist], das durch den Heiligen Geist zum lebendigen Bewusstsein der Kirche wird.“¹⁴⁶ In der aktiven Tradition wird dieses Bewusstsein je und je neu geschichtlich ausdrücklich, sodass Tradition „ein immer neues Wiederaufgreifen der ursprünglichen Offenbarung in lebendigem Verständnis“¹⁴⁷ und damit *subjektive* Aneignung und Zeugnis ist.¹⁴⁸ „Die aktive Tradition ist zugleich das subjektive Verständnis und als solches die Form, unter der die objektive Tradition gegenwärtig ist.“¹⁴⁹ Damit ist aber auch der Zusammenhang von göttlicher und kirchlicher Tradition markiert: „Die göttliche Tradition erreicht uns konkret nur im kirchlichen Traditionszeugnis, der aktiven Tradition“¹⁵⁰, stellt Kasper heraus und konkretisiert, dass dies keine Gleichwertigkeit bedeute, sondern vielmehr die kirchliche Tradition „nur das instrumentale Gefäß, der Kanal der sie normierenden göttlichen Tradition“¹⁵¹ sei. Es findet also keine Identifizierung des Lehramtes mit der Tradition statt, da Passaglia-Schrader das Lehramt als *praesidia* der Tradition verstehen, das als Träger der aktiven und subjektiven Überlieferung sicherstellt, dass die Autorität bei den Aposteln und ihren Nachfolgern bleibt.¹⁵² Denn die Bischöfe sind als Nachfolger der Apostel „Apostel der Apostel“¹⁵³ und haben so an der Sendung und Autorität der ersten Apostel, das heißt auch an deren durch den

¹⁴³ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 590 f. Siehe hierzu auch KLEINJOHANN, Tradition, 165–167.

¹⁴⁴ Siehe hierzu § 30 *Die Selbstbezeugung und Selbstüberlieferung des dreifaltigen Gottes in Christus und im Heiligen Geist*, KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 417–455.

¹⁴⁵ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 510 f.

¹⁴⁶ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 590.

¹⁴⁷ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 591.

¹⁴⁸ Passaglia-Schrader führen nach Kasper dabei eine Synthese von Möhlers *Symbolik* und *Einheit* durch, indem sie von der vorliegenden objektiven göttlichen Tradition her nach deren subjektiver Aneignung fragen; Möhler hingegen setzt die subjektive Aneignung der Wahrheit im Bewusstsein voraus und fragt nach den Ausdrucksformen derselben, die für ihn objektive – weil Wahrheitszeugnis – sind, vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 517–523, insb. 519 f.

¹⁴⁹ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 519.

¹⁵⁰ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 591.

¹⁵¹ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 591.

¹⁵² Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 527 f. mit Fußn. 12.

¹⁵³ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 485. Siehe auch KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 480–491.

Geist bewirkten Unfehlbarkeit, teil.¹⁵⁴ Damit bleibt die objektive Tradition den Traditionszeugnissen übergeordnet, was Kasper prägnant zusammenfasst:

Die Tradition ist nicht, sie geschieht, sie ereignet sich. Die Tradition ist ein Akt, der von Christus im Heiligen Geist getragen ist, der durch den Dienst der Kirche geschieht, in dem und durch den allein das einmal gesprochene Wort aktuell wird, Da-sein besitzt für uns und aufsteht für unseren Glauben.¹⁵⁵

Für Passaglia-Schrader ist das Anfangsmoment der Tradition, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, bleibender Bezugspunkt, sodass die Tradition sich zwischen einem regressiven und einem progressiven Element aufspannt: Ein Rückbezug auf das Glaubensdepositum der Apostel ist immer notwendig um eine aktuelle Vergegenwärtigung zu vollziehen, sodass die Tradition im aktiven Sinn *Anamnesis* der objektiven Tradition ist.¹⁵⁶ In diesem Rückbezug gründet auch die Bedeutung der Schrift, die als „Kompendium der Lehre der Apostel“¹⁵⁷ die Tradition in schriftlicher Form beinhalte. So bestehe die Schrift aus der Tradition; die Tradition aber ist für Passaglia-Schrader umfassender als die Schrift, da es auch Glaubenswahrheiten gebe, die zwar nicht gegen die Schrift stünden, aber doch nicht in ihr enthalten seien.¹⁵⁸ Die lebendige Überlieferung ist daher zum einen auf schriftliche Dokumente angewiesen, aus denen sie ihren Inhalt schöpft; zum anderen schlägt sie sich selbst in Dokumenten verschiedenster Art nieder und muss immer wieder in schriftlicher Form zusammengefasst werden, um für die theoretischen und praktischen Belange der Kirche nutzbar zu sein.¹⁵⁹ Tradition ist nach Passaglia-Schrader also ein Überlieferungsprozess, der sich je und je neu in schriftlichen Zeugnissen verstetigt. So entspringt die Schrift selbst der Tradition, welche die ganzen christlichen Offen-

¹⁵⁴ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 456–460. „Die Authentizität des Zeugen beruht in seiner Autorität, die im natürlichen Bereich dem zukommt, der die Wahrheit sagt. Im übernatürlichen Bereichen [d. h. in Bezug auf die Offenbarung, E. M.] kann sich diese Autorität aber nur durch ihre göttliche Sendung ausweisen. Eine solche Sendung haben die Apostel und ihre Nachfolger empfangen.“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 487.) Damit ist nach Passaglia-Schrader auch die Unfehlbarkeit der Bischöfe verbunden: „Da sich in der Kirche und durch den Dienst der Kirche die Selbstüberlieferung Christi im Heiligen Geist fortsetzt, damit auf diese Weise die Heilsveranstaltung Christi zur universalen Auswirkung kommt, muss diesem Dienst der Kirche die Unfehlbarkeit zukommen. Diese Unfehlbarkeit besitzt sie nicht als eigene Fähigkeit, sondern durch Teilnahme und als Instrument Christi. Die Vollmachtübertragung in der apostolischen Sukzession beruht also eher auf der Kontinuität der von Christus verheißenen Wirksamkeit des Geistes als auf der Kontinuität der historischen ‚Abstammungsreihe‘.“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 489.)

¹⁵⁵ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 504.

¹⁵⁶ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 522 f. 591. Passaglia-Schrader bereiten, so Kasper, den „heute klassisch gewordenen Traditionsbegriff[] Johann Baptist Franzelins und seine[] Unterscheidung zwischen objektiver und aktiver Tradition“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 588) vor.

¹⁵⁷ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 533.

¹⁵⁸ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 533 f.

¹⁵⁹ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 532 f. 554 f.

barungswahrheiten umfasst.¹⁶⁰ Gleichwohl haben insbesondere für Passaglia die Traditionen, die in der Schrift niedergelegt sind, aufgrund ihres apostolischen Ursprungs normativen Charakter.¹⁶¹ So kann Kasper folgern:

Die Schrift als Kompendium der Lehre der Apostel verkörpert, konkretisiert für die Kirche die Norm der apostolischen Tradition. Gerade von einem konsequent zu Ende gedachten Traditionsprinzip her muss man zum Schriftprinzip vorstoßen und der Schrift die erste Stelle einräumen.¹⁶²

Tradition wird damit als Auslegung der Schrift verstanden, die als authentische Interpretation der Schrift aus derselben Quelle hervorgehen muss, aus der die Schrift selbst hervorgegangen ist: „Die Schrift entstammt letztlich dem Heiligen Geist, und deshalb kann sie nur im Heiligen Geist verstanden werden“¹⁶³, das heißt, sie kann nur in der Kirche verstanden werden.¹⁶⁴ Aktives Überliefern in der Form des kirchlichen Zeugnisses bedeutet daher für Passaglia-Schrader zum einen vergegenwärtigendes Erinnern an das Schriftzeugnis und zum anderen Anknüpfen an die frühere Verkündigung, die der Kirche *neben* der Schrift als verkörperter Tradition bei den Kirchenvätern, theologischen Schulen, im Zeugnis der Laien und der Liturgie der Kirche vorliegt.¹⁶⁵

Gerade in der Auseinandersetzung mit dem komplexen und vielschichtigen Traditionsbegriff Passaglia-Schraders zeigen sich für Kasper die besondere Stellung der Schrift und die wechselseitige Durchdringung von Schrift und Tradition. Er sieht in der differenzierten Traditionsanalyse Passaglia-Schraders einen wertvollen Beitrag zur damaligen, aktuellen Diskussion um Schrift und Tradition, allerdings erfordere sie eine zweifache Vertiefung:¹⁶⁶ Zum einen sei Tradition nach Maurice Blondel „nicht nur Wahrheitsüberlieferung, sondern

¹⁶⁰ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 535 f.

¹⁶¹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 537–540.

¹⁶² KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 539. Dass auch Passaglia dies tut, wird deutlich, wenn er in *De Praerogativis* I, n. 4,4 schreibt: „In descriptione principem, supremumque locum divinis litteris deferri nemo mirabitur ... Sunt autem Scripturae, quae κατ' ἐξοχήν audiunt λόγια τοῦ θεοῦ, et quibus supernae ἀποκαλύψεις καὶ φανηρώσεις continentur. Nihil ergo esse antiquius theologo debet, quam ut totus e Scripturis pendeat“ (zitiert nach KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 537 f.).

¹⁶³ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 544.

¹⁶⁴ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 540–546.

¹⁶⁵ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 554–562.573–587.592.

¹⁶⁶ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 425 f., Fußn. 43, siehe hierzu auch BLONDEL, *Geschichte*, 65–74, wo Blondel betont, dass die Tradition nicht allein im Rückbezug auf die Heilige Schrift bestehe, sondern auch einen Lebensprozess beinhalte. Die Tradition „setzt zwar die Texte voraus, aber zugleich und in erster Linie noch etwas anderes, nämlich eine stets sich ereignende (en acte) Erfahrung, die es ihr erlaubt, in gewisser Hinsicht Herrin der Texte zu bleiben, anstatt ihnen im strengen Sinne unterworfen zu sein.“ (BLONDEL, *Geschichte*, 69 f.) Aufgrund dieser Erfahrungsdimension genügte die genaueste Textanalyse und rationale Erschließung nicht, um von den Tatsachen zu den Dogmen zu kommen. „Es bedarf der Vermittlung durch ein Leben in der Gemeinschaft sowie der langsam fortschreitenden Arbeit der christlichen Tradition.“ (BLONDEL, *Geschichte*, 72.)

ein Lebensprozess innerhalb der menschlichen Gemeinschaft¹⁶⁷, zum anderen müsse auch die Geschichtlichkeit des Menschen für den Traditionsbegriff berücksichtigt werden. Beide Aspekte arbeitet Kasper sukzessive im Rahmen seines Vorhabens einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ (III.1.2.2) aus. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit der *traditio* zeigt sich nach Kasper schließlich auf dem I. Vatikanum, wo gerade eine Identifizierung von Tradition und kirchlicher Lehre abgelehnt werde.

1.1.4 Das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil

Durch die Beteiligung Giovanni Perrones sowie Johann Baptist Franzelins, einem Schüler Passaglia-Schraders, und schließlich auch Clemens Schraders an der Commissione teologico-dommatica, die zur Vorbereitung des I. Vatikanischen Konzils 1867 einberufen wurde, war auch die Traditionslehre der Römischen Schule auf dem Konzil präsent.¹⁶⁸ Insbesondere Franzelin nahm dabei eine einflussreiche Rolle ein, da er mit der Erstellung einiger Voten und Schemen beauftragt war, die dem Konzil vorgelegt wurden.¹⁶⁹ In Aufnahme des Tridentinums nehme das I. Vatikanum eine indirekte Vertiefung der tridentinischen Aussagen über Schrift und Tradition im Zusammenhang mit der Frage nach dem Kanon und der Interpretation der Schrift vor, mit der es aber nicht auf eine Bestimmung von Wesen und Umfang der Tradition ziele, sondern vielmehr „die Funktion der Tradition innerhalb der Trias: Schrift – Tradition – Kirche“¹⁷⁰ im Blick habe, so Kasper. Auf dem Konzil werden – unter starkem argumentativem Einfluss Franzelins¹⁷¹ – der

organische Zusammenhang zwischen Schrift, Tradition und Kirche herausgestellt und trotzdem zugleich der Unterschied zwischen der Offenbarung und der Inspiration einerseits und der Glaubensvorlage der Kirche und der Assistenz des Heiligen Geistes andererseits klar betont.¹⁷²

Durch die Differenzierung des Wirkgrades des Heiligen Geistes zum einen bei der Entstehung der Schrift in Form der *Inspiration* und zum anderen bei kirchlichen Traditionsprozessen wie auf Konzilien in Form der *Assistenz* wird ein heilsgeschichtlicher Unterschied eingezogen, der die Schrift als inspiriertes

¹⁶⁷ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 425 f., Fußn. 43.

¹⁶⁸ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 601 f. Für eine kurze Darstellung der Fortführung Passaglia-Schraders durch Franzelin siehe KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 594–600.

¹⁶⁹ Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 602 f.

¹⁷⁰ KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 605.

¹⁷¹ Zur Diskussion siehe KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 606–610.

¹⁷² KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 610.

Zeugnis der Offenbarung herausstellt.¹⁷³ Kanon und Tradition bleiben dabei wechselseitig aufeinander bezogen und werden modal, aber nicht inhaltlich unterschieden.¹⁷⁴

Diese Differenzierung wird, so Kasper, durch die Aussagen zur Schriftinterpretation ergänzt, der eine Diskussion über das Verhältnis von kirchlicher Lehre und Tradition vorausging. Die Kirche vollzieht demnach die glaubensverpflichtende Interpretation der Schrift und entscheidet – unter Beistand des Heiligen Geistes – über die wahre Schriftauslegung.¹⁷⁵ Für Kasper ist damit aber nicht entschieden, dass die lehramtliche Interpretation die einzig mögliche ist:

Die Lehre der Kirche ist also nicht schlechthin identisch mit der Lehre der Schrift, und diese geht nicht in der Lehre der Kirche auf. Es wird lediglich gesagt, dass das, was die Kirche positiv als Lehre der Schrift behauptet, es tatsächlich auch ist, nicht mehr, aber auch nicht weniger.¹⁷⁶

Die Diskussion bis zur endgültigen Formulierung des Dekrets zeigt nach Kasper zudem, dass eine Identifizierung der Lehre der Kirche mit der Tradition, wie sie im reformierten Schema formuliert war, zurückgewiesen wurde:¹⁷⁷

Es wird mehrfach festgestellt, dass die Lehre der Tradition weiter und umfassender ist als die Lehre der Kirche, dass die Kirche sich in ihrer Lehrverkündigung auf die Tradition, die durch den Konsens der Väter repräsentiert wird, stützen muss und in ihr ihre Norm hat. Tradition und kirchliche Lehrverkündigung haben also eine ganz verschiedene Funktion innerhalb des Vorgangs der Offenbarungsvermittlung [...], denn] die Lehre der Kirche [steht] unter der Norm der göttlich-apostolischen Tradition.¹⁷⁸

¹⁷³ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 615. Franzelin habe die Inspiration als Charisma des Heiligen Geistes verstanden, „das etwas Außerordentliches ist, weil es nach der Zeit der Offenbarung nicht gegeben wird“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 608 f.). Die Assistenz des Geistes meint hingegen den „fortwährenden Beistand (assistentia) des Heiligen Geistes, durch den die Kirche das Glaubensdepositum unfehlbar bewahrt und entfaltet, durch den sie besonders die inspirierten Bücher von den nichtinspirierten scheidet und sie uns im Kanon als inspiriert vorlegt.“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 609.)

¹⁷⁴ „Schrift und Tradition sind, inhaltlich gesehen, nicht nebeneinander, sondern ineinander. So kann die Kirche aus der Überlieferung das geschriebene Wort Gottes als Gotteswort erkennen und bezeugen. Andererseits hat die lebendige Tradition ihren Gegenstand wenigstens faktisch nicht ohne die Schrift. Der Rückbezug auf die schriftliche Fixierung ist ihr wesensgemäß und wesensnotwendig. Die Tradition ist wesentlich Tradition der Schrift.“ (KASPER, *Lehre von der Tradition* [1962], 614.)

¹⁷⁵ Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 626. Zur Auslegungshoheit der Kirche hält das I. Vatikanum in *Dei Filius* fest: „in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctorum“ (DH 3007).

¹⁷⁶ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 626.

¹⁷⁷ Für eine Schilderung des Diskussionsablaufs siehe KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 616–625.

¹⁷⁸ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 626.

Kasper beobachtet, dass damit Schrift, Tradition und Kirche in einem organischen Zusammenhang stehen, in dem jede einzelne Größe eine eigene Funktion habe.¹⁷⁹ Die Tradition erkläre die Schrift und sei lebendige Bezeugung des Evangeliums in der Kirche. Das kirchliche Lehramt sei hingegen Richterin in Glaubensstreitigkeiten. Diese Verhältnisbestimmungen seien auch nicht durch die auf dem I. Vatikanum festgeschriebene Infallibilität des Papstes eingeschränkt worden, da sich die Unfehlbarkeit des Papstes von jener Unfehlbarkeit der Gesamtkirche ableite, sodass der Papst „zu Schrift und Tradition in demselben Verhältnis wie die Gesamtkirche“¹⁸⁰ steht.

Mit seiner Untersuchung zeigt Kasper auf, dass das Konzil gerade die „theologische Auffassung, die die Tradition mit der Lehre der Kirche identifizieren wollte“¹⁸¹, im Rückgriff auf eine organisch-dynamische Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche bei gleichzeitiger funktionaler Differenzierung der drei Größen abgewiesen hat. Hierzu habe die Römische Schule entscheidende Vorarbeiten in der Weiterführung der Gedanken Möhlers geleistet.¹⁸² So sei

die Tradition für die römischen Theologen eine dialektische Einheit von gegenwärtiger Lehre der Kirche und der objektiven Norm des Anfangs in der Fülle, vergegenwärtigende Anamnese des apostolischen Kerygmas (konkret: der Schrift) im Ereignis der Verkündigung, in der sich die Selbstüberlieferung Christi im Heiligen Geist vollzieht.¹⁸³

Mit der Entwicklung des Traditionsverständnisses, wie es in der Tübinger Schule entstanden ist, sich über die Römische Schule weiterentwickelt und schließlich im I. Vatikanischen Konzil aufgenommen wurde, wurde der theologiegeschichtliche Kontext von Kaspers Traditions- und Schriftverständnis vorgestellt. Grundzüge der Tübinger und Römischen Schule zeigen sich immer wieder in seinen Arbeiten und werden insbesondere in der Bewertung und Auseinandersetzung mit dem II. Vatikanischen Konzil ersichtlich. Letzteres ist auf Grund der in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* erfolgten verbindlichen Vorlage des römisch-katholischen Verständnisses von Schrift und Tradition der weitere zentrale Ausgangspunkt für Kaspers nachkonziliare Arbeiten zum Schrift- und Traditionsverständnis. Im Folgenden soll daher Kaspers kritische Rezeption des II. Vatikanums dargestellt werden.

¹⁷⁹ Siehe hierzu und im Folgenden KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 626 f.

¹⁸⁰ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 627.

¹⁸¹ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 628.

¹⁸² Vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 628.

¹⁸³ KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 628.

1.2 Die Diskussion um Schrift und Tradition auf dem II. Vatikanischen Konzil und Kaspers Akzentsetzung

Am Vorabend des Konzils koinzidiert die von Geiselman angestoßene Debatte (III.1.1) mit zwei weiteren Motiven, weshalb der „Themenkreis Offenbarung – Schrift – Überlieferung“¹⁸⁴ als selbstverständliches, aber auch hart umkämpftes Thema auf dem Konzil aufgegriffen wurde, wie Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zu *Dei Verbum* herausstellt:¹⁸⁵

(1) Als erstes nennt Ratzinger die in Kapitel III.1.1 zum Teil schon aufgegriffenen Entwicklungen im Traditionsverständnis seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Unter Einfluss der Romantik sei zunächst ein organisches Traditionsverständnis entstanden, das in restaurativer Ausrichtung zu einer Identifizierung der kirchlichen Lehre mit der Tradition geführt habe. Weitere Diskussionen haben die Dogmatisierungen von 1854 und 1950 ausgelöst, die nicht nur die Frage nach einer Dogmenentwicklung, sondern auch die ein Dogma begründenden Kriterien adressierten. Aus dem ökumenischen Gespräch und der exegetischen Forschung seien zudem Impulse gekommen, die auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie zu einer positiven Rezeption des *sola scriptura* führten, da die Schrift als eindeutiger und sicherer Ort der apostolischen Tradition erkannt wurde. Die von Geiselman angestoßene Debatte um die Auslegung des Trienter Dogmas habe nun den Kern der Frage, ob ein katholisches Schriftprinzip möglich sei, mit der Frage nach der Suffizienz der Schrift aufgegriffen und am Vorabend des II. Vatikanums diskutiert.

(2) Neben dieser die dogmatische Lehre von Schrift und Tradition betreffenden Diskussion sei ein zweiter Impuls von dem Einfluss der historisch-kritischen Exegese auf die Auslegung der Schrift ausgegangen. Die lange umstrittene Frage nach der Anwendung historisch-kritischer Methoden hatte bereits in der modernistischen Krise eine wichtige Rolle gespielt und sei 1943 mit der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von Papst Pius XII. zu einem Höhepunkt gekommen, „der sich in Lehrverboten für Professoren des Bibelinstituts und besonders deutlich in der unerhört scharfen Polemik von Msgr. Romeo gegen die moderne katholische Exegese äußerlich zeigte“¹⁸⁶. Die Frage nach dem Verhältnis von historisch-kritischer Forschung und Exegese zur dogmatischen Tradition und kirchlichen Exegese war daher – und blieb auch nach dem II. Vatikanischen Konzil – ungeklärt.

(3) Zur Vorgeschichte der Offenbarungskonstitution rechnet Ratzinger als drittes Moment die seit Anfang des 20. Jahrhunderts erstarkende Bibelbewegung,

¹⁸⁴ RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 498.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 498 f. Eine Übersicht über die unterschiedlichen Positionen zu Offenbarung, Schrift und Tradition zwischen dem I. und II. Vatikanum gibt HOPING, Kommentar, 703–716.

¹⁸⁶ RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 499.

„die in weiten Teilen der katholischen Christenheit bereits eine neue Grundeinstellung zur Heiligen Schrift geschaffen, eine neue Vertrautheit mit ihr und einen immer entschiedeneren Rückgang auf sie in Theologie und Frömmigkeit ausgelöst hat.“¹⁸⁷

Auch Kasper greift diese Entwicklungen 2005 in „*Dei Verbum audiens et proclamans*“ – „*Gottes Wort voll Ehrfurcht hören und voll Zuversicht verkünden*“. Die Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ im Rahmen des Kongresses „40 Jahre Dei Verbum“ auf. Allerdings spricht er von „historische[n] Lasten“¹⁸⁸, die das Konzil zu bewältigen gehabt habe. Dafür geht er bis auf die Auseinandersetzung zwischen Martin Luther und Kardinal Cajetan zurück, bei der es um „das Grundverständnis von Kirche in ihrem Verhältnis zum Wort Gottes“¹⁸⁹ gegangen sei.¹⁹⁰ Dieses Verhältnis adressiere die *Dogmatische Konstitution*, was Kasper insbesondere in seinen ersten Aufsätzen zur Interpretation derselben 1966 und 1967 herausgearbeitet hat. Auch 2005 geht er über die von Ratzinger genannten Entwicklungen hinaus, erweitert so den Betrachtungsrahmen für die auf dem Konzil verhandelte Problematik und beginnt bei der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Wort Gottes. Auch hier geht er bis auf die Reformationszeit zurück und verweist damit auf den ökumenischen Horizont der Fragestellung. Schrift und Tradition erscheinen nun als theologische Konzepte, die in ein Verhältnis zum Wort Gottes und zur Kirche gesetzt und in diesem Zusammenspiel eine differenzierte Erklärung erfahren müssen.

Neben dieser Grundsatzfrage zeigen die genannten drei Entwicklungen die Aktualität und Notwendigkeit, mit der sich das II. Vatikanum mit der Frage nach Schrift und Tradition beschäftigen musste. Kaspers eigene Auseinandersetzung mit der Offenbarungskonstitution setzt diese vornehmlich zur Geiselmanndebatte in Beziehung, die auf dem II. Vatikanischen Konzil fortgesetzt worden ist.¹⁹¹ Ausgehend von den beiden Positionen, die sich zu dieser Frage gegenüberstanden, überführt Kasper die Suffizienzfrage schließlich in einen weiteren Betrachtungshorizont und kritisiert Geiselmans enge Sicht.

1.2.1 Die Fortsetzung der Geiselmanndebatte auf dem II. Vatikanischen Konzil und Kaspers Kritik und Weiterführung

Auch wenn Kasper die von Geiselman angestoßene Diskussion würdigen kann, da mit ihr die nachtridentinische Aufteilung der Offenbarungswahrheiten auf Schrift und Tradition aufgebrochen worden sei, kritisiert er doch,

¹⁸⁷ RATZINGER, *Dogmatische Konstitution*, 499.

¹⁸⁸ KASPER, *Dei Verbum* (2005), 347.

¹⁸⁹ KASPER, *Dei Verbum* (2005), 347 f.

¹⁹⁰ Vgl. KASPER, *Dei Verbum* (2005), 347 f. siehe hierzu PESCH, *Hinführung*, 105.

¹⁹¹ Siehe hierzu KASPER, *Schrift* (1966), 386–391; KASPER, *Stellung* (1967), 230–235. Siehe auch RATZINGER, *Dogmatische Konstitution*, 498.

dass Geiselmann „der Fragestellung der von ihm bestrittenen These verhaftet geblieben“¹⁹² wäre.¹⁹³ Aufgrund von Geiselmanns Ergebnis hätte auffallen müssen, dass die an das Konzil gestellte Frage, wenn nicht grundsätzlich falsch, so doch unzureichend gewesen sei.¹⁹⁴ „Die tiefere und grundlegendere hermeneutische Problemstellung ist ihm verborgen geblieben, beziehungsweise er glaubte, sie mit dem mehr historisierenden Begriff des Enthaltenseins lösen zu können“¹⁹⁵, wie Kasper 1967 festhält. Diese fundamentale hermeneutische Problematik arbeitet Kasper über die Rekonstruktion der auf dem Konzil vertretenen Positionen zur Suffizienzfrage heraus: Die Vertreter der traditionellen nachtridentinischen Schultheologie (Alfredo Ottaviani, Ernesto Ruffini, Pietro Parente, Heribert Schaaf)¹⁹⁶ fürchteten, dass durch die Betonung der Suffizienz der Schrift der Glaube der Kirche dem Lehramt der Exegeten ausgeliefert würde und durch eine Überstrapazierung der Annahme, dass in der Schrift alle Glaubenswahrheiten ‚enthalten‘ seien,¹⁹⁷ die Bibel „zum Tummelplatz einer unverantwortlichen Exegese“¹⁹⁸ gemacht werde. Ihre Fokussierung auf eine mit dem Glaubensbewusstsein und dem Lehramt identifizierte lebendige Tradition führte, so Kasper, gerade zu einer Betonung der Gegenwart des Evangeliums in der Kirche.¹⁹⁹ Dagegen erhofften die Vertreter einer progressiven Theologie²⁰⁰ mit der Herausstellung der Suffizienz der Schrift ein Gegengewicht zur Identifizierung von kirchlicher Tradition und Lehramt zu gewinnen und zu einer Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Schrift zu gelangen.²⁰¹ Damit standen sie in Konflikt zur Betonung der gegenwärtigen, ‚lebendigen‘ kirchlichen Tradition und kritisierten den damit verbundenen Traditionsbegriff, der in der Gefahr stehe, sich von den geschichtlichen Ursprüngen zu lösen und durch kein objektives theologisches Kriterium kontrollierbar zu sein.²⁰²

¹⁹² KASPER, Schrift (1966), 389.

¹⁹³ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 388 f. Siehe auch KASPER, Stellung (1967), 233; KASPER, Dei Verbum (2005), 353.

¹⁹⁴ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 389; KASPER, Stellung (1967), 233.

¹⁹⁵ KASPER, Stellung (1967), 233.

¹⁹⁶ Vgl. WALTER, Nachwort, 637 f. Auseinandersetzung mit Heribert Schaaf in Gegenüberstellung zu Josef Rupert Geiselmann widmet sich Kasper ausführlich in: KASPER, Schrift und Tradition (1964), 369–378.

¹⁹⁷ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 390.

¹⁹⁸ KASPER, Schrift (1966), 388.

¹⁹⁹ Damit, so Kasper, sei diese Position in eine paradoxe Situation geraten: „Gerade die starren Antimodernisten kamen nun mit ihrem Traditionsbegriff in eine äußerste Nähe zum Modernismus. Sie mussten sich sagen lassen, dass eine Ableitung aller kirchlichen Dogmen aus dem gegenwärtigen Bewusstsein der Kirche im Grunde einen theologischen Idealismus darstellt, der an kein vorgegebenes Objekt mehr gebunden ist und der ein typisch modernes Denken zur Voraussetzung hat.“ (KASPER, Schrift [1966], 390.)

²⁰⁰ Dazu gehörten zum einen Vertreter der sogenannten ‚Nouvelle theologie‘ wie Henri de Lubac und Yves Congar, aber auch Karl Rahner, Josef Ratzinger, Kardinal Bea.

²⁰¹ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 389.

²⁰² Vgl. KASPER, Schrift (1966), 389 f.

In dieser Gegenüberstellung werden für Kasper zwei Dinge ersichtlich: Zunächst werde die Tragweite der Ungeklärtheit des Traditionsbegriffs deutlich.

Die Konservativen beriefen sich dauernd auf die Tradition der Kirche und verlangten, dass sie gewahrt und nicht verändert werde. Bei fast allen angestrebten Reformen wandten sie ein, das verstoße gegen die Tradition. Sah man etwas genauer nach, dann hatten sie zwar die Tradition der letzten 300 Jahre für sich, die Reformer dagegen konnten sich in fast allen Fragen auf die wesentlich ältere und längere Tradition der alten Kirche berufen. Nicht die konservativen Traditionalisten, sondern die fortschrittlichen Reformer hatten die wirkliche Tradition für sich. So steht oft Tradition gegen Tradition. Die Tradition selbst erweist sich also als eine höchst ungeklärte Größe.²⁰³

Zugleich hätten sich die antimodernistischen Vertreter wider Willen dem neuzeitlichen Denken angenähert, da einer „Ableitung aller kirchlichen Dogmen aus dem gegenwärtigen Glaubensbewusstsein [...] eine Art theologische[r] Idealismus“²⁰⁴ zugrunde liege. An diesen Beobachtungen wird ersichtlich, dass nicht nur vollkommen unklar ist, was ‚Tradition‘ inhaltlich meint, sondern auch geklärt werden muss, wie Traditionen, insbesondere Dogmen, begründet werden können. Dies führt zu einer weiteren Beobachtung Kaspers: Die Debatte zeige, dass es bei der vorkonziliar aufgeworfenen Frage um die Suffizienz der Schrift eigentlich verdeckt um die „Frage nach der letzten Norm in und über der Kirche“²⁰⁵ gehe: „Es geht um das Problem, wie die einmal ergangene Offenbarung ein für alle Mal bleibende Norm der kirchlichen Verkündigung werden kann. Es geht um die Kriterien, die für das Heutigwerden des Evangeliums gelten.“²⁰⁶ In den Blick rückt damit weniger die Frage nach Schrift und Tradition als zwei epistemologischen Größen,²⁰⁷ sondern vielmehr die Frage nach der Überlieferung der Botschaft der Kirche als solcher, die sich für Kasper daran entscheidet, ob ein die geschichtliche Einmaligkeit der Offenbarung *und* die bleibende Gegenwart Jesu Christi in der Kirche bewahrender Mittelweg beschrieben werden kann. Kasper formuliert dies 1967 noch präziser und hebt die Bedeutung der Schrift in diesem Zusammenhang hervor: „In welcher Weise kann die Schrift, die den apostolischen Anfang gültig bezeugt, Gegenwart, Norm für die heutige Verkündigung sein?“²⁰⁸ Die ursprünglich gestellte Frage nach der Suffizienz der Schrift wird damit von Kasper neu verortet und in den weiteren Kontext der konziliaren Bestrebung eines *aggiornamento*, einer Auseinandersetzung der Kirche mit der Gegenwart und ihrer Probleme, gestellt.

Das Thema ‚Schrift und Tradition‘ und die Frage nach der Stellung der Schrift in der Kirche sind also keine rein innertheologische [sic!] Streitfragen, sie stehen vielmehr

²⁰³ KASPER, Prüfstand (1969), 477 f.

²⁰⁴ KASPER, Stellung (1967), 234.

²⁰⁵ KASPER, Schrift (1966), 390.

²⁰⁶ KASPER, Schrift (1966), 390 f.

²⁰⁷ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 392.

²⁰⁸ KASPER, Stellung (1967), 235.

im Schnittpunkt des pastoralen Grundanliegens des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches das Heutigwerden der Kirche zum Ziel hatte.²⁰⁹

Indem Kasper die Problematik von Schrift und Tradition in diesen Kontext einordnet, wird auch die Grundsätzlichkeit dieser Debatte auf dem Konzil deutlich, die Kasper insbesondere an der Absetzung des ursprünglichen Textes des Offenbarungsschemas von der Tagesordnung der ersten Sitzungsperiode durch Papst Johannes XXIII. festmacht:²¹⁰ In einer „Schlacht um die Bibel“²¹¹ habe sich eine Richtungsänderung der Kirche weg von einer defensiven, abschließenden, antimodernistischen Haltung hin zu einer zum Dialog mit der Moderne, den Andersdenkenden und Andersgläubigen offenen Haltung gezeigt. Dass die Bibel für diesen Dialog eine entscheidende Rolle spielte, zeigt für Kasper, dass keine Indifferenz oder Weltfrömmigkeit angestrebt wurde, „sondern eine schöpferische Rückkehr zu den Ursprüngen, zum apostolischen Zeugnis, wie es uns in Schrift und Tradition überliefert ist“²¹². Die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition zielt damit auf die Frage, „wie das Evangelium durch die Kirche in der Welt von heute wieder Präsenz gewinnen kann“²¹³.

Das Konzil sei zwar diese hermeneutische Frage nach dem ‚Heutigwerden des Evangeliums‘ nicht explizit angegangen, aber Kasper sieht doch Hinweise, in welche Richtung dabei weitergedacht werden müsse.²¹⁴ Das II. Vatikanum spreche dort,

²⁰⁹ KASPER, Stellung (1967), 231, vgl. KASPER, Schrift (1966), 387.

²¹⁰ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 386. Hoping fasst die Kritik an dem ersten Schema zusammen: „Kritisiert wurde die Theorie von den zwei Quellen der Offenbarung (Schrift, Tradition), der scholastische und defensive Charakter des Schemas, sein Konzept der Verbalinspiration, die Überordnung des Lehramtes über die Schrift, die mangelnde ökumenische Ausrichtung, die fehlende heilsgeschichtliche Perspektive des Schemas, der Ausfall eines personalen Offenbarungsbegriffs und eines einleitenden Kapitels zu Wesen und Faktum der Offenbarung Gottes sowie die Einschränkung der Freiheit exegetischer Forschung.“ (HOPING, Kommentar, 726.) Schon an dieser Aufzählung wird die Umstrittenheit des Dokuments unter den Konzilsvätern deutlich. Bei der Abstimmung am 20. November 1962 seien dann die Abstimmungsmodalitäten auf die Frage nach der weiteren Beratung und nicht, wie sonst üblich, auf Zustimmung oder Ablehnung ausgerichtet gewesen. Da die erforderliche 2/3 Mehrheit für eine Unterbrechung der Beratung nicht erreicht wurde, genügte schließlich gut 1/3 der Stimmen, um an dem Schema als weiterer Beratungsgrundlage festzuhalten. Dieses Ergebnis sorgte für große Unruhe und Unmut über den weiteren Verlauf des Konzils, sodass die Absetzung des Schemas und die Beauftragung einer Gemischten Kommission für die Neubearbeitung durch Papst Johannes XXIII. als entscheidender Schritt für die Ausrichtung des Konzils gewertet wird, vgl. HOPING, Kommentar, 725–728; RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 500 f. Siehe auch KASPER, Dei Verbum (2005), 345.

²¹¹ KASPER, Schrift (1966), 386.

²¹² KASPER, Schrift (1966), 387.

²¹³ KASPER, Schrift (1966), 387.

²¹⁴ Kasper hält hierzu fest: „Die Frage ist in den Texten zwar überall präsent, in vielen theologischen und praktischen Einzelfragen auch konkret beantwortet, aber nirgends grundsätzlich thematisiert. Bei genauerem Zusehen konvergieren aber viele konziliare Einzelaussagen doch

wo es das hermeneutische Problem streift, interessanterweise nicht davon, dass sich dieses auf dem Weg einer logischen Explikation oder auf dem Weg eines organischen Wachstums- und Reifungsprozesses vollzieht [..., sondern] von einer geistlichen Erfahrung und Erkenntnis, die die Kirche in der Praxis ihrer Verkündigung macht.²¹⁵

Dies korreliere mit der in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (LG) gemachten Aussage, dass das Glaubenszeugnis der Gläubigen im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchten müsse (LG 35), was bedeute, dass der kirchliche Glaubenssinn sich jeweils dort ausdrücke, wo Glaube sich von den gegenwärtigen Fragen und der Situation der Welt herausfordern lasse: „Das Konzil spricht davon, dass sich gerade in der Begegnung der Kirche mit der Welt die bleibende Gegenwart Gottes bei seiner Kirche durch seinen Geist erweist.“²¹⁶

Die Fragestellung bzgl. der Stellung der Schrift in der Kirche hat sich also vor und nach dem Konzil grundlegend geändert.²¹⁷ Während vorher die Bedeutung der Schrift im Zuge einer antireformatorischen und auch antimodernistischen Position oft zugunsten der Betonung der Tradition und des Lehramtes herabgesetzt worden und die Schrift in ihrer Interpretationsbedürftigkeit durch die Tradition gleichsam eine Beigabe der letzteren war, hat mit dem II. Vatikanum ein Richtungswechsel stattgefunden. Anstelle einer negativen Abgrenzung gegen das protestantische Schriftprinzip habe das Konzil nun die positive Bedeutung der Schrift herausgestellt,²¹⁸ womit es auf die größere vortridentinische Tradition zurückgegriffen habe, welche Theologie ganz selbstverständlich als Schrifttheologie verstanden habe. Da die Herausstellung der Schriftbedeutung jedoch im Rahmen der allgemeinen pastoralen Ausrichtung des Konzils stattfand und eher in den „praktischen ‚Ausführungsbestimmungen‘“²¹⁹ vollzogen wurde, geht es nach Kasper hierbei weniger um die Beschreibung einer Schriftlehre als um eine erneuerte Schriftpraxis, die das Leben der Kirche bestimmen soll. Dies stelle auch die Theologie vor eine neue Aufgabe, weil sie diese angestrebte kirchliche Praxis dogmatisch noch einholen müsse.²²⁰

Mit der Hervorhebung des pastoralen Grundcharakters des Konzils ordnet Kasper die mit Schrift und Tradition verbundene hermeneutische Frage in diesen Kontext ein: „Das hermeneutische Problem hat damit aufgehört, ein bloß

in einer bestimmten Richtung, und es könnte für die nachkonziliare Theologie lohnend sein, hier weiterzudenken.“ (KASPER, Stellung [1967], 235.)

²¹⁵ KASPER, Schrift (1966), 394, mit Verweis auf DV 8.

²¹⁶ KASPER, Schrift (1966), 394.

²¹⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Stellung (1967), 231 f.

²¹⁸ Die veränderte Sprechweise der Konzilstexte hebt Kasper an verschiedenen Stellen hervor, da es gegenüber vorhergehender Konzilien ein Novum ist, dass die Konzilstexte durchweg die katholische Lehre positiv darzulegen suchen und nicht polemisch-negativ in Abgrenzung zu anderen christlichen und philosophischen Strömungen, vgl. KASPER, Bedeutung (1966), 224; KASPER, Schrift (1966), 411; KASPER, Stellung (1967), 232.

²¹⁹ KASPER, Stellung (1967), 241.

²²⁰ KASPER, Stellung (1967), 241.

intellektuelles Problem geistiger Vermittlung zu sein. Es geht vielmehr um eine ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘²²¹, wie Kasper mit einem Zitat Jürgen Moltmanns festhält. Im Rahmen einer solchen Hermeneutik kommt Kaspers Schrift- und Traditionsverständnis zu stehen. Daher soll zunächst genauer auf Kaspers Vorstellung einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ eingegangen werden (III.1.2.2), bevor seine Interpretation der Konzilsaussagen zu Schrift und Tradition als Ausgangspunkt der weiteren Darstellung seiner Position entfaltet werden sollen (III.1.2.3).

1.2.2 Kaspers Zuspitzung der pastoral-praktischen Frage im Sinne einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘

Von einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ spricht Kasper erstmals 1965 im Rahmen seiner Antrittsvorlesung²²² an der Universität Münster sowie in der diesen Vortrag weiter vertiefenden Schrift *Dogma unter dem Wort Gottes*²²³. Den Begriff übernimmt er aus Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung*²²⁴, allerdings füllt er ihn eigenständig und nur in loser Anlehnung an das Moltmannsche Konzept.

Moltmann übersetzt die klassischen Gottesbeweise in hermeneutische Prinzipien und zeigt deren eschatologische Ausrichtung auf:

Alle Gottesbeweise sind im Grunde Vorgriffe auf jene eschatologische Wirklichkeit, in der Gott allen an allem offenbar ist. Sie unterstellen diese Wirklichkeit als schon gegenwärtig und als jedem Menschen unmittelbar einsichtig. Die hermeneutischen Prinzipien, die aus ihnen entwickelt werden, nehmen die an der Welt, der Existenz oder dem verkündeten Namen Gottes aufweisbare, erlebbare oder vernehmbare Gegenwart Gottes – und sei es auch nur in der notwendigen Frage nach ihm – zum Bezugspunkt der Auslegung und Aneignung der geschichtlichen, biblischen Zeugnisse. Es ist aber eine solche ‚natürliche Theologie‘, in der Gott jedem Menschen offenbar und beweisbar ist, nicht die Voraussetzung des christlichen Glaubens, sondern das Zukunftsziel der christlichen Hoffnung. Diese allgemeine und unmittelbare Gegenwart Gottes ist nicht das, wovon der Glaube herkommt, sondern das, worauf er zugeht.²²⁵

Für Moltmann geht es in der Auslegung und Verkündigung daher nicht darum, Kontinuität zum Vergangenen herzustellen, sondern die den biblischen Texten implizite Verheißungsstruktur aufzunehmen und deren Zukunftshoffnung zu explizieren, die er in der Auferstehung Christi grundgelegt sieht.²²⁶ Daher bedeutet christliche Tradition für Moltmann

²²¹ KASPER, Schrift (1966), 394.

²²² KASPER, Evangelium und Dogma (1965).

²²³ KASPER, Dogma (1965).

²²⁴ Vgl. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, 250–279.

²²⁵ MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, 259.

²²⁶ Vgl. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, 275–278.

Verkündigung des Evangeliums in Rechtfertigung der Gottlosen. Sie wird durch die Auferweckung des gekreuzigten Christus ermöglicht und notwendig, sofern darin die Hoffnung auf die universale Zukunft des Heils der Welt verbürgt ist. Sie ist darum identisch mit eschatologischer Mission.²²⁷

Bei dieser „Sendung nach vorne, ins Novum der verheißenen Zukunft hinein“²²⁸ ist für Moltmann ein Weltbezug konstitutiv, denn diese Sendung vollziehe sich als eine umgestaltende Praxis, die die Welt in ihrer geschichtlichen Veränderlichkeit wahrnehme und „nach dem real-objektiv Möglichen an dieser Welt“²²⁹ suche, um es in Richtung auf die verheißene lebendige Zukunft des Reich Gottes zu verwirklichen.²³⁰ *Movens* dieser „umgestaltenden Sendung“²³¹ sei die Berufung der Christenheit in die universale Zukunft Gottes zur Welt und zu allen Menschen.²³²

Den Gedanken einer Zukunft erschließenden Verkündigung, die bei der Gegenwart ansetzen muss, greift auch Kasper auf. Er versteht unter einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ den Ansatz bei dem „der Kirche gesetzten Kairos“²³³ für ein Verständnis dessen, was das Evangelium in der Gegenwart zu sagen hat und sagen kann:

Wenn das Evangelium keine bloß vergangene Größe ist, dann kann das heute aberlangte Zeugnis auch nicht bloß eine Konklusion aus früheren Zeugnissen sein, dann ist vielmehr aus dem Geist des Evangeliums selbst eine ehrliche Begegnung mit der geistigen Situation der Gegenwart und der Geistesgeschichte der Neuzeit notwendig.²³⁴

Neben einer historisch-kritischen und einer allgemein-philosophischen Hermeneutik brauche die kirchliche Lehre eine an den Fragen der Gegenwart orientierte Hermeneutik, die auf eine praktische Dimension, eine Orthopraxis, herauslaufe, um die gelehrte Wahrheit in der Praxis zu bewähren.²³⁵ Damit ist aber nur eine begriffliche und keine konzeptionelle Nähe zu Moltmann gegeben.

Da für eine ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ bisher Kriterien fehlten, entwickelt Kasper solche sukzessive.²³⁶ Es geht ihm dabei darum, „von der Welt-sendung und vom Weltdienst der Kirche her [...] Maßstäbe und Kriterien [...] für die rechte Ausrichtung der Botschaft des Evangeliums“²³⁷ zu erarbeiten. Ein solches Vorgehen brauche zunächst eine theologische Grundlegung, die sich

²²⁷ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 278.

²²⁸ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 277.

²²⁹ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 266.

²³⁰ Vgl. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 265–268.

²³¹ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 266.

²³² Vgl. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 260.

²³³ KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 40; KASPER, *Dogma* (1965), 149.

²³⁴ KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 40.

²³⁵ Vgl. KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 40 f.; KASPER, *Dogma* (1965), 149 f.

²³⁶ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 149.

²³⁷ KASPER, *Schrift* (1966), 394. Siehe auch KASPER, *Stellung* (1967), 242.

auf die Bedeutung des biblischen Kairós und auf die Prophetie besinne, dann eine Theologie der Geschichte²³⁸ entwickle und diese in eine Existentialethik und Logik existentieller Erkenntnis weiterführe.²³⁹ Ferner sei die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen und gegenwärtigen Geistesgeschichte notwendig. In seinem Aufsatz *Schrift – Tradition – Verkündigung* differenziert Kasper die Kriterien weiter aus und scheint so eine ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ programmatisch vorzustellen.²⁴⁰ So erfordere sie neben den genannten Aspekten auch theologische Methodenreflexion und ein neues Durchdenken von Wesen und Gestalt der Predigt sowie am Ende eine Entfaltung der Pneumatologie.²⁴¹ Damit sind Themengebiete und Fragestellungen genannt, die für Kasper in Bezug auf Schrift und Tradition eine Rolle spielen und die sich in seiner Theologie immer wieder verzahnen und gegenseitig durchdringen. Sein Verständnis einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ führt zudem einen wichtigen Impuls aus der Tübinger Schule weiter, wenn hier mit der ‚Weltsendung‘ und dem ‚Weltendienst‘ der Kirche eine Offenheit für die Gegenwart ins Zentrum beziehungsweise an den Anfang gestellt werden. Kasper scheint mit der ‚Hermeneutik einer christlichen Sendung‘ eine umfassende Neuausrichtung anzuvisieren, da sie auch zu einer neuen theologischen Methode führen soll. Allerdings kommt der Begriff in späteren Arbeiten nicht mehr vor und wird damit nicht programmatisch weitergeführt. Die mit dem Begriff markierte Neuausrichtung der Theologie setzt Kasper jedoch implizit fort, was in den Kapiteln III.2 und III.3 weiter entfaltet wird. Sie bleibt jedoch immer begründet in den fundamentaltheologischen Bestimmungen des II. Vatikanischen Konzils.

1.2.3 Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu Schrift und Tradition als Kristallisationspunkte für Kaspers Reflexion der Schriftbedeutung im Rahmen der Tradition

Bleibender Bezugspunkt für Kaspers Beschäftigung mit der Frage nach Schrift und Tradition bilden die in *Dei Verbum* (DV) gemachten Bestimmungen und die dabei offen gelassenen Fragen.²⁴² Kasper stellt positiv heraus, dass die *Dogmatische Konstitution über die Offenbarung* „eines der ausgereiftesten und

²³⁸ 1966 beschreibt Kasper dies differenzierter: „Es müsste zuerst eine Besinnung angestellt werden auf das theologische Wesen und die theologische Relevanz der Geschichte und Geschichtlichkeit, die ja nicht nur die ‚fallhafte‘ und zufällige Verwirklichung einer allgemeinen Wesensidee darstellt.“ (KASPER, *Schrift* [1966], 395.)

²³⁹ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 149.

²⁴⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Schrift* (1966), 394 f.

²⁴¹ Vgl. KASPER, *Schrift* (1966), 395.

²⁴² Zur Rezeption der Konzilsaussagen zu Schrift und Tradition in Kaspers Theologie siehe auch die Zusammenstellung in BUCKENMAIER, *Schrift*, 323–334.

aufgeschlossensten Dokumente des Konzils²⁴³ sei, was sich für ihn an der darin vertretenen Offenheit für die historisch-kritische Exegese (DV 18), an einem ganzheitlichen und personalen Offenbarungs- und Glaubensbegriff, der nicht der intellektualistisch verkürzten, neuscholastischen Ansicht verhaftet bleibe, sowie am pastoralen Charakter zeige, der gerade im sechsten Kapitel über die Schrift im Leben der Kirche anklinge.²⁴⁴ Seine Kritik hingegen setzt an dem von ihm als unbefriedigend bezeichneten zweiten Kapitel „Über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung“ (DV 7–10) an, wo das Verhältnis von Schrift und Tradition zentrales Thema ist. Hier zeigt sich, inwieweit das Konzil die vorkonziliaren Problemstellungen (siehe oben III.1.2) aufgegriffen hat. Insbesondere die auch für das ökumenische Gespräch wichtige Frage nach der besonderen Stellung der Schrift sei jedoch „ängstlich umgangen worden“²⁴⁵. Es entspreche allerdings guter konziliarer Praxis, dass das Konzil eine Frage für noch nicht entschieden oder entscheidungsreif halte, wenn darüber Dissens herrsche.²⁴⁶ Daher wurde hier der Linie des Konzils von Trient gefolgt.²⁴⁷ Trotz einer fehlenden Entscheidung stellt Kasper positiv heraus, dass das Konzil die Ausgangsfrage nach der Suffizienz und Bedeutung der Schrift überboten und „zur Frage nach dem lebendigen und tätigen Glaubenszeugnis der Kirche“²⁴⁸ weitergeführt habe, wodurch es „das Problem neu und besser gestellt“²⁴⁹ habe.

Kasper sieht vier „hochbedeutsame Fortschritte“²⁵⁰ in DV, die „das Heutigerwerden des Evangeliums durch das lebendige, geisterfüllte Zeugnis der ganzen (!) Kirche, nicht nur durch ihre Lehre, auch nicht nur durch das Wort, sondern durch ihr Leben, ihre Liturgie und ihre Praxis“²⁵¹ beschreiben. Diese Fortschritte liegen sowohl auf der Ebene des Traditions- als auch des Schriftverständnisses.²⁵² So habe erstens das Konzil klar entschieden, dass Schrift und Tradition eine innere Einheit bilden und nicht voneinander isolierbare Quellen seien, womit die Frage nach nicht in der Schrift enthaltenen Traditionen obsolet geworden sei (DV 9). „Die Tradition enthält deshalb das Ganze der Offenbarung.“²⁵³ Zugleich werde zweitens die Tradition nicht mehr als allein mündliche Überlieferung verstanden, sondern die Tradition vollziehe sich im ganzen Leben und durch die ganze Praxis der Kirche (DV 8). Drittens sei die Tradition im Heiligen Geist begründet, der die Kirche belebe. Die Tradition sei die *viva vox Evangelii in Ecclesia*

²⁴³ KASPER, Schrift (1966), 391.

²⁴⁴ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 391.

²⁴⁵ KASPER, Schrift (1966), 392.

²⁴⁶ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 393.

²⁴⁷ KASPER, Dei Verbum (2005), 353.

²⁴⁸ KASPER, Schrift (1966), 393.

²⁴⁹ KASPER, Schrift (1966), 393.

²⁵⁰ KASPER, Schrift (1966), 392.

²⁵¹ KASPER, Schrift (1966), 392.

²⁵² Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Schrift (1966), 391 f.

²⁵³ KASPER, Schrift (1966), 392. Vgl. DV 8.

und ziele auf das lebendige Verständnis und die Aktualisierung der ursprünglichen Botschaft (DV 8). Damit beschreibt DV ein umfassendes Traditionsverständnis, das weniger einzelne Traditionen als vielmehr den gesamten kirchlichen Überlieferungsvorgang in den Blick nimmt. Diese Neuakzentuierung der Traditionsfrage greift das organisch-dynamische Traditionsverständnis der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts auf und identifiziert die Tradition mit dem Sein und Glauben der Kirche (DV 8).²⁵⁴

Im Rahmen dieser umfassenden Bestimmung der Tradition ist die Frage nach der Bedeutung und Funktion der Schrift der eigentliche Kern des Problems, was sich auch daran zeigt, dass Kasper sich mehrfach dezidiert mit der Bedeutung der Schrift nach dem II. Vatikanischen Konzil auseinandersetzt.²⁵⁵ Diesbezüglich kennzeichnet er zunächst einen Fortschritt, der als viertes genannt werden muss: Insbesondere in DV 21, 25 und 26 werde die Heilsbedeutung der Schrift herausgestellt und die Schrift nicht mehr als Belehrung, sondern als Anrede Gottes und Gespräch Gottes mit dem Menschen verstanden.²⁵⁶ Im Hintergrund hierzu steht eine „erneuerte Theologie des Wortes Gottes“²⁵⁷, womit das Konzil einen Zusammenhang für das Schriftverständnis wählt, den auch Kasper 1964 im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Geiselman-Debatte mit Verweis auf neuere Ansätze in der modernen katholischen Theologie und im Lichte der pastoralen Ausrichtung des Konzils aufgegriffen hatte (siehe III.2.1).²⁵⁸ Entgegen eines bisher verbreiteten intellektualistischen und historisierenden instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis, das „unter dem geoffenbarten Wort Gottes Wahrheitsmitteilung“²⁵⁹ verstand, stelle DV im ersten Kapitel ein

²⁵⁴ Vgl. RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 519. Ratzinger weist außerdem darauf hin, dass sich das neue Traditionsverständnis auch terminologisch niedergeschlagen habe: „Während Trient den Begriff der Überlieferung nur im Plural – als Überlieferungen – kannte, kennt ihn das Vaticanum II, von einem Schriftzitat (2 Thess 2, 15) abgesehen, nur im Singular: *die* Traditio. Damit wird der nie wirklich zur Reflexion gebrachte Unterscheid der Fragestellungen deutlich faßbar: Das Vaticanum II findet seinen Ansatz in einem abstrakten Reflexionsbegriff, Trient hingegen hatte es mit dem konkreten Phänomen, den tatsächlich bestehenden Überlieferungen zu tun, mit denen die faktische Lebensform der Kirche gemeint war“ (RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 518).

²⁵⁵ So insbesondere in KASPER, Bedeutung (1966); KASPER, Stellung (1967); KASPER, Dei Verbum (2005) Daneben siehe auch KASPER, Schrift (1966), 410–419.

²⁵⁶ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 392.

²⁵⁷ KASPER, Stellung (1967), 235.

²⁵⁸ Vgl. KASPER, Schrift und Tradition (1964), 379 mit Fußn. 44. Kasper verweist u. a. auf Karl Rahner und Otto Semmelroth, die beide auch als Periti in der Theologischen Kommission zu DV mitarbeiteten, vgl. RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 501; HOPING, Kommentar, 731. Zu Rahners Einfluss auf das II. Vaticanum siehe auch HOPING, Kommentar, 722 f. Auch wenn die explizite Auseinandersetzung mit den Konzilsdokumenten erst nach dem Ende des II. Vaticanums in Kaspers Aufsätzen stattfindet, so klingt in KASPER, Schrift und Tradition (1964), 378 doch an, dass Kasper hier im weiteren Horizont des Konzils die Geiselman-Debatte reflektiert. Daher scheint ein impliziter Einfluss des Konzilsgeschehens auch in Bezug auf die Hervorhebung der Lehre vom Wort Gottes möglich.

²⁵⁹ KASPER, Bedeutung (1966), 224.

biblisches Verständnis des Wortes Gottes heraus und verstehe das Wort Gottes als Selbstoffenbarung Gottes durch sein Geschichtshandeln, das in Liebe und mit Heilswillen auf die Menschen gerichtet ist.²⁶⁰ Diese Selbstoffenbarung Gottes wird nun kommunikationstheoretisch verstanden: Das Wort Gottes sei gemäß DV 2 persönliche Anrede Gottes an den Menschen, mit der Gott den Menschen in die heilsame Gemeinschaft einlade.²⁶¹ Als dialogisches Kommunikationsgeschehen aber wirke das Wort Gottes, was es sage, sodass es die „Heilsrealität schlechthin“²⁶² sei. Als solches wirksames Wort (*verbum efficax*) verkünde es nicht nur Gottes Heil, sondern schenke dieses auch gleichsam eines Sakramentes.²⁶³ Gegen die Kritik an der Konstitution, dass sie eine abstrakte, theologische Binnenargumentation vollziehe, wendet Kasper ein, dass gerade die quasisakramentale Bestimmung des Wortes Gottes einen Horizont für ein Verstehen der Konstitutionsaussagen eröffne.²⁶⁴ Denn es gehe um die Frage nach dem wahren Leben, die als Urfrage der Menschheit unausweichlich sei und auf die die Offenbarung Gottes in Wort und Tat als Antwort zur Sprache gebracht werden solle, gemäß Joh 17,3 „dass dieses Leben darin besteht, Gott zu erkennen, wie er sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“²⁶⁵.

Vor diesem Verständnis des Wortes Gottes werde, so Kasper, auch die Bedeutung der Schrift einsichtig, die für das Konzil nun kein Thesenbuch, Steinbruch für Schriftbeweise, sittlicher Pflichtenkatalog oder eine bloße historische Quelle mehr sei.²⁶⁶ Vielmehr bestimme DV 21 die Schrift als ‚Mittel des Heils‘, da sich „[b]eim gläubigen Lesen der Schrift [...] ein Dialog Gottes mit dem Menschen“ vollziehe:²⁶⁷ „In den heiligen Schriften geht der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und führt mit ihnen ein Gespräch.“²⁶⁸ Mehrfach sei in den Konzilsdokumenten vom Tisch des Brotes und vom Tisch des Wortes die Rede, was die grundlegende sakramentale Bedeutung des Wortes

²⁶⁰ Vgl. DV 2 und 6 mit Kasper, KASPER, Bedeutung (1966), 224; KASPER, Stellung (1967), 236; KASPER, Dei Verbum (2005), 355. Für eine Typisierung der Offenbarungsvorstellungen siehe SECKLER, Begriff, 61–67.

²⁶¹ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 236; KASPER, Dei Verbum (2005), 356. Diese Leben spendende Dimension zeigt sich für Kasper insbesondere daran, dass DV mit seinem Proömium alle Aussagen unter die Worte von 1 Joh 1,2–3 stellt.: „Das Wort Gottes als ‚praeconium salutis‘ ist also die Botschaft von der Gemeinschaft (communio) mit Gott und untereinander. Als solches ist es ein Wort des Lebens.“ (KASPER, Dei Verbum [2005], 356.)

²⁶² Vgl. KASPER, Stellung (1967), 236.

²⁶³ „Es ist wirksames, gnadenspendendes Wort. Es verkündet nicht nur Gnade, Licht, Vergebung der Sünden und neues Leben, sondern schenkt sie auch und ist deshalb den Sakramenten ähnlich.“ (KASPER, Bedeutung [1966], 224, vgl. DV 21. Siehe auch KASPER, Stellung [1967], 236.)

²⁶⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Stellung (1967), 236.

²⁶⁵ KASPER, Stellung (1967), 236, vgl. DV 4.

²⁶⁶ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 236 f.

²⁶⁷ KASPER, Bedeutung (1966), 224 f., vgl. DV 21; 24.

²⁶⁸ DV 21 zitiert nach KASPER, Bedeutung (1966), 225; KASPER, Stellung (1967), 237.

Gottes für die Kirche aufgreife und die Tradition der Kirchenväter rezipiere, wenn in DV 21 die Schrift mit der Eucharistie parallelisiert und in ihrer Erbauungsfunktion in der Kirche beschrieben würde.²⁶⁹ Es gehe DV daher nicht um den Buchstaben der Schrift, sondern um ein „gegenwärtiges, im Glauben sich ereignendes Geschehen“²⁷⁰: „Es muss sich also um die gepredigte, geglaubte, gelebte, verstandene, ins Gebet und in die Praxis umgesetzte Schrift handeln“²⁷¹, was aber nichts anderes bedeutet, als dass die Schrift in ihrem Zusammenhang mit der lebendigen Tradition verstanden werden müsse, denn die Tradition sei die

Gegenwart des Wortes Christi und Christi in seinem Wort in der Kirche. Tradition ist nichts anderes als die in der Kirche gepredigte, lebendig geglaubte, ausgelegte, verstandene, gelebte Schrift, die Schrift wie sie in das Leben der Kirche und des einzelnen Christen übersetzt ist.²⁷²

Das durch die Schriftpraxis mögliche Geschehen der Kommunikation zwischen Gott und Mensch steht demnach immer im Raum der Kirche, weil hier der Ort ist, an dem das Wort Christi gegenwärtig ist. In DV 9 wird diese Relation mit einer Fluss-Metapher aufgegriffen, wenn es dort heißt: „Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide [die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift, E. M.] gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu.“²⁷³ Insbesondere DV 8 bestimme das lebendige Traditionsverständnis noch näher, wenn dort von der Kirche, die in „Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten [...] allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt“²⁷⁴ überliefere. Damit vertrete DV nicht nur eine Verbal-, sondern auch eine Realüberlieferung.²⁷⁵

²⁶⁹ Vgl. KASPER, Bedeutung (1966), 223 f.; KASPER, Stellung (1967), 237; KASPER, Dei Verbum (2005), 361.

²⁷⁰ KASPER, Stellung (1967), 237.

²⁷¹ KASPER, Stellung (1967), 237.

²⁷² KASPER, Stellung (1967), 237.

²⁷³ Zitiert nach RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 523. Ratzinger weist im Kommentar zu Artikel 9 darauf hin, dass im lateinischen Text für Quelle *scaturigo* statt *fons* verwendet wurde, womit die Rede von zwei Quellen noch möglich sei. Allerdings werde statt eines Nebeneinanders von Schrift und Tradition gerade hier ein organisches Ineinander beschrieben, mit dem eine „umgreifende theologische Sicht von Trient gegenüber der Verflachung der neuscholastischen Theologie wiederhergestellt und sogar vertieft“ (RATZINGER, Dogmatische Konstitution, 524) worden sei.

²⁷⁴ DV 8, zitiert nach KASPER, Dei Verbum (2005), 358. Gegen die protestantische Kritik wie z. B. Karl Barths, die diesen Satz als Identifizierung des konkreten kirchlichen Lebens mit dem Evangelium verstand, hält Kasper fest: „Dies wäre eine Anmaßung, denn ohne Zweifel gibt es in der Kirche vieles was ganz und gar nicht dem Evangelium entspricht, sondern ihm klar widerspricht. Das Konzil wollte dieses Missverständnis ausschließen und sprach darum nicht nur von dem, was die Kirche ist, sondern vom dem, was sie glaubt.“ (KASPER, Dei Verbum [2005], 358.)

²⁷⁵ Vgl. KASPER, Dei Verbum (2005), 358; KASPER, Schrift (1966), 397.

Eine Entwicklung in Kaspers Interpretation von DV zeigt sich 2005, wenn er den pneumatologischen Hintergrund herausstellt, der das zweite Kapitel durchziehe. Hierbei klingen Tübinger ‚Formeln‘ an, wenn Kasper schreibt: „Die Selbstmitteilung Gottes zu beständiger Gegenwart in der Geschichte geschieht nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift im Heiligen Geist.“²⁷⁶ Mit Verweis auf DV 8 und das Proömium hält Kasper die je und je neue Ereigniswerdung des ein für alle Mal ergangenen Wortes Gottes fest, sodass Gottes Wort gerade nicht mit dem Leben und Wort der Kirche identifiziert werden könne: „Nur als Kirche, die hört, was der Geist den Gemeinden zu sagen hat (Offb 2,7 u. ö.), kann verkündende Kirche sein“²⁷⁷, denn Gott sei mit der Kirche durch seinen Geist im Gespräch, „durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt“ (DV 8) und auch das Lehramt sei mit DV 10 klar dem Wort Gottes untergeordnet, das es „mit dem Beistand des Hl. Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt“ (DV 10).²⁷⁸

Für Kasper sind mit dieser Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche auch die innerkatholischen Streitigkeiten entschieden, da Trient nun mit der folgenden Doppelaussage interpretiert werden müsse: „Keine Glaubenswahrheit kann aus der Schrift allein bewiesen werden und keine Glaubenswahrheit kann aus der Tradition allein bewiesen werden, denn Schrift – Tradition – Kirche bilden immer ein unteilbares Ganzes.“²⁷⁹ In diesem Ganzen hat die Schrift nach Kasper mit DV die Funktion, dem lebendigen Christsein zu dienen und als Buch des Lebens in das konkrete Leben der Kirche und der einzelnen Christen hineinzusprechen.²⁸⁰ Denn in DV 25 halte das Konzil mit Hieronymus fest: „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen“²⁸¹.

In diesem Zusammenhang hat Kasper sowohl eine allgemein-hermeneutische als auch eine theologische Anfrage.²⁸² Zunächst sei zu fragen, wie die Schrift auf gegenwärtige Lebensfragen bezogen werden könne, woraus die Frage nach einem unmittelbaren Verstehenszusammenhang zwischen der apostolischen Zeit und der Gegenwart folgt. Von hauptsächlich protestantischer Seite käme daneben die Frage, ob die Schrift in dieser Einordnung in die Tradition und das Leben der Kirche nicht von vornherein dem Lehramt unterstellt sei und damit eigentlich keine normative Funktion habe. In Anlehnung an die Konzilstexte, die diese Fragen nicht deutlich adressierten, arbeitet Kasper zwei klare

²⁷⁶ KASPER, *Dei Verbum* (2005), 358 f. Für den biblischen Ausweis dieser Aussage verweist Kasper im Folgenden auf 2 Kor 3,2 f. und Joh 16,13.

²⁷⁷ KASPER, *Dei Verbum* (2005), 359, Hervorhebung im Original.

²⁷⁸ Vgl. KASPER, *Dei Verbum* (2005), 359 (DV 8 und DV 10 in der von Kasper zitierten Übersetzung).

²⁷⁹ KASPER, *Stellung* (1967), 237 f. Siehe hierzu auch DV 10.

²⁸⁰ Vgl. KASPER, *Stellung* (1967), 238.

²⁸¹ DV 25 zitiert nach KASPER, *Dei Verbum* (2005), 361.

²⁸² Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Stellung* (1967), 238.

Prämissen heraus, mit denen die Bedeutung der Schrift im Gegenüber zu den Traditionszeugnissen und der Lehre der Kirche herausgestellt werden könne:²⁸³ DV 21 konstatiere die Inspiriertheit der Schrift und beschreibe, dass sie das Wort Gottes auf besondere Weise enthalte. Die Inspiration weise die Schrift als konstitutives Moment der ursprünglichen Offenbarung aus,²⁸⁴ sodass sie auch an „der einmaligen Normativität der geschichtlichen Offenbarung“²⁸⁵ partizipiere.²⁸⁶ Entgegen dieser beiden Prämissen ziehe DV aber nicht den Schluss, dass die Schrift oberste Norm in der Kirche sei, sondern betone vielmehr im sechsten Kapitel über „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“ die Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition und bestimme gerade nicht die Eigenfunktion der beiden Größen (vgl. DV 21, 24).²⁸⁷ Kasper sieht allerdings in der Konzilskonstitution die Voraussetzungen gegeben, „eine relative Überordnung des Schriftzeugnisses über die Traditionszeugen und über die kirchliche Lehre“²⁸⁸ im Rahmen der römisch-katholischen Lehre zu beschreiben. Die von ihm herausgegriffenen Prämissen bilden dafür die Grundlage, denn wenn die Schrift als Offenbarungszeugnis das Wort Gottes in besonderer Weise enthalte, dann bedeute die Unterordnung der Kirche unter das Wort Gottes in ihrer Konkretisierung Gehorsam gegenüber der Schrift.²⁸⁹ Für die Schrift folgt daraus: „Die Schrift ist *norma normans non normata* in der Kirche, während alle übrige Autorität immer von der Schrift normierte Autorität sein muss.“²⁹⁰ Kirche und Theologie bräuchten die Schrift als eine normative, kritische Instanz, die sie immer wieder dazu nötige Lehre und Verkündigung zu hinterfragen und eine vorschnelle Identifizierung des Heiligen Geistes mit den Verlautbarungen der Kirche verwehre.²⁹¹ Hier klingt die Tübinger Schule in Kaspers Auslegung von DV an. Mit dieser die Kirche immer wieder in ‚heilsame Unruhe‘ versetzenden Funktion sei die Schrift

²⁸³ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 238 f.

²⁸⁴ Kasper verweist hier auf Karl Rahner, der dies herausgestellt habe, vgl. RAHNER, Schriftinspiration, 47–58.

²⁸⁵ KASPER, Stellung (1967), 239. Siehe auch KASPER, Bedeutung (1966), 225, sowie DV 2; 3; 4; 8. Zum Offenbarungsverständnis Kaspers vgl. KASPER, Gotteswort (1970).

²⁸⁶ Die Normativität der Offenbarung zeige sich auch dann, wenn das Konzil die Kirche dem Wort Gottes unterordne, indem sie ihm diene, vgl. KASPER, Stellung (1967), 239. Siehe auch KASPER, *Dei Verbum* (2005), 346, wo Kasper das Proömium DV 1 interpretiert und mit Verweis auf RATZINGER, *Dogmatische Konstitution*, 504, die dienende Unterordnung der Kirche in der Doppelgeste des Hörens und Verkündigens hervorhebt.

²⁸⁷ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 239; KASPER, Bedeutung (1966), 227. Gerade eine Herausstellung der jeweiligen relativen Eigenfunktion wäre aber für das ökumenische Gespräch dringend notwendig gewesen, da es hier um die Normativität der Schrift gehe.

²⁸⁸ KASPER, Stellung (1967), 239.

²⁸⁹ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 239.

²⁹⁰ KASPER, Stellung (1967), 239 f.

²⁹¹ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 240.

bereits in der Vergangenheit zum Auslöser der großen kirchlichen Reformen und Erneuerungsbewegungen geworden.²⁹²

Kasper stellt jedoch heraus, dass diese Normativität keine „naiv verstandene Unmittelbarkeit der Schrift“²⁹³ bedeute, womit er auf die hermeneutische Anfrage antwortet. Jeder Schriftzugang geschehe mit einem bestimmten geschichtlichen, durch die kirchliche Verkündigung vermittelten Vorverständnis, „denn es ist ja die kirchliche Verkündigung, die mich erst auf die Schrift hinweist als auf den Ort, wo ich Wesentliches über mein Leben erfahre“²⁹⁴. Dieses Vorverständnis könne zwar im Umgang mit der Schrift vertieft, erweitert und auch korrigiert werden, aber es münde wieder in ein neues Vorverständnis, sodass nach Kasper ein hermeneutischer Zirkel zwischen Schrift und Tradition entsteht.²⁹⁵ Schrift und Tradition sind sich demnach in einer dynamisch-geschichtlichen Wechselseitigkeit zugeordnet, sodass sie sich reziprok auslegen:

Es gilt, die Schrift nicht nur im Licht kirchlicher Tradition zu lesen, sondern in einem zweiten Akt auch umgekehrt die Tradition, die Verkündigung, die Frömmigkeit, die alltägliche kirchliche Lebenspraxis und auch die Dogmen der Kirche von der Schrift her neu zu beleuchten, ihnen von dem Ganzen des Schriftzeugnisses her den rechten Ort, den ihnen zukommenden Stellenwert zu geben und sie unter Umständen auch zu korrigieren. In dieser geschichtlich vermittelten Weise kann und muss die Schrift oberste Norm in der Kirche sein.²⁹⁶

Kaspers Interpretation von DV verweist damit von Schrift und Tradition zurück in die pastoral-praktische Dimension, die das Konzil fokussierte und die Kasper mit der ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ aufgegriffen hat (III.1.2.2). Eine Weiterführung dieser Ausrichtung in Bezug auf Schrift und Tradition macht Kasper nicht in DV aus, wo die Schrift allgemein als Seele des kirchlichen Lebens aufgefasst werde,²⁹⁷ sondern in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (GS) und der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (LG). Während GS eine wechselseitige Auslegung zwischen Evangelium und Welt aufgreife,²⁹⁸ werde in LG 31 betont, dass der Glaubenssinn der Gläubigen sich gerade in den alltäg-

²⁹² Vgl. KASPER, Stellung (1967), 240.

²⁹³ KASPER, Stellung (1967), 240. Kasper hebt hervor, dass sich auch die Irrlehren auf die Bibel berufen hätten und verweist auf Hegels Diktum, dass auch der Teufel die Bibel zitiere und die Schrift eine ‚wächserne Nase‘ sei.

²⁹⁴ KASPER, Stellung (1967), 240.

²⁹⁵ Vgl. Kasper, Stellung, 240 f. In diesem Prozess sieht Kasper die *Ecclesia semper reformanda*, da alle großen Reformen und Erneuerungsbewegungen in der Kirche durch die Schrift ausgelöst worden seien.

²⁹⁶ KASPER, Stellung (1967), 241.

²⁹⁷ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 242. Siehe hierzu DV 21, zitiert nach KASPER, Bedeutung (1966), 227: „Alle Verkündigung der Kirche wie auch die christliche Religion selbst muss sich also mit der Heiligen Schrift nähren und von ihr gelenkt sein.“ Vgl. auch DV 24, wo jedoch von dem Schriftstudium als ‚Seele der Theologie‘ die Rede ist.

²⁹⁸ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 242: „Wiederholt ist dort davon die Rede, dass nicht nur vom Evangelium her Licht auf die Welt und ihre Fragen fällt, sondern dass umgekehrt von den

lichen Lebensumständen erfülle.²⁹⁹ Für Kasper wird an diesen beiden Aspekten deutlich, dass die wechselseitige Interpretation von Schrift und Tradition im Sinne „einer gegenseitigen Bewährung, einer wechselseitigen Verifikation zwischen der Glaubenserfahrung von damals und der Glaubenserfahrung von heute“³⁰⁰ verstanden werden muss. Das Schriftzeugnis müsse sich als machtvolles Gotteswort erweisen, indem es fähig sei, die jeweiligen Fragen der Welt ernst zu nehmen und eine Antwort zu geben.³⁰¹ Dabei sei eine Schriftauslegung dann „richtig und sachgemäß, wenn sie so aktuell und so konkret ist, dass sie zum wirklichen Konflikt und zur geistigen Auseinandersetzung führt“³⁰² und damit die „ursprüngliche Entscheidungssituation“³⁰³ provoziere.

Die von DV her entfaltete Bedeutung der Schrift fasst Kasper 1966 thetisch über die Benennung von drei Eigenschaften der Schrift zusammen: Sie sei maßgebliches Christuszeugnis, Buch der Kirche und die Seele des kirchlichen Lebens.³⁰⁴ In dieser Kürze und Prägnanz wird das eben Dargestellte noch einmal deutlich: Die Schrift steht im Zentrum der Kirche, ist zugleich als Zeugnis der Offenbarung normativ über der Kirche und gleichzeitig als Teil der apostolischen Verkündigung in der Kirche entstanden. Damit ist die Schrift für die Kirche unentbehrlich und kann nicht durch die Tradition allein ersetzt werden. Kasper interpretiert DV damit vor dem pastoral-praktischen Anliegen des Konzils und denkt das umfassende Traditionsverständnis des II. Vatikanums auf der Linie der Bedeutung der Schrift, wie er sie in der Tübinger Schule kennen gelernt hat, weiter. Die radikale Neubestimmung der Stellung der Schrift durch das Konzil ist ihm dabei sehr bewusst: „Niemand wird im Unklaren darüber sein, wieviel Umdenken, Umerzählen, aber auch an strukturellen und amtlichen Reformen noch nötig sein werden, um dahin zu gelangen.“³⁰⁵ Für Kaspers eigene Theologie ist diese Stellung der Bibel grundlegend, was sich bereits 1965 in seiner Schrift *Dogma unter dem Wort Gottes* abzeichnet, womit er vor Veröffentlichung der Offenbarungskonstitution eine Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition i. S. v. Dogma vorlegte.³⁰⁶

Problemen der Welt her auch das Evangelium besser verstanden werden kann.“ Siehe hierzu bspw. GS 4, 43, 57.

²⁹⁹ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 242 f.

³⁰⁰ KASPER, Stellung (1967), 243.

³⁰¹ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 242 f.

³⁰² KASPER, Stellung (1967), 244.

³⁰³ KASPER, Stellung (1967), 244. Siehe hierzu III.2.3.2.a.

³⁰⁴ Vgl. KASPER, Bedeutung (1966), 225–228.

³⁰⁵ KASPER, Stellung (1967), 242.

³⁰⁶ Da im Zentrum dieser Studie eine grundlegende Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition steht und Kasper in *Dogma unter dem Wort Gottes* eine erkenntnistheoretische Zuspitzung dieser Frage mit Blick auf die Relation zwischen Dogma und Schrift vornimmt, wird die Frage nach dem Dogma in Kapitel III.3.2 verortet, wo Kaspers Verhältnisbestimmung von Schrift und Traditionszeugnissen im Rahmen seines umfassenden Traditionsverständnisses entfaltet wird.

Auch wenn für Kasper das Traditionsprinzip notwendigerweise auf ein Schriftprinzip hinausläuft, wie er im Rahmen seiner Dissertation herausgestellt hat, so sind doch beide Prinzipien einander reziprok zugeordnet und das umfassende Traditionsverständnis *umfasst* – im wahrsten Sinne des Wortes – das Schriftprinzip. Indem Kasper die prinzipientheoretische Perspektive mit der Einordnung der beiden Größen in eine Theologie des Wortes Gottes aufsprengt, rückt der allgemeine christliche Überlieferungsprozess der Offenbarungsbotschaft ins Zentrum. Damit ist zum einen eine Reflexion auf die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit und zum anderen auf das Wahrheitsverständnis und die Wahrheitserkenntnis verbunden, die zugleich die Frage nach der Rolle von Kirche und Lehramt beinhalten. Diese Fragen kulminieren in Kaspers offenbarungstheologischer und christologischer Reflexion, die das theologische Fundament für sein Traditionsverständnis bildet. Im folgenden Kapitel III.2 wird daher zunächst aufgezeigt, wie Kasper seinen Vorschlag, Schrift und Tradition innerhalb einer Theologie des Wortes Gottes zu verstehen, weiterverfolgt und aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus die Entstehung eines Überlieferungsprozesses beschreibt. Mit dem christologischen und pneumatologischen Hintergrund wird schließlich in Kapitel III.3 Kaspers Traditionsverständnis ausführlich dargestellt und die Funktion der Schrift für die Tradition und im Gegenüber zu den Traditionszeugnissen erhoben. Insbesondere schrifthermeneutische und methodische Aspekte werden in diesem Zusammenhang vertieft. Die Themen der folgenden Kapitel wurden bereits alle benannt, was der werkgeschichtlichen Erschließung der Theologie Walter Kaspers geschuldet ist.

2. Die Fundierung von Schrift und Tradition in einer Theologie des Wortes Gottes. Die offenbarungstheologischen, christologischen und pneumatologischen Grundlagen von Kaspers umfassenden Traditionsverständnis

Das II. Vatikanische Konzil stellt die Traditionsproblematik in der römisch-katholischen Kirche neu dar. Wurde infolge des Tridentinums die mündliche Tradition als eine Quelle des Evangeliums neben der Schrift verstanden,¹ so greift das II. Vatikanum die Ansätze aus der Tübinger Theologie auf und verbindet die Frage nach den zwei Quellen des Evangeliums mit der Perspektive auf den gesamten Prozess der christlichen Überlieferung: So heißt es in DV 1, dass das Konzil „die echte Lehre über die göttliche Offenbarung und deren Weitergabe vorlegen“ wolle (*genuinam de divina revelatione ac de eius transmissione doctrinam proponere intendit*). Im Rahmen seiner Interpretation von DV stellt Walter Kasper die besondere Bedeutung der Schrift im Zusammenhang mit diesem neugewonnenen Traditionsverständnis heraus, betont aber, dass es dabei weniger um die Beschreibung einer Schriftlehre gehe, sondern die pastorale Ausrichtung des Konzils vielmehr auf eine veränderte Schriftpraxis ziele. Die Frage nach Schrift und Tradition wird damit weniger unter epistemologischer Perspektive gestellt, sondern kommt im Rahmen soteriologischer Fragen in den Blick, wenn die Schriftpraxis im Dienst der Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft in die Gegenwart steht. Unter dem Stichwort einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ (III.1.2.3) stellt Kasper die Frage ins Zentrum, wie die in der Schrift bezeugte Heilswirklichkeit in die Gegenwart übersetzt werden kann. Die erkenntnistheoretischen Fragen, die vorher adressiert wurden, treten dabei in den Hintergrund. Diese soteriologische und praktische ‚Wendung‘ der Frage nach Schrift und Tradition wird auch dann deutlich, wenn Kasper bereits 1964 in der Auseinandersetzung mit der Geiselman-Debatte konstatiert, dass das Verhältnis von Schrift und Tradition im Rahmen einer „umfassenden Lehre vom Worte Gottes“² bestimmt werden müsste.³

In Kapitel III.1 wurden die theologiegeschichtlichen Entwicklungen nachgezeichnet, die Kasper geprägt haben, und es wurde deutlich, wie er im Rekurs darauf die kritische Funktion der Schrift gegenüber der Tradition hervorheben konnte. In diesem Kapitel wird nun die offenbarungstheologische, christologische und pneumatologische Fundierung seines Traditionsverständnisses dargestellt. Ausgehend von der Offenbarung Gottes entwickelt Kasper eine paradigmatische Struktur des christlichen Überlieferungsgeschehens. Um den Zusammenhang von Offenbarung, Tradition und Schrift zu erhellen, wird

¹ Vgl. DH 1505.

² Vgl. KASPER, Schrift und Tradition (1964), 379.

³ Vgl. KASPER, Schrift und Tradition (1964), 378–383.

zunächst in Kapitel III.2.1 die Verortung der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition im Rahmen der Lehre vom Wort Gottes skizziert. Danach widmet sich Kapitel III.2.2 dem geschichtsontologischen sowie sprachphilosophischen Hintergrund von Kaspers Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis. Daran wird deutlich, wie Kasper die Herausforderungen der Moderne und des Historismus aufgreift und sein Offenbarungsverständnis fundiert. Kapitel III.2.3 führt diese Grundlagen christologisch und pneumatologisch weiter. Der christliche Überlieferungsprozess gründet für Kasper schließlich in der trinitarisch verstandenen Selbstmitteilung Gottes (III.2.3.3), welche die christliche Überlieferung konstituiert (III.2.4).

2.1 Schrift und Tradition im Rahmen der Lehre vom Wort Gottes

Kaspers Beitrag zur Geiselman-Debatte besteht darin, dass er auf die tiefer liegenden Fragestellungen hinter der Suffizienzfrage verweist (vgl. III.1.2.3). So sieht er 1964 die Kontroverse um Schrift und Tradition „in einer verschiedenen theologischen Gesamtsicht dessen, was Offenbarung, Glaube und Kirche darstellen“⁴, begründet. Um diese Gesamtsicht für die Diskussion fruchtbar zu machen, stellt Kasper heraus: „Die ganze Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition müsste behandelt werden innerhalb einer umfassenden Lehre vom Worte Gottes.“⁵ Zu einer solchen Lehre macht Kasper 1964 in *Schrift und Tradition – eine Questio disputata* jedoch nur „ein paar dürftige Andeutungen“⁶ und führt sie weder hier noch an anderer Stelle programmatisch aus. Auffallend ist jedoch, dass er sich 1965 in den zwei Schriften *Dogma unter dem Wort Gottes*⁷ und *Die Kirche unter dem Wort Gottes*⁸ mit dem Verhältnis des Wortes Gottes zur Kirche und ihrer Lehre beschäftigt. Im Folgenden soll zunächst näher bestimmt werden, was genau Kasper mit ‚Wort Gottes‘ meint (III.2.1.1). Dabei wird deutlich, dass eine ‚Lehre vom Wort Gottes‘ den Zusammenhang von Offenbarung, Evangelium, Glaube und Kirche umfasst und berücksichtigen muss. Vor diesem Hintergrund wird anschließend der Zusammenhang von Wort Gottes, Schrift und Tradition aufgegriffen und insbesondere das Verhältnis von Wort Gottes und Schrift extrapoliert (III.2.1.2).

⁴ KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379.

⁵ KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379.

⁶ KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379.

⁷ Erneut erschienen 2015 in: KASPER, *Dogma* (1965).

⁸ DERS., *Die Kirche unter dem Wort Gottes*, in: *Concilium* 1 (1965), 304–306.

2.1.1 Kaspers Verständnis des Begriffs ‚Wort Gottes‘

Für Kasper ist trotz „mannigfach gute[r] Ansätze in der modernen katholischen Theologie zu einer Theologie des Wortes Gottes (F. X. Arnold, H. U. von Balthasar, D. Barsotti, E. Berbuir, J. Betz, O. Karrer, K. Rahner, K. H. Schelkle, H. Schlier, O. Semmelroth, H. Volk)“⁹ dieselbe ein Desiderat. Mit der Aufzählung wird deutlich, dass die Reflexion über eine Theologie des Wortes Gottes in der Mitte des 20. Jahrhunderts förmlich ‚in der Luft lag‘. Kasper setzt dabei einen eigenen Akzent, wenn er in diesem Zusammenhang auf die notwendige Rezeption sprachphilosophischer Ansätze in der Theologie verweist.¹⁰ Hierin fundiert er auch sein Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis (vgl. III.2.2.2), das auch seine Lehre vom Wort Gottes entscheidend prägt.¹¹ Bereits in *Schrift und Tradition – eine Quaestio disputata* hält Kasper 1964 fest, dass das Wort Gottes „nie bloße Mitteilung im Sinn einer Information ist, sondern Mitteilung im Sinn einer Teilhabe an der verkündeten Heilwirklichkeit selbst.“¹² ‚Wort Gottes‘ bezeichnet demnach ein soteriologisches Sprachgeschehen, das die Situation des Menschen grundlegend verändert, indem es Teilgabe am Heil Gottes bedeutet. Für Kasper beinhalten Kommunikationsgeschehen nicht nur Informationen über einen Sachverhalt, sondern teilen „die ausgesagte Wirklichkeit selbst mit“¹³. Dafür ist ein Verständnis des Verhältnisses von Sprache, Wirklichkeit und Wahrheit essenziell. Eine genauere Definition dessen, was ‚Wort Gottes‘ beinhaltet, bleibt 1964 offen. Kasper gebraucht den Begriff auch an anderer Stelle nicht eindeutig, da er ihn nicht nur in verschiedenen Kontexten verwendet, sondern auch unterschiedlich akzentuiert. Im Folgenden werden verschiedene Einzelaspekte vorgestellt und zu einem Gesamtbild verbunden.

Kasper findet die Grundlage für sein Verständnis des ‚Wort Gottes‘ bei Martin Luther.¹⁴ Nach Luther sei es das Wort Gottes, das „die Kirche zeuge, sie nähre und erhalte“, sodass „das Wort Gottes deshalb auf ganz unvergleichliche Weise über der Kirche stehe (WA 6, 560)“¹⁵. Die Kirche als *creatura verbi* bleibe auf das Wort Gottes verwiesen, womit Luther eine Vereinnahmung desselben *durch* die Kirche abwehre und seine Eigenmächtigkeit herausstelle: Das Wort Gottes könne weder vom Papst noch von irgendeinem Menschen instrumentalisiert werden,

⁹ KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379, Fußn. 44.

¹⁰ Vgl. KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379, Fußn. 44.

¹¹ Vgl. KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379.

¹² KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379.

¹³ KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379.

¹⁴ Vgl. KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965), 304; KASPER, *Dogma* (1965), 49–52.

¹⁵ KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965), 304. In LUTHER, *De captivitate* (1520), 560,36–561,1, heißt es: „*Verbum dei enim supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet tanquam creatura.*“ Siehe auch KASPER, *Dogma* (1965), 50.

denn es erweise sich selbst kraft des Heiligen Geistes, der Verstehen schenke.¹⁶ Bei Luther bezeichne das Wort Gottes daher keinen ‚papiernen Papst‘, sondern sei vielmehr die *viva vox evangelii*,¹⁷ das mündliche, gepredigte und lebendige Wort des Evangeliums.¹⁸ ‚Wort Gottes‘ und ‚Evangelium‘ sind für Kasper laut seiner Luther-Interpretation also Synonyme, was sich auch an anderer Stelle zeigt.¹⁹ Nach Luther bleibe das Evangelium an Christus, die Sachmitte der Schrift, gebunden, der zugleich der Herr der Schrift sei, da die Schrift von ihm her zu verstehen sei.²⁰ Evangelium und Schrift sind damit verbunden, aber nicht identisch. Das „christozentrisch verstandene Evangelium“²¹ sei für Luther daher ein kritisches Prinzip, das sich sowohl gegen das Dogma der Kirche, also die Tradition, als auch gegen die Schrift selbst richten könne:

Luther geht es entscheidend um die Freiheit und Unverfügbarkeit des Evangeliums in und über der Kirche. Das Evangelium steht über der Schrift und über der Kirche. Wie es gegen die Schrift stehen kann, so kann es auch einmal gegen die sichtbare Kirche stehen. Weder in der Schrift noch in der Lehre der Kirche ist das Evangelium einfach dingfest zu machen: Es ist vielmehr das Wunder des stets neuen Lautwerdens des Wortes Christi in der Kirche.²²

Für Kasper ist Luthers Konzeption „von einmaliger Geschlossenheit und innerer Größe“²³, da sie sowohl einen Subjektivismus, der das Wort Gottes eigenmächtig bestimmt, als auch einem Biblizismus, der den Buchstaben der Schrift zur Norm erhebt, abwehre. Luthers Theologie gründe hingegen in der „Selbstmacht Christi im Heiligen Geist, der sich durch sein verkündetes Wort in der Kirche immer aufs Neue Gehör verschafft.“²⁴ Das Wort Gottes ist damit als ein unverfügbares Kommunikationsgeschehen gekennzeichnet, in dem die menschliche Verkündigung der Kirche als göttliches Wort erfahren wird.

Als Kommunikationsgeschehen ist das Wort Gottes persönliche Ansprache und sich ereignendes Heil für den Menschen. So ist das Wort Gottes für Kasper im Anschluss an das II. Vatikanum „Gott selbst in seiner geschichtlichen Zuwendung zum Menschen“²⁵ und „Heilsrealität schlechthin“²⁶. Nach DV werde das Wort Gottes als persönliche Anrede und Einladung in die Gemeinschaft mit Gott verstanden²⁷ und als „Kraft, Stärke, Stütze, Leben, Glaubenskraft, Speise

¹⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 50.

¹⁷ Vgl. KASPER, Schrift und Tradition (1964), 382.

¹⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 50 f.

¹⁹ Siehe z. B. KASPER, Schrift (1966), 408.

²⁰ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 51.

²¹ KASPER, Dogma (1965), 51.

²² KASPER, Dogma (1965), 52.

²³ KASPER, Dogma (1965), 51.

²⁴ KASPER, Dogma (1965), 52.

²⁵ KASPER, Stellung (1967), 236.

²⁶ KASPER, Stellung (1967), 236. Siehe auch oben III.1.2.3.

²⁷ Siehe DV 2; 6.

der Seele und als Quelle des religiösen Lebens²⁸ bezeichnet. Das Wort Gottes sei „praeconium salutis“²⁹, „Botschaft des Heils und des Lebens“³⁰. Als solche Heilsrealität Gottes kann Kasper das Wort Gottes auch als absolutes „verbum verax“³¹ bezeichnen, das die Wirklichkeit als von Gottes Treue getragene und damit Gott selbst in seiner Liebe offenbare.

Die Schrift bleibt als Zeugnis des einmal ergangenen Wortes Gottes bleibender Bezugspunkt für die Kirche, sodass sich der Gehorsam gegen das in Jesus Christus offenbar gewordene Wort Gottes im Gehorsam gegen die Schrift vollziehe.³² Dabei müsse sich jedoch das biblische Zeugnis immer wieder in der gegenwärtigen Glaubenserfahrung als Wort Gottes erweisen³³, das heißt, es muss Hoffnung auf Zukunft angesichts der gegenwärtigen Situation eröffnen³⁴. So ereignet sich das Wort Gottes in Form einer neuen Wirklichkeitsdeutung und kann nicht mit dem Literalsinn der Schrift *per se* identifiziert werden.

Das Wort Gottes verbindet Kasper aber nicht nur mit der Bibel, sondern er sieht mit DV 8 auch einen Zusammenhang zur Tradition: Während das biblische Zeugnis das ein für alle Mal ergangene Wort Gottes dokumentiere, werde es in der Tradition je und je neu Gegenwart, sodass die Tradition die „Aktualpräsenz des Evangeliums“³⁵ sei. Indem die Tradition für Kasper die „viva vox Evangelii in Ecclesia“³⁶ ist, aktualisiert sich in ihr das Wort Gottes und die damit verbundene Heilsgegenwart. Eine Unterscheidung von Wort Gottes und Evangelium nimmt Kasper damit gerade nicht vor. Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn Kasper in der Einführung zu *Evangelium und Dogma* 2015 hervorhebt, dass das Evangelium eine „konkrete, geschichtliche Geschehens-Wirklichkeit [ist], in deren Verkündigung sich die Botschaft vom Heil ereignet, es ist Akt und Inhalt in einem.“³⁷ Diese Geschehensdimension hat auch das Wort Gottes, wie oben deutlich wurde. Während Kasper jedoch das Evangelium als „die Selbstverkündigung und Selbstvergegenwärtigung des erhöhten Herrn in der Kirche und durch die Kirche in der Welt und ihrer Geschichte“³⁸ beschreibt (vgl. III.2.4.4), bezieht sich ‚Wort Gottes‘ stärker auf das göttliche Wirken und die göttliche

²⁸ KASPER, Stellung (1967), 236. Siehe DV 21.

²⁹ KASPER, Dei Verbum (2005), 354.

³⁰ KASPER, Dei Verbum (2005), 354.

³¹ KASPER, Gotteswort (1970), 267.

³² Vgl. KASPER, Bedeutung (1966), 225. Kasper kann genauso sagen, dass die Schrift „Zeugin des Evangeliums“ sei, wodurch auch deutlich wird, dass ‚Evangelium‘ und ‚Wort Gottes‘ für ihn Synonyme sind, vgl. KASPER, Dogma (1965), 126.134.

³³ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 243: „Das Zeugnis der Schrift muss sich daran [an der Glaubenserfahrung von heute, E.M.] als machtvolles Wort Gottes voll Leben und Kraft erweisen, dass es fähig ist, zu jeder Zeit die Welt zu überwinden und ihre Fragen zu bestehen.“

³⁴ KASPER, Dogma (1965), 137.

³⁵ KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 180.

³⁶ KASPER, Schrift (1966), 392.

³⁷ KASPER, Einführung, 21.

³⁸ KASPER, Einführung, 21 f.

Ansprache in der Geschichte und akzentuiert damit Gott als handelndes und sprechendes Subjekt. ‚Evangelium‘ ist demgegenüber stärker medial auf die Verkündigung in der Kirche bezogen und christologisch enggeführt.

Die christologische Zuspitzung zeigt sich insbesondere dann, wenn Kasper den Begriff ‚Wort Gottes‘ zum Offenbarungsverständnis in Beziehung setzt und ihn 1984 in *Offenbarung und Geheimnis* systematisiert.³⁹ Hierzu greift er das griechische Logos-Verständnis auf, nach dem der Logos als „das im Sagen und Sprechen [fragmentarisch, E.M.] offenbar werdende ‚Ein und Alles der Wirklichkeit“⁴⁰ verstanden wurde. Die frühen Kirchenväter hätten Jesus Christus als die Erscheinung des Logos in seiner Fülle aufgefasst, was auch dem Prolog des Johannesevangeliums entspreche.⁴¹ In der christlichen Rezeption des Logosbegriffs schlage sich jedoch das hebräische Wortverständnis (*dabar*) nieder, dem es ebenfalls „um ein Offenbarwerden des tiefsten und letzten Grundes der Wirklichkeit [...] im Medium der Sprache“⁴² gehe. Allerdings unterscheide sich dieses Offenbarwerden fundamental von dem mit dem Logos bezeichneten Offenbarwerden: In der griechischen Philosophie beinhalte der Logos die allen Menschen gemeinsame Vernunft.⁴³ Demgegenüber gehe es biblisch

vielmehr um den Logos ‚toū theou‘, um das Wort Gottes, das eben nicht allen gemeinsam ist, sondern völlig unableitbar, durch ganz bestimmte Boten, durch von Gott dazu berufene Propheten vollmächtig verkündet wird und das nicht durch rationale Einsicht, sondern allein im Glauben angenommen werden kann.⁴⁴

So ereigne sich im Wortgeschehen Gottes einzigartige geschichtliche Offenbarung, die Kasper mit fünf Aspekten charakterisiert:⁴⁵ Erstens sei das Wort Gottes ein geschichtliches Ereignis, das einen konkreten Zeit- und Ortsbezug habe. Zweitens sei das Wort Gottes nicht nur ein die Wirklichkeit deutendes Wort, sondern es „wirkt und schenkt, was es sagt“⁴⁶, nämlich Gnade, Heil und Leben. Drittens ergehe es als wirksames Wort Gottes in Wort und Tat und *bewähre* sich in der Geschichte, indem es sprachlich gefasst und öffentlich verkündet werde. Viertens geschehe diese Bewährung in Auseinandersetzung mit Irrtum und Lüge, sodass das Wort Gottes eine „prophetisch kritische Auslegung der Wirklichkeit“⁴⁷ sei und schließlich sei die Offenbarung des Wortes Gottes,

³⁹ Vgl. KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 298–301.

⁴⁰ KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 296.

⁴¹ Vgl. KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 298. Siehe auch KASPER, *Gott* (1982), 299–304.288 f.

⁴² KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 299.

⁴³ „Der Logos setzt auf Einsicht und appelliert an den allen Menschen gemeinsamen Logos, die allen Menschen gemeinsame Vernunft.“ (KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* [1984], 296.)

⁴⁴ KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 299.

⁴⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 299–301.

⁴⁶ KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 299.

⁴⁷ KASPER, *Offenbarung und Geheimnis* (1984), 300.

fünftens, insofern geschichtlich, als dass sie in einem geschichtlichen Nacheinander von Altem und Neuem Testament geschehe (vgl. Hebr 1,1–3), das in Jesus Christus als dem definitiven und alles zusammenfassenden Wort Gottes seinen endgültigen Abschluss finde.⁴⁸

Auch in Bezug auf die Offenbarung wird demnach mit dem Wort Gottes ein Geschehen adressiert, das verschiedene Sprachebenen berührt: Zunächst ist es das in die Geschichte eingehende Wort Gottes, sodann wird es als Gottes Handeln in der Welt erneut „ins Wort gefasst“⁴⁹, das heißt von Menschen verstanden und als Gottes Wort verkündet. Hier deutet sich bereits an, dass die Offenbarung Gottes für Kasper ein gott-menschliches Geschehen ist, zu dem das menschliche Zeugnis von der Offenbarung konstitutiv dazugehört (vgl. III.2.3).

„Wort Gottes“ ist also in Kaspers Verwendung ein vielschichtiger Begriff, der zwischen, mit und synonym zu „Evangelium“ und „Offenbarung“ Gottes Anspruch an die Menschen und sein Handeln in der Geschichte beschreibt. Fundamental bleibt dabei, dass Gott als Sprechender und damit Subjekt im Begriff „Wort Gottes“ ausdrücklich wird. Somit ist die allem menschlichen Erkennen und Begreifen unverfügbare, nicht durch Vernunft erschließbare Dimension Gottes und zugleich die Differenz zum Menschen markiert. Dies ermöglicht Kasper, das Wort Gottes als oberste Norm und Kriterium über die Kirche und ihre Lehre zu stellen. Das Wort Gottes wird dabei als heilsam qualifiziert und inhaltlich von Jesus Christus her gefüllt. Als göttliche Heilswirklichkeit steht das Wort Gottes über seinen Bezeugungsformen, Schrift und Tradition. Diese Vorordnung wird im Folgenden weiter ausgeführt.

2.1.2 „... unter dem Wort Gottes“. Zur Vorordnung des Wortes Gottes und der darin begründeten Funktion der Schrift

Bereits 1965, parallel zum II. Vatikanum, skizziert Kasper seine Auffassung des Zusammenhangs von Offenbarung, Glaube und Kirche in *Die Kirche unter dem Wort Gottes* und *Dogma unter dem Wort Gottes*.⁵⁰ Darin arbeitet er heraus, dass

⁴⁸ Vgl. KASPER, Gott (1982), 278: „Anders als die Propheten unterscheidet Jesus sein Wort nicht vom Wort Gottes. [...] Er versteht sich offensichtlich als Gottes sprechenden Mund, als Gottes Stimme.“ [Hervorhebung im Original.]

⁴⁹ KASPER, Offenbarung und Geheimnis (1984), 300.

⁵⁰ KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965); KASPER, Dogma (1965). Die Schrift *Dogma unter dem Wort Gottes* ist Kaspers weiter ausgearbeitete und vertiefte Antrittsvorlesung an der Universität Münster vom 10. Mai 1965, abgedruckt in KASPER, Evangelium und Dogma (1965). *Dogma unter dem Wort Gottes* ist im selben Jahr erschienen wie *Dei Verbum*, allerdings erfolgte die kirchliche Druckerlaubnis laut der Erstauflage bereits am 26. August 1965, während *Dei Verbum* erst auf den 18. November 1965 datiert ist, vgl. KASPER, Dogma unter dem Wort Gottes (1965) mit DH 4201–4235. Damit muss *Dogma unter dem Wort Gottes* zu der parallel zum Konzil stattfindenden Auseinandersetzung mit dem Thema Schrift und Tradition ge-

das Wort Gottes die letzte Norm und das oberste Kriterium über der Kirche und ihrer Lehre sei. Auf diese Weise stellt er einer sich selbst als unfehlbar und absolut setzenden Kirche eine begrenzende Instanz gegenüber.⁵¹ Gegen einen römisch-katholischen ‚theologischen Idealismus‘, „bei dem die Kirche nicht mehr an ein ihr gegenüberstehendes Wort Gottes gebunden ist, sondern den Inhalt ihres Glaubens aus ihrem vom Heiligen Geist erfüllten und geleiteten Bewußtsein ableiten will“⁵², arbeitet Kasper die Vorordnung des ‚Wort Gottes‘ gegenüber der Kirche und ihrer Tradition heraus. Da die Wahrheit Gottes alles menschliche Verstehen und Erkennen übersteige, könne auch die Kirche „niemals die ganze Fülle der Wahrheit Gottes, die uns in Christus leibhaftig erschienen ist (Kol 1,19; 2,9), ausschöpfen“⁵³ oder an bestimmten historischen Ausdrucksweisen festmachen, womit sich Kasper explizit gegen das neuscholastische Wahrheitsverständnis wendet, das die Wahrheit in offenbarten Sätzen festgelegt sah.

Mit dem Ansatz bei einer Theologie des Wortes Gottes sieht Kasper das eigentliche Anliegen des Konzils von Trient aufgenommen, das gerade nicht darauf zielte, Schrift und Tradition zueinander ins Verhältnis zu setzen, sondern das vielmehr das Wort Gottes von seinen Bezeugungsformen (*testimonia et praesidia*) unterscheiden und in seiner Unverfügbarkeit und Souveränität herausstellen wollte.⁵⁴ Darin werde auch die Bedeutung der Schrift begründet: „Für diese Unverfügbarkeit Gottes ist die dokumentarische Vorgegebenheit des Glaubens im Zeugnis der Schrift äußeres Zeichen und Verdeutlichung. Die Schrift bringt dieses ‚extra nos‘ zum Ausdruck.“⁵⁵ Die mit der Schrift verbundene Betonung der Unverfügbarkeit des Wortes Gottes in der Kirche stellt Anfragen an die Ekklesiologie und das Verständnis des Lehramtes. Gegen einen „Lehramts-Mystizismus“⁵⁶ steht für Kasper vielmehr das *extra nos* und die damit verbundene spezifische Funktion der Schrift im Gegenüber zur Tradition. Indem die Schrift die Konkretheit des Anfangs der Verkündigung bewahre, sei sie *norma normans non normanda* oder auch *non normata*⁵⁷ der Verkündigung, wie Kasper 1964 im Anschluss an Karl Rahner und Josef Rupert Geiselmann festhält.⁵⁸ Damit hebt er nicht nur hervor, dass die Schrift als Norm nicht normiert *ist* (*non*

rechnet werden, was dem entspricht, dass Kasper hier auch nicht auf ein Konzilsdokument verweist, wie er es nachkonziliar explizit vornimmt. Anders WITZENBACHER, *Jesus Christus*, 97, der *Dogma unter dem Wort Gottes* in die nachkonziliare Zeit datiert.

⁵¹ Vgl. KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965), 304.

⁵² KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965), 304.

⁵³ KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965), 304.

⁵⁴ Vgl. KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 380 f. Kasper sieht auch Passaglia-Schrader auf dieser Interpretationslinie des tridentinischen Lehrdekrets, vgl. KASPER, *Lehre von der Tradition* (1962), 408 f. 590.

⁵⁵ KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 380.

⁵⁶ KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 381.

⁵⁷ Vgl. KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 382.

⁵⁸ Vgl. KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 381 f. mit Fußn. 55. Siehe hierzu GEISELMANN, *Heilige Schrift*, 272, der festhält: „Die Heilige Schrift ist, was ihren Inhalt betrifft, als geoffen-

normata), sondern auch dass sie nicht normiert werden darf (*non normanda*). So kann er betonen:

[D]ie Schrift bringt durch ihren schriftlichen Charakter und durch die fixierte Weise ihrer Vermittlung des Evangeliums zum Ausdruck, daß das Wort Gottes immer extra nos ist, daß es immer je größer ist als unser Verständnis, daß es unausschöpflich bleibt und weder von der kirchlichen Tradition noch von der theologischen Spekulation je ganz eingeholt werden kann. Es bleibt so immer ein Maßstab über der Kirche [...].⁵⁹

Die Schriftlichkeit der Schrift vermittelt demnach die Widerständigkeit des Wortes Gottes gegen menschliche Vereinnahmung, worin die Normativität der Schrift konstituiert wird. Indem Kasper das Wort Gottes als letzte Norm über der Kirche und davon abgeleitet die normative Bedeutung der Schrift herausstellt, will er eine ekklesiologische Vereinnahmung der Normativität und Wahrheit abwehren, ohne den Zusammenhang von Kirche und Wahrheit jedoch ganz aufzugeben. Dies wird an seinen Ausführungen zu Schrift und Tradition innerhalb des Bezeugungsvorgangs des Wortes Gottes deutlich: „So wie die Schrift das extra nos des Wortes Gottes verdeutlicht, zeigt die Tradition, dass das Wort Gottes zugleich in der Kirche eine lebendige Wirklichkeit ist, ihr innerstes Bewusstsein geworden ist, das freilich immer wieder an der objektiven Norm zu messen ist.“⁶⁰ Die Schrift verweist als schriftliches Zeugnis des Wortes Gottes also zugleich auf dessen Eigenständigkeit über der Kirche, aber das Wort Gottes selbst ist eine lebendige Wirklichkeit in der Tradition der Kirche.

Die Vielschichtigkeit des Begriffs ‚Wort Gottes‘, wie sie in Kapitel III.2.1.1 herausgearbeitet wurde, und die hier dargestellte Vorordnung des Wortes Gottes über der Kirche, die zugleich das Wort Gottes auch *in* der Kirche verortet, werden fundiert in Kaspers Verständnis des Offenbarungsgeschehens und den darin gründenden Überlieferungsstrukturen. In den folgenden Kapiteln soll daher Kaspers Wahrheits- und Offenbarungsverständnis erarbeitet werden (III.2.2), das die Grundlage bildet für ein dynamisches Überlieferungsgeschehen, das der Offenbarung Gottes in Jesus Christus entspringt und pneumatologisch vertieft wird (III.2.3). Die christliche Tradition, die durch Geistwirken und menschliches Zeugnis konstituiert wird, kann schließlich mit Kasper als Selbstüberlieferung Jesu Christi im Geist verstanden werden, was Kapitel III.2.4 entfalten wird.

bartes Wort, d. h. ihrem *Sein* nach, ultimum fundamentum‘ [sic!] und damit schlechthin norma normans.“ [Hervorhebung im Original.] Vgl. KASPER, Exegese (1966), 422.

⁵⁹ KASPER, Gespräch (1965), 343.

⁶⁰ KASPER, Schrift und Tradition (1964), 382, Fußn. 55.

2.2 Die Unverfügbarkeit der Wahrheit der Offenbarung Gottes in der Geschichte

Grundlegend für die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition im Rahmen einer Lehre vom Wort Gottes ist für Kasper das dabei „vorausgesetzte Wahrheits- und Offenbarungsverständnis“⁶¹. Denn das Christentum, das sich als geschichtliche Offenbarungsreligion verstehe, habe den Anspruch, dass die christliche Wahrheit und Wirklichkeit Gottes Selbstoffenbarung und keine vom Menschen vollzogene Reflexion oder Objektivation sei.⁶² ‚Offenbarung‘ meint daher die innergeschichtlich-endgültige Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, die Kasper das „unterscheidend Christliche“⁶³ nennt, da mit ihr „die letzte Voraussetzung, Grund, Mitte und Norm“⁶⁴ des Christlichen bezeichnet werde. Der Begriff ‚Offenbarung‘ ist für ihn vornehmlich ein „transzendental-theologischer Begriff“⁶⁵. Als transzendentaler Begriff bezeichnet die Offenbarung ein überkategoriales Geschehen, das gerade nicht durch Reflexion auf seine Voraussetzungen eingeholt und begründet werden kann.⁶⁶ ‚Offenbarung‘ ist vielmehr selbst eine Letztbestimmung, von der her gesamthaft auf die Wirklichkeit des christlichen Glaubens Bezug genommen wird.⁶⁷ Mit Verweis auf Max Seckler kann Kasper daher den Offenbarungsbegriff einen „theologischen Reflexionsbegriff“⁶⁸ nennen, der nach Seckler dadurch gekennzeichnet ist,

⁶¹ Vgl. KASPER, *Schrift und Tradition* (1964), 379 f.

⁶² Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 249.

⁶³ KASPER, *Gotteswort* (1970), 249.

⁶⁴ KASPER, *Gotteswort* (1970), 249.

⁶⁵ KASPER, *Gotteswort* (1970), 249. Mit Verweis auf SCHLETTE, *Epiphanie*, 23 mit Endn. 13 (S.117 f.): Schlette versteht unter „transzendentaler Theologie“ die „theologische Bemühung [...], die die Bedingungen der Möglichkeit und Wirklichkeit des Sich-sehen-Lassens Gottes freilegen will, – also nicht die von einer *philosophischen* Reflexion formulierbaren Bedingungen, sondern jene, auf die das Selbstverständnis, die Selbstaussage, die Selbst-Deutung des Glaubens, welche sich als verbindlich in der Hl. Schrift dokumentiert haben, hindeuten.“

⁶⁶ Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 249. Mit Verweis auf SCHLETTE, *Epiphanie*, 50, stellt Kasper heraus, dass der Begriff ‚Offenbarung‘ ein Interpretament für die „ursprüngliche Ereignishaftigkeit der Epiphanie“ (SCHLETTE, *Epiphanie*, 50) sei, durch den diese verobjektiviert werde. Während Kasper die Ereignishaftigkeit als „Anspruch und Zuspruch an den Menschen“ (KASPER, *Gotteswort* [1970], 249, Fußn. 1) fasst, greift er zugleich auf, dass die Voraussetzungen für dieses Geschehen nicht notwendig eine Reflexion erfahren, wenn von ‚Offenbarung‘ die Rede ist.

⁶⁷ Kasper verweist in diesem Zusammenhang auch auf FRIES, *Offenbarung*, 159 f., der transzendental-theologische Begriffe als „Bestimmungen, die allen einzelnen theologischen Inhalten und Begebenheiten vorausliegen und sie zugleich umgreifen [, auffasst]. Aus ihnen wird das Einzelne verständlich, weil es an den ihm gebührenden Ort verwiesen und damit im Zusammenhang mit dem Ganzen gesehen wird.“ (FRIES, *Offenbarung*, 159.) Siehe hierzu auch die von Seckler beschriebene Begriffsunterscheidung von Erfahrungs- und Reflexionsbegriff in Bezug auf ‚Offenbarung‘, SECKLER, *Begriff*, 67–70.

⁶⁸ KASPER, *Gotteswort* (1970), 249, Fußn. 1.

daß das *Heilsgeschehen im ganzen nun als Offenbarung* denkbar wird, und zwar ohne Rücksicht auf die Art und Weise, wie es sich zur Erfahrung und ins Bewußtsein gebracht haben oder erneut bringen mag, sondern nur im Blick darauf, *daß das Heilsgeschehen im christlichen Sinn im ganzen wie im einzelnen als Selbstentäußerung und Selbstmitteilung Gottes zu denken ist.*⁶⁹

Vor dieser Erläuterung wird ersichtlich, dass für Kasper der Begriff eine Vorgegebenheit und Unverfügbarkeit des Offenbarungsgeschehens adressiert: „Wahrheit und Wirklichkeit des Christentums können deshalb nach dessen eigenem Selbstverständnis weder dem menschlichen Erkennen noch dem menschlichen Schaffen von sich aus voll zugänglich und einsichtig sein.“⁷⁰

Dieser in der Offenbarung implizierte Wahrheits- und Absolutheitsanspruch wurde seit dem Beginn der Neuzeit, der Aufklärung und infolge des historischen und kritischen Vernunftdenkens in Frage gestellt:

Der Anspruch der Offenbarung schien auf der einen Seite der Würde der menschlichen Freiheit und Vernunft, ihrer Autonomie und Selbstverantwortung zu widersprechen. Auf der anderen Seite schien damit aber auch ein Anspruch aufgerichtet zu werden, der mit der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen nicht vereinbar ist.⁷¹

Um Kaspers Antwort auf diese fundamentale Infragestellung der christlichen Offenbarungswahrheit nachzuvollziehen und damit zugleich seine Auseinandersetzung mit Gegenwartsfragen zu illustrieren, wird in Kapitel III.2.2.1 die neuzeitliche Kritik an der christlichen Wahrheit dargestellt. Im Anschluss daran beschäftigen sich die Kapitel III.2.2.2 und III.2.2.3 mit Kaspers Antwort und zeigen, wie sein sprachphilosophisch fundiertes Wahrheitsverständnis das biblische Zeugnis zum Ausgangspunkt für ein geschichtliches Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis macht, das die Kritikpunkte zu integrieren sucht. Der oben skizzierte Zusammenhang von Wort Gottes und Bibel wird damit offenbarungstheologisch fundiert.

⁶⁹ SECKLER, Begriff, 69 f.

⁷⁰ KASPER, Gotteswort (1970), 249. Dafür braucht es vielmehr das *lumen fidei* (KASPER, Schrift und Tradition [1964], 380), durch das die Vernunft erleuchtet werde, sodass der Glaube sich selbst einsichtig werden kann. Vgl. KASPER, Gott (1982), 17: „Die Theologie spricht nicht umsonst vom Licht des Glaubens (*lumen fidei*); sie versteht den Glauben nicht als Verdunkelung, sondern als Erleuchtung (*illuminatio*) der Vernunft. Damit meint sie nicht die Überführung des Glaubens in ein wie immer geartetes spekulatives oder praktisches Wissen, auch nicht eine christliche Weltanschauung, sondern die Aufklärung des Glaubens über sich selbst, ein *intellectus fidei*, eine Einsicht in den geschichtlich vorgegebenen Glauben selbst, in seine innere Wahrheit, Schönheit und Logik, die dann zur Auseinandersetzung mit denen befähigt, die den Wahrheitsgehalt des Glaubens bestreiten.“ [Hervorhebung im Original.]

⁷¹ KASPER, Gotteswort (1970), 250.

2.2.1 Die Infragestellung der christlichen Wahrheit durch die Vergeschichtlichung der Wirklichkeit

Der neuzeitliche Paradigmenwechsel der Subjektzentrierung und des historischen Denkens beschäftigte Kasper in den 1960er-Jahren auf vielfältige Weise.⁷² Er stellte die Theologie vor die Herausforderung, sich mit dem neuzeitlichen Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit sowie der darin begründeten Infragestellung der überzeitlich und absolut gedachten Glaubenswahrheiten auseinanderzusetzen. Aufgrund der in der Neuzeit erfolgten radikalen Erkenntnis der Geschichtlichkeit der gesamten Wirklichkeit werde alles, was bisher für beständig und wahr gehalten wurde, in Frage gestellt.⁷³ Diese Perspektive gründet für Kasper im idealistischen und nachidealistischen Denken, das zu einer Zentralstellung der menschlichen Subjektivität im existentialistischen Denken der Neuzeit geführt habe. Ausgangspunkt sei das idealistische Denken, dass den Selbstvollzug des Absoluten als Geschichte verstand: Der absolute Geist entäußere sich in die Geschichte und komme durch diese Bewegung zu sich selbst.⁷⁴ Dabei wurde das Unendliche als „Tiefendimension des Endlichen“⁷⁵ angenommen, sodass Gott als „Medium und Ermöglichungsgrund des geistigen Selbstvollzugs des Menschen“⁷⁶ vorgestellt wurde. Im nachidealistischen Denken sei diese Verklärung des Endlichen ‚aufgeklärt‘ worden, indem Gott „als Projektion des Menschen, als Rechtfertigung alles Bestehenden“⁷⁷ verstanden und zur Befreiung des Menschen für tot erklärt worden sei.⁷⁸ Mit dieser Entledigung des Gottesgedankens sei die Subjektivität des Menschen ins Zen-

⁷² Die Bedeutung der Reflexion der Geschichte und Geschichtlichkeit zeigt sich auch am Titel von Kaspers 1970 erschienenem, ersten Sammelband *Glaube und Geschichte*. In den 1960er-Jahren beschäftigte Kasper das Thema Geschichte in unterschiedlichen Zusammenhängen, vgl. KASPER, Grundlinien (1964); KASPER, Absolute (1965); KASPER, Dogma (1965); KASPER, Gottesbeziehung (1966); KASPER, Methoden (1967); KASPER, Geschichtlichkeit (1967); KASPER, Gott in der Geschichte (1967); KASPER, Kirche und Theologie (1967); KASPER, Verständnis der Theologie (1967); KASPER, Möglichkeiten der Gotteserfahrung (1969).

⁷³ „Alles ist im Wandel begriffen; es gibt kaum mehr etwas Festes und Beständiges; was man früher für ewige Wahrheiten, unumstößliche Prinzipien, verpflichtende Tradition hielt, zählt heute kaum mehr etwas; allein das Neue fasziniert, auch dann, wenn man weiß, daß es vielleicht schon morgen wieder veraltet sein wird.“ (KASPER, Kirche und Theologie [1967], 49.)

⁷⁴ Vgl. KASPER, Kirche und Theologie (1967), 50 f.

⁷⁵ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 27.

⁷⁶ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 27.

⁷⁷ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 27.

⁷⁸ Die Destruktion des Gottesgedankens, ‚Gott-ist-tot‘, könne als „Signatur des ganzen Zeitalters“ verstanden werden, da sie sich auf verschiedenen Wegen vollzogen habe: anthropologisch (Feuerbach), soziologisch-politisch (Marx), moralisch (Nietzsche) und psychologisch (Freud), vgl. KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 27 f. Für Kasper bedeutet der ‚Tod Gottes‘ jedoch zugleich den Tod des Menschen, der ohne die mit Gott gegebene Antwort auf Grund und Sinn der Wirklichkeit in ein Sinnvakuum und in Orientierungslosigkeit falle und seine Freiheit verliere, vgl. KASPER, Gott (1982), 57.

trum gerückt. „Was im idealistischen Denken vom absoluten Geist gesagt wurde, das wird heute im existentialistischen Denken vom Menschen gesagt.“⁷⁹ Der Mensch selbst wird vergeschichtlicht und als Wesen verstanden, „das nicht einfach ist, sondern das wird, [...] das sich selbst verwirklicht, das eingespannt ist zwischen Vergangenheit und Zukunft und das unterwegs ist zwischen Sein und Sollen, Freiheit und Notwendigkeit.“⁸⁰ Darin gründet ein neues Wirklichkeitsverständnis, das die Welt nicht mehr im Sinne einer bestehenden Naturordnung und eines Kosmos versteht, sondern als geschichtlichen Prozess und als Material, „aus dem die künftige Welt durch die eigene Tat des Menschen erst erbaut werden soll.“⁸¹ Damit aber lastet die Bürde der Geschichtlichkeit allein auf dem Menschen und „die radikale Entmythologisierung und Hominisierung der Wirklichkeit bedeutet freilich konsequenterweise auch die Funktionalisierung und Verzwecklichung des Menschen selbst“⁸², so Kasper. Indem der Mensch so sein Menschsein je neu selbst verwirklichen müsse, stehe er selbst immer wieder in seiner Geschichtlichkeit auf dem Spiel.⁸³ Kasper differenziert 1974 zwischen ‚Geschichtlichkeit‘ und ‚Geschichte‘. Während ‚Geschichtlichkeit‘ die Verfasstheit der menschlichen Existenz charakterisiere, folge aus dieser ‚Geschichte‘. Denn „Geschichte ist ein Wechselprozess zwischen Subjekt und Objekt, ein Vermittlungsgeschehen von Welt und Mensch, in dem die Welt den Menschen bestimmt und der Mensch die Welt.“⁸⁴

Das geschichtliche Wirklichkeitsverständnis stelle Kirche und Theologie vor besondere Herausforderungen:⁸⁵ Zum einen löse der Anthropozentrismus das mittelalterliche, statisch gedachte Ordo-Denken ab und führe damit zu einer Verobjektivierung der Welt und des Menschen selbst. Zum anderen stelle das geschichtliche Denken die Feste des christlichen Glaubens und der Kirche in Frage, die in einem antiken Wirklichkeitsverständnis gründe und von einem „statisch gedachten Kosmos mit ewigen Wesensgesetzlichkeiten“⁸⁶ ausgehe, in dem Wandel nur als „Oberflächenerscheinungen eines ewigen Wesensgrundes“⁸⁷ verstanden wurden. Das expliziert er weiter in drei Problemkomplexen für Theologie und Verkündigung:⁸⁸ Erstens werde der Absolutheitsanspruch der biblischen Botschaft dadurch angefragt, dass die religionsgeschichtliche und exegetische Forschung erkannt habe, dass die Bibel selbst geschichtlich bedingt

⁷⁹ KASPER, Kirche und Theologie (1967), 51.

⁸⁰ KASPER, Gott in der Geschichte (1967), 141. Siehe auch KASPER, Kirche und Theologie (1967), 51.

⁸¹ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 14.

⁸² KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 28.

⁸³ Vgl. KASPER, Kirche und Theologie (1967), 51.

⁸⁴ KASPER, Jesus (1974), 95. Siehe hierzu auch PODHORECKI, Offenbarung, 95 f.

⁸⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden: KASPER, Kirche und Theologie (1967), 50.

⁸⁶ KASPER, Kirche und Theologie (1967), 50.

⁸⁷ KASPER, Kirche und Theologie (1967), 50.

⁸⁸ Vgl. KASPER, Kirche und Theologie (1967), 51 f.

sei. Zweitens hätten soziologische und historische Erkenntnisse auch die Kirche in ihrer Zeitbedingtheit verdeutlicht und ihre Lehren als ideologieverdächtig erscheinen lassen. Zugleich stellten Säkularisierungstendenzen kritische Anfragen an ein Verständnis der Heilsgeschichte als „Mitte, Ziel und Ferment der Weltgeschichte“⁸⁹. Drittens führe der Verweis auf das persönliche Gewissen dazu, dass allgemeinverbindliche Normen gescheut würden und die Moraltheologie in einer Krise sei. Diese drei Problemfelder verdeutlichen die fundamentale Infragestellung der Kirche und ihrer vertretenen Wahrheit durch die Geschichtlichkeit und zeigen, dass die Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Daseinsverständnis für Kasper unabdingbar ist, wenn die Botschaft der Kirche weiter Relevanz haben soll.

Vor diesem Hintergrund betreibt Kasper Theologie, die auf eine Bearbeitung und Aufnahme der Geschichtsproblematik zielt. Dafür ist für ihn die Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts ein entscheidender Ausgangspunkt, da sie sich als „eminent geschichtliche Theologie“⁹⁰ verstanden und sich so von anderen theologischen Schulen – wie der Neuscholastik – unterschieden habe. Auch wenn Kasper betont, dass sich die Problematik des geschichtlichen Denkens in der Mitte des 20. Jahrhunderts von der des 19. Jahrhunderts unterscheide,⁹¹ so sieht er doch eine „enge Problemgemeinschaft“⁹² darin, dass zum Umgang mit der Geschichtlichkeit „weder in einen absolut ungeschichtlichen noch in einen übergeschichtlichen Raum“⁹³ ausgewichen werden könne. Das Problem der Unbeständigkeit der Geschichtlichkeit könne nur aus sich selbst heraus gelöst werden. Daraus folgert Kasper:

Man kann nur versuchen, nachzuweisen, daß Geschichte nicht baren Relativismus bedeutet, sondern daß sie als solche Tradition, Institution, Freiheit als unantastbares Absolutum und damit die bleibende Gültigkeit des Geistigen einschließt; das alles sind

⁸⁹ KASPER, Kirche und Theologie (1967), 52.

⁹⁰ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 14.

⁹¹ Kasper macht dies an drei Punkten fest: Erstens liege die Tübinger Theologie „vor dem Aufkommen der eigentliche historisch-kritischen Methode in unserem heutigen Sinn“ (KASPER, Verständnis der Theologie [1967], 18) und dem Aufkommen der positiven Wissenschaften, die zu einer Differenzierung und Dissoziation des Wissens geführt haben, sodass die Frage nach einem Einheitsmoment der Geschichte nicht mehr durch einen idealistischen Ansatz beantwortet werden könne. Zweitens stelle sich das Problem der Geschichte radikaler, weil infolge der Philosophie Heideggers die Zeit „zum äußersten Horizont aller Wirklichkeit [geworden ist], und das besagt, daß diese Wirklichkeit nicht mehr vom denkenden Subjekt ‚bewältigt‘ und spekulativ durchschaut und philosophisch konstruiert werden, sondern nur noch als Ereignis erfahren, erwartet und entgegengenommen werden kann.“ (KASPER, Verständnis der Theologie [1967], 19.) Drittens sei infolgedessen die Relevanz der Eschatologie für das theologische Denken neu entdeckt worden, die eine Reflexion der Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes „nicht mehr im Horizont der Natur und der ewigen Ideen, sondern der Geschichte und der Freiheit“ (KASPER, Verständnis der Theologie [1967], 19) notwendig mache.

⁹² KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 19.

⁹³ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 19.

bleibende und wesentliche Konstitutiva der Geschichte selbst, ohne die sie nicht mehr Geschichte wäre.⁹⁴

Kasper will also die mit der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit gegebenen Probleme mit dem und durch das geschichtliche Denken lösen⁹⁵ und dabei aufzeigen, dass die Geschichte selbst eine unumgängliche metaphysische Dimension und damit ein Moment der Beständigkeit beinhaltet.

Als dieses Beständigkeitsmoment entfaltet Kasper die christliche Heilswahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die er als Freiheit bestimmt: Der Mensch, der in der Geschichte immer wieder Entscheidungen treffen muss und gerade darin seine Freiheit erfährt, findet den Grund seiner Freiheit in Gott, dem in Freiheit Liebenden.⁹⁶ Daher dürfe die Theologie sich angesichts einer anthropologischen Engführung im Existentialismus nicht auf die Anthropologie beschränken, sondern müsse von Gott reden, um für die Freiheit des Menschen einzustehen und um „das moderne Denken und die Vergeschichtlichung von innen her [zu]überwinden.“⁹⁷ Die Rede von Gott wird damit für Kasper unter der Bedingung einer geschichtlich verstandenen Wirklichkeit notwendig, um dem Menschen auf die mit seiner Geschichtlichkeit beständig gegebene Frage nach sich selbst eine Antwort zu geben und ihm so Halt und Sinn in der Geschichte zu gewähren.⁹⁸

Kaspers Theologie antwortet auf die kritischen Anfragen, die durch das geschichtliche Denken an ein statisches Gottes- und Wirklichkeitsverständnis gestellt werden, auf zwei Ebenen: Zum einen integriert er die Geschichtlichkeit durch die Aufnahme sprachphilosophischer Überlegungen in sein Wahrheitsverständnis und reflektiert so auf die Frage nach der Geschichtlichkeit (III.2.2.2). Zum anderen hebt er die Offenbarung Gottes in der Geschichte hervor und zeigt nicht nur die darin gründende Überlieferungsdynamik auf, sondern auch, wie ausgehend von der Offenbarung die Relativität der Geschichte überwunden werden kann (III.2.2.3).

2.2.2 Die Sprache entbirgt die Wahrheit. Die sprachphilosophische Fundierung von Kaspers Wahrheitsverständnis

Wahrheits- und Offenbarungsverständnis sind für Kasper eng verknüpft, was an dem von der Offenbarung Gottes abgeleiteten christlichen Wahrheitsanspruch

⁹⁴ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 19 f. mit Verweis auf DARLAPP, Art. Geschichtlichkeit. Ähnlich in KASPER, *Kirche und Theologie* (1967), 57.

⁹⁵ Vgl. KASPER, *Kirche und Theologie* (1967), 62.

⁹⁶ Dieser Zusammenhang wird weiter unten entfaltet in Kapitel III.2.2.3.c, vgl. III.2.3.2.b.

⁹⁷ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 28: „Sie mußte herausstellen, daß der eigentliche Zweck des Menschen im Zwecklosen liegt. Eben um dem Menschen zu dienen, muß sie nicht vom Menschen, sondern von Gott reden.“

⁹⁸ Vgl. KASPER, *Gott* (1982), 56–58.

liegt. Dass Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis sich gegenseitig bedingen, skizziert Kasper mit Blick auf das neuscholastische Wahrheitskonzept: So sei in der Barock- und Neuscholastik Wahrheit als ontische, objektivierbare Satz Wahrheit⁹⁹ aufgefasst und damit Offenbarung als Vielfalt kategorialer Sätze verstanden worden,¹⁰⁰ sodass unter der Suffizienzfrage nach dem „impliziten, virtuellen und formellen Enthaltensein einer Aussage in der Offenbarung“¹⁰¹ gefragt werden konnte. Die Vorstellung der Wahrheit hat damit auch Einfluss auf die Form der Überlieferung, denn Offenbarung im Sinne objektiver Satz Wahrheiten kann instruktiv weitergegeben und gelehrt werden. Der Zusammenhang von Wahrheits- und Offenbarungsverständnis bildet daher das Fundament für das Verständnis der christlichen Überlieferung und ihrer Formen.

Die Frage nach der Wahrheit gehört für Kasper in die menschliche, alltägliche Lebenspraxis, wo die Wahrheit helfe, sich in der Welt zu orientieren.¹⁰² Dabei subsumiert Kasper unter der Wahrheitsfrage zunächst schlicht die Frage „nach dem, was ist“¹⁰³, das heißt nach der „wahren Wirklichkeit“¹⁰⁴. Ein solch positivistisches Wahrheitsverständnis, das von der Richtigkeit einzelner Aussagen über die Wirklichkeit ausgeht, greift für ihn jedoch in Bezug auf die theologische Frage nach der Wahrheit der Offenbarung zu kurz, was er anhand der Bedeutung des griechischen Wahrheitsbegriffs vertieft.¹⁰⁵ Mit Verweis auf Heideggers Interpretation von ἀλήθεια stellt er die Dimension des Heiligen heraus, die mit dem Verständnis der Wahrheit als Sich-Entbergen des verbergenden Seins ver-

⁹⁹ Für eine Darstellung der Entwicklungen hin zu diesem Wahrheitsverständnis siehe SIEWERTH, Schicksal, 119–191.

¹⁰⁰ Max Seckler hat die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses für die römisch-katholische Theologie prägnant dargestellt. Er macht theologiegeschichtlich drei Offenbarungsmodelle aus, das epiphanische, das instruktionstheoretische und das kommunikationstheoretisch-partizipative Offenbarungsverständnis. Kasper bezieht seine Kritik am Wahrheits- und Offenbarungsverständnis hier insbesondere auf die Engführung des instruktionstheoretischen Verständnisses. „Instruktionstheoretisch ist das Offenbarungsverständnis, wenn die Offenbarung nur noch der ‚Instruktion‘ dient, also auf Vorgänge und Inhalte einer göttlichen Belehrung in Sachen der Erlösung eingegrenzt wird.“ (SECKLER, Begriff, 64.) Dieses Verständnis sei infolge des Nominalismus in der Schultheologie problematisch verkürzt worden: „Die Mysterien des Glaubens werden abgeflacht zu übernatürlichen Verstandesgeheimnissen, die Tugend des Glaubens liegt im gehorsamen Fürwahrhalten von uneinsichtigen *veritates revelatae*. Der instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff [...] wird zunehmend doktrinalistisch und konzeptualistisch eingeengt, d. h. die Offenbarung wird als Übermittlung einer übernatürlichen Doktrin verstanden (doktrinaler Offenbarungsbegriff), der Offenbarungsvorgang wird als göttliche Verursachung von Aussagesätzen mit Verstandesbegriffen im Geist des Menschen erklärt (konzeptualistischer Offenbarungsbegriff).“ (SECKLER, Begriff, 65 f.)

¹⁰¹ KASPER, Schrift und Tradition (1964), 379.

¹⁰² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 84 f.; KASPER, Kirche als Ort (1987), 77.

¹⁰³ KASPER, Dogma (1965), 84. Damit meint Kasper die grundsätzliche Orientierung in der Welt: „Wir müssen etwa wissen, ob es regnet oder schneit oder ob die Sonne scheint, um uns in der rechten Weise einzurichten.“ (KASPER, Kirche als Ort [1987], 77.)

¹⁰⁴ KASPER, Kirche als Ort (1987), 77.

¹⁰⁵ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 85.

bundene ist.¹⁰⁶ Damit entspricht es gerade nicht der Wahrheit, wenn sie als bloße, *alltägliche* Richtigkeit verstanden werde – im Sinne des Satzes „Es regnet.“, wenn es gerade regnet –, sondern die Wahrheitsfrage ziele vielmehr auf das neuzeitlich vernachlässigte im Seienden offenbarende Geheimnis des Seins. An dieser Stelle werden zwei Aspekte deutlich: Zum einen impliziert die Frage nach der Wahrheit für Kasper, dass es um mehr als die Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit geht, nämlich um die Ontologie schlechthin. Zum anderen ist die Wahrheitsfrage immer schon von einem Verständnis der Wirklichkeit geprägt, das der Reflexion auf die Wahrheit vorausliegt. Das adressiert Kasper unter dem Begriff des ‚Vorverständnisses‘: Wahrheit lasse sich nur im Medium von Wahrheit, das heißt nur mit einer Vorstellung von Wahrheit, denken.¹⁰⁷ Alles sprachbasierte Denken operiere mit einem durch die Sprache vermittelten Vorverständnis der Wirklichkeit, wodurch auch die Wirklichkeit entsprechend dieser Prämissen wahrgenommen werde.¹⁰⁸ Die sprachlich implizierte Wahrheitskonzeption und die je aktuelle Wahrnehmung dessen, was wahr sein kann, bedingen sich demnach gegenseitig.

In Heideggers Sprachphilosophie findet Kasper ein Sprachverständnis, das gerade *nicht* vom Verständnis der Wahrheit als Richtigkeit geprägt ist und Sprache als bezeichnende Tätigkeit des Menschen versteht, „mit der er das Wirkliche und

¹⁰⁶ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 85 f. Heidegger entfaltet sein Verständnis von Wahrheit durch die Interpretation von ἀλήθεια im Sinne von Unverborgenheit im Anschluss an Heraklit, siehe hierzu HEIDEGGER, *Aletheia, und Platon*, siehe hierzu HEIDEGGER, *Platons Lehre*, 5–52, vgl. zu beiden auch HEIDEGGER, *Wahrheit*. Für Heidegger bildet die Wahrheit des Seins die Voraussetzung, von der aus Gott überhaupt erst gedacht werden kann, sodass die Frage nach Gott als eine Art ‚Tiefenstruktur‘ der Frage nach der Wahrheit des Seins erscheint: „Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll. [...] Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist.“ (HEIDEGGER, *Platons Lehre*, 102 f.) Damit markiert die Gottesfrage zugleich die Frage nach dem Geheimnis des sich im Seienden zeigenden Seins. Das Fehlen der Gottesfrage ist für Kasper im Anschluss an Heidegger das „Unheil dieses Zeitalters“ (KASPER, *Dogma* [1965], 86, vgl. HEIDEGGER, *Platons Lehre*, 103), allerdings betont er, dass die Frage nach der Wahrheit nicht von einem philosophischen Verständnis her angegangen werden müsse, sondern vielmehr ihre eigene theologische Antwort erfahren müsse.

¹⁰⁷ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 87.

¹⁰⁸ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 87: „Alles Denken vollzieht sich vielmehr im Medium der Sprache, durch die uns, jeweils vorgängig zu unserem Denken, Sein und Seiendes schon erschlossen oder verschlossen ist.“ Ähnlich in KASPER, *Methoden* (1967), 588 f. mit Fußn. 8; KASPER, *Gott* (1982), 46 f. Dies lässt sich so verstehen, dass beispielsweise ein Mensch, der allein wissenschaftlich erwiesene Fakten als wahr versteht, solches auch in seiner Kommunikation ausdrücken wird, indem er zum Beispiel immer wieder nach eindeutigen Beweisen und wissenschaftlichen Belegen fragt. Damit erscheinen ihm aber auch nur solche Antworten als wahr, die diesem Anspruch genügen.

das Unwirkliche ausdrückt, vorstellt und darstellt.¹⁰⁹ Heideggers Vorverständnis der Wahrheit erlaubt vielmehr, die Sprache selbst als Medium der Wahrheit zu verstehen und so den aufgemachten Zusammenhang von Vorverständnis und Übereinstimmung mit der wahrgenommenen Wirklichkeit zu überwinden. Denn er fasst das dem Menschen mit der Sprache überlieferte und vorgegebene Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis im Verständnis der Sprache als „das Haus des Seins“¹¹⁰ zusammen: „Die Sprache ist das Laut-werden des Geheimnisses des Seins“¹¹¹ und damit gleichsam das Ereignismedium des Seins (*essentia*), das sich in und durch die Wirklichkeit des Seienden (*existentia*) entbirgt.¹¹² Hier wird nicht mehr von einem Vorverständnis her auf das, was das eigentliche Sein der endlichen Dinge sein soll, geschlossen, sondern in der Sprache ereignet sich das Wesen des Seienden selbst. Daher erachtet Kasper die Sprache als konstitutiv für das wahre Verständnis der Wirklichkeit:

Wenn die Wahrheit nicht etwas ist, das vom Wort der Sprache nur bedeutet wird, sondern etwas, das sich in der Sprache erst ereignet und entbirgt, dann kann die Theologie nichts anderes sein als Hermeneutik des Wortes des Evangeliums. Die Frage nach dem Wesen theologischer Wahrheit lässt sich dann nur beantworten im Hinhören auf die Selbstausslegung der Sprache der Propheten und des Evangeliums.¹¹³

Kaspers sprachhermeneutische Überlegungen im Anschluss an Heidegger stellen das alttestamentliche (Propheten) und neutestamentliche (Evangelium) Zeugnis für eine Bestimmung theologischer Wahrheit ins Zentrum. Über das im biblischen Zeugnis Ausgedrückte wird dessen Wahrheit zugänglich. Zugleich wird

¹⁰⁹ KASPER, Dogma (1965), 87. Siehe hierzu HEIDEGGER, Sprache, II f.; HEIDEGGER, Wesen, 191 f.

¹¹⁰ KASPER, Dogma (1965), 88, vgl. HEIDEGGER, Platons Lehre, 53.79. Nach Heidegger ist die Sprache die Grundlage des Denkens, in dessen Vollzug der Mensch „das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar[bringt]“ (HEIDEGGER, Platons Lehre, 53). Die Sprache ist für Heidegger „lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.“ (HEIDEGGER, Platons Lehre, 70.) Auf diese Weise komme „im Denken das Sein zur Sprache“ (HEIDEGGER, Platons Lehre, 53). Indem im Denken das Sein zur Sprache komme, lasse es „sich vom Sein in Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen.“ (HEIDEGGER, Platons Lehre, 53 f.) Im Denken kann nach Heidegger die Wahrheit des Seins erscheinen, weil das Denken des Seins *ist*. Mit diesem Genitiv sei ein Zweifaches gesagt: „Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist – dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen.“ (HEIDEGGER, Platons Lehre, 57.) Im Denken also wird das Sein durch die Sprache offenbar. Wenn Heidegger die Sprache als ‚das Haus des Seins‘ bezeichnet, dann sind die denkenden Menschen diejenigen, die durch die Sprache in dieser Behausung des Seins wohnen und ihre Wächter sind: „Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.“ (HEIDEGGER, Platons Lehre, 53.)

¹¹¹ KASPER, Dogma (1965), 88.

¹¹² Kasper formuliert das pointiert: „Erst das Wort entbirgt die Wirklichkeit in ihrem Sein.“ (KASPER, Dogma [1965], 89.)

¹¹³ KASPER, Dogma (1965), 88.

an dieser Stelle deutlich, wie maßgeblich das sprachphilosophische Vorverständnis für das theologische Vorgehen ist. Es wird zum Schlüssel für den Zugang zum biblischen Zeugnis, auch wenn es zugleich den Boden für die Eigenheit des biblischen Wahrheitsverständnisses bereiten soll.

Für Kasper gibt „es Vernehmen von Wahrheit nur in der dem Menschen vorgegebenen Sprache und damit auch nur in zwischenmenschlicher Kommunikation“¹¹⁴. Die Wahrheit der Offenbarung könne daher allein durch das Hören auf die Offenbarungsworte erschlossen werden und nicht unter Voraussetzung eines philosophischen – sei es ein metaphysisches oder transzendentes – Wahrheitsverständnis erfasst werden.¹¹⁵ Kasper wendet sich gegen eine abstrakte Betrachtung der Offenbarung, die die Ereigniswerdung des Wortes der Offenbarung ausblendet und damit zugleich die geschichtliche Existenz des ‚Hörer des Wortes‘¹¹⁶, des Menschen, vernachlässigt. Denn die „Wahrheit der Offenbarung und ihr menschliche Aneignung ermöglichendes Verständnis kann sich erst im Vollzug des Hörens erweisen“¹¹⁷, sodass die Theologie für ihr Wahrheitsverständnis den „Weg von der konkreten Betroffenheit durch das Wort der Offenbarung zum Allgemeinen“¹¹⁸ beschreiten müsse. Kasper will zurück zu der Situation, in der die Offenbarung ergangen ist und erkannt wurde; von hier aus seien die weiteren Implikationen der Offenbarung zu entfalten. Für diese konkrete Betroffenheit von der Offenbarung steht das biblische Zeugnis, das *bezeugt*, dass Gott offenbar geworden ist.¹¹⁹ Damit aber rückt das erwähnte ‚Hinhören‘ auf das, was die offenbarenden Worte selbst beinhalten, ins Zentrum. Nur so könne die der Offenbarung inhärente Wahrheit adressiert werden, sodass sie nicht von außen überformt werde. Der sprachtheoretische Ansatz tritt dabei als Durchgangsmoment auf, der Raum schafft für das, was sich in und durch die Sprache ereignet. Das biblische Zeugnis ist in diesem Sinne Sprachzeugnis des Hinhörens auf das Wort Gottes und als solches Zeugnis der im Wort Gottes sich zeigenden Wahrheit. Damit ist der Rahmen abgesteckt, in dem Kasper sein christliches Wahrheitsverständnis entfaltet. Eine Orientierung an sprachtheoretischen Überlegungen bleibt für Kaspers Ansatz konstitutiv, was mit der Bedeutung von Sprache in der menschlichen geschichtlichen Wirklichkeitserfahrung korrespondiert.¹²⁰ Zugleich spiegelt sich darin der Bezug auf Gegen-

¹¹⁴ KASPER, Dogma (1965), 89.

¹¹⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 89 f.

¹¹⁶ Dies ist ein von Karl Rahner geprägter Begriff, mit dem dessen transzendente Anthropologie bezeichnet werden kann, vgl. RAHNER, Hörer.

¹¹⁷ KASPER, Dogma (1965), 89.

¹¹⁸ KASPER, Dogma (1965), 89.

¹¹⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 84, wo Kasper konstatiert: „Die Offenbarung bedient sich ja menschlicher Sprache, die nur dann etwas offenbar macht, wenn sie beim Hörer auch ankommt, d. h. wenn sie von ihm verstanden wird.“

¹²⁰ Siehe hierzu KASPER, Gott (1982), 159 f. Allerdings scheint Kasper die Tiefe der Heideggerschen Sprachphilosophie nicht explizit weiter aufzugreifen, wenn er hier doch die

wartsfragen, wie ihn die ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘ nahelegt und wie er sich in Kaspers Aufnahme der Existentialität des Menschen und der Anthropologie¹²¹ zeigt.

Kaspers Ansatz beim Phänomen der Sprache zielt allerdings nicht auf eine einseitige Betonung des Wortes, wie er sie an der Kerygmatheologie kritisiert,¹²² sondern vielmehr auf den unaufhebbaren Zusammenhang von Wort und Ereignis. Denn die Sprache bringe immer *etwas* zur Sprache, wodurch etwas Seiendes in seiner *Daseins*-Dimension erfasst werde.¹²³ Vor dem Hintergrund seines Sprach- und Wahrheitsverständnisses erscheint das biblische Zeugnis in einem neuen Licht: Aus dem biblischen Text kann die Wahrheit der Offenbarung Gottes erhoben werden, denn in der Sprache des Offenbarungszeugnisses wird dieses Seiende ausdrücklich. Heideggers sprachphilosophischer Ansatz bleibt für Kasper gleichsam als Meta-Sprach- und Wirklichkeitsverständnis im Hintergrund, um den Wahrheitsgehalt der (biblischen) Sprache vorauszusetzen. Die damit verbundene Reflexion auf die Sprache macht es Kasper möglich, diese in ihrer je geschichtlichen Konkretion wahrzunehmen und die menschliche Existenz, die für ihn immer an Sprach- und Kulturräume gebunden ist, in

Bedeutung der Sprache in ihrem Begründetsein in einem Kollektiv, als „Kondensat der Erfahrung vieler Generationen“ (KASPER, Gott [1982], 159 f.) versteht.

¹²¹ Kasper greift die sogenannte ‚anthropologische Wende‘ auf, die in der katholischen Theologie entscheidend durch Karl Rahner geprägt wurde. In dessen transzendentaler Anthropologie kommt der Mensch als ein durch die Offenbarung Gottes Angesprochener in den Blick, sodass Rahner nach dem Apriori der Möglichkeit des Hörenkönnens der Offenbarung Gottes fragt, vgl. RAHNER, Hörer, 22. Dazu beschreibt er zwei Voraussetzungen: Der Mensch fragt nach dem Sein, wodurch er sich selbst als Seiendes, das Sein ‚hat‘, wahrnehme und mit der Frage nach sich selbst konfrontiert werde (RAHNER, Hörer, 63–70). In diesem Fragen ist der Mensch über sich und seine Erfahrung hinausgewiesen, da er sich selbst als „Produkt dessen, was er nicht selbst ist“ (RAHNER, Grundkurs, 31), erfahre. Darin sieht Rahner das Person- und Subjektsein des Menschen konstituiert: „Gerade indem der Mensch sich als das sich selbst auferlegte Fremde und Produzierte erfährt, [...] erfährt er sich als Subjekt und Person. Er kann aber an dieser Tatsache vorbeiblicken, weil sie ihm gerade an ihrem scheinbaren Gegenteil aufgeht.“ (RAHNER, Grundkurs, 34.) „Diese Subjekthaftigkeit ist selbst ein unableitbares Daseinsdatum, mitgegeben in einer jeden Einzelerfahrung als deren apriorische Bedingung. Ihre Erfahrung ist [...] eine transzendente Erfahrung.“ (RAHNER, Grundkurs, 35.) In der Erfahrung seiner eigenen Endlichkeit greife der Mensch über diese Endlichkeit hinaus und erfahre sich so als Wesen der Transzendenz, als Geist, vgl. RAHNER, Grundkurs, 36 f.; RAHNER, Hörer, 71–88. Diese apriorische transzendente Erfahrung als eine Offenheit auf das Sein an sich und d. h. nach Rahner auf Gott hin, sei die Bedingung, dass der Mensch überhaupt Gottes Offenbarung erkennen könne. Eine inhaltlich-konkrete Erkenntnis ist für Rahner immer konstituiert durch die apriorische Transzendenz des Menschen. Kasper greift diese anthropologische Ontologie auf (siehe hierzu Kapitel III.2.2.3.c, auch wenn Rahner hier kein expliziter Referenzpunkt ist), was sich insbesondere auch dann zeigt, wenn Kasper die Offenbarung Gottes als eine transzendente Erhellung des Menschen und nicht als eine kategoriale versteht, vgl. KASPER, Schrift und Tradition (1964), 380. Zu den Kategorien transzendental und kategorial siehe RAHNER, Bemerkungen; sowie RAHNER, Grundkurs, 151–153.

¹²² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 88; KASPER, Grundlinien (1964), 163.

¹²³ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 89.

das Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis zu integrieren. Damit ist von Anfang an die neuzeitliche Problematik der Geschichtlichkeit für das Wahrheitsdenken berücksichtigt. Offen ist jedoch noch, woher die Wahrheit ein Beständigkeitsmoment erhält, sodass sie nicht in die Relativität der (Sprach-)Geschichte aufgelöst wird. Ein solches erarbeitet Kasper mit Blick auf das Offenbarungsgeschehen.

2.2.3 Die Offenbarung Gottes in der Geschichte und das darin begründete geschichtliche Wahrheitsverständnis als Lösung der Aporie der Geschichte

Ausgehend von der sprachphilosophischen Grundlegung, nach der die Wahrheit sich in der Sprache selbst ausdrückt und ereignet, rückt das biblische Zeugnis als der sprachliche Ausdruck der Offenbarung Gottes ins Zentrum, von dem her die christliche Wahrheit erschlossen werden muss. In der Betrachtung des biblisch geschilderten Offenbarungsgeschehens wird für Kasper eine Wahrheitsstruktur deutlich, die das Wahrheitsmoment nicht als Übergeschichtliches kennzeichnet, sondern vielmehr die Wahrheit in die Geschichte selbst einzeichnet. Um diese Identifizierung von Offenbarungsgeschehen und Wahrheitserweis deutlich zu machen, wird im Folgenden zunächst Kaspers Verständnis der Offenbarung Gottes in der Geschichte dargestellt (a) und in einem zweiten Schritt das darin ersichtlich werdende Wahrheitsverständnis entfaltet (b). Abschließend wird herausgearbeitet, wie in der personalen Offenbarung Gottes ein Beständigkeitsmoment begegnet, das nach Kasper den Vorwurf der Relativität der Geschichte entkräftet (c).

a) Die Offenbarung Gottes in der Geschichte durch Wort und Tat

Bereits im Rahmen der Reflexion auf eine Theologie der Geschichte hält Kasper 1964 fest: „Offenbarung ist im katholischen Sinn [...] weder bloße Abfolge von objektiven Heilsfakten noch bloße Belehrung über übernatürliche, dem Menschen sonst nicht zugängliche Wahrheiten, sie ereignet sich vielmehr in geschichtlichen Heilstaten und im Wort.“¹²⁴ Das bedeutet für ihn, dass sich Gott in geschichtlichen Taten und Worten offenbart hat, die eine innere Einheit bilden, sich gegenseitig deuten und bekräftigen:¹²⁵ „Taten ohne Worte wären stumm, Worte ohne Taten wären leer und kraftlos. So aber haben die Worte Tatcharakter: Sie schaffen, was sie sagen. Die Taten aber haben Wortcharakter: Sie sind Re-

¹²⁴ KASPER, Grundlinien (1964), 163.

¹²⁵ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 89; KASPER, Grundlinien (1964), 163; KASPER, Gotteswort (1970), 260 f. Kasper geht es darum, dass Offenbarung gerade nicht nur Geschichte sei, wie er es PANNENBERG, Offenbarung (1961) vorwirft, vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 163, Fußn. 139. Allerdings wird diese Kritik nicht dem Pannenberg'schen Offenbarungsverständnis gerecht, siehe hierzu die Kapitel II.1.2.1 und II.1.2.2.

alsymbol und Epiphanie der Kabod-Doxa Gottes.¹²⁶ Kasper beschreibt eine Reziprozität zwischen Wort und Tat Gottes, die eine Trennung *zwischen* Wort und Tat kaum noch zulässt. Indem Worte zu Taten und Taten zu Worten werden, bleibt nach Kasper kein Deutungsspielraum: Das Wort, die Interpretation, geht mit dem Ereignis der Tat einher und ermöglicht so Gotteserkenntnis. Im Wortcharakter der Taten geschieht ähnliches, was Kasper mit dem Heideggerschen Sprachverständnis für die Sprache entfaltet hat. Dies wird im eben angeführten Zitat anhand des Begriffs ‚Realsymbol‘ für die göttlichen Taten deutlich. Kasper selbst erklärt diesen Begriff nicht näher, allerdings scheint er hierbei das Symbolverständnis Rahners aufzugreifen,¹²⁷ der unter Realsymbol den „zur Wesenskonstitution gehörenden Selbstvollzug eines Seienden im anderen“¹²⁸ versteht. Nach Rahner ist das Seiende selbst symbolisch, da es in sich plural ist. Diese Vielfalt aber ist die Entfaltung der „ursprünglichsten Einheit, die auch die das Plurale einende Einheit bildet, sich selbst behaltend in eine Vielheit sich entläßt und ‚ent-schließt‘, um dadurch gerade sich selbst zu finden.“¹²⁹ Rahner sieht die plurale Seinsstruktur trinitarisch begründet und daher als Folge der göttlichen Pluralität.¹³⁰ Nur im Vollzug der vielfältigen Ausdifferenzierung ‚hat‘ sich das Seiende selbst,¹³¹ es muss sich also immer wieder neu ausdrücken, sodass ‚Symbol‘ im Sinne von Rahner diese Selbstaussprechlichkeit meint, durch die das Seiende *sich selbst* erkennt und findet.¹³² Übertragen auf die Offenbarung Gottes

¹²⁶ KASPER, Gotteswort (1970), 260 f. Kasper greift hier die Bedeutung des Hebräischen דבר auf, das sowohl Wort als auch geschehene Ereignisse meinen kann. Siehe auch KASPER, Grundlinien (1964), 163.

¹²⁷ Auch wenn Kasper 1970 nicht auf Rahner verweist, so lässt doch der explizite Bezug auf Rahner an verschiedenen Stellen darauf schließen, dass er für eine Näherbestimmung des Begriffs ‚Realsymbol‘ auch 1962 an Rahners Symbolverständnis denkt. Vgl. KASPER, Jesus (1974), 87.390, und KASPER, Christliche Tradition (2010), 576, mit RAHNER, Theologie des Symbols.

¹²⁸ RAHNER, Theologie des Symbols, 290.

¹²⁹ RAHNER, Theologie des Symbols, 282.

¹³⁰ Vgl. RAHNER, Theologie des Symbols, 280 f.

¹³¹ In einem trinitätstheologisch begründeten Seinsverständnis wird nach Rahner die Unterschiedenheit als *perfectio pura* gedacht: „Sie ist nichts Vorläufiges, sondern etwas absolut Letztes, eine Letztheit der sich mitteilenden Einheit als solcher selbst, durch die diese Einheit selbst konstituiert und nicht gewissermaßen wider ihren Sinn halb zurückgenommen wird. Das Seiende *als* solches und somit *als* eines (das ‚ens‘ *als* ‚unum‘) geht zur Vollendung seines Seins und seiner Einheit in eine Pluralität aus (deren höchste Weise die Dreiheit ist). Das zur Vollendung des Einen und seiner Einheit aus ihm selbst unterschieden Gesetzte kommt seinem Wesen, d. h. seiner am und im anderen gewonnenen Herkunft nach, von dieser ursprünglichsten Einheit her und hat darum mit ihr eine ursprünglichere und gründigere ‚Übereinkunft‘ als alle abkünftig effektiv-kausale usw. Damit ist aber gesagt: dem Seienden als dem Einen kommt eine (Vollkommenheit bedeutende) Pluralität zu, die durch Herkünftigkeit (eigener Art) des Pluralen aus der ursprünglichsten Einheit gebildet wird, so daß das Plurale eine ursprunghafte Übereinkunft mit seinem Entsprung hat und darum ‚Ausdruck‘ des Ursprungs in herkünftiger Übereinkunft ist.“ (RAHNER, Theologie des Symbols, 282 f.)

¹³² Rahner beschreibt dies folgendermaßen: „[D]as Symbolische ist nicht nur in dem Sinn eine innere Eigentümlichkeit eines Seienden in sich, als dieses, um zu seinem eigenen Seins-

heißt das, dass sich Gott im Geschichtlich-endlichen zeigt und sein Wesen gerade dann verwirklicht, wenn er in das andere seiner selbst eingeht. Mit Rahner im Hintergrund kann Kasper daher über den Symbolbegriff die in Wort und Tat geschehende *Selbstoffenbarung* Gottes einholen, in der sich Gottes Wesen geschichtlich zu erkennen gibt.

Mit dem Verständnis der Selbstoffenbarung Gottes in Wort und Tat nimmt Kasper das in DV 2 formulierte Offenbarungsverständnis auf, das neben der inner-katholischen Diskussion auch durch das ökumenische Gespräch beeinflusst wurde.¹³³ In DV 2 heißt es:

Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.

Für die Konzilsväter wurde in dieser Grundbestimmung des Offenbarungsgeschehens in erster Linie eine Abkehr vom neuscholastischen Intellektualismus ausdrücklich.¹³⁴ Für Kasper bleibt diese Bestimmung grundlegend mit Blick auf das Eingehen der Offenbarung in die Geschichte.¹³⁵ Insbesondere betont er in

vollzug zu kommen, das in der Einheit behaltene andere von sich setzt und dieses eine Übereinkunft mit der entspringenlassenden ursprünglichen Einheit hat und so deren Ausdruck ist. Das Seiende ist vielmehr in sich selbst auch darum ‚symbolisch‘, als der übereinkommende Ausdruck, den es behaltend als das andere setzt, die Weise ist, in der es sich selbst zu sich in Erkenntnis und Liebe vermittelt ist.“ (RAHNER, *Theologie des Symbols*, 285.)

¹³³ Vgl. KASPER, *Grundlinien* (1964), 163, Fußn. 138. Kasper verweist auf Schmaus, Geiselmann, Latourelle, aber genauso auf Althaus und Barth und deutet damit die Diskussion um das Offenbarungsverständnis vor dem II. Vatikanum an. Vgl. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution*, 506. Zum Einfluss der evangelischen Theologie auf das in DV formulierte Offenbarungsverständnis siehe auch WALDENFELS, *Offenbarung*, 104–114. 157–166. Zu den Einflüssen, der Entstehung und dem im DV neu formulierten Offenbarungsverständnis siehe EICHER, *Offenbarung*, 483–543. Zum Einfluss der nicht-katholischen Observatoren und der ökumenischen Bewegung siehe NORWOOD, *Reforming Rome*, 42–56. Zu den Positionen des modernistischen und traditionellen Lagers in der katholischen Offenbarungsdiskussion siehe auch RAHNER, *Bemerkungen*.

¹³⁴ Hierzu skizziert Ratzinger: „Es ging den Vätern lediglich darum, den neuscholastischen Intellektualismus zu überwinden, für den Offenbarung hauptsächlich die Vorlage geheimnisvoller, über natürlicher Lehren bedeutete, womit von selbst auch der Glaube sich weitgehend auf die Zustimmung zu diesen übernatürlichen Erkenntnissen reduziert. Demgegenüber sollte wieder der Totalitätscharakter der Offenbarung zum Ausdruck gebracht werden, in der Wort und Ereignis ein Ganzes sind, ein Realdialog, der den Menschen in seiner Ganzheit trifft, nicht nur seinen Verstand herausfordert, sondern entsprechend dem Wesen des Dialogischen sein Du als solches angeht, ja es erst wahrhaft zu sich selber führt.“ (RATZINGER, *Dogmatische Konstitution*, 507.) Für eine Interpretation des Wort- und Tatcharakters in DV 2 siehe auch WALDENFELS, *Offenbarung*, 152–176.

¹³⁵ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 89; KASPER, *Gotteswort* (1970), 260–265. Auch wenn die beiden Aufsätze auf unterschiedliche Argumente zielen, so entfaltet sich in ihnen des Kaspersche Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis. Dabei ergänzen sich die Aspekte, sodass im Folgenden eine systematisierende einer werkgeschichtlichen Darstellung vorgezogen wird.

seiner Interpretation des Zusammenhangs von Wort und Tat Gottes das darin geschehende geschichtlich Neue und Unableitbare, für dessen Qualifizierung das Wort entscheidend sei. Hierin geht Kasper über DV hinaus, das diesen Aspekt nicht eigens herausstellt.

Kasper zeigt auf, wie sich das spezifisch hebräische Offenbarungsverständnis aus den religionsgeschichtlich bezeugten Formen ‚herausschält‘¹³⁶ und sieht seine Besonderheit im Gegensatz zur Epiphanie im göttlichen Verheißungswort. In diesem sage sich der Gott Israels als die Geschichte Begleitender, als „Weggott und als Führungsgott“¹³⁷ zu. Mit Verweis auf die Verheißung der göttlichen Führung der Stammesväter (vgl. Gen 28,15 u.ö.), die Berufung Abrahams (Gen 12,1–3) und das Exodusgeschehen (besonders Ex 3,14f.) betont er das sich auf den Wanderschaftswegen ereignende Neue: Gott „zeigt sich in den je unableitbar neuen Situationen des Weges. Er erwählt frei, ruft heraus, setzt in Bewegung. Er verheißt und wirkt überraschend Neues. Als der ganz Andere und je Neue ist er zugleich der alles Ändernde und alles Erneuernde.“¹³⁸ Indem sich Gott als der mit seinem Volk *durch die Geschichte* Ziehende zusage,¹³⁹ werde zugleich die Geschichte zum umfassenden Horizont der Wirklichkeit¹⁴⁰. Im Rekurs auf das biblische Zeugnis verankert Kasper so über das Offenbarungsgeschehen in Wort und Tat ein geschichtliches Wirklichkeitsverständnis als Ausgangspunkt, das immer wieder neu von Gott her qualifiziert wird.¹⁴¹

Für dieses geschichtlich unableitbar Neue des Offenbarungsgeschehens in „verheißende[m] und deutende[m] Wort sowie geschichtliche[m] Ereignis“¹⁴² ist nun das Wort, das auf das geschichtliche Ereignis verweist, das Entscheidende: „Im Wort erst eröffnet sich der Horizont, unter dem dieses Geschehen als Gottes

Siehe auch die recht kurze Charakterisierung des Offenbarungsgeschehens in KASPER, Gott (1982), 211f.

¹³⁶ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 260. Als exegetischen ‚Zeugen‘ dazu ruft Kasper RENDTORFF, Offenbarungsvorstellungen, 23f. auf.

¹³⁷ KASPER, Gotteswort (1970), 260. Interessant wäre es an dieser Stelle gewesen, das Verheißungswort Gottes noch mit dem sprachphilosophischen Ansatz Heideggers zu verbinden, was Kasper aber leider nicht reflektiert. Stattdessen greift er Rahners Symboltheorie auf, wie im Folgenden deutlich wird.

¹³⁸ KASPER, Gotteswort (1970), 260.

¹³⁹ Kasper interpretiert in KASPER, Gott in der Geschichte (1967), 139f., das „Ich bin, der ich bin“ aus Ex 3,14 nach hebräischem Verständnis dynamisch-geschichtlich im Gegensatz zum Griechischen, das hier ein statisch-ewiges Wesen Gottes lese: „Ich bin der Daseiende, derjenige, der da ist im Hier und Heute eurer Geschichte, und ich werde weiterhin mit euch sein, unverfügbar und unerschwingbar, aber doch treu und gewiß. Gott sagt sich hier zu als der Gott, der in der Geschichte mit seinem Volke ist.“

¹⁴⁰ „Nicht die Geschichte ist ein Moment innerhalb des Kosmos, sondern der gegenwärtige Kosmos ist ein Moment innerhalb der Geschichte.“ (KASPER, Gott in der Geschichte [1967], 141.)

¹⁴¹ „Alle Wirklichkeit ist nach dem Glauben der Schrift ein Geschehen von Gott her und ein Geschehen, das auf Gott hinführt.“ (KASPER, Gott in der Geschichte [1967], 140.)

¹⁴² KASPER, Gotteswort (1970), 260. Kasper verweist hier auf CULLMANN, Heil, 70–96, der den Zusammenhang von Ereignis und Deutung im AT und NT differenziert aufgreift.

Tat verstanden werden kann.¹⁴³ Das Offenbarungshandeln Gottes bestehe nicht aus reinen Fakten, sondern sei immer mit einer Deutung verbunden.¹⁴⁴ „Gott selbst wird also nicht unmittelbar gesehen oder gehört.“¹⁴⁵ Gottes Offenbarung geschehe immer mittelbar, insofern ein Geschehen in Raum und Zeit nur Offenbarungscharakter für diejenigen hat, die es im Glauben deuten.¹⁴⁶ Dabei öffne sich ein neuer Verstehenshorizont, wenn die sich ereignende Geschichte als von Gott bestimmte ersichtlich werde.¹⁴⁷ Kasper wehrt ein Offenbarungsverständnis im Sinne einer *reinen* Deutungs- und Sprachgeschichte ab, indem er das Deutungsgeschehen immer an die Dynamik der Geschichte rückgebunden sieht. In dieser sei Offenbarung „nie in ihrer kruden Faktizität fassbar, sondern nur als Sich-Zuschicken eines Sinnes, einer ‚Kunde‘, als ‚die Verdichtung und Expolation einer überkommenen gläubigen Deutung von Geschehnissen“¹⁴⁸ greifbar. Damit aber gibt es keine Offenbarung, ohne dass sie von Menschen bezeugt wird, das heißt, ohne dass Menschen in geschichtlichen Ereignissen Gottes Wirken erkennen und bezeugen. Auf diese Weise komme die Offenbarung Gottes immer nur mittelbar im menschlichen Zeugnis zum Ausdruck, was sich bereits am biblischen Zeugnis zeige: Denn in den Schriften Israels liege die Geschichtsdeutung Israels vor, in der von geschichtlichen Erfahrungen berichtet werde.¹⁴⁹

Die von Kasper markierte Reziprozität zwischen Wort und Tat Gottes beschreibt das göttliche Offenbarungsgeschehen, das jedoch immer im menschlichen Wort, das es bezeugt, vorliegt. Er hebt hervor, dass das Gottes Offenbarung bezeugende Wort „nicht nur interpretative, sondern auch eine konstitutive Funktion“¹⁵⁰ habe: „Erst das Wort, welches eine Situation deutet, provoziert und schafft eine neue geschichtliche Situation.“¹⁵¹ Geschichtlich ist nach Kasper

¹⁴³ KASPER, *Dogma* (1965), 89, mit Verweis auf SCHLIER, *Besinnung*, 36–38. Schlier betont – im Anschluss an Heideggers Ereignisbegriff – das mit dem Geschehen sich ereignende Sagen: „Für das AT ist Geschichte in ihrem Geschehen Ansage, Aussage und Zusage Gottes.“ (SCHLIER, *Besinnung*, 36.) Diesen Zusammenhang machten die Propheten deutlich, „die das Wort Jahwes in seinen Geschichtstaten schon zuvor festlegen und zur Sprache bringen, nicht eigentlich ein Wort dem Geschehen anfügen.“ (SCHLIER, *Besinnung*, 36.) Jahwe richte sein Wort auf, indem er es erfülle und zugleich sage er es durch das Geschehen. Während Schlier eine Reziprozität von Wort und Offenbarungsgeschehen zeichnet, betont Kasper jedoch die Bedeutung des Wortes in dieser Reziprozität.

¹⁴⁴ Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 263.

¹⁴⁵ KASPER, *Gotteswort* (1970), 263.

¹⁴⁶ Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 263.

¹⁴⁷ Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 261.264.

¹⁴⁸ KASPER, *Gotteswort* (1970), 263, mit Verweis auf SCHLETTE, *Epiphanie*, 37, der festhält: „Eben jene Geschehnisse können als die Heilstaten Gottes oder als das ‚Eingreifen Gottes in die Geschichte‘ angesehen werden, jedoch werden sie mit diesen Benennungen immer auch schon gedeutet, denn das Geschehene, das gedeutet wird, liegt selbst ganz in der Ebene und Dimension des Geschichtlichen oder, wenn man will, des ‚Geschehentlichen‘.“

¹⁴⁹ Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 263.

¹⁵⁰ KASPER, *Gotteswort* (1970), 265.

¹⁵¹ KASPER, *Gotteswort* (1970), 265.

eine Situation, die eine eindeutige, nichtwiederkehrende und unwiderrufliche Bedeutung hat, wie beispielsweise die Berufung Abrahams, die Erwählung Israels oder die Sendung Jesu Christi.¹⁵² Hier gehe Gott mit Tat und Wort in die Geschichte ein:

Erst wo sich in der Geschichte nicht nur ein ewiger Rhythmus einer naturhaft verstandenen urzeitlichen Ordnung ständig wiederholt und erneuert, sondern wo unableitbar Neues, Unwiderrufliches und Nichtwiederkehrendes geschieht, wo Ereignisse ein für alle Mal Bedeutung erhalten, da erst ist eigentlich geschichtliches Denken erreicht.¹⁵³

Daher geschehe Offenbarung „in, mit und unter‘ der einen realen, sich ständig überbietenden Geschichte unserer Wirklichkeit, in der sich an bestimmten Stellen in einem qualitativen Sprung Neuanfänge ereignen.“¹⁵⁴ In der Interpretation des Ereignisses werde die Ambiguität dieser qualitativen Neuanfänge aus dem Kontinuum der Geschichte als bedeutsame Situation herausgehoben und auf den Begriff gebracht.¹⁵⁵ So sei das Wort konstitutiv für die Offenbarung, denn als prophetische Deutung mache es ein Ereignis erst „zum Geschehen von Gott her und auf Gott hin“¹⁵⁶. Offenbarung Gottes besteht demnach immer aus einem geschichtlichen Ereignis und einer den Sinn des Ereignisses entfaltenden Interpretation, ohne die jedoch Gott in der Geschichte nicht erkennbar wird.¹⁵⁷ Aufgrund dessen aber geht für Kasper die menschliche Geschichte in das Offenbarungsgeschehen ein, das sich „in der Weise der Geschichte“¹⁵⁸ ereigne, das heißt, „Offenbarung geschieht nicht nur in der Geschichte; sie geschieht auch als Geschichte.“¹⁵⁹

Wie aber kann eine als Geschichte verstandene Offenbarung einen Wahrheitsanspruch haben? Dieser Frage wird im folgenden Kapitel nachgegangen.

¹⁵² Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 261.

¹⁵³ KASPER, Gotteswort (1970), 261.

¹⁵⁴ KASPER, Gotteswort (1970), 264.

¹⁵⁵ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 265.

¹⁵⁶ KASPER, Gotteswort (1970), 265.

¹⁵⁷ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 261–265. Kasper grenzt sich von einseitigen Offenbarungsverständnissen ab, die entweder die Geschichtlichkeit der Offenbarung negieren oder sie als reines Deutungsgeschehen (Heinz Robert Schlette) verstehen. Insbesondere setzt er sich mit Rudolf Bultmanns und Hubert Halbfas' Offenbarungsverständnis auseinander. Letzterer entmythologisiere nicht nur, sondern entkerygmatisiere, indem Offenbarung für Halbfas die Erkenntnis des transzendenten, die ganze Natur und Geschichte tragenden Sinngrundes meine. Dabei werde Gott nicht mehr als handelndes Subjekt in seiner Offenbarung verstanden, vgl. HALBFAS, Fundamentalkatechetik, 55: „Gott ‚erkennen‘ bleibt folglich an ein Erfassen der Wirklichkeit in ihrer ‚Tiefe‘ gebunden.“ Nach Halbfas geschehe Offenbarung überall dort, „wo Natur und Geschichte für den Menschen zum über sich hinausdeutenden ‚Wort‘ werden [...] Offenbarung bedeutet, daß die Dinge und Schicksale dieser Welt auf den sie tragenden Sinngrund hin transparent werden und dem Menschen dessen absoluten Anspruch kundtun.“ (HALBFAS, Fundamentalkatechetik, 219.)

¹⁵⁸ KASPER, Gotteswort (1970), 265.

¹⁵⁹ KASPER, Gotteswort (1970), 265.

b) Wahrheit als unableitbare Bewährtheit der Verheißung

Das biblische Zeugnis erzählt die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes, indem es von Worten und Taten Gottes spricht. Die darin deutlich werdende Geschehensstruktur von Ereignis und Wort korreliert nach Kasper mit dem biblischen Wahrheitsverständnis, das mit dem hebräischen Wort *emeth* verbunden ist.¹⁶⁰ Anhand einer semantischen Gegenüberstellung des hebräischen *emeth* mit der griechischen ἀλήθεια hebt Kasper den Geschehenscharakter und die Erfahrungsdimension der Wahrheit hervor.¹⁶¹ Die ‚gewöhnliche‘ Übersetzung des Begriffs *emeth* mit Festigkeit, Beständigkeit, Zuverlässigkeit, Gewissheit, Sicherheit stehe dem griechischen Begriff ἀλήθεια näher, der sich allerdings erst nachexilisch besonders in der Weisheitsliteratur entwickelt habe. Ein solch statisch gedachter Begriff treffe aber nicht, was *emeth* eigentlich meine: „Dem Hebräer geht es nicht um das, was ist, sondern um das, was geschieht und was er konkret erfährt. Von der Wahrheit wird gesagt, dass sie getan wird (2 Sam 2,6; Neh 9,33; Joh 3,21; 1 Joh 1,6).“¹⁶² Werde die sprachliche Wurzel von *emeth*, *aman* betrachtet, so werde Wahrheit als das sich in der Zukunft Bewährende herausgestellt und der geschichtliche Charakter des hebräischen Wahrheitsverständnisses deutlich: „Wahrheit ist das, was sich in der Zukunft herausstellen wird.“¹⁶³ Damit aber sei Wahrheit das, was unter geschichtlichen Bedingungen Dauer, Bestand und Zukunft hat, das Bleibende, das sich *ereignet* und nicht von Natur aus ist oder in beziehungsweise hinter den Dingen liegt.¹⁶⁴ Als Formalbegriff kennzeichne *aman* keine einzelnen Eigenschaften, sondern das Ganze der Merkmale eines Subjekts. „Von diesem Ganzen sagt *aman*, dass seine Merkmale sich in Wirklichkeit als solche erweisen, sich als solche bewähren.“¹⁶⁵ *Aman* impliziert damit einen Erwartungshorizont an eine Sache oder Person, der *immer wieder* erfüllt werden muss.

Dieser Ereignischarakter kennzeichnet nach Kasper auch die alttestamentliche Rede von ‚Gottes Wahrheit‘, unter der all das verstanden werde, was Gottes Gottheit erweise und bekräftige. Gottes Gottheit und damit seine Wahrheit zeigen sich durch sein Wort (zum Beispiel 2 Sam 7,28; Ps 119,160) und Werk (zum Beispiel Ps 25,10; 26,3; 111,7), sodass *emeth* Gottes Worte und Taten cha-

¹⁶⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 91–95; KASPER, Gotteswort (1970), 267 f.

¹⁶¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 91.

¹⁶² KASPER, Dogma (1965), 91, Hervorhebung im Original.

¹⁶³ KASPER, Dogma (1965), 92. Im Anschluss an Hans von Soden ist auch für Kasper Wahrheit das, was sich in der Zukunft herausstellen wird, vgl. KASPER, Dogma (1965), 92, siehe hierzu SODEN, Wahrheit, 10.

¹⁶⁴ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 92. Auch diesen Gedanken findet Kasper bei Hans von Soden expliziert, siehe SODEN, Wahrheit, 10. Siehe hierzu auch Pannenbergs Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsverständnis, Kapitel II.3.1.

¹⁶⁵ KASPER, Dogma (1965), 92.

akterisiere.¹⁶⁶ Nach dem biblischen Zeugnis bedeutet daher Offenbarung Gottes Kasper zufolge Offenbarung der Wahrheit Gottes.

Kasper hebt auch in diesem Zusammenhang die Wortdimension hervor und betont, dass die Wahrheit keine zusätzliche, abstrakte Größe sei, sondern sich im Wort dadurch vollziehe, dass das göttliche Wort bewirke, was es sage.¹⁶⁷ Da die *emeth* Gottes im Vollzug stattfinde, werde sie oft mit dem Bundesgedanken verbunden. In den Taten und Worten Gottes, die dessen *emeth* ausdrücken, werden die Verheißungen Gottes erfüllt,¹⁶⁸ sodass *emeth* „das notwendige Corrolarium zu Gottes Verheißung“¹⁶⁹ sei. Kasper verweist hier auf Dtn 7,9; 1 Kön 8,23 f.; 2 Chr 6,14; Ps 89,50; 105,8–10; 106,45 f., wo der Bund erinnert und als die Grundlage für Gottes zukünftige Güte herausgestellt wird. Die *emeth* Gottes, die Kasper als „Treue-Wahrheit“¹⁷⁰ Gottes umschreibt und auf die sich der vertrauende Glaube richtet, muss sich immer wieder zeigen, sodass die Verheißungen Gottes erfüllt und seine Treue erwiesen wird. Kasper markiert eine Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung: Gottes

Erfüllung der Verheißung übertrifft alle Erwartung, sie ist nie errechenbar und trägt immer das Moment des Neuen und des Überraschenden an sich. Die theologische Wahrheit lässt sich deshalb nur aus der Spannung von schon gültiger Zusage und Verheißung und noch nicht offenbarer Erfüllung verstehen.¹⁷¹

Als unverfügbare, sich ereignende Größe ereignet sich Wahrheit demnach immer situativ und eröffnet zugleich einen neuen Verheißungshorizont für zukünftige Bewährung. Die sprachliche Verbindung mit *chesed* (Gnade) zeige diese Unverfügbarkeit der ‚Treue-Wahrheit‘, die Vertrauen in ihr erneutes Eintreten, aber keine Sicherheit evozieren könne.¹⁷² Die formelhafte Verbindung von *emeth* und *chesed* ist für Kasper ein Hinweis darauf, „dass der Mensch auf Gottes Treue-Wahrheit zwar bauen und vertrauen, aber nicht mit ihr rechnen kann, weil sie immer freies Geschenk bleibt (Ps 25,10; 26,3; 40,11 f.).“ Die Wahrheit Gottes ist für Kasper durch eine Struktur von göttlicher Verheißung und Erfüllung gekennzeichnet, sodass Wahrheit gerade nicht als Erscheinung (Epiphanie) verstanden

¹⁶⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 92f, wo Kasper mit Quell betont, dass *emeth* die „Summe und Quintessenz der Worte Gottes“ und „zum Merkmal und Ziel des Handelns Gottes“ werde, siehe QUELL, Art. ἀλήθεια, 236 f.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden: KASPER, Dogma (1965), 93. Kasper verweist hier auf Gen 1; Ps 33,9; 147,15; Jes 48,13, wo Gottes schöpferisches Wort beschrieben wird, sowie auf DEIBLER, Psalm 119, 143, der herausstellt, dass die „Konsoziation von *dâbâr* und *emet*“ im Alten Testament häufig gebraucht werde.

¹⁶⁸ „An diese Treue-Wahrheit wird im Alten Testament immer wieder appelliert, in ihr muss sich die Verheißung bewähren“. (KASPER, Dogma [1965], 93.)

¹⁶⁹ KASPER, Dogma (1965), 93.

¹⁷⁰ Z. B. KASPER, Dogma (1965), 93; KASPER, Gotteswort (1970), 267; KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 180.

¹⁷¹ KASPER, Evangelium und Dogma (1965), 38.

¹⁷² KASPER, Dogma (1965), 93, Hervorhebung im Original.

werden könne, sondern als „Bewährtheit“¹⁷³ und „Wahrheit-Bewährung“¹⁷⁴, die – im Sinne von Epangelie – den Verheißungscharakter der Wahrheit begründe. Für das israelitische Wahrheitsverständnis sind daher das erfahrene Heil und die Erinnerung an die bisherigen Heilstaten Gottes entscheidend, an der sich die ‚Treue-Wahrheit‘ Jahwes bewähren muss: „Die Treue-Wahrheit Jahwes bewährt sich eben darin, dass Gott eingedenk seiner Erwählung seine Verheißung erfüllt. Der biblische Gott ist ein Gott der Verheißung (Hebr 10,23).“¹⁷⁵ Anhand von zwei alttestamentlichen Beispielen verdeutlicht Kasper die heilsame Treue-Wahrheit Gottes.¹⁷⁶ Das erste Beispiel ist der Dekalog, denn der „Ausruf der Gebote ist zugleich Zuspruch von Leben“¹⁷⁷, da in den Geboten der Erwählungsgedanke verkörpert ist, wenn alle Gebote unter der erinnernden Zusage Gottes „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Ägyptenlande, aus der Knechtschaft befreit hat“ stehen. Als zweites Beispiel nennt Kasper die Selbstoffenbarung Jahwes in Ex 3,1–6, wo Gott sich als der Gott der Väter vorstelle und so eine Verbindung zu bereits Bekanntem herstelle. Indem Gott „sich als derselbe zeigt, der er war und sein wird“¹⁷⁸, findet nach Kasper eine Selbstidentifikation statt, die genauer als „Selbstverifikation von Verheißung zu Erfüllung zu neuer Verheißung“¹⁷⁹ definiert werden könne. In diesem Prozess der Selbstverifikation im Alten Testament aber sei die Verheißung kein starrer Horizont, sondern ein mitwandernder¹⁸⁰, sich immer neu öffnender, denn die Verheißung habe im Vergleich zur aktuellen Erfüllung immer ein Überschussmoment, das nicht eingeholt werden könne. Dieses Überschussmoment sieht Kasper darin begründet, dass sich in der Verheißung *Gott selbst* als die wahre Zukunft zusagt.¹⁸¹ Für die Wahrheit bedeutet dies: Sie „bleibt innergeschichtlich immer Verheißung, sie lässt sich nie adäquat in Sätze einfangen, sondern ist offen für die je größere Zu-

¹⁷³ KASPER, Dogma (1965), 100.

¹⁷⁴ KASPER, Dogma (1965), 100.

¹⁷⁵ KASPER, Dogma (1965), 100 f.

¹⁷⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 101.

¹⁷⁷ KASPER, Dogma (1965), 101.

¹⁷⁸ KASPER, Dogma (1965), 101: „Erinnerung und Erwartung gehören zusammen, Gott offenbart sich als Gott, indem er sich als derselbe zeigt, der er war und sein wird. Gott erkennen heißt, ihn wiedererkennen und ihn auf Hoffnung hin erkennen. Gotteserkenntnis ist immer auch antizipierendes Erkennen.“

¹⁷⁹ KASPER, Dogma (1965), 101.

¹⁸⁰ Kasper verweist für diese Begrifflichkeit auf Hans-Georg Gadamer, jedoch ohne genauere Stellenangabe. Gadamer verwendet den Horizontbegriff im Rahmen seiner Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Verstehens und hält dazu fest: „Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, daß es keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert.“ (GADAMER, Hermeneutik, 309.) Zu Gadamer siehe auch Pannenbergs Gadamer-Rezeption, vgl. II.3.2.2, II.3.3.1.

¹⁸¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 101 f.

kunft Gottes. Zur Wahrheit im Sinn der Schrift gehört das Moment des Überraschenden, des Neuen und des Überbietenden.¹⁸²

Dieses sich im biblischen Zeugnis zeigende Neue stellt Kasper als das Charakteristikum des biblischen Wahrheitsverständnisses im Gegenüber zum abendländischen Verständnis heraus.¹⁸³ Dabei kennzeichnet Kasper das abendländische Wahrheitsverständnis als das „Zu-sich-selbst-Kommen dessen, was immer schon war“¹⁸⁴, worunter die Erscheinung des ewigen Wesens der Dinge als Wahrheitsoffenbarung verstanden werde. Demgegenüber sei das biblische Wahrheitsverständnis durch die Zukünftigkeit, die mit dem Begriff des Neuwerdens und Neumachens durch Gott verbunden ist, geprägt. Kasper belegt dies mit einer konkordanzartigen Auflistung der Stellen, an welchen die Schrift von ‚neu‘ spricht, und konstatiert: „Neu ist ein Urwort der Schrift“¹⁸⁵, durch das der Anbruch der eschatologischen Heilszeit gekennzeichnet sei. Er zählt sowohl alt- als auch neutestamentliche Stellen auf, sodass deutlich wird, dass der Begriff in beiden Testamenten vorkommt. Die Beispiele reichen von der Neuschöpfung durch Gott (Offb 21,1,5; Jes 43,18 f.; Jes 65,17; 66,22; 2 Kor 5,17; Gal 6,15; 2 Petr 3,13) über das neue Jerusalem (Offb 3,12; 21,2), den neuen Wein im eschatologischen Freudenmahl (Mk 14,25) zum neuen Namen (Jes 62,2; 65,15; Offb 2,17; 3,12), neuen Bund (Jer 31,31–34; Lk 22,20; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; Hebr 8,8–13; 9,15), neuen Leben (Röm 6,4), neuen Geist (Ps 50,12; Ez 11,19; Röm 7,6) bis zum neuen Menschen (Eph 2,15; 4,24; Kol 3,10). Dieses Neue sei daher möglich, weil Gott „der Urneue“ sei, der gerade nicht an ein ewiges Gewesenes gebunden sei, sondern „vielmehr noch in Potenz zur Welt ist und die Möglichkeit zu neuem Anfang besitzt, der darum auch Neues verheißen kann.“¹⁸⁶ Das so Neue könne nicht aus dem bisher Gewesenen durch metaphysisches Denken eingeholt werden, sondern Wahrheit sei gerade die Verheißung einer unableitbaren Zukunft.

Kasper zufolge kann es demnach nur Hoffnung auf eine Zukunft geben, wo ein neuschöpferischer, unerfindlicher Anfang dem Menschen entgegenkommt, der gerade nicht vom Menschen selbst geschaffen werden kann.¹⁸⁷ Für ein theologisches Wahrheitsverständnis folgert er, dass dieses gerade nicht als *adaequatio rei et intellectus*, sondern als *inadaequatio rei et intellectus* beschrieben werden

¹⁸² KASPER, Dogma (1965), 102.

¹⁸³ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 119 f.

¹⁸⁴ KASPER, Dogma (1965), 119.

¹⁸⁵ KASPER, Dogma (1965), 119.

¹⁸⁶ KASPER, Dogma (1965), 120.

¹⁸⁷ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 120 f. Eine solche Hoffnung bezeichnet Kasper im Anschluss an Schütz als „Seinscharisma“ (KASPER, Dogma [1965], 120). Siehe hierzu SCHÜTZ, Parusia, 495: „In der Freiheit hat die Idee der Möglichkeit des Unmöglichen ihre Statt. Sie ist die höchste Möglichkeit des guten Gottes. Sie ist die Idee der Hoffnung, die ein Mehr und ein Anderes ist als das ‚Prinzip‘ Hoffnung. Sie ist das *Charisma* Hoffnung. Charisma ist Seinsgeschenk.“ [Hervorhebung im Original.]

müsse. Die damit gegebene Hervorhebung des Neuen und Unableitbaren betont im Gegensatz zu einem Kontinuitätsdenken den Bruch und den Neuanfang, womit zugleich deutlich wird, dass für Kasper Gottes Wahrheit nicht durch wissendes Begreifen erkannt werden kann, sondern allein im Modus gläubiger Hoffnung.¹⁸⁸ Es ist dieses Moment des unableitbaren Neuanfangs, das Gottes wahre Offenbarung im Kasperschen Verständnis ausmacht. Die alttestamentliche Offenbarung ist darin durch ein strukturelles Moment der Kontinuität (Verheißung und Erfüllung) gekennzeichnet, das aber gerade durch ein Moment der Diskontinuität auf der Seite der Erfüllung charakterisiert ist. Hier geht es darum, dass etwas Neues, Unableitbares und Menschenunmögliches geschieht. Die aufgezeigte Offenbarungsstruktur von Verheißung und Erfüllung begründet, warum Kasper eine Vorordnung des Wortes Gottes vor Kirche und Tradition präferiert. Die darin ersichtlich werdende Wahrheitsstruktur hat Folgen für das Zeugnis der Offenbarung: Das Offenbarungsgeschehen Gottes ist als solches nicht sprachlich definitiv festlegbar und einholbar, weil es sich in der Eröffnung neuer Zukunft und neuer Wirklichkeitsperspektiven vollzieht. Auch wenn die göttlichen Verheißungen durch ein geschichtliches Ereignis als erfüllt erscheinen, so eröffnet diese Erfüllung doch zugleich eine neue Verheißung. Die Wahrheit Gottes muss sich daher immer wieder an ihrem Verheißungshorizont bewähren, diesen zugleich transzendieren und dadurch je und je Neues eröffnen. In diesem Prozess zeigt sich nach Kasper die Wahrheit Gottes.

Noch ist offen, wie Kasper die Wahrheit Gottes, die geschichtlich offenbar wird, mit den Infragestellungen aufgrund des geschichtlichen Denkens zusammenbringen kann. Gegen ein statisches neuscholastisches Wahrheitsdenken etabliert er zwar ein dynamisches Wahrheitsmoment, aber wie diese Wahrheit mit dem neuzeitlichen Denken korreliert werden kann, muss im folgenden Kapitel II.2.2.3.c noch erläutert werden. Entscheidend hierfür wird die Erfahrungsweise der Offenbarung, die Kasper als personal beschreibt. Im Anschluss daran macht er den Personbegriff stark, mit dem er eine Verbindung zur neuzeitlichen Anthropologie herstellt. Damit kann er nicht nur Gott als ein Beständigkeitsmoment innerhalb der Geschichte beschreiben, sondern zugleich den Menschen in seiner Angewiesenheit auf Traditionen und Überlieferungszusammenhänge wahrnehmen. Diese allgemeine ‚Traditionsverhaftetheit‘ bildet den Hintergrund, vor dem die christliche Überlieferung (vgl. III.2.3 und III.2.4) entsteht.

¹⁸⁸ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 120 f. Kasper setzt dieses Zukunft und Neuanfang beinhaltende Wahrheitsverständnis mit Schelling in Verbindung, der von einem ‚Gott am Anfang‘ im Gegensatz zu einem ‚Gott am Ende‘ spricht, wie ihn die Philosophie von Aristoteles bis Hegel annehme. Indem Kasper das biblische Zeugnis in Korrespondenz dazu sieht, wird einmal mehr deutlich, welchen Einfluss die Auseinandersetzung mit Schelling in Kaspers Habilitationstudie hatte. Zur Auseinandersetzung Schellings mit Hegel, in der er diese Gegenüberstellung gewinnt, siehe KASPER, *Absolute* (1965), 163–174.

c) Die Offenbarung Gottes als personale Begegnung zwischen Gott und Mensch

Nach Kasper muss die göttliche Offenbarung in Wort und Tat nicht nur als Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden, sondern zugleich als personale Offenbarung: „Wort und Tat sind schon im menschlichen Bereich die Formen, in denen Personen sich offenbaren und mitteilen.“¹⁸⁹ Dass Gott sich als personales Gegenüber den Menschen offenbart, sei auch biblisch bezeugt: Gott zeige sich selbst als souveränes Subjekt, indem er sich nicht als anonyme Transzendenz, sondern mit Namen (Ex 20,2; Lev 18,4; Ez 20,5 u. ö.) und als Vater (Mt 6,9; Lk 11,2; Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6) zu erkennen gebe, sein Angesicht zeige (Ex 34,20; Dtn 10,8; 18,7; Ps 86,9 u. ö.) oder sein Herz offenbare (Hos 11,8; Jer 31,20 u. ö.).¹⁹⁰ Die biblische Metaphernsprache unterstreiche, dass die Offenbarung Gottes Personalität zeige und dass Gott kein unpersönliches, sondern ein personales Gegenüber sei.¹⁹¹ „Geradezu emphatisch wird in Gottes Selbsterschließung immer wieder das Wort ‚Ich‘ gebraucht. Dies gilt vor allem von der Selbstvorstellungsformel: ‚Ich bin Jahwe, dein Gott‘“¹⁹², woran deutlich werde, dass „die Offenbarung geschieht, damit wir erkennen, dass er, Jahwe unser Gott ist“¹⁹³. Gottes Offenbarung ziele auf ein Du, auf den Menschen als Gegenüber, für den er sich in seinem Heilswillen, das heißt als gerechter, wahrer, treuer usw. Gott zu erkennen gebe.¹⁹⁴ Als Anspruch und Zuspruch Gottes geschehe die Offenbarung zugleich als Einladung in die Gemeinschaft mit Gott und solle zur Aufnahme der Gottesbeziehung führen.¹⁹⁵ Während Kasper den personalen Charakter alttestamentlich an der Struktur der geschichtlichen Gottesoffenbarung durch Worte und Taten festmacht und Gottes sich offenbarendes Handeln im Zeugnis des Alten Testaments aus verschiedenen einzelnen Offenbarungen bestehe,¹⁹⁶ so zeige sich die Personalität und Geschichtlichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus in vollendeter Weise: „Bei ihm sind der personale Gehalt und die geschichtliche Gestalt identisch geworden.“¹⁹⁷ Was genau Kasper darunter versteht, wird in Kapitel III.2.3 genauer entfaltet.

¹⁸⁹ KASPER, Gott (1982), 212.

¹⁹⁰ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 268; KASPER, Gott (1982), 212.

¹⁹¹ Vgl. KASPER, Gott (1982), 212.

¹⁹² KASPER, Gott (1982), 212.

¹⁹³ KASPER, Gott (1982), 212. Mit Verweis auf Ex 20,2; Dtn 5,6; vgl. Ez 20,5; Hos 12,10 sowie Ez 6,7; 20,26.38.42.44. Siehe auch KASPER, Gotteswort (1970), 268.

¹⁹⁴ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 268: „Gott offenbart nach der Schrift nicht dieses oder jenes, sondern sich selbst in seinem Heilswillen (μυστήριον, Mk 4,11; Röm 16,25; Eph 1,9; 3,9; Kol 1,26; 2,2 u. ö.) für den Menschen. Er offenbart seine Gerechtigkeit, Wahrheit, Stärke und Treue, Heiligkeit und Herrlichkeit, wobei alle diese ‚Eigenschaften‘ nichts anderes sind als Weisen, wie Gott für den Menschen ist. ‚Gott ist die Liebe‘ (1 Joh 4,8). [...] Das Ziel aller Offenbarung ist die Erkenntnis, dass er Jahwe unser Gott ist (Ex 6,7; Ez 20,20 u. ö.).“ Siehe auch KASPER, Gott (1982), 212.

¹⁹⁵ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 268.

¹⁹⁶ Vgl. KASPER, Gott (1982), 210–213, wo Kasper verschiedene Formen des Offenbarungsgeschehens aufgreift.

¹⁹⁷ KASPER, Gott (1982), 213.

Ausgehend vom biblischen Zeugnis, das Gott als personales Gegenüber vorstellt, entwickelt Kasper ein neuzeitlich anschlussfähiges Gottesverständnis, das den Personbegriff ins Zentrum stellt. Der Begriff der Person vermittelt für Kasper die beiden Grundmöglichkeiten des neuzeitlichen Denkens, nämlich *einerseits* ein statisch kosmologisches Denken, das vom Sein, der Essenz und der Natur ausgeht, und *andererseits* ein von der Freiheit her ansetzendes Denken, in dem die menschliche Handlung erst Welt eröffnet und freigibt, sodass die Welt geschichtlich verstanden würde.¹⁹⁸ Im Begriff der Person sieht Kasper beides, „In-sich-Sein und Freiheit“¹⁹⁹, verbunden.²⁰⁰ Das zeigen die anthropologischen Bestimmungen, die Kasper mit dem Personbegriff verbindet. 1967 skizziert er:

Menschliche Personalität gibt es jedoch nur in der Interpersonalität; personale Freiheit ist weder eine bloß objektive Größe noch besagt sie autonome Subjektivität; sie west im Akt schenkender und empfangender Liebe. Ein solches Geschehen der Freiheit der Liebe im gegenseitigen Zuspil ist nur möglich, wo Freiheit den letzten Grund und äußersten Horizont darstellt, wo alle Welt im Licht der schöpferischen und gnadenhaften Freiheit Gottes verstanden wird.²⁰¹

Das Personsein des Menschen ereignet sich zwischen Menschen und zeigt sich in der Freiheit, die der Mensch jedoch nicht aus sich selbst hat. Im Anschluss an den Freiheitsbegriff des Deutschen Idealismus, insbesondere Schellings, ist der Mensch für Kasper ein freies und geschichtliches Wesen, das bleibend auf die Transzendenz als Grund der Freiheit verwiesen ist.²⁰² Gerade die Freiheit des Menschen begründet nach Kasper, dass der Mensch kein Mittel zum Zweck werden dürfe:

¹⁹⁸ Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 30 f.

¹⁹⁹ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 31.

²⁰⁰ Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 31, mit Verweis auf MÜLLER, *Existenzphilosophie*, 179–183, der diese Vereinigung als Grundlage für die Bewältigung der geschichtlichen Aufgabe der Philosophie sieht: Die Aufgabe sei, „in einer Philosophie der Personalität Ek-sistenz und In-sistenz zu verbinden. Im Denken vom Sein, vom Akt, der Energeia, der Existenz her gelangt das Begreifen der Freiheit zum Begriff der Autarkie als der höchsten ontologisch gefaßten Weise der Freiheit. Im Denken von der Freiheit her erschien diese am tiefsten und am entschiedensten in ihrer Eigenart gedacht in der hörenden Ek-sistenz als der Ermöglichung der dem Sein und dem geschichtlichen Sinn gehorchenden Transzendenz; und damit als Hervorkommen der ontologischen Differenz im Spiel der doppelten Freiheit, in welchem zugleich und zuerst Wahrheit ‚wird‘. In einer Philosophie der Personalität müßten daher *vereinigt* werden: das Denken vom Sein auf die Freiheit zu, in welchem die Freiheit als Autarkie erscheint als das *Beisich-sein* des subsistenten Seins, gleichsam also als ‚seiendes Sein‘, d. h. im ‚höchsten Seienden‘ (*ipsum esse als summum ens*); und jenes Denken, das von der Freiheit her, als dem Abgrund, auf das Sein hin denkt und auf seine so ermöglichte geschichtliche Wahrheit und Offenheit, in welcher es erst Welt als geschichtlichen Zusammenhang von Wesen (als den ‚Ortschaften‘ des Seienden) gibt.“ (MÜLLER, *Existenzphilosophie*, 180, Hervorhebung im Original.)

²⁰¹ KASPER, *Verständnis der Theologie damals und heute* (1967), 31.

²⁰² Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 28. Kasper verweist auf FICHTE, *Grundlagen des Naturrechts*, 34–60; SCHELLING, *Idealismus*, 532–557; HEGEL, *Phänomenologie*, 141–150.318–330. Siehe auch KASPER, *Absolute* (1965); KASPER, *Freiheit* (1970).

Freiheit ist immer Geschenk, das aus der letztlich unableitbaren Begegnung mit anderer Freiheit erwächst. [...] In der Freiheit des anderen begegnet dem Menschen ja etwas Unverfügbares, Unverletzliches, etwas, das nie Mittel werden darf, sondern immer Zweck bleiben muß. Hier leuchtet etwas auf von Transzendenz inmitten der Immanenz.²⁰³

Der Weltbezug des Menschen ist für Kasper durch die Möglichkeit des freien Verhaltens zur Welt gekennzeichnet, die konstitutiv von der Begegnung mit der Freiheit anderer abhängt. Die Freiheit anderer aber bleibt unverfügbar, sodass sie der Vereinnahmung widersteht. In diesem intersubjektiven Geschehen kann sich schließlich ‚ontologische Differenz‘²⁰⁴ ereigne: ‚der Aufgang des Mysteriums des Seins im Unterschied zum objektiven und objektivierbaren Seienden.‘²⁰⁵ Denn in der Begegnung mit dem anderen Seienden erkenne der Mensch, dass das im Seienden erscheinende Sein nicht in diesem aufgehe und das verweise ihn auf das ‚Mysterium des Seins‘, auf ein Sein außerhalb seiner selbst, das das Seiende begründe, auf ein Unbedingtes und Absolutes.²⁰⁶ So ist der Mensch bleibend auf die Transzendenz verwiesen und der Transzendenzbezug gehört konstitutiv zum Menschen als handelndes Subjekt dazu.

Kasper definiert 1982 in seiner Gotteslehre *Der Gott Jesu Christi* den Personbegriff näher und zeigt hier in der Anwendung auf Gott, wie damit zwischen Immanenz und Transzendenz vermittelt werden kann. Im Anschluss an Boethius' Definition ‚persona est naturae rationalis individua substantia‘²⁰⁷ umfasse der Personbegriff zwei Dimensionen, einerseits Individualität im Sinne von Einmaligkeit und andererseits Rationalität und Unendlichkeit.²⁰⁸ Die Person in ihrer Einmaligkeit sei daher entgrenzt und ausgerichtet auf die Unendlichkeit und sei ‚Ek-sistenz, Aus-sich-heraus- und Über-sich-hinaus-Sein‘²⁰⁹. Sie steht also in der Spannung zwischen ihrer vertauschbaren Einzigkeit und deren unbegrenzter Offenheit auf das Ganze der Wirklichkeit, sodass Kasper definieren kann: ‚In der Person ist das Ganze der Wirklichkeit in je einmaliger Weise da. Person ist Da-sein, d. h. das Da des Seins. Die endliche Person ist in intentionaler Weise die

²⁰³ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 28. Siehe hierzu auch SCHELLING, *Deduktion des Naturrechts*, 173 f.

²⁰⁴ Zum Begriff der ‚ontologischen Differenz‘ siehe KASPER, *Absolute* (1965), 177–180, 587 f. sowie HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 59–68, der jedoch nur von der Differenz zwischen Sein und Seiendem spricht, aber diese nicht als ‚ontologisch‘ qualifiziert.

²⁰⁵ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 29. Siehe hierzu auch KASPER, *Absolute* (1965), 178, wo Kasper im Anschluss an Schellings Spätphilosophie den von Heidegger gemachten Vorwurf, dass die abendländische Metaphysik die ontologische Differenz vergessen habe, widerlegt: ‚Der Mensch muss jetzt anerkennen, dass er sich des Seins des Seienden nicht objektivierend bemächtigen kann, dass er seine Subjektstellung aufgeben muss, dass er alles lassen und sich in Gelassenheit und Milde dem Überschwänglichen offenhalten muss.‘

²⁰⁶ Vgl. KASPER, *Freiheit* (1970), 35.

²⁰⁷ BOETHIUS, *Liber de persona*, 1343.

²⁰⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Gott* (1982), 256–258.

²⁰⁹ KASPER, *Gott* (1982), 257.

Subsistenz des Seins“²¹⁰. Diese Definition hat für Kasper zwei Folgen: Zum einen begründet sie die Würde des Menschen. Da im Menschen als Seiendem das Sein ‚da‘ ist, kann er nicht verzweckt werden, sondern sei „Zweck in sich selbst“²¹¹. Zum anderen ist die Person als *esse subsistens intentionale* auf das Sein selbst ausgerichtet und finde daher, so Kasper, „in nichts Endlichem ihr Genügen, weder in materiellen noch in geistigen Werten, auch nicht in endlichen Personen – daher das rast- und ruhelose ständige Unterwegs- und Über-sich-hinaus-Sein des Menschen.“²¹² Die Begegnung mit der Welt und anderen Menschen können das Individuum nicht befriedigen, sondern für seine Erfüllung suche es die absolute Person, „die nicht nur ihrem intentionalen Anspruch, sondern ihrem realen Sein nach unendlich ist“²¹³. Diese Struktur des Personbegriffs begründet zudem, dass „*Personalität notwendig Relationalität*“²¹⁴ ist: Die Person ist in ihrer individuellen Existenz auf Sozialität hin angelegt, sie konstituiert sich überhaupt erst, indem Personen sich gegenseitig annehmen und bejahen, sich nicht verobjektivieren, sondern sich in Liebe begegnen.²¹⁵ In einer solchen Beziehung, in der die Andersheit des anderen angenommen werde, werde der andere „in seine wahre Freiheit“²¹⁶ eingesetzt, da der Liebe Schenkende und Mitteilende sich selbst unterscheidet und begrenzt, womit er dem anderen Freiheit zugestehe. Der Personbegriff kann damit doppeltes leisten: Er wahrt die Freiheit des Menschen, weil Freiheit zum Vollzug des Personseins gehört, und stellt dabei die Freiheit in den Horizont des absoluten Seins, da Personsein eine intentionale Ausrichtung auf das Sein selbst impliziert. Damit bietet der Begriff der Person eine Brücke, um von der geschichtlichen Freiheit des Menschen zum Beständigen in dieser Freiheitsgeschichte zu gelangen, indem Gott als ‚Person‘ verstanden wird: „*die Kategorie der Person kann in neuer Weise zum Ausdruck bringen, dass das Sein in Gott in einer einmaligen Weise subsistiert, dass Gott also das ipsum esse subsistens ist.*“²¹⁷

So kann Kasper bereits 1967 konstatieren: „Das geschichtliche Denken ist jetzt erst zu seiner äußersten Radikalität geführt worden, aber eben darin ist es auch überboten; es ist ‚befestigt‘ und begründet in der geschichtsmächtigen

²¹⁰ KASPER, Gott (1982), 257, Hervorhebung im Original.

²¹¹ KASPER, Gott (1982), 257.

²¹² KASPER, Gott (1982), 257.

²¹³ KASPER, Gott (1982), 258.

²¹⁴ KASPER, Gott (1982), 258, Hervorhebung im Original.

²¹⁵ „Die menschliche Person ist konkret gar nicht anders lebensfähig, als dass sie von anderen Personen angenommen und bejaht wird, dass sie Liebe empfängt und zugleich Liebe schenkt; sie findet ihre Erfüllung, indem sie sich in Liebe entäußert, um so ihre intentionale Unendlichkeit zu verwirklichen.“ (KASPER, Gott [1982], 258.)

²¹⁶ KASPER, Gott (1982), 315.

²¹⁷ KASPER, Gott (1982), 258, Hervorhebung im Original. Damit aber werde Gott gerade nicht vergegenständlicht, weil Gott vielmehr als Subjekt der unableitbaren Freiheit und damit in seiner schlechthinnigen Einmaligkeit bestimmt werde, vgl. KASPER, Gott (1982), 256.259 f.

Freiheit Gottes.²¹⁸ Diese geschichtsmächtige Freiheit Gottes zeige ihre Letztgültigkeit in Jesus Christus, in dessen Selbstentäußerung bis in den Tod erkennbar werde, dass die Wirklichkeit von der Liebe Gottes zu den Menschen bestimmt ist (vgl. III.2.3.2).²¹⁹ Erst hier werde die „ganze Radikalität der Freiheit der Hingabe Gottes“²²⁰ ersichtlich, sodass darin die menschliche Freiheit zu sich selbst befreit werde. Die Ewigkeit stehe damit nicht mehr der Geschichte als geschichtslos gegenüber, sondern könne „Zeit- und Geschichtsmächtigkeit [...], absolute Freiheit besagen, die geschichtliches Sein-Können erst ermöglicht und gnadenhaft gewährt.“²²¹

Kasper löst hier ein, was er im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Denken (vgl. III.2.1.1) als Ziel formuliert hat: Er sucht die Überwindung der Geschichtlichkeit aus sich selbst heraus. Ausgehend von der sozialen und geschichtlichen Verfasstheit des Menschen weist er die Beständigkeit der Geschichte gerade in ihrer Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit auf. Denn durch die konstitutive Verbindung von Freiheit und Geschichte verweist „das Phänomen der Geschichtlichkeit von seiner eigensten Sache her nochmals über sich hinaus [...] auf vorgegebene Geschichte und Tradition sowie auf innere Wesensstrukturen des Menschseins.“²²² Dabei wird insbesondere deutlich, dass der Mensch konstitutiv auf Überlieferungszusammenhänge angewiesen ist, da er

²¹⁸ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 31. Siehe hierzu KASPER, *Absolute* (1965), 308–316, wo Kasper im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Spätwerk Schellings die mit der absoluten Freiheit Gottes verbundene Geschichtsmächtigkeit differenziert herausgearbeitet hat. Schelling verstehe den absoluten Geist als selbst Seiendes, der als solches zuerst in seinem Selbstbezug und nicht in Bezug auf anderes Sein zu betrachten ist. Dieser absolut bei sich selbst seiende Geist sei so unabhängig von allem Sein, dass er auch von seinem eigenen Geist-Sein frei sei, da auch das Geist-Sein eine Art des Seins sei. Dabei sei der Geist eine „wahre lebendige Allheit“ (SCHELLING, *Offenbarung*, 260, zitiert nach KASPER, *Absolute* [1965], 311), der durch seine Natur der Eine, Einsame und daher der Absolute sei. Gerade als dieser absolut von allem Differenzierte, Einzige sei der absolute Geist das schlechthin Bestimmte und kein allgemeines Wesen. Damit sei dieser Geist die Freiheit schlechthin: „Er ist daher auch die Freiheit, sich außer sich darzustellen, ein Sein außer sich zu setzen. Er ist nicht nur Freiheit, er ist auch Freiheit zu sein.“ (KASPER, *Absolute* [1965], 311.) Gott verstanden als dieser absolute, überwesentliche Geist sei bei Schelling gerade frei, „das Sein anzunehmen, in die Geschichte einzugehen und doch ihr absoluter Herr zu bleiben, der sich frei zu seinem Sein bestimmen kann.“ (KASPER, *Absolute* [1965], 316.) Der Gottesbegriff Schellings sei von einer Dialektik absoluter Freiheit bestimmt: „Durch seine Freiheit ist Gott der Heilige und der ganze Andere, der Nichtobjektivierbare, der Unfassbare, Namenlose, von allem Sein der Welt Geschiedene und zugleich derjenige, der uns aus freier Liebe alles sein kann, der ganz unser Leben werden kann. Er ist nicht nur immer und ewig derselbe, reine Vergangenheit, auch nicht nur reines An-und-für-sich-Sein, unanschauliche Gegenwart, kein bloßes Nu, er ist als der lebendige freie Geist wirklich der, der sein wird, nicht nur actus purus, sondern auch potentia pura, grenzenlose Neuheit, Überraschung, Genialität, Zukunft. Er ist der Gott, der freier Schöpfer und Herr der Geschichte sein kann.“ (KASPER, *Absolute* [1965], 316.)

²¹⁹ Vgl. KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 31.

²²⁰ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 31.

²²¹ KASPER, *Verständnis der Theologie* (1967), 31.

²²² KASPER, *Kirche und Theologie* (1967), 60.

seine eigene Freiheit durch das Vorleben von Freiheit durch seine Mitmenschen erkennt und so zur Ausübung seiner eigenen Freiheit aufgefordert wird. Als geschichtliches Wesen braucht der Mensch daher Gemeinschaft, Überlieferung und Sprache:²²³ Zum einen benötigt es soziale Strukturen für die Freiheitsbegegnungen und -erkenntnis; zum anderen *vollzieht* sich Freiheit, indem der Mensch sich mit den ihm in der Welt begegnenden Gegebenheiten, mit Überliefertem, auseinandersetzt, es aufnimmt und aktualisiert oder ablehnt und verwirft.²²⁴ „Geschichtlichkeit des Menschen ist nur dort möglich, wo der Mensch sich mit der Tradition auseinandersetzt. Vollkommene Traditionslosigkeit wäre ebenso ungeschichtlich wie ein sklavisches und mechanisches Festhalten an einer gesetzlich verstandenen Tradition.“²²⁵ Damit aber bedingen sich Geschichtlichkeit und Freiheit gegenseitig. Der Mensch „ist Freiheit und Geschichtlichkeit in jener eigentümlichen Verschränktheit mit Verfügbarkeit, Geworfenheit, Notwendigkeit und Tradition.“²²⁶ Daher müsse sich der Mensch in seiner Freiheit immer wieder zur Welt und den ihm dort begegnenden Begebenheiten verhalten, sodass die Geschichtlichkeit keinen Relativismus bedeuten könne, in dem alles gleichgültig sei.²²⁷ Geschichtlichkeit zeichne sich vielmehr, so Kasper, „durch ihre engagierte Wahl, die zugleich Bindung an eine konkrete Tradition besagt als auch durch ihre ‚metaphysischen‘ Implikationen“²²⁸ aus. Es ist gerade diese von Kasper in der Geschichtlichkeit verankerte ‚engagierte Wahl‘, die den Boden bereitet für die Reaktion des Menschen auf die Offenbarung und die Glaubensüberlieferung.

Mit der Betonung des personalen Charakters der Offenbarung kommt für Kasper auch die mit der Offenbarung gegebene geschichtliche Erfahrungsdimension in den Blick. Die Anwendung des Personbegriff auf Gott sei keine Verendlichung Gottes, sondern drücke vielmehr die hinter den biblischen Aussagen und Bekenntnissen stehende geschichtliche Erfahrungsdimension aus, sodass die Rede vom persönlichen Gott „Deutung einer uns zustoßenden und zugesprochenen Erfahrung, wonach wir uns bejaht, angenommen, geliebt, gesandt wissen dürfen“²²⁹, sei. Eine solche Wirklichkeit könne in Analogie zur menschlichen Erfahrung nur als personal bezeichnet werden, auch wenn sich die

²²³ Vgl. hierzu und im Folgenden: KASPER, Kirche und Theologie (1967), 60.

²²⁴ Vgl. KASPER, Kirche und Theologie (1967), 59: „Der menschliche Geist ist aufgrund seiner Freiheit nicht einfach an den ‚Pflock des Augenblicks‘ (Nietzsche) gebunden; er kann seine jeweilige Gegenwart übersteigen (transzendieren) und in Erinnerung und Vorausschau Früheres und Kommendes mit dem Gegenwärtigen vergleichen und aneinander messen und so Zeit erfahren.“ Siehe auch KASPER, Freiheit (1970), 34 f.

²²⁵ KASPER, Kirche und Theologie (1967), 60.

²²⁶ KASPER, Kirche und Theologie (1967), 60.

²²⁷ Vgl. KASPER, Kirche und Theologie (1967), 60.

²²⁸ KASPER, Kirche und Theologie (1967), 61.

²²⁹ KASPER, Gotteswort (1970), 269.

göttliche Wirklichkeit zugleich einem definierenden Zugriff entziehe.²³⁰ Als „personal zu bezeichnende[r] Zuspruch und Ruf“²³¹ qualifiziere die Offenbarung die geschichtliche Situation des Menschen neu und gebe die Möglichkeit, dass der Mensch ein neues Selbst- und Weltverständnis entwickle.²³² Das ‚äußere‘ Offenbarungswort teile sich nicht nur mit, sondern konstituiere zugleich den für sein Verstehen notwendigen Erkenntnishorizont, das *lumen fidei*, und verändere so die Erkenntnisbedingungen des Menschen.²³³ Gegen eine mystifizierende Auffassung des Glaubenslichts betont Kasper die Wirkkraft des äußeren Wortes der Offenbarung, das „in geschichtlich-gesellschaftlicher Weise“²³⁴ ergehe und die „innere Situation des Menschen neu qualifiziert und damit den Menschen in dem, was er ist, verändert.“²³⁵ Zugleich gehöre diese innerliche Dimension des äußeren Wortes konstitutiv zur Offenbarung dazu: „Ohne die Antwort des Glaubens wäre das Wort der Offenbarung vielmehr wie ein Schall, der ohne Echo verhallt.“²³⁶ Die Offenbarung komme erst an ihr Ziel, wenn „sich Gottes Herrschaft im Glaubensgehorsam des Menschen durchsetzt und so geschichtlich zur Erscheinung bringt, dass sie vom Menschen *in freier Weise* angenommen und bezeugt wird.“²³⁷ Auf eine personale Anrede kann nach Kasper auch nur in personaler Weise geantwortet werden, was bedeutet: „Freiheit lässt sich nur in Freiheit ergreifen, Liebe nur in Gegenliebe wirklich erfahren.“²³⁸ Der personalen Selbsterschließung Gottes entspreche daher die personale Selbstüberwindung des Menschen im Glauben an Gott.²³⁹ Kasper sieht Gottes Bejahung des Menschen und die glaubende Annahme dessen durch den Menschen im Offenbarungsgeschehen als „zwei Seiten eines und desselben Geschehens“²⁴⁰,

²³⁰ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 269.

²³¹ KASPER, Gotteswort (1970), 269.

²³² Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 268 f.

²³³ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 269: „[Gott] qualifiziert seine Wirklichkeit neu, setzt alles in ein neues Licht und gibt die Möglichkeit, sich und die Welt neu zu verstehen. Die Offenbarung verändert darum auch die Erkenntnisbedingungen des Menschen. Deshalb kann man sagen, dass Gott sich dem Menschen nicht nur mitteilt, sondern dass er im Menschen auch nochmals die Möglichkeit schafft, diese Selbstmitteilung als solche zu erkennen und anzunehmen.“

²³⁴ KASPER, Gotteswort (1970), 269.

²³⁵ KASPER, Gotteswort (1970), 269.

²³⁶ KASPER, Gotteswort (1970), 270.

²³⁷ KASPER, Gotteswort (1970), 270, Hervorhebung E. M. Ähnlich bereits in KASPER, Grundlinien (1964), 163: „Sosehr das Heil sich innerhalb der Geschichte ereignet, muß es als Heilsereignis doch immer erst im Wort bezeugt werden und kann nur im Glauben an das verkündende und bezeugende Wort angenommen werden.“

²³⁸ KASPER, Gotteswort (1970), 270.

²³⁹ Vgl. KASPER, Gott (1982), 213.

²⁴⁰ KASPER, Gotteswort (1970), 270. Siehe auch KASPER, Gott (1982), 214 f. Auch wenn Kasper in seiner Gotteslehre den Glauben als menschliche *reactio* auf die primäre *actio* der Selbstoffenbarung Gottes bezeichnet, so betont er doch auch, dass beide Momente nicht zu trennen sind.

sodass die Offenbarung für ihn ein „ganz göttliches und ein ganz menschliches Geschehen“²⁴¹ ist. Daraus folge aber: „Offenbarungswahrheit ist darum Zeugniswahrheit“²⁴², was zugleich bedeute, dass die Offenbarung Gottes nie außerhalb menschlicher Vermittlung an sich existiere.²⁴³ Die intersubjektive Vermittlung gehöre konstitutiv zur Offenbarung, denn die Offenbarung „ist ein ereignishaftes Geschehen, das nur in der zwischenmenschlichen Kommunikation seine Wirklichkeit besitzt.“²⁴⁴ Indem die Offenbarung konstitutiv auf das menschliche Zeugnis angewiesen ist, wird nicht nur ihre Geschichtlichkeit betont, sondern sie *ist* dadurch zugleich auch geschichtlich.²⁴⁵

²⁴¹ KASPER, Gotteswort (1970), 270. Kasper verweist hierzu auf RAHNER, Bemerkungen. Für Rahner muss die Offenbarungsgeschichte „die Tat Gottes und die des Menschen sein [...], wenn sie die höchste Wirklichkeit in Sein und Werden der Welt sein soll“ (RAHNER, Bemerkungen, 14). Das Offenbarungsereignis habe daher immer zwei Aspekte, nämlich „die Konstitution der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen als sein bleibendes, wenn auch gnadenhaftes, aber immer und überall wirksames, auch im Modus der Ablehnung noch vorhandenes Existential, die transzendente Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes“ auf der einen Seite und auf der anderen Seite „die geschichtliche Vermitteltheit, die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlichen transzendentalen Erfahrung [...], die in der Geschichte geschieht, als ganze die ganze Geschichte ausmacht [...] und die im üblichen Sinn dort Offenbarungsgeschichte heißt, wo sie wirklich Geschichte der wahren Selbstauslegung dieser übernatürlichen transzendentalen Erfahrung ist [...], also unter einer übernatürlichen Heilsprovidenz Gottes geschieht und überdies als solche erfaßt wird.“ (RAHNER, Bemerkungen, 15., Hervorhebung im Original.) Eine Einheit beider Aspekte sieht Rahner in Jesus Christus: „geoffenbart ist im schon ereigneten, einmaligen und endgültigen Höhepunkt dieser Offenbarungsgeschichte die absolute und unwiderrufliche Einheit der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit und ihrer geschichtlichen Vermitteltheit in dem einen Gottmenschen, der Gott selbst als mitgeteilter, die menschliche Annahme dieser Mitteilung und die endgültige geschichtliche Erscheinung dieser Zusage und Annahme in einem ist.“ (RAHNER, Bemerkungen, 15 f.)

²⁴² KASPER, Gott (1982), 215.

²⁴³ Vgl. KASPER, Gott (1982), 215: Offenbarung „geschieht im Glauben des Menschen und in der Lebensgestalt, die aus dem Glauben folgt.“

²⁴⁴ KASPER, Gotteswort (1970), 271.

²⁴⁵ Kaspers Offenbarungsreflexion ist fundiert in der „Grundstruktur geschichtlicher Wirklichkeit“ (KASPER, Gotteswort [1970], 265), welche darin bestehe, dass Geschichte gerade keine *reine* Faktengeschichte oder existentielle Geschichte ist, sondern „in der Begegnung und Vermittlung von Welt und Mensch, Deutung und Ereignis, Subjekt und Objekt“ (KASPER, Gotteswort [1970], 265 f.) konstituiert wird. Die geschichtliche Welt sei daher nur über ein Beziehungs- und Begegnungsnetz aus dialogisch-personalen, objektiven und gesellschaftlich-institutionellen Relationen zugänglich, sodass die Wirklichkeit „grundsätzlich nur im intersubjektiven Bezug als von Menschen verstandene, sprachlich gedeutete, geschichtlich veränderte, zivilisierte und kultivierte Welt, als Welt, die auf den Menschen hin und von ihm her“ (KASPER, Gotteswort [1970], 266) aufgefasst werden muss. Es gibt demnach keine Welt ‚an sich‘, sondern die Welt werde zwischenmenschlich durch Sprache und Praxis je und je neu in Ereignisdeutungen erfahren. Gerade durch diese Deutungen entstehe erst Geschichte, wie Kasper im Anschluss an Augustin herausstellt, vgl. KASPER, Gott (1982), 94 f.; siehe auch AUGUSTINUS, Confessiones XI, 28–31, in: CCSL 27, 213–310: Da der Mensch in seiner Freiheit die Gegenwart durch rückblickende Erinnerung und Zukunftsvorausschau überschreiten könne, könne er eine Synthese dessen, was nicht mehr ist und dessen was noch nicht ist, herstellen. So konstituiere die innere

Da der Offenbarung selbst ein Vermittlungsmoment eignet, ist sie immer auf Überlieferungszusammenhänge und die Sozialität des Menschen angewiesen. Diesen Zusammenhang sieht Kasper bereits im Alten Testament gegeben, wo der Bundesgedanke auf gesellschaftlich-soziale Bezüge verweise, wenn darin nicht der Einzelne, sondern das Volk Israel als Ganzes adressiert werde.²⁴⁶ Im Neuen Testament schließlich werde die Kenntnis der Offenbarung durch Zeugen vermittelt und getragen von der Verkündigung der Glaubensgemeinschaft vorgestellt (siehe III.2.4.1).²⁴⁷ Der damit *per se* gegebene Gemeinschaftsbezug wahre zudem den Anspruchscharakter der Offenbarung, der je und je neu konkret werden müsse.²⁴⁸

Im gegenseitigen glaubenden Zuspruch der Wahrheit und in der gegenseitigen liebenden Zuwendung, in der wir die andern als bejaht bejahen, geschieht also konkret Offenbarung der Liebe Gottes, die unsere Liebe und unser Vertrauen erst ermöglicht und freigesetzt hat, die aber auch erst durch unser Wort und unsere Tat innergeschichtlich offenbare Wirklichkeit wird.²⁴⁹

Die personal erfahrene Offenbarung muss also wieder in personale Begegnung münden, durch die sie wirklich und zugleich weitergegeben wird. Damit setzt die Offenbarung einen Überlieferungsimpuls aus sich heraus. Die Kirche, die der Gemeinschaftsraum für diese Wirklichwerdung der Offenbarung sei, werde dadurch zum Zeichen Gottes in und für die Welt.²⁵⁰

Aufgrund ihres intersubjektiven Bezugs werde die Offenbarung nicht nur geschichtlich vermittelt, sondern sie lege sich auch selbst *als* geschichtliches Geschehen aus.²⁵¹ Für Kasper entsteht durch das Zusammenspiel des Sich-Kundgebens Gottes und des Kund-Werdens Gottes auf Seiten der Menschen eine „echte Offenbarungs- und Heilsgeschichte“²⁵². Jede Offenbarung knüpfe an frühere Offenbarungen an, indem sie diese vergegenwärtige und zugleich auf

Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen die äußere Geschichte. Dabei sei aber zugleich die Freiheit des Menschen intersubjektiv vermittelt und sei mitbestimmt durch die geschichtliche Situation. Vor diesem Hintergrund definiert Kasper die Geschichte als „Wechselprozess zwischen Subjekt und Objekt, ein Vermittlungsgeschehen von Welt und Mensch, in dem die Welt den Menschen bestimmt und der Mensch die Welt“ (KASPER, Gott [1982], 94) und macht damit die Dynamik und Bewegtheit der Situation des Menschen deutlich, in die hinein die christliche Wahrheit ‚sprechen‘ muss.

²⁴⁶ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 270, mit Verweis auf die Bundesformel „Ich euer Gott – ihr mein Volk“ in Jer 7,23.

²⁴⁷ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 270 f. mit Verweis auf Röm 10,14–17, wo Paulus die Bedeutung der Predigt für die Entstehung des Glaubens herausstellt.

²⁴⁸ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 270 f.

²⁴⁹ KASPER, Gotteswort (1970), 271. Als Zeichen dieser Offenbarungswirklichkeit versteht Kasper mit LG 1; 9; 48; GS 42 f.; 45 die Kirche als Sakrament und Zeichen Gottes für die Welt.

²⁵⁰ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 271: „Die Kirche (Gemeinde) wird damit zum Sakrament und Zeichen Gottes für die Welt. Sie ist *signum levatum* in nationes.“

²⁵¹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Gotteswort (1970), 271.

²⁵² KASPER, Gotteswort (1970), 271.

eine künftige, endgültige Offenbarung vorausweise. „Jede Offenbarung sucht sich an bereits ergangener Offenbarung zu legitimieren (Schriftbeweis), wie umgekehrt die neue Offenbarung die alte bekräftigt, selbst aber wieder auf künftige Verifikation angewiesen ist.“²⁵³ Im Rahmen dieser sich selbst *als Geschichte auslegenden* Offenbarung bestimmt Kasper das Verhältnis von Altem und Neuem Testament: In der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte zeige sich eine zukünftige Offenheit der Offenbarung, da sie zwar Verheißung für die Menschheit sei, aber doch noch partikular auf Israel beschränkt bleibe.²⁵⁴ Alttestamentlich bleibe die Offenbarung daher unerfüllt; allerdings werde sie in der neutestamentlich bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus überbietend erfüllt. Dieser Verheißungs- und Erfüllungsbezug zwischen Altem und Neuem Testament verbinde die beiden Testamente bleibend, da gerade das Verständnis des Neuen Testaments als letztgültige Interpretation des Alten Testaments den alttestamentlichen Hintergrund immer voraussetze.²⁵⁵ Jesus Christus sei nun als ‚Messias‘ nicht nur die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, sondern als ‚neuer Adam‘ zugleich auch die Erfüllung der gesamtgesellschaftlichen Erwartungen, sodass die Schöpfungswirklichkeit und die Welt als Ganze in den Blick kommen.²⁵⁶

Kaspers geschichtliche Offenbarungsstruktur bildet die Grundlage für das Verständnis der vollendeten Offenbarung Gottes in Jesus Christus. In Jesus Christus kulminieren Kaspers Offenbarungs-, Wahrheits- und Geschichtsverständnis.

²⁵³ KASPER, Gotteswort (1970), 272. Aus diesen gegenseitigen Verweisen zwischen Offenbarungen ergibt sich für Kasper eine ganze Offenbarungsgeschichtsstruktur, vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 272 f.: Erstens liefere die frühere Offenbarung das Verstehensmodell, durch das die spätere in *analogia fidei* interpretiert werde. Indem die Offenbarung zunächst geschehene Offenbarung erinnernd vergegenwärtige, bekräftige sie diese, zweitens, und überbiete sie. Damit erfülle sie die frühere Offenbarung und eröffne zugleich einen Verheißungshorizont auf künftige Erfüllung und Bestätigung. In dieser Überbietung sei, drittens, jede spätere Offenbarung auch immer die Krisis der vorherigen und der daran geknüpften menschlichen Wünsche und Vorstellungen. Hier zeigt sich also wieder das Neue und Unvorstellbare der Offenbarung. In der Aufhebung und Ablösung fordere die spätere Offenbarung die Menschen zu Umkehr und Aufbruch heraus. Als solcher Aufbruch dynamisiere die Offenbarung, viertens, das Ganze der Geschichte auf sein je größeres eschatologisches Ziel hin, auf die je größere Gerechtigkeit, Wahrheit und Freiheit und evoziere je neu Geschichte, aus deren geschichtlicher Bewegung heraus sich die Offenbarung selbst nur verifizieren lasse. Die Offenbarung führt demnach schon aufgrund ihrer formalen Struktur dazu, dass der Mensch sein Dasein hinterfragt und seine eigene Geschichtlichkeit und die der Welt erkennen und somit zu einer veränderten Wirklichkeitswahrnehmung gelangen kann: „Im Horizont der biblischen Offenbarung wird also die gesamte Wirklichkeit letztlich nicht als Kosmos oder Natur [d. h. etwas Feststehendes, E. M.], sondern als Geschichte erfahren und gedeutet.“ (KASPER, Gotteswort [1970], 272.) Diese Offenbarungsstruktur beobachtet Kasper insbesondere im Zeugnis des Alten Testaments, wo sie sich in Bezug auf die Israel umgebenden Religionen und in der Einmaligkeit Israels in diesem Umfeld zeige, vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 273.

²⁵⁴ Vgl. hierzu und Im Folgenden KASPER, Gotteswort (1970), 273.

²⁵⁵ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 273 f.

²⁵⁶ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 274.

Im folgenden Kapitel III.2.3 sollen nun diese Verdichtung der bis hierher beobachteten geschichtlichen Offenbarungsstruktur und damit ihre Vollendung in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus genauer untersucht werden.

2.3 Die Verdichtung der unableitbaren Offenbarungswahrheit Gottes in Jesus Christus

In Jesus Christus kommt nach christlicher Überzeugung die Offenbarung Gottes zu ihrer Vollendung. Kasper zeigt das auf verschiedene Weise, indem er Aspekte der unter III.2.2.3 rekonstruierten Struktur der Offenbarungswahrheit Gottes in Leben und Geschick Jesu von Nazareth identifiziert und weiterführt. Hierin zeigt sich zweierlei: Jesus Christus ist zum einen als das endgültige Wort Gottes in der Geschichte der Höhepunkt der Offenbarung Gottes, der zum anderen dem Menschen für alle Zeiten Zukunft eröffnet hat. Das ist die Grundlage, von der aus der Frage nach der christlichen Tradition im Sinne der Gegenwart Jesu Christi in der Kirche weiter nachgegangen werden kann.²⁵⁷

Das geschichtliche alttestamentliche Verheißung-und-Erfüllung-Schema kommt nach Kasper mit Blick auf das neutestamentliche Zeugnis an seine Grenzen,²⁵⁸ denn: „In Jesus Christus laufen im Grunde alle Linien der Offenbarungstheologie zusammen: Hier fallen Wort und Tat, menschliche und göttliche Freiheit, Konkretion und Universalität, Verheißung und Erfüllung in eins“²⁵⁹. Während sich nach dem alttestamentlichen Zeugnis Gottes personale Offenbarung aufspannt zwischen verheißendem Wort und erfüllendem Ereignis, sind in Jesus Christus „der personale Gehalt und die geschichtliche Gestalt identisch“²⁶⁰. Zwar greift Kasper in seiner Gotteslehre *Der Gott Jesu Christi* (1982) das Verheißung-und-Erfüllung-Schema in Bezug auf Jesus Christus noch einmal auf,²⁶¹

²⁵⁷ An dieser Stelle wird nicht Kaspers gesamte Christologie dargestellt, sondern es werden nur Aspekte aufgegriffen, die für den Begründungszusammenhang der kirchlichen Glaubensüberlieferung aus der Offenbarung entscheidend sind.

²⁵⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 102.

²⁵⁹ KASPER, Gotteswort (1970), 274.

²⁶⁰ KASPER, Gott (1982), 213.

²⁶¹ Vgl. KASPER, Gott (1982), 269–273. Indem Jesus von Nazareth als Messias verstanden wurde, was im frühen christologischen Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ ausdrücklich geworden sei, werde er „als die Erfüllung der messianischen Erwartung des Alten Testaments und als der eschatologische Heilbringer verkündet“ (KASPER, Gott [1982], 269). Kasper weist dabei auf die zur alttestamentlichen Offenbarung gehörende Vorstellung eines Offenbarungsmittlers, der den Menschen gegenüber Gott repräsentiere. Dieser Stellvertretungsgedanke werde im davidischen Königtum in Anlehnung an die altorientalische Königsideologie institutionalisiert und infolge der Exilserfahrung eschatologisiert, sodass die messianische Idee weniger bestehende Machtverhältnisse legitimiere als ein „kritisch-utopisches Gegenbild“ (KASPER, Gott [1982], 272) zu diesen sei. In der Messiaserwartung konvergieren die großen alttestamentlichen Traditionslinien (Davidismus, Prophetismus, Weisheitstheologie

aber sein christologisches Interesse liegt hier auf dem Erweis des Neuen²⁶² (vgl. III.2.2.3.b). Dieses Neue liegt in der Identifizierung von personalem Gehalt und geschichtlicher Gestalt: Der Kerngehalt von Jesu Verkündigung und Auftreten sei die Herrschaft Gottes gewesen,²⁶³ die er ganz mit seiner Person verband, indem in ihm anschaulich wurde, was die Gottesherrschaft sei²⁶⁴. So sei er „die konkrete Verwirklichung und die personale Gestalt des Kommens der Herrschaft Gottes“²⁶⁵. Die oben dargestellten Charakteristika der Offenbarung Gottes kulminieren also in Jesus Christus. „Jesus ist der Mann, der alle Schemata sprengt“²⁶⁶, hebt Kasper an verschiedenen Stellen hervor, ohne aber explizit auf den Offenbarungszusammenhang von Wort und Tat zu referieren.²⁶⁷ Als Vollendung der Offenbarung ist Jesus Christus vielmehr das unableitbar Neue in Person. Kasper selbst lässt offen, was diese Charakterisierung Jesu Christi als ‚unableitbar Neues‘ dezidiert bedeutet.²⁶⁸ Allerdings spielt die Kategorie der Transformation vorgängiger Vorstellungen und Erwartungen durch Jesus und das darin ersichtlich werdende Neue in verschiedener Hinsicht eine wichtige Rolle in Kaspers christologischer Rekonstruktion.

Bevor an dieser Stelle der Offenbarungs- und Wahrheitscharakter Jesu Christi in Kaspers Argumentation dargestellt werden können, muss zunächst Kaspers christologischer Zugang methodisch reflektiert werden. Daran wird deutlich,

und Apokalyptik), sodass Jesus von Nazareth als der Messias „die Summe alttestamentlicher Hoffnung und zugleich deren Überbietung“ (KASPER, Gott [1982], 273, Hervorhebung im Original) sei.

²⁶² Auf die besondere Fokussierung auf die Kategorie des Neuen in Kaspers *Jesus der Christus* verweist auch NEUFELD, Rez. Kasper, *Jesus der Christus*, 181.

²⁶³ Vgl. KASPER, Gott (1982), 275.

²⁶⁴ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 157; KASPER, Gott (1982), 277.

²⁶⁵ KASPER, Jesus (1974), 157, Hervorhebung im Original. Kasper ist in der Beschreibung, dass in Jesus Christus Sache und Person nicht zu trennen seien, begrifflich unklar. So spricht er 1974 von der ‚konkreten Verwirklichung‘ und der ‚personalen Gestalt‘ der Gottesherrschaft in Jesus Christus, während er 1982 den ‚personalen Gehalt‘ und die ‚geschichtliche Gestalt‘ nennt, vgl. KASPER, Gott (1982), 213. Mit beiden Formulierungen beschreibt Kasper jedoch, dass Gottes Herrschaft i. S. der sich selbst entäußernden Liebe in der Person Jesus Christus geschichtlich offenbar geworden ist. Siehe III.2.3.2.b.

²⁶⁶ KASPER, Jesus (1974), 245, vgl. 113.115.160.162.189.

²⁶⁷ Kaspers Christologie geht insgesamt von einer Dreiteilung aus, in der er zunächst die christologische Frage in der geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung seit der Aufklärung verortet („I. Die Frage nach Jesus Christus heute“), sodann die biblisch-exegetischen Grundlagen herausarbeitet („II. Geschichte und Geschick Jesu Christi“) und im dritten Teil seinen eigenen systematischen Entwurf in Auseinandersetzung mit der christologischen Lehrtradition vorlegt („III. Das Geheimnis Jesu Christi“). Es findet also keine dezidierte Orientierung an dem in Kapitel III.2.2.3 herausgearbeiteten Offenbarungsverständnis statt. Zum Aufbau seiner Christologie siehe KASPER, Jesus (1974), 5–7, sowie NEUFELD, Rez. Kasper, *Jesus der Christus*, 180 f.

²⁶⁸ Siehe auch die kritischen Anfragen Neufelds, der diesbezüglich berechtigt fragt, „wie denn Jesus Christus, seine Erscheinung und sein Tun überhaupt noch irgendwie vorzustellen und zu verstehen ist, wenn er schlechthin neu sein soll.“ (NEUFELD, Rez. Kasper, *Jesus der Christus*, 183.)

wie Kasper das biblische Zeugnis zum Glaubenszeugnis der Kirche positioniert und welche Bedeutung die historische Dimension einnimmt, um gerade die Geschichtlichkeit des unableitbar Neuen in Jesus von Nazareth zu erweisen.

2.3.1 Methodische Grundlegung. Zum Verhältnis von historischer und kerygmatischer Dimension in der Christologie

Kaspers christologischer Ansatz geht grundlegend von den Fragen aus, „wie, warum und mit welchem Recht aus dem verkündigenden Jesus der verkündigte und geglaubte Christus geworden ist und wie dieser geschichtlich einmalige Jesus von Nazaret sich zu dem universalen Anspruch des Christusglaubens verhält.“²⁶⁹ Damit greift er den Ansatz seines Lehrers Josef Rupert Geiselmann auf²⁷⁰ und sucht – wie auch Pannenberg, Moltmann und Jüngel – die beiden die Christologie seiner Zeit beherrschenden Ansätze zu verbinden, auf der einen Seite eine Kerygma- und Dogma-Christologie und auf der anderen Seite eine am historischen Jesus orientierte Christologie.²⁷¹ Die konkrete Geschichte Jesu und die historischen Fragen nach Jesus von Nazareth sind dabei der Ausgangspunkt für Kaspers Christologie, die dieser auf ihre theologische Relevanz hin befragen will.²⁷² Kasper verortet die historische und theologische Frage nach Jesus von Nazareth in der Kirche, die nicht nur Teil der Wirkungsgeschichte dieser historischen Person sei, sondern auch der Entstehungsort des maßgeblichen Zeugnisses.²⁷³

Ausgangspunkt für die christologische Entfaltung müsse das neutestamentliche Zeugnis sein, das das „zentrale[] Kerygma des Neuen Testaments [...], daß Jesus der Christus ist“²⁷⁴ beinhaltet. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus sei dabei Glaubenszeugnis²⁷⁵ und als solches „zugleich Tatsachenzugnis und Wahrheitszeugnis“²⁷⁶. Auch hier liegt die Wahrheit der Offenbarung also im Zeugnis

²⁶⁹ KASPER, Jesus (1974), 45.

²⁷⁰ Siehe GEISELMANN, Jesus der Christus (1951), 9–12, der die Begründung der nachösterlichen apostolischen Verkündigung aus dem Geschehen, dass den historischen Jesus als den Christus verstehen ließ und damit das Kerygma begründete, erhellen will, um so der Forderung der Entmythologisierung der gegenwärtigen Verkündigung entgegenzukommen. Fragte Geiselmann 1951 nach dem verkündigten Christus so erweiterte er 1965 die christologische Betrachtung um die Frage nach dem historischen Jesus, vgl. GEISELMANN, Jesus der Christus (1965), 9.

²⁷¹ Vgl. Kaspers Auseinandersetzung mit den am Anfang der 1970er-Jahre aktuellen christologischen Grundtendenzen KASPER, Jesus (1974), 40–45.

²⁷² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 46 f.

²⁷³ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 53 f.

²⁷⁴ KASPER, Grundlinien (1964), 131. Siehe auch KASPER, Jesus (1974), 54.

²⁷⁵ „Das Kerygma von Jesus Christus ist kein feststellbares Heilsfaktum sondern Zeugnis- und Glaubenswahrheit, Heilswahrheit.“ (KASPER, Grundlinien [1964], 133 f.)

²⁷⁶ KASPER, Grundlinien (1964), 131, Fußn. 4. Mit Verweis auf STRATHMANN, Art. μάρτυς, 495 f., der anhand der lukanischen Verwendung eine Verbindung von Tatsachen- und Wahr-

vor. Daher fasst Kasper die Evangelien auch nicht als historische Quellen im modernen Sinne auf,²⁷⁷ sondern als Bekenntnis und Zeugnis der glaubenden Gemeinde.²⁷⁸ Um diese Zeugnisse zu verstehen, müssten sie in dem Lebenszusammenhang, aus dem sie kommen, gelesen und benutzt werden, das heißt nach Kasper im Zusammenhang der „Verkündigung, Liturgie und Gemeindepraxis der christlichen Kirchen“²⁷⁹:

Nur dort, wo die Botschaft von Jesus Christus lebendig geglaubt wird, wo derselbe Geist lebendig ist, der auch die Schriften des Neuen Testaments beseelt, kann das Zeugnis des Neuen Testaments lebendig verstanden werden. Die Gemeinschaft der Kirche ist deshalb auch heute der eigentliche Ort der Jesusüberlieferung und der Christusbegegnung.²⁸⁰

Der Glaube an Jesus Christus hat damit seinen ‚Sitz im Leben‘ in der Kirche.²⁸¹ Zugleich wird die Relevanz des Zeugnisses und des Zeugnisgebens deutlich, anhand dessen die ein für alle Mal ergangene Offenbarung lebendig bleibt.

Um eine ekklesiologische Vereinnahmung der Christologie zu verhindern, betont Kasper, dass zwar Bekenntnis und Glaube der Kirche der Ausgangspunkt für die christologische Reflexion seien, aber die Kirche sich immer wieder auf ihren Anfang, auf Jesu Christi Wort, Tat, Leben und Geschick, besinnen müsse, um von dort her erneuert zu werden.²⁸² Kasper spricht daher von zwei Kriterien für die Christologie: „*Jesus Christus ist das primäre, der Glaube der Kirche ist das sekundäre Kriterium der Christologie. Beide Kriterien können nicht gegeneinander ausgespielt werden*“²⁸³, sondern müssen vielmehr miteinander verbunden werden. Eine solche Verbindung stellt für Kasper die von Ernst Käsemann

heitszeuge herausarbeitet, was unvermeidlich aus der Offenbarung als geschichtlichem Geschehen folge.

²⁷⁷ Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 134; KASPER, Jesus (1974), 54.

²⁷⁸ Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 134. Prägnant hält Kasper in seiner Christologie fest: „Die Schriften des Neuen Testaments gibt es aber nur deshalb, weil Jesus über seinen Tod hinaus Glauben gefunden hat und weil die ersten Gläubigen für die Bedürfnisse ihrer Gemeinden, für ihren Gottesdienst, ihre Katechese, Missionspredigt und Gemeindeordnung, zu ihrer Ermahnung und Erbauung die Nachrichten über Jesus gesammelt, weitergegeben und schließlich schriftlich fixiert haben.“ (KASPER, Jesus [1974], 54.)

²⁷⁹ KASPER, Jesus (1974), 54 f.

²⁸⁰ KASPER, Jesus (1974), 55. ‚Jesusüberlieferung‘ und ‚Christusbegegnung‘ können als Synonyme für ‚Schrift‘ und ‚Tradition‘ verstanden werden, denn sowohl die Überlieferung der Geschichte Jesu (Schrift) als auch die je neue Vergegenwärtigung Christi im Heiligen Geist (Tradition) geschehen in der Kirche, siehe hierzu das Folgende sowie III.3.1, III.3.2.3.

²⁸¹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 55. Kasper geht in diesem Zusammenhang von der Objektivität der Kirche aus, die er systemtheoretisch mit Verweis auf Niklas Luhmann expliziert: Als Institution sei die Kirche ein System, „in dem die Erfahrungen anderer und früherer Generationen ‚gespeichert‘ und durch Sitte, Gewohnheit, Tradition u. a. objektiviert“ (KASPER, Jesus [1974], 55 f.) seien. Die Kirche könne daher in relativer Stabilität die Grundwerte der christlichen Gemeinschaft verbürgen und sie vor dem Zugriff subjektiver Willkür sichern.

²⁸² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 56.

²⁸³ KASPER, Jesus (1974), 57, Hervorhebung im Original.

angestoßene ‚neue‘ Frage nach dem historischen Jesus dar.²⁸⁴ Die exegetische Einschätzung, dass die Evangelien doch mehr authentische Überlieferung enthielten als erwartet,²⁸⁵ hätte – gemeinsam mit verschiedenen theologischen Gründen, die den Mythos, Dokerismus und Enthusiasmus abwehren sollten und „den Primat Christi vor und über der Kirche“²⁸⁶ zum Ziel hätten²⁸⁷ – zu einer erneuten Hinwendung zum historischen Jesus geführt. Im Rahmen dieser Neuorientierung gehe es nicht darum, durch das Kerygma hindurch auf den historischen Jesus zu stoßen, sondern vielmehr die unlösbare Verzahnung von Interpretation und Tradition ernst zu nehmen und die Historie als *Kriterium* des Kerygmas wahrzunehmen, sodass rechte von falscher Botschaft unterschieden werden könne.²⁸⁸ Gerade diese Verzahnung kann nach Kasper nun nicht einseitig auf den ‚historischen‘ Jesus enggeführt werden, sondern Kriterium der Christologie müsse der irdische Jesus *und* der auferweckte erhöhte Christus sein, sodass Kasper seinen christologischen Ansatz als „*Christologie der gegenseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und auferwecktem erhöhtem Christus*“²⁸⁹

²⁸⁴ Siehe hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 66 f., sowie KÄSEMANN, Problem, der die neue Frage nach dem historischen Jesus nicht an dessen Leben, sondern an seiner Predigt festmacht: „Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und der Variation des Kerygmas.“ (KÄSEMANN, Problem, 212.)

²⁸⁵ Mit BORNKAMM, Jesus von Nazareth, 21, hält Kasper fest: „So ‚geben uns die Evangelien kein Recht zu Resignation und Skepsis. Vielmehr lassen sie, wenn auch in völlig anderer Art als Chroniken und Geschichtsdarstellungen sonst, die geschichtliche Gestalt Jesu in unmittelbarer Mächtigkeit vor uns sichtbar werden‘. Ist es doch für die Evangelien charakteristisch, dass sie Botschaft und Bericht miteinander verbinden. Offensichtlich gibt es für sie nicht nur das Problem der Mythisierung des Historischen, sondern auch das Problem der Historisierung des Mythischen.“ (KASPER, Jesus [1974], 66.)

²⁸⁶ KASPER, Jesus (1974), 67.

²⁸⁷ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 66 f.

²⁸⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 67. Ernst Fuchs habe dieses methodische Verfahren klar beschrieben: „Interpretierten wir früher den historischen Jesus mit Hilfe des urchristlichen Kerygmas, so interpretieren wir heute dieses Kerygma mit Hilfe des historischen Jesus – beide Richtungen der Interpretation ergänzen sich.“ (FUCHS, Frage, VII.) Ernst Käsemann beschreibt den „in der historischen Überlieferung redende[n] Jesus“, d. h. das, was über den predigenden historischen Jesus gesagt werden kann, als Unterscheidungskriterium für die rechte von der falschen Botschaft, vgl. KÄSEMANN, Sackgassen, 55.

²⁸⁹ KASPER, Jesus (1974), 69, Hervorhebung im Original. Mit seinem Programm der gegenseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und auferwecktem Christus will Kasper hinter die Zwei-Naturen-Christologie zurück auf die ursprünglichere, biblisch belegte Zwei-Stufen-Christologie gehen, die er bereits in der urchristlich-traditionellen Formel in Röm 1,3 f.; 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18 und schließlich im Philipperhymnus (Phil 2,5–11) aufgenommen sieht, vgl. KASPER, Jesus (1974), 70 f. Ihm geht es darum, dieses „Schema einer doppelten Beurteilung Jesu Christi ‚nach dem Fleisch‘ (κατὰ σάρκα) und ‚nach dem Geist‘ (κατὰ πνεῦμα)“ (KASPER, Jesus [1974], 70) mit der Frage nach dem historischen Jesus zu verbinden und zu einer neuen Synthese zu bringen. Für eine solche Synthese müssten die christologischen Bekenntnisse und Dogmen vor ihrem eigenen Inhalt und Maßstab, der Geschichte und dem Geschick Jesu, interpretiert werden. Dabei bilden Kreuz und Auferstehung nach der Schrift die inhaltliche Mitte, da sich hier „der Übergang vom Jesus der Geschichte zum erhöhten Christus des Glaubens“

bezeichnet.²⁹⁰ Die historische Fragestellung habe eine unerlässliche Funktion, weil sie dem kirchlichen Christusglauben den irdischen Jesus als relativ eigenständiges Kriterium und Maßstab gegenüberstelle.²⁹¹ Da sich die Offenbarung jedoch „nicht nur beim irdischen Jesus, sondern ebenso, ja in überbietender Weise in Auferweckung und Geistsendung“²⁹² ereignet habe und Jesus ‚im Geist‘ gegenwärtig sei, sei gerade durch den Geist ein unmittelbarer Zugang zu Jesus Christus möglich.²⁹³ In der Verknüpfung von geschichtlich vermitteltem und geistgewirktem unmittelbarem Zugang zu Jesus Christus liegt für Kasper „eine Dialektik von regressiver Bewegung und Normierung am Anfang einerseits und progressiver Bewegung und geschichtlicher Entfaltung andererseits.“²⁹⁴ Auch mit diesem Ansatz greift Kasper wieder auf Möhler zurück und bringt so die Tübinger Schule in die christologische Diskussion ein.²⁹⁵

Offen bleibt an dieser Stelle, wie Kaspers christologischer Ansatz methodisch durchgeführt werden soll und kann, denn als ‚Zeugnis‘ beinhalten die neutestamentlichen Schriften sowohl die historische als auch die kerygmatische Dimension, auch wenn der Verweis auf den lebendig gelebten Glauben in der Kirche zugleich die gegenwärtige Glaubenspraxis integriert. Es gibt also zwei Ebenen, auf denen die ‚gegenseitige Entsprechung von irdischem Jesus und auf-erwecktem erhöhtem Christus‘ relevant wird: Zum einen zeigt sie sich inner-

(KASPER, Jesus [1974], 72) ereigne. Von dieser Mitte her werden die Parusie erwartet und Aussagen zur Präexistenz und Inkarnation gemacht. Das Grundproblem liegt für Kasper dabei in der Vermittlung der biblisch begründeten Aufstiegs- und Erhöhungs-Christologie auf der einen und einer Deszendenz-Christologie, wie sie mit der Inkarnationsvorstellung beschrieben werde, auf der anderen Seite: „In der Deszendenz-Christologie begründet das gott-menschliche Sein Jesu seine Geschichte; in der Aszendenz-Christologie konstituiert sich sein Sein in und durch seine Geschichte.“ (KASPER, Jesus [1974], 73.) So gehe es in der Christologie nicht nur um das Wesen Jesu Christi, sondern vielmehr um das in Jesus Christus begründete Verhältnis von Sein und Zeit und damit um das christliche Wirklichkeitsverständnis.

²⁹⁰ Kasper will dadurch zum einen ausschließen, dass die modernen historischen Methoden so angewandt werden, dass das Einmalige und unableitbar Neue gerade nicht gesehen werde, weil die Zukunft in Analogie zur Vergangenheit gedeutet werde und so die eschatologische Botschaft Jesu ausgeklammert oder umgedeutet werden müsse. Zum anderen könne durch eine Korrelation von historischer und kerygmatischer Dimension die Wirklichkeit Jesu nur als irdische bzw. historische Wirklichkeit verstanden werden, sodass offenbleibe, wie die Auferstehung als Heilsereignis mit eigenem Inhalt verstanden werden könne, vgl. KASPER, Jesus (1974), 68 f.

²⁹¹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 69.

²⁹² KASPER, Jesus (1974), 69.

²⁹³ „Hätten wir zu Jesus Christus nur einen historischen Zugang, dann wäre Jesus für uns toter Buchstabe und unfrei machendes Gesetz; allein im Geist ist er freimachendes Evangelium (vgl. 2 Kor 3,4–18).“ (KASPER, Jesus [1974], 70.)

²⁹⁴ KASPER, Jesus (1974), 70.

²⁹⁵ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 70: Der späte Möhler habe gezeigt, dass nur mit dieser Dialektik „Jesus Christus lebendige Gegenwart sein kann, ohne dass wir dadurch einem völlig haltlosen enthusiastischen Dogmatismus ausgeliefert sind, wie er Möhler damals bei F. Ch. Baur begegnete.“ Siehe hierzu MÖHLER, Neue Untersuchungen.

halb des biblischen Zeugnisses selbst und zum anderen in der Kirche, in der der gegenwärtige Glaube inhaltlich von der ein für alle Mal geschehenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus abhängt. Für letztere Ebene hat Kasper bereits 1965 eine Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition aufgestellt, die hier eine Erklärungslücke schließt: Das biblische Zeugnis habe in seiner schriftlichen Form die Funktion eines „dokumentarische[n] Überlieferungsmittel[s]“²⁹⁶, das die *Konkretheit* der geschichtlichen Offenbarung der Kirche gegenüberstelle, sodass diese sich daran erneuern könne.²⁹⁷ Während die Schrift zum Ausdruck bringe, dass das Wort Christi immer als Norm über der Kirche stehe, so werde durch die lebendige Tradition ausdrücklich, „daß das Wort und der Geist Christi in der Kirche lebt.“²⁹⁸ Die Schrift gewordene Norm brauche daher die Tradition der Kirche, in der sie überhaupt erst kund und verstehbar werde. Damit stehen Schrift und Tradition in einem wechselseitigen Verhältnis:

Die Heilige Schrift muß im Licht der lebendigen Tradition verstanden werden – und: Die Tradition ist im Licht der Botschaft der Heiligen Schrift zu verstehen. Die spätere Entfaltung will von ihrem Ausgangspunkt her verstanden werden, die Interpretation von der interpretierten Sache her. Schrift und Tradition müssen sich deshalb gegenseitig interpretieren.²⁹⁹

Somit gehören ‚Jesusüberlieferung‘ und ‚Christusbegegnung‘ zusammen, da sie sich gegenseitig bedingen: Nur wenn die Schrift als Dokumentation der Jesusüberlieferung im Raum der Tradition, in der der Geist der Zeugnissentstehung ‚weht‘, verstanden wird, kann im Vollzug der Besinnung auf die ‚Jesusüberlieferung‘ ‚Christusbegegnung‘ stattfinden. In der reziproken Interpretation geschieht demnach ein Doppeltes: Die geistgetragene Tradition stellt der Sache der Schrift den Interpretationsrahmen, in dem diese verstanden werden kann. Zugleich aber bleibt die Schrift der Ausgangspunkt für die Interpretation im Rahmen der kirchlichen Tradition und verbürgt die zu interpretierende Sache, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Zur genauere Erschließung der Ebene der Schrift hilft ein Blick auf Kaspers christologische Argumentation. Es ist auffällig, dass Kasper darin immer wieder aus dem biblischen Zeugnis *historisch wahrscheinliche* Begebenheiten herausstellt – insbesondere Aussprüche, die der historische Jesus ‚wahrscheinlich‘ verwendete – und ihre theologische Bedeutung erhebt. Das historisch Wahrscheinliche bekommt dadurch ein eigenes Gewicht. Die auf diese Weise historisch plausibilisierten Bedeutungslinien kulminieren schließlich in Kreuz und Auferstehung, die das Begründungsmoment der christlichen Überlieferungsbildung sind. Mit dem Verweis auf historische Wahrscheinlichkeiten macht Kasper das

²⁹⁶ KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965), 306, Hervorhebung E. M.

²⁹⁷ Vgl. KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965), 306.

²⁹⁸ KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965), 306.

²⁹⁹ KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965), 306.

„Neue“ in Person und Werk Jesu Christi deutlich. Hier geht es also weniger um die Identität zwischen dem biblisch Bezeugten und der kirchlichen Tradition, sondern um die Diskontinuität, die durch Jesus von Nazareth entsteht und die einen neuen Anfang und eine unvorstellbare Zukunft eröffnet. Dieses Transformationsmoment steht in den folgenden Kapiteln im Mittelpunkt: Zunächst werden die Transformationen der Vorstellung der Gottesherrschaft und damit verbunden des Gottesverständnisses dargestellt, die mit dem Auftreten Jesu von Nazareth einhergehen (III.2.3.2). Wie die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ontologisch gedacht werden kann, führt Kasper im Rahmen einer pneumatologischen Christologie weiter aus (III.2.3.3). Damit legt er zugleich das Fundament für sein Verständnis der Entstehung des nachösterlichen Überlieferungsprozesses (III.2.4).

2.3.2 Das unableitbar Neue in Person und Geschick Jesu von Nazareth. Die Transformation der Gottesherrschaftsvorstellung durch Jesus

Mit Verweis auf die Forschung zum historischen Jesus in der Mitte des 20. Jahrhunderts stellt Kasper nicht nur die grundlegende Historizität des Menschen Jesus von Nazareth fest, sondern konstatiert, „dass aus dem Dunkel der Historie die charakteristischen Züge des Auftretens und der Verkündigung Jesu verhältnismäßig scharf hervortreten.“³⁰⁰ Diese Grundzüge sieht Kasper in Jesu Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft, die auf das Heil des Menschen an Leib und Seele ziele und deren Radikalität in der universalen Ausweitung der Heilsbotschaft auf alle Menschen bestehe.³⁰¹ Da auch die Sünder inkludiert wurden, sei die jüdische Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit fundamental in Frage gestellt worden.³⁰² Das habe die Feindschaft und den Hass der jüdischen Repräsentanten auf Jesus begründet, sodass er als falscher Prophet zum Tode verurteilt worden sei (vgl. Dtn 18,20).

Kasper arbeitet die durch Verkündigung und Wirken Jesu initiierten Transformationsprozesse heraus, in denen die Vorstellung Gottes und seiner als Heil erwarteten Gottesherrschaft verändert wird. Dazu müsse Jesu Reich-Gottes-Verkündigung vor den Heilserwartungen der damaligen Menschen verstanden werden. „Die Gottesherrschaft war für den damaligen Juden der Inbegriff der Hoffnung auf die Verwirklichung des auf Erden nie erfüllten Ideals eines gerechten Herrschers.“³⁰³ Unter Gerechtigkeit sei im Alten Orient Schutz und

³⁰⁰ KASPER, Jesus (1974), 107. Jesu Auftreten sei dabei gleichsam gerahmt durch die historischen Ereignisse der Taufe Jesu durch Johannes und der Kreuzigung, vgl. KASPER, Jesus (1974), 109.

³⁰¹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 110 f.

³⁰² Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 111.

³⁰³ KASPER, Jesus (1974), 118.

Unterstützung für Hilflöse, Schwache und Arme verstanden worden. Die Gottesherrschaft, so wurde erwartet, würde von ungerechter Herrschaft befreien und Gerechtigkeit und damit Heil durchsetzen. In den Schriften Israels gehe es nicht primär um die räumliche Ausdehnung der Herrschaft Gottes, sondern vielmehr „um das geschichtliche Ereigniswerden des Herrseins Gottes, um die Offenbarung seiner Herrlichkeit und um den Erweis seines Gottseins.“³⁰⁴ Diese Heilsvorstellung sei durch die geschichtliche Gottese Erfahrung Israels ‚eschatologisiert‘³⁰⁵ und ‚transzendiert‘ worden, weil das Eintreten der Herrschaft Gottes ausgeblieben sei.³⁰⁶ In der jesuanischen Verkündigung der Herrschaft Gottes werde diese israelitisch-jüdische Heilshoffnung nun auf zweifache Weise transformiert: Zum einen werde die Herrschaft Gottes nicht mehr allein als zukünftige Größe vorgestellt, sondern sie sei bereits in Jesu Verkündigung gegenwärtig und fordere so die Hörenden zu einer Entscheidung heraus (III.2.3.2.a). Zum anderen werde die Gestalt der Herrschaft transformiert, was sich in der Anrede Gottes als ‚Abba‘ durch Jesus zeige (III.2.3.2.b).

a) Die Gegenwart der Gottesherrschaft in Jesus von Nazareth

Eine für die Überlieferungsbildung wichtige Transformation ist die Veränderung der *Zeitdimension* der Gottesherrschaft. Für Kasper ist Jesu Verkündigung durch den Anspruch gekennzeichnet, dass die zukünftig erwartete Gottesherrschaft bereits *jetzt* gegenwärtig ist.³⁰⁷ In Wort und Tat Jesu (Mt 11,5; vgl. Jes 35,5) erfülle sich die Verheißung der Propheten, doch geschehe dies nicht offensichtlich und herausragend, sondern im Verborgenen des Alltäglichen, wie Jesu Gleichniserzählungen von der Gottesherrschaft nahe legten.³⁰⁸ Diesem Sachverhalt

³⁰⁴ KASPER, Gott (1982), 239. Vgl. KASPER, Jesus (1974), 127.

³⁰⁵ Mit Verweis auf RAD, Theologie des AT II, 121–129. Betrachtet man die rezipierten Exegeten bei Kasper und Pannenberg, so finden sich immer wieder Parallelen, wie bspw. Gerhard von Rad.

³⁰⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 119 f. Die Vorstellung von Gottes Mitsein habe sich durch die Exilserfahrungen und den Kontakt mit den Völkern von einem Gott, der Herr der Geschichte ist, zu einem Gott der Herr über die ganze Welt und damit Schöpfer (vgl. KASPER, Jesus [1974], 127) derselben ist, ausgeweitet. Damit sei die Hoffnung auf das Königtum Jahwes über die ganze Welt, i. S. der Anerkennung und Durchsetzung des Herrseins Jahwes in der Geschichte verbunden, in der die Hoffnung auf das Kommen der Herrschaft Gottes wurzle. Kasper zeichnet nach, wie das Ausbleiben der Herrschaft Gottes zunächst zu einer Eschatologisierung in der Schriftprophetie und schließlich zu einer Transzendentalisierung dieser Hoffnung in der Erwartung eines neuen Äons (Dan 2) in der Apokalyptik führte. Bei den eschatologischen und apokalyptischen Aussagen gehe es aber nicht um die Antizipation künftiger Ereignisse, sondern vielmehr um „die *Transposition gegenwärtiger und vergangener Heilserfahrung und Heilshoffnung in den Modus der Vollendung*“ (KASPER, Jesus [1974], 121, Hervorhebung im Original).

³⁰⁷ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 121.

³⁰⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 122, wo Kasper das damalige Verständnis anhand des Gleichnisses von Sämann verdeutlicht: „Der moderne Leser oder Hörer dieser Gleichnisse denkt dabei an ein organisches Wachstum; doch der Gedanke an naturhafte Entwicklung war dem antiken

entspreche die Spannung zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaussagen Jesu, die Kasper vor dem biblischen Zeitverständnis erläutert.³⁰⁹ In der Bibel werde die Zeit nicht als quantitative, sondern als qualitative Größe verstanden:³¹⁰ Jesu Botschaft von der „jetzt zukünftigen Gottesherrschaft“³¹¹ bedeute die Qualifizierung der Gegenwart dadurch, „dass Gottes Herrschaft im Kommen ist und zur Entscheidung steht.“³¹² Jesu Verhalten, seine Verkündigung und sein Ruf in die Nachfolge implizieren nach Kasper einen göttlichen Anspruch, was durch den Zusammenhang zu seiner Gottesherrschaftsbotschaft deutlich werde.³¹³ Wenn Jesus bspw. mit Sündern und Zöllnern Mahlgemeinschaft halte, so drücke sich darin die Aufnahme in die Tischgemeinschaft aus, die nach jüdischem Verständnis Vorzeichen des eschatologischen Mahls sei.³¹⁴ Durch die Tischgemeinschaft schließe Jesus die Sünder in die Heilsgemeinde ein und handle darin mit göttlichem Anspruch, denn die Aufnahme in die Heilsgemeinschaft bedeute Sündenvergebung, die allein Gott vorbehalten sei.³¹⁵ In Jesu Gesetzesauslegung präsentiere er sich schließlich als derjenige, der das Gesetz und die höchste Autorität des Judentums, ja Gottes Gesetz selbst überbiete:

Die Passiv-Formel ‚den Alten ist gesagt worden‘ ist ja verhüllende Umschreibung des Gottesnamens. Mit seinem ‚Ich aber sage euch‘ beansprucht Jesus also, das endgültige Wort Gottes zu sagen, welches das Wort Gottes im Alten Testament zu seiner überbietenden Erfüllung bringt.³¹⁶

Diesen Wahrheitsanspruch Jesu macht Kasper auch mit Blick auf das hebräische Wahrheitsverständnis deutlich: Während nach hebräischem Verständnis sich die Wahrheit als Bewährung und damit Erfüllung der Verheißung zeige (III.2.2.3.b), fallen in Jesu Person Verheißung und Erfüllung zusammen. Dass in Jesus Christus

Menschen fremd. Er sah zwischen Samen und Frucht nicht eine kontinuierliche Entwicklung, sondern den Kontrast und erkannte darin das Wunder Gottes. Die Gleichnisrede ist deshalb nicht bloß eine äußerliche und zufällige Form [...] Im Gleichnis kommt die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache. Die Gottesherrschaft ist nämlich eine verborgene Wirklichkeit. Verborgene ist sie freilich nicht, wie die Apokalyptiker meinten, im Jenseits des Himmels, sondern hier und heute in einer höchst alltäglichen Gegenwart, der niemand ansieht, was in ihr vorgeht.“

³⁰⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 124–126.

³¹⁰ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 124: „Die Zeit wird nach ihrem Inhalt gemessen. Es kommt also darauf an, wofür es Zeit ist“, vgl. Koh 3,1–8.

³¹¹ KASPER, Jesus (1974), 125.

³¹² KASPER, Jesus (1974), 125.

³¹³ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 158.

³¹⁴ „Im Orient bedeutet die Aufnahme der Tischgemeinschaft bis heute die Gewährung von Frieden und Vertrauen, Bruderschaft und Vergebung; Tischgemeinschaft ist Lebensgemeinschaft. Im Judentum bedeutet die Tischgemeinschaft speziell Gemeinschaft vor Gottes Angesicht. Jeder Mahlteilnehmer erhält durch das Essen eines abgebrochenen Brotstücks Anteil an dem Lobspruch, den der Hausvater über dem ungebrochenen Brot gesprochen hat. Letztlich ist jedes Mahl Vorzeichen des eschatologischen Mahls und der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott.“ (KASPER, Jesus [1974], 158.)

³¹⁵ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 158 f.

³¹⁶ KASPER, Jesus (1974), 159 f.

das ‚Amen‘ zu allen göttlichen Verheißungen, geschehen sei, wie es 2 Kor 1,20³¹⁷ bekennt, führt Kasper auf die Bedeutung von *aman*, dem Wortstamm von *emet*, zurück.³¹⁸ Von *aman* komme die liturgische Bekräftigungsformel ‚Amen‘, die durch ihr ‚ja, so sei es‘ anerkenne, dass die Wahrheit sich im Fortgang erweisen müsse. Wenn der historische Jesus nun selbst diese Formel für die Bekräftigung seiner eigenen Worte verwendet habe, so habe er dadurch ausgedrückt, dass er Erfüllung und Verheißung in einem³¹⁹, dass er die „Wahrheit in Person“³²⁰ sei: „Dieses Amen drückt absolute Gewissheit der Erfüllung seines Wortes aus, für das Jesus in Person bürgt.“³²¹ In Jesus Christus kommt demnach nicht nur die Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung dadurch an ein Ende, dass beide Offenbarungsmomente in eins fallen, sondern Jesus legt sich selbst als Wahrheit Gottes aus, was Kasper auf den historischen Jesus zurückführt und so die Wahrheitsfrage ins Zentrum des Auftretens Jesu rückt.³²²

Eine implizite Christologie im historischen Jesus sieht Kasper auch in Mk 8,38, wo Jesus sagt: „Wer sich aber meiner und meiner Worte schämt unter diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.“ Kasper sieht diese Aussage in ihrem Grundbestand als jesuanisch an und leitet davon ab, dass Jesus zu einer letzten Entscheidung aufgerufen habe, die er an der Entscheidung zu seiner Person festgemacht habe.³²³ Das

³¹⁷ Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 131; KASPER, Dogma (1965), 93 f.102; KASPER, Gotteswort (1970), 274.

³¹⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 93 f.102; KASPER, Gotteswort (1970), 274.

³¹⁹ Mit Verweis auf KÄSEMANN, Problem, 209 f., der in der eigentümlichen Verwendung des ‚Amen‘ durch Jesus am Anfang gewichtiger Logien ein Indiz dafür sieht, dass Jesus sich als von Gott inspiriert verstanden habe. Während Käsemann die Frage der Historizität offen lässt, stellt Kasper hier heraus, dass ‚Amen‘ für den Sprachgebrauch des historischen Jesus charakteristisch sei. Dies ist für Kasper insofern wichtig, als dass damit Jesus als das ‚Amen‘ schlechthin bezeichnet werden kann, wie es 2 Kor 1,20 und Offb 3,14 implizieren, vgl. KASPER, Dogma (1965), 93 f. Siehe auch KASPER, Kirche als Ort (1987), 82, wo Kasper mit Blick auf das alttestamentliche Wahrheitsverständnis festhält: „Das Neue gegenüber dem Alten Testament besteht darin, dass Jesus Christus nicht nur Verheißung der endgültigen Wahrheit ist, sondern die endgültige Erfüllung dieser Verheißung.“

³²⁰ KASPER, Dogma (1965), 102.

³²¹ KASPER, Dogma (1965), 94.

³²² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 94. Nachösterlich bekenne schließlich das neutestamentliche Zeugnis, dass sich die Wahrheit Gottes in Jesus Christus ereignet habe. Mit der Herausstellung der Bedeutung des Wortes ‚Amen‘ spannt Kasper den Bogen nicht nur vom hebräischen Verständnis ins neutestamentliche Offenbarungsverständnis, sondern zugleich darüber hinaus in den christlichen Gemeindegkontext, wo das ‚Amen‘ als liturgische Formel noch immer den Glauben an das in Jesus Christus erschienene Amen Gottes ausdrückt. Durch diesen Bogen wird deutlich, welche Rolle der Zeuge und das Zeugnisgeben in Kaspers Ansatz spielen, wie es bereits im Rahmen der Darstellung des personalen Offenbarungsverständnisses angedeutet wurde und noch in Kapitel III.2.4.1 vertieft werden wird. Das Zeugnis gehört nicht nur konstitutiv zur Offenbarung, sondern damit auch zur Wahrheit dazu.

³²³ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 160.

Auftreten und die Verkündigung Jesu implizieren also „die eschatologische Entscheidung; an ihm entscheidet man sich gegenüber Gott.“³²⁴

Diesen Aspekt hat Kasper bereits 1964 für eine Theologie der Geschichte fruchtbar gemacht. Kasper sieht in dem Verständnis der Zeit als Bewegung von bereits angefangener Erfüllung hin zu deren endgültigem Offenbarwerden nicht nur etwas „völlig Neues“³²⁵ gegenüber dem jüdischen und griechischen Denken, sondern stellt auch die kerygmatische Qualifizierung der Zeit als Gnaden- und Entscheidungszeit heraus:³²⁶ „Zeit ist für das Neue Testament von Christus erfüllte Gnadenzeit, letzte Heilsmöglichkeit für den Menschen (Mk 1,15) und Entscheidungszeit, die es auszukaufen gilt (Eph 5,16; Kol 4,5), in einem.“³²⁷ So transportiert das neutestamentliche Zeugnis in seiner Christusverkündigung den Anspruch Jesu weiter. Indem der Mensch mit der durch Christus qualifizierten Zeit vor die Entscheidung gestellt werde, die Möglichkeit der Umkehr im Glauben an Gott zu ergreifen, werde sowohl ein kreislaufförmiges als auch ein lineares Zeitverständnis durchbrochen, da dem Menschen in Jesus Christus ein neuer Anfang eröffnet werde.³²⁸ Kasper geht es hier also um die Diskontinuität, die Neues freisetzt. „Die Botschaft vom Einbruch Gottes in die Zeit ist deshalb zugleich Botschaft von der Freiheit des Menschen von den Mächten und Gewalten dieser Weltzeit, von der Knechtschaft unter der Vergänglichkeit und Unumkehrbarkeit der Zeit.“³²⁹ Für Kasper ist diese mit dem christlichen Kerygma verbundene Freiheit das Zentrum der Botschaft.

Die Verkündigung des Christusereignisses spricht Kasper zufolge in die Ambivalenz der Geschichte und enthüllt die Situation des Menschen als Geschöpf Gottes.³³⁰ Er geht von einem doppelten Geschichtsverständnis aus, in dem „die Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit des Menschen die ontologische Voraussetzung seiner konkreten Geschichte [sind], auch seiner Heilsgeschichte, diese Geschichte ist aber ihrerseits wieder die ontische Voraussetzung der Geschichtlichkeit.“³³¹ Der Mensch sei immer schon in die Geschichte geworfen, in der er die Zeit ambivalent erfährt – entweder als entzogen und flüchtig oder als

³²⁴ KASPER, Jesus (1974), 160, Hervorhebung im Original. Siehe auch KASPER, Gott (1982), 277.

³²⁵ KASPER, Grundlinien (1964), 132.

³²⁶ Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 132: „Geschichte wird in diesem Kerygma verstanden als gottgesetzter Zeitraum, als inhaltlich qualifizierte Zeit, Zeit der Gnade und der Entscheidung. Die Zeit wird verstanden als gespannte Bewegung von Verheißung und Erfüllung, von bereits begonnener Erfüllung auf deren endgültiges Offenbarwerden hin.“

³²⁷ KASPER, Grundlinien (1964), 135.

³²⁸ Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 136–138. „Das Neue Testament verkündet die Gnade eines solchen neuen Anfangenkönnens; die Erfüllung der Zeiten schenkt zugleich die Möglichkeit zur Umkehr (Mk 1,15), durch die das Gesetz der zeitlichen Bewegung entmachtet ist.“ (KASPER, Grundlinien [1964], 138.)

³²⁹ KASPER, Grundlinien (1964), 134.

³³⁰ Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 141–143.

³³¹ KASPER, Grundlinien (1964), 141.

gnadenhaft geschenkt.³³² Diese je eigene Geschichtswahrnehmung findet innerhalb einer äußeren Geschichte statt, der Schöpfungsgeschichte, die als „Geschichtsraum“³³³ die menschliche Geschichte konstituiert. Innerhalb dieser Geschichte vollzieht sich die subjektive Geschichtlichkeit, in der die Möglichkeit des Heils für den Menschen zur Entscheidungssituation (καιρός) werde.³³⁴ Dies greift Kasper auch im Rahmen seiner Christologie auf, wenn er die Geschichte im Anschluss an Martin Buber als dialogisches Geschehen auffasst:

Gottes Verheißung eröffnet dem Menschen eine neue Möglichkeit; die konkrete Weise ihrer Verwirklichung hängt jedoch von der Entscheidung des Menschen, von seinem Glauben oder Unglauben ab. Gottes Herrschaft kommt also nicht am Glauben des Menschen vorbei, sondern sie kommt dort, wo Gott tatsächlich im Glauben als Herr anerkannt wird.³³⁵

Kasper bestimmt die Geschichte damit als Entscheidungsgeschichte, die seit Jesu Verkündigung als eschatologische Entscheidungszeit qualifiziert sei.³³⁶ Der Geschichte selbst inhäriert damit ein Auftrag zur Verkündigung der in der Botschaft Jesu Christi erschienenen Freiheit, sodass Menschen immer wieder in diese Entscheidungssituation geführt werden.

b) Gottes Herrschaft als gnädige Zuwendung in der Freiheit der Liebe

Neben der zeitlichen Neuqualifizierung wird insbesondere in der Vorstellung der *Art und Weise der Herrschaft Gottes* durch Jesu Auftreten ‚unableitbar Neues‘ deutlich. Diese Transformation erörtert Kasper anhand der jesuanischen Verwendung des Abba-Titels für Gott, durch die das hebräische Verständnis des Schöpfergottes revolutioniert werde.³³⁷ Indem Jesus Gott als Vater anspreche und damit die kommende Gottesherrschaft als Erweis der göttlichen (Vater-) Liebe verstehe, finde eine Vertiefung der alttestamentlichen Schöpfungsaussagen statt.³³⁸ Die Vaterbezeichnung sei auch im alttestamentlichen Sprachgebrauch im Rahmen des Erwählungs- und Schöpfungsgedankens möglich, aber stehe dort in Spannung zum biblisch begründeten Gesetzssystem.³³⁹ Jesus rede Gott nun

³³² Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 141.

³³³ KASPER, Grundlinien (1964), 141.

³³⁴ Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 143. Dabei sei dieser Kairós jedoch dem Menschen entzogen und stehe ganz unter der Entscheidung Gottes (vgl. Joh 7,6.8).

³³⁵ KASPER, Jesus (1974), 126. Mit Verweis auf Bubers Verständnis der Geschichte als ‚geschehende Geschichte‘, siehe BUBER, Geschichte. Vgl. KASPER, Grundlinien (1964), 143 f.

³³⁶ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 126.

³³⁷ Siehe hierzu auch KASPER, Gott (1982), 234–244.

³³⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 127 f. Dabei beinhalte die Vorstellung Gottes als Vater ein prophetisch-kritisches Moment gegenüber weltlichen Vätern, da es auf die göttliche Vaterschaft als wahre Vaterschaft verweise. Da diese Vaterliebe auch mit „fäullich-mütterlichen“ Zügen umschrieben werde (Jes 66,13), sei auch „das sexistische Missverständnis des religiösen Vaterbegriffs ausgeschlossen“ (KASPER, Gott [1982], 238).

³³⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 128 f. Kasper verweist auf SCHRENK, Art. πατήρ, 981, der zum

direkt als Abba an, was neu und aufsehenerregend sei, weil Gott vertrauensvoll-familiär, mit einer Anrede aus der Kinder- und Alltagssprache statt ehrerbietend angesprochen werde.³⁴⁰ „Wenn Jesus dies dennoch gewagt hat, dann weil er in einmaliger Weise die Nähe Gottes verkündete, in der der Mensch sich vertrauensvoll geborgen wissen kann.“³⁴¹ Allerdings gehe es bei der von Jesus verkündeten Vaterliebe um keine selbstverständliche Vertrautheit, sondern Gottes Erhabenheit, Souveränität und Herrlichkeit würden über Formulierungen wie ‚Vater im Himmel‘ (Mt 5,9.16.45.48; 6,1; 7,11 u. ö.) oder die Benennung der Vollkommenheit Gottes (Mt 5,48) gewahrt.³⁴²

Auch in Bezug auf die Vater-Anrede fragt Kasper nach historischen Anhaltspunkten.³⁴³ Diese findet er in Gal 4,6 und Röm 8,15, wo die aramäische Form auch in der griechischen Gebetsansprache verwendet werde. Das spreche dafür, „dass diese Gottesanrede in der Urchristenheit als einzigartige und charakteristische Erinnerung hochgehalten wurde“³⁴⁴, sodass kein Zweifel an der tatsächlichen Verwendung dieser Anrede durch Jesus bestehen könne. Das Neue sieht Kasper also nicht allein in der nachösterlichen Überlieferungsbildung, sondern bereits im historischen Auftreten Jesu begründet.

Das mit dem Vaternamen ausgedrückte Herrsein Gottes bedeute in der Botschaft Jesu „Herrsein in der Liebe. Gottes Herrlichkeit zeigt sich in seiner souveränen Freiheit zur Liebe und zum Verzeihen“³⁴⁵. Gottes Vollkommenheit werde nicht im Sinne der griechischen Vorstellung eines „Höchstmaß[es] an sittlicher Güte“ verstanden, sondern als schöpferische, heilsame Güte und „sich selbst mitteilende Liebe“³⁴⁶. Gottes Erhabenheit zeige sich demnach gerade in der gnädigen und barmherzigen Zuwendung; sie wende sich dem Verlorenen zu und mache Totes lebendig (Lk 15,24).³⁴⁷ „Wo Gott als Vater die Herrschaft antritt, da ist neue Schöpfung, da ist das Alte vergangen, da wird alles neu im Glanz seiner Liebe,

Verhältnis von Gesetz und Vaternamen erklärt: Die Vaterbezeichnung „erscheint wie aufgeklebt auf das ganz andersartige System einer Gesetzesauffassung, die gerade der väterlichen Unbedingtheit widerstreitet.“ Siehe auch KASPER, Gott (1982), 234–238, wo Kasper den mit dem Vater-Titel verbundenen Schöpfungsgedanken auch religionsgeschichtlich einordnet. Auf die Spannung zum israelitischen Gesetzssystem kommt Kasper hier allerdings nicht zu sprechen.

³⁴⁰ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 129: „Für das Empfinden der Zeitgenossen Jesu war es unehrerbietig, Gott mit diesem familiären Wort anzureden.“

³⁴¹ KASPER, Jesus (1974), 129. Dazu verweist Kasper auf das biblische Zeugnis zur Fürsorge Gottes für seine Kinder (Mt 5,45; 6,8; 10,29; Lk 12,30). Die Gotteskindschaft sei dabei explizit eschatologische Heilsgabe (Mt 5,9.45; Lk 6,35; 20,36) und sei das Charakteristikum der Königsherrschaft Gottes (vgl. Mt 18,3), vgl. KASPER, Jesus (1974), 129 f.

³⁴² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 130. Der Vater-Titel wird von Jesus sogar exklusiv für Gott reserviert, vgl. Mt 23,9.

³⁴³ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 129. Siehe auch KASPER, Gott (1982), 241; KASPER, Einer aus der Trinität, 312 f.

³⁴⁴ KASPER, Gott (1982), 129.

³⁴⁵ KASPER, Jesus (1974), 130, Hervorhebung im Original.

³⁴⁶ KASPER, Jesus (1974), 130.

³⁴⁷ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 130; KASPER, Gott (1982), 240.

da ist alles möglich (Mk 14,36; Mk 10,27; Mt 19,26; Lk 18,27).³⁴⁸ Wenn Jesus von Gott spreche, so sei dieser – wie im Alten Testament – der Gott der Geschichte, der Neuanfänge gewähre und Zukunft eröffne.³⁴⁹ Kasper sieht in Jesu Verkündigung des liebenden Gottes die mit den Neuanfängen gegebene Freiheit Gottes.³⁵⁰ Im Sinne von Unverfügbarkeit, Unerzwingbarkeit und Nichtfeststellbarkeit kennzeichne die Freiheit zwar Gottes Transzendenz, aber damit sei weder Willkür noch eine unbestimmte Zukunft gemeint, denn „Gottes Freiheit ist seine Freiheit in der Liebe“³⁵¹ (vgl. 1 Joh 4,8.16). Liebe versteht Kasper mit Hegel dialektisch, sodass Liebe Freiheit *und* Treue bedeute, nämlich einerseits Einheit, Nähe und Vertrautheit und andererseits Gegenübersein, Anderssein.³⁵² Gottes Gottsein werde in der Souveränität seiner Liebe erkennbar, in der er sich radikal wegschenke und selbstentäußere, weshalb mit der Liebe der Schöpfungsgedanke neu aufgegriffen werde, denn Schöpfung bedeute, dass die Welt sich „ganz und gar der schenkenden Liebe Gottes verdankt.“³⁵³ Indem Jesu Botschaft die Gottesherrschaft in der Liebe verkündige, werde daher der „Grund und Sinn aller Wirklichkeit“ offenbar und gegenwärtig.³⁵⁴ Allerdings wird dieser Grund gerade nicht mehr als unbewegter Bewegter vorgestellt, sondern als dynamische Liebe und Freiheit, worin Kasper das Revolutionäre dieses Gottesbildes sieht. Mit der Liebe als Grund und Sinnziel nimmt Kasper die Oszillation zwischen Vergangenheit und Zukunft auf, denn Grund und Sinnziel der Wirklichkeit bestehen nicht einfach, sondern sie zeigen sich vielmehr erst im Vollzug der Liebe.

Dass die grundlegende Liebe Gottes und damit Gottes Herrschaft sich je und je neu erweisen, bleibt dem Menschen unverfügbar.³⁵⁵ Allein durch den Glauben kann nach Kasper der Mensch an dieser liebenden Allmacht Gottes Anteil haben: Weil bei Gott alles möglich sei, weil das Hereinbrechen seiner Herrschaft allein durch ihn selbst gewirkt werden könne, daher müsse der Mensch alles von Gott erwarten und ihm im Glauben Raum geben. Glauben bedeute insofern Umkehr, als dass der Mensch sich von seiner eigenen Leistung abwenden, seine Ohnmacht eingestehen und anerkennen müsse, dass er seine Existenz und sein Heil nicht aus sich selbst erlangen könne.

³⁴⁸ KASPER, Jesus (1974), 130.

³⁴⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 132.

³⁵⁰ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 132 f.

³⁵¹ KASPER, Jesus (1974), 133.

³⁵² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 133. Mit Verweis auf HEGEL, Vorlesungen III, 75, wo Hegel definiert: „Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind.“ Kasper verweist jedoch darauf, dass Hegels Liebes-Dialektik theologisch als Dialogik verstanden werden müsse, da der Mensch als das andere nicht konstitutiv zum Selbstsein Gottes dazugehören könne, vgl. KASPER, Jesus (1974), 133, Fußn. 25.

³⁵³ KASPER, Jesus (1974), 133.

³⁵⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 133 f.

³⁵⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 130 f.

Glauben bedeutet also ‚Gott-wirken-Lassen‘, ‚Gott-in-Aktion-treten-Lassen‘, Gott Gott sein lassen und ihm die Ehre geben, also seine Herrschaft anerkennen. In einem solchen Glauben wird Gottes Herrschaft konkret Wirklichkeit in der Geschichte. Der Glaube ist gleichsam die Hohlform für das Da-sein der Herrschaft Gottes.³⁵⁶

Indem der Mensch sich ganz auf die Macht Gottes verlasse, antworte er auf „das Wort vom Kommen Gottes und seiner Herrschaft“³⁵⁷. Dass Kasper hier auf das ‚Wort vom Kommen Gottes‘, also auf die Verkündigung anspielt, überrascht nicht, da der Glaube für ihn immer vermittelt durch die Verkündigung gedacht werden muss. Dabei wird zugleich die Gemeinschaftsform der Glaubensvermittlung deutlich, denn auch hier betont er, dass der Glaube als Antwort auf das Wort Gottes keine private und innerliche Angelegenheit sei, sondern Liebe zu Gott und zum Nächsten impliziere.³⁵⁸

In Jesu Verhalten wird nun dieser ‚theo-logische‘³⁵⁹ Charakter der Herrschaft Gottes soteriologisch greifbar. Denn in seinem Verhalten manifestiere sich die heilsame Liebe Gottes, wenn Jesus sich mit den Deklassierten und Diffamierten solidarisiere, mit ihnen Tischgemeinschaft halte und denen, die von der Welt nichts mehr zu erwarten hätten, Heil zuspreche und gewähre.³⁶⁰ In Jesu Machttaten und Wundern reiche „die Gottesherrschaft heilend und erlösend in die Gegenwart hinein; in ihnen zeigt sich, dass das Heil der Gottesherrschaft das Heilsein des einen und ganzen Menschen nach Leib und Seele ist.“³⁶¹ Es gehe um den Erlass der Sünde und der Schuld, worin sich Gottes unverdientes Erbarmen zeige, sodass die Heilsbotschaft zugleich eine Frohbotschaft sei.³⁶² Indem Gottes Liebe als Erfahrung des absoluten Angenommenseins, des Bejaht- und Geliebtseins gekennzeichnet sei, setze sie frei, sich dem Nächsten zuzuwenden, sodass sich die soteriologische Dimension der Gottesherrschaft in einem liebenden Miteinander zeige und ethische Konsequenzen habe.³⁶³

³⁵⁶ KASPER, Jesus (1974), 131, Hervorhebung im Original.

³⁵⁷ KASPER, Jesus (1974), 131.

³⁵⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 131 f.

³⁵⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 126. Den Begriff ‚theo-logisch‘ verwendet Kasper an verschiedenen Stellen und kennzeichnet damit die Bezogenheit auf Gottes Sein und Wesen. Auch für die Beschreibung eines theologischen Wahrheitsverständnisses greift Kasper diesen Begriff auf, vgl. KASPER, Wahrheitsverständnis (1987), 115.

³⁶⁰ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 136 f. „Jesu Verhalten entspricht seiner Verkündigung. Seine Sympathie und Solidarität gilt den Kleinen (Mk 9,42; Mt 10,42; 18,10.14) und Einfältigen (Mt 11,25 par), den Schwerarbeitern und Lastträgern (Mt 11,28). Die Leute, mit denen er verkehrt, werden oft verächtlich Zöllner und Sünder (Mk 2,16 par; Mt 11,19 par; Lk 15,1) oder Zöllner und Huren (Mt 21,32) oder einfach Sünder (Mk 2,17; Lk 7,37.39; 15,2; 19,7), d. h. Gottlose, genannt.“ (KASPER, Jesus [1974], 136.)

³⁶¹ KASPER, Jesus (1974), 137.

³⁶² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 137. Mit Verweis auf die Gleichnisse von den beiden Schuldnern Lk 7,41–43, vom unbarmherzigen Knecht Mt 18,23–35, und vom verlorenen Sohn Lk 15,11–32.

³⁶³ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 138: „Das Heil der Gottesherrschaft besteht darin, dass die sich selbst mitteilende Liebe Gottes im Menschen und durch den Menschen zur Herrschaft kommt. Die

Indem Jesus das Kommen der Herrschaft Gottes mit seiner Person und seinem eigenen Auftreten verbinde, werde der von ihm für Gott verwendete ‚Vater‘-Titel zur Gottesbezeichnung schlechthin.³⁶⁴ Mit dem Jesus-Logion in Mt 11,27 stellt Kasper den Offenbarungscharakter des Sohnes für den Vater heraus:³⁶⁵ Die „Vaterwahrheit“³⁶⁶ sei dabei eine geschichtliche Wahrheit, denn in der Abba-Anrede zeige sich die *ipsissima vox* Jesu.³⁶⁷ Für Kasper ist damit das Neue und die sich darin zeigende Wahrheit Gottes historisch verankert. Der *nachösterliche* Sohnestitel interpretiere schließlich diese Geschichte Jesu und zeige die reziproke Interpretation zwischen Vater und Sohn: Mit dem Gottessohn-Titel sei nicht nur Person und Geschick Jesu interpretiert worden, sondern Leben, Sterben und Auferstehung Jesu hätten auch den Sinn dieses Titels und damit das Verständnis von Gott selbst verändert, denn es sei deutlich geworden, dass Jesus Sohn Gottes und damit Gott wesensmäßig der Vater Jesu sei.³⁶⁸ Kasper versteht Jesu Geschichte und Geschick als die „Geschichte (nicht das Werden!) seines Wesens, dessen Auszeitigung und Selbstausslegung“³⁶⁹, sodass Jesu Sohnschaft und damit seine Gottheit von Anfang an vorausgesetzt sind. Vor diesem Hintergrund kann die Vaterbotschaft Jesu als Kondensat von dessen Person und Auftreten verstanden werden, da sich in dieser Botschaft die Neuinterpretation der Wirklichkeit Gottes in der Person Jesu ausdrückt.³⁷⁰ Aufgrund von Jesu Verkündigung und Handeln hält Kasper im Anschluss an Origenes fest: „Er [Jesus, E. M.] ist Gottes Wort und Gottes Herrschaft in Person (αὐτοβασιλεία).“³⁷¹ In ihm, seiner Person und seinem Verhalten, ist Gottes Liebe gegenwärtig und offenbart sich. Dabei bleibt aber die Unverfügbarkeit dieser Wahrheit insofern gewahrt, als dass die Geschichte Jesu, in der die Freiheit der Liebe Gottes ersichtlich wird, eben *Geschichte* und damit immer auch ein für alle Mal geschehen ist. Dies kennzeichnet auch Kaspers weitere Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition, die aufgespannt ist zwischen dem geschichtlichen Ereignis der

Liebe erweist sich als der Sinn des Seins. Nur in der Liebe finden Welt und Mensch ihre Erfüllung.
[Hervorhebung im Original.]

³⁶⁴ Vgl. KASPER, Gott (1982), 238.240 f.

³⁶⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Gott (1982), 240 f.

³⁶⁶ KASPER, Gott (1982), 241.

³⁶⁷ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 129; KASPER, Gott (1982), 241.

³⁶⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 247: „Die konkrete Geschichte und das Geschick Jesu wurden so zur Auslegung des Wesens und Wirkens Gottes. Geschichte und Geschick Jesu wurden als Geschichte des Selbstereignisses Gottes verstanden.“ [Hervorhebung im Original.]

³⁶⁹ KASPER, Jesus (1974), 249. Damit positioniert Kasper sich zur Frage nach der Entstehung der Göttlichkeit Jesu Christi. Er vertritt allerdings – wie Pannenberg – die Ansicht, dass sich in der Geschichte zeige, was Jesus von Anfang an gewesen sei. Vgl. KASPER, Jesus (1974), 249, Fußn. 4.

³⁷⁰ Vgl. KASPER, Gott (1982), 242.

³⁷¹ KASPER, Gotteswort (1970), 274, ebenso KASPER, Jesus (1974), 157, KASPER, Evangelisierung (2009), 257, mit Verweis auf ORIGENES, *comm. in Mt XIV. 7* (zu Mt 18,23), 289,27.

Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Tradierung und erneuten Vergegenwärtigung derselben in der Kirche.

Für Kasper wird die Liebe Gottes am radikalsten in Jesus am Kreuz sichtbar.³⁷² Dazu rekonstruiert er, wie Jesus selbst seinen Tod verstanden haben könnte: Aufgrund der biblisch berichteten Widerstände und Vorwürfe müsse angenommen werden, dass „Jesus mit einem gewaltsamen Ende rechnen musste und gerechnet hat.“³⁷³ Noch in Jerusalem werde die eschatologische Dimension der Konflikte um seine Person ersichtlich, was sich insbesondere in den Abendmahlserzählungen (Mk 14,17–25 par; 1 Kor 11,23–25) zeige, die das letzte Mahl Jesu als eschatologische Zeichenhandlung auffassten. In Mk 14,25 macht Kasper ein Herrenwort aus, in dem der eschatologische Bezug explizit hergestellt werde:³⁷⁴

Beim letzten Mahl blickt Jesus nicht nur auf seinen bevorstehenden Tod, sondern auch auf die damit kommende Gottesherrschaft voraus. Sein Tod steht im Zusammenhang des Kommens der Basileia. Diese eschatologische Deutung seines Todes entspricht dem Gesamtichtungssinn seiner eschatologischen Botschaft, wonach Gottes Herrsein in Niedrigkeit und Verborgenheit kommt.³⁷⁵

Neben dieser eschatologischen Bedeutung komme dem Tod Jesu aber auch soteriologische Bedeutung zu, die darin gründe, dass Jesu Leben ganz als Dienst der Liebe zum Nächsten, als Leben für die anderen verstanden werden kann: „[E]s spricht nichts dagegen, wohl aber sehr vieles dafür, dass er dieses Verständnis auch in seinem Sterben durchgehalten hat, dass er seinen Tod also als stellvertretenden heilbringenden Dienst für die Vielen verstanden hat.“³⁷⁶ Gerade im Tod, der das Ende der mit Jesus angebrochenen Gottesherrschaft markiert, wird nach Kasper der Weg bereitet für das ganz neuartige Kommen der Herrschaft Gottes: „Dieser sein Gehorsam und Dienst bis zum Tod am Kreuz wurde nun zum einzigen Ort, an dem das verheißene Kommen der Herrschaft Gottes in einer Weise Wirklichkeit werden konnte, die alle bisherige Schemata sprengte.“³⁷⁷ Am Kreuz zeige der absolute Gehorsam Jesu, dass Gott allein seine Herrschaft heraufführen könne, sodass hier noch einmal potenziert die Unverfügbarkeit der Gottesherrschaft deutlich wird. „*Der gehorsame Tod Jesu ist also Zusammenfassung, Inbegriff und letzte, alles überbietende Aufgipfelung des gesamten Wirkens Jesu.*“³⁷⁸

³⁷² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 176–190. Dort werde „in der äußersten Ohnmacht die Macht Gottes, der die Toten lebendig macht (Röm 4,17; 2 Kor 1,9) und dessen Liebe auch noch den Tod umgreift“ (KASPER, Gotteswort [1970], 274, Hervorhebung im Original), sichtbar.

³⁷³ KASPER, Jesus (1974), 182.

³⁷⁴ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 184.

³⁷⁵ KASPER, Jesus (1974), 184.

³⁷⁶ KASPER, Jesus (1974), 188.

³⁷⁷ KASPER, Jesus (1974), 189.

³⁷⁸ KASPER, Jesus (1974), 190, Hervorhebung im Original. Vgl. KASPER, Gott (1982), 304.

Gerade in Jesu Gehorsam bis zum Tod sieht Kasper die unauflösbare Verknüpfung von Person und Wirken Jesu begründet:

In seinem Gehorsam ist Jesus radikalste Unterschiedenheit von ‚seinem Vater‘ und unterschiedenste Verwirklichung des ersten Gebots; so ist er die personale Gestalt der Herrschaft Gottes. Dieser Gehorsam ist jedoch gleichzeitig Antwort auf Gottes liebende Zuwendung zu ihm. In ihm zeigt sich deshalb auch Jesu radikale Einheit mit dem Vater; so ist er die Mensch gewordene Liebe des Vaters. Da er nichts neben, außer und vor diesem Gehorsam ist, ist er auch ganz diese Selbstmitteilung Gottes.³⁷⁹

Der Gehorsam Jesu ist daher für Kasper die Gestalt des Daseins Gottes in der Geschichte, aber zugleich zeigt sich im menschlichen Gehorsam Jesu dessen Gottessohnschaft.³⁸⁰ So kann Jesus von Nazareth als die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden.

Anhand der aufgezeigten Transformationen der überkommenen Gottesherrschaftsvorstellungen durch Leben und Person Jesu wird für Kasper im ‚unableitbar Neuen‘ Gottes Offenbarung als Vater sichtbar – und damit zugleich Jesus als Sohn Gottes. Dieses ‚Neue‘ ist entscheidend für Kaspers Verständnis des Inhalts der christlichen Überlieferung, da es die geschichtliche Wirklichkeit von der Offenbarung Gottes her qualifiziert: In Jesus von Nazareth erscheint die Situation des Menschen ein für alle Mal verändert, was Kasper zufolge bereits im Anbruch der eschatologischen Herrschaft Gottes in Jesu Wirken deutlich wird. Hier wird bereits die befreiende und heilsame Liebe Gottes zu den Menschen in seinem Handeln verwirklicht. Dem Auftreten Jesu inhäriert aufgrund seines Wahrheitsanspruchs und dem damit verbundenen Aufruf zur Entscheidung (III.2.3.2.a) ein Überlieferungsimpetus, der die geschichtliche Situation des historischen Jesus übersteigt.

Immer wieder greift Kasper auf Anhaltspunkte im Leben des historischen Jesus zurück, um das biblische Zeugnis geschichtlich zu verankern und so die Entstehung der christlichen Überlieferung und den christlichen Glauben zu plausibilisieren sowie aufzuzeigen, dass sich in Jesus Christus Gott selbst offenbart hat. Um nachvollziehen zu können, wie dieser Geschichtszusammenhang auch nachösterlich ‚wirken‘ und seine eigene Überlieferungsgeschichte konstituieren kann, muss Kaspers Verständnis des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus, das konstitutiv für die *Selbstoffenbarung* Gottes in der Person Jesu ist, hinzugenommen werden. Dazu greift Kasper die Pneumatologie und Trinitätstheologie auf, die in der nachösterlichen Explikation der einmaligen personalen Beziehung Jesu zu Gott entstanden sind,³⁸¹ und interpretiert sie vor dem neuzeitlichen Personbegriff.

³⁷⁹ KASPER, Jesus (1974), 367 f.

³⁸⁰ Vgl. KASPER, Einer aus der Trinität, 313.

³⁸¹ Vgl. KASPER, Einer aus der Trinität, 314.

2.3.3 Kaspers pneumatologische Christologie. Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als trinitarisches Geschehen

Um die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus auch ontologisch zu durchdringen, führt Kasper sie trinitätstheologisch weiter und verbindet die Zwei-Naturen-Lehre über die Pneumatologie mit der Trinitätslehre.³⁸² Im Durchgang durch die klassischen altkirchlichen und scholastischen Interpretationen, in denen auf unterschiedlichen Ebenen – ontologisch oder bewusstseinspsychologisch – die Vereinigung von wahrer Gott- und wahrer Menschheit Jesu Christi gedacht wird, stellt Kasper seinen eigenen Zugang vor.³⁸³ Dabei ist ihm wichtig, von der neuzeitlichen Perspektive, dem Ernstnehmen der geschichtlichen Verfasstheit der Subjektivität, her den Personbegriff zu verstehen und von der Phänomenologie der personalen geschichtlichen Erfahrung zu einer Ontologie des Wesens der Person zu gelangen.³⁸⁴ Er will an die konkrete Geschichte Jesu von Nazareth anschließen, in der durch Jesu Gehorsam gegen Gott und seinem Dienst für die Menschen sowohl Gottes Gottsein als auch des Menschen Menschsein definitiv bestimmt werden.³⁸⁵

Der Gehorsam Jesu ist für Kasper das Moment, an dem sich sowohl Jesu wahres Menschsein als auch sein wahres Gottsein zeigen.³⁸⁶ Die biblischen Aussagen über den Gehorsam Jesu setzen voraus, dass Jesus ganz Mensch gewesen sei, Vernunft und freien Willen gehabt habe, denn nur so habe er sein Leben *in Freiheit* nach dem Willen Gottes ausrichten und hingeben können (Joh 4,34; 5,30; 10,18.30; vgl. 17,10f.).³⁸⁷ Sowohl bei Paulus als auch bei Johannes sei die Selbsthingabe Jesu durch die Liebe bestimmt, sodass sie zum Paradigma christlicher Geschwisterliebe werde (Joh 15,13). Zugleich sei für Johannes die Liebe Jesu die Offenbarung der Liebe Gottes, wodurch die Selbsthingabe Jesu kein „Höchstfall menschlicher Möglichkeiten“³⁸⁸, sondern die Selbsthingabe von

³⁸² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 338–401.

³⁸³ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 355–370.

³⁸⁴ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 360. Dazu bemerkt Kasper, dass das Wesen der Person nicht von einer allgemeinen Ontologie her, sondern vielmehr „umgekehrt die Ontologie von der Wirklichkeit der Person her“ entworfen werden müsse: „d.h. wir müssen die Ontologie personal und die Person ontologisch begreifen.“ (KASPER, Jesus [1974], 360.) Zum Ansatz beim neuzeitlichen Personbegriff siehe auch KASPER, Einer aus der Trinität, 311f. Darin ist zugleich der Geschichtsbezug enthalten, wenn die Geschichte Jesu der Ausgangspunkt sein soll, von dem her ihr ontologischer Grund in der Trinität zu bedenken ist, vgl. KASPER, Neuansätze (1977), 217. Kasper profiliert seinen Ansatz im Gegenüber zu Karl Rahner und Karl Barth, die den Personbegriff durch die Rede von ‚Seinsweisen‘ (Barth) und ‚Subsistenzweisen‘ (Rahner) ersetzen, vgl. KASPER, Gott (1982), 440–445.

³⁸⁵ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 363f.

³⁸⁶ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 310.363f.

³⁸⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 310f. Hier findet sich auch eine Darstellung des neutestamentlichen Verständnisses des Gehorsams Jesu.

³⁸⁸ KASPER, Jesus (1974), 311.

Gottes geliebtem Sohn sei.³⁸⁹ Diese aber geschehe in Freiwilligkeit, was für Kasper essentiell ist, um die Menschlichkeit des in Jesus erschienenen Heils zu wahren:

*Es geht darum, dass Gott, auch in seiner eigenen Sache, nicht am Menschen vorbei oder über ihn hinweg, sondern immer durch den Menschen und vermittelt seiner Freiheit handelt. So ist Jesus nicht bloßes Heilmittel in der Hand Gottes, sondern personaler Mittler des Heils.*³⁹⁰

Diese Heilsmittlerschaft Jesu muss genauer in den Blick kommen, da sie den Kern des Zusammenspiels von göttlichem und menschlichem Handeln in der Offenbarung beschreibt und paradigmatisch für den Vollzug der Offenbarungsüberlieferung ist.

In Jesu Gehorsam begegne „eine neue Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschseins“, indem Jesus „ganz Mensch für Gott und für die anderen gewesen sei“³⁹¹. Jesu Menschsein deutet Kasper als personale Erfahrung und wendet damit sein Personverständnis (vgl. III.2.2.3.c) auch an dieser Stelle an. Die personale Erfahrung ist Kasper zufolge durch zwei menschliche Grunderfahrungen charakterisiert: Der Mensch sei unvertretbares Individuum und verwirkliche sich als konkrete Person zugleich nur in Relationen.³⁹² Beide Personaspekte beinhalten einen Bezug auf Gott. So sei zum einen die konkrete Person in ihrem So- und Da-Sein der Ort, wo das allgemeine, transzendente Sein Konkretheit annehme.³⁹³ Zum anderen zeige die Ausrichtung der Person auf die Mitwelt eine Offenheit des Menschen, die gerade nicht in der endlichen Welt ihre Erfüllung finde, sodass auch hier ein letzter Grund, nämlich Gott als umgreifende Relation notwendig werde.³⁹⁴ Gott gehört demnach für Kasper zur Definition der menschlichen Person dazu.³⁹⁵ Zugleich zeigten diese beiden Grunderfahrungen, dass der Mensch das „Wesen der Mitte“³⁹⁶ sei: Aufgrund seiner relationalen Verwiesenheit auf sich selbst, seine Mitwelt, Umwelt und auf Gott sei er kein Ruhepunkt, sondern vielmehr ständig „dynamisch über sich hinausbezogen“³⁹⁷. Der Mensch stehe wesensmäßig in der Spannung zwischen Gemeinschafts- und Selbstbezug, zwischen dem unendlichen Geheimnis Gottes und der alltäglichen Banalität seines durch Endlichkeit gezeichneten Alltags.³⁹⁸ Diese spannungs-

³⁸⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 311, mit Verweis auf 1 Joh 3,16.

³⁹⁰ KASPER, Jesus (1974), 311, Hervorhebung im Original.

³⁹¹ KASPER, Jesus (1974), 364.

³⁹² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 364 f. Für den Personbegriff verweist Kasper auf MÜLLER/VOSSENKUHL, Art. Person, die insbesondere die Relationalität der Person durch ihren Selbst-, Fremd- und Weltbezug herausstellen, worin sich das Ich als Person selbst auslege.

³⁹³ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 364.

³⁹⁴ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 365.

³⁹⁵ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 365.

³⁹⁶ KASPER, Jesus (1974), 365.

³⁹⁷ KASPER, Jesus (1974), 365.

³⁹⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 365 f.

volle, fundamentale Beziehung zwischen Mensch und Gott könne der Mensch weder überwinden noch rational begreifen.³⁹⁹

Die in Jesus Christus geschehene Vermittlung entspricht nach Kasper nun diesem anthropologischen Verständnis, indem sie keinen Widerspruch dazu darstelle und damit als Erfüllung des Wesens des Menschen verstanden werden könne: „Der Mensch ist in seiner Personalität gleichsam die *unbestimmte* Vermittlung zwischen Gott und Mensch; in Jesus Christus erlangt sie von Gott her ihre *Bestimmung*, ihre Fülle und Vollendung. Deshalb ist Jesus Christus in Person das Heil des Menschen.“⁴⁰⁰ Indem nun in Jesu Gehorsam zum einen Gottes Herrschaft personal verwirklicht werde und darin zugleich die menschliche Antwort auf Gottes liebende Zuwendung ergehe, finde in Jesus die Vermittlung zwischen Gott und Mensch *von Gott her* statt.⁴⁰¹ Denn Jesus existiere ganz aus dem Vater und ganz auf ihn hin, sodass er alles, was er ist, aus dem Vater sei.⁴⁰² „Da er nichts, neben, außer und vor diesem Gehorsam ist, ist er auch ganz diese Selbstmitteilung Gottes. Gottes sich selbst mitteilende Liebe setzt ihn in seine menschliche Eigenständigkeit frei.“⁴⁰³

Die Beziehung von Vater und Sohn ist für Kasper durch in Freiheit stattfindende Liebe gekennzeichnet. Die Liebe aber setze die Erkenntnis des Geliebten voraus, sie sei eine Einheit, die den anderen in seiner Andersheit annehme und ihn so in seine Freiheit einsetze.⁴⁰⁴ „Die Liebe, die dem anderen nicht etwas, sondern sich selbst schenkt, bedeutet in eben dieser Selbstmitteilung zugleich Selbstunterscheidung und Selbstbegrenzung.“⁴⁰⁵ Indem Kasper Gott als sich selbst mitteilende Liebe versteht, die insbesondere in der Selbsthingabe Jesu am Kreuz in ihrer Radikalität offenbar wird (vgl. III.2.3.2.b), kann er die Dialektik von Einigung und Freisetzung des je Eigenen herausstellen: „Die Annahme der Menschheit Jesu, also der Akt höchstmöglicher Einigung, setzt diese zugleich in den geschöpflichen Eigenstand frei.“⁴⁰⁶ Dies erklärt er über die göttliche Person des Logos, die durch die Einigung mit der menschlichen Person diese Person sei. Die Menschheit Jesu sei aufgrund der Annahme der Menschheit durch Gott

auf eine menschliche Weise und d.h. auf eine Weise, die menschliche Freiheit und menschliches Selbstbewusstsein einschließt, mit dem Logos hypostatisch verbunden. Gerade indem Jesus kein anderer als der Logos ist, ist er im Logos und durch ihn auch

³⁹⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 366.

⁴⁰⁰ KASPER, Jesus (1974), 366, Hervorhebung E. M. In Jesus Christus wird nach Kasper der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch, der sich „in der Person des Menschen als Frage und Hoffnung andeutet“, von Gott her vermittelt.

⁴⁰¹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 368. Vgl. KASPER, Einer aus der Trinität, 313.

⁴⁰² Vgl. KASPER, Einer aus der Trinität, 313.

⁴⁰³ KASPER, Jesus (1974), 368.

⁴⁰⁴ Vgl. KASPER, Gott (1982), 314 f.

⁴⁰⁵ KASPER, Gott (1982), 314.

⁴⁰⁶ KASPER, Jesus (1974), 368. Augustin habe dafür die Formel *ipsa assumptione creaturur* geprägt, vgl. AUGUSTINUS, c. s. *Arrian*, VIII, 6.

eine menschliche Person. Umgekehrt formuliert: Die Person des Logos ist die menschliche Person.⁴⁰⁷

In der Personeneinheit mit dem Logos werde das Unbestimmte der menschlichen Person vollendet, sodass die menschliche Personalität in Jesus zu ihrer unableitbaren Erfüllung komme.⁴⁰⁸

Von hier aus deutet Kasper nun die Lehre von der hypostatischen Union, die durch folgendes Grundaxiom gefüllt werden müsse: „Die je größere Einheit mit Gott bedeutet je größeren Eigenstand des Menschen.“⁴⁰⁹ Diese Relation interpretiert Kasper wieder über die Dialektik der Liebe, denn die Liebe sei „in unerfindlicher Weise die Einheit zweier, die bleibend verschieden und doch gerade in ihrer wechselseitigen Freiheit ohne einander nicht sein können.“⁴¹⁰ Vor diesem Hintergrund ist die Lehre von der hypostatischen Union für Kasper „eine begriffliche ontologische Wendung des biblischen Satzes, dass Gott sich in Jesus Christus als Liebe erwiesen hat (vgl. 1 Joh 4,8.16)“⁴¹¹. Wenn Gott selbst Liebe ist, dann bedeutet das für Kasper zugleich, dass er „seine Identität nur in der Selbstunterscheidung zwischen Liebendem und Geliebtem, die beide in der Liebe eins sind, besitzt.“⁴¹² Darin sieht er den Ansatz für das Verständnis der Trinität,⁴¹³ von der her auch die Vermittlung von Gott und Mensch nur trinitätstheologisch zu verstehen sei:

Jesus Christus ist als wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person die geschichtliche Exegese (Joh 1,18; ἐξηγήσατο) der Trinität, wie diese die transzendentaltheologische Ermöglichung der Menschwerdung darstellt. Näherhin lässt sich die Vermittlung von Gott und Mensch in Jesus Christus theologisch nur als ein Geschehen ‚im Heiligen Geist‘ verstehen.⁴¹⁴

Die Einheit in der relationalen Verschiedenheit der trinitarischen Personen erachtet Kasper also als Möglichkeitsbedingung für Einheit und Unterschiedenheit von Gott und Mensch in Jesus Christus.⁴¹⁵ Weil Gott in sich Leben und Ge-

⁴⁰⁷ KASPER, Jesus (1974), 368.

⁴⁰⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 368 f.

⁴⁰⁹ KASPER, Jesus (1974), 369. Von hier aus interpretiert Kasper auch die Fragen nach dem menschlichen Bewusstsein und der grundsätzlichen Sündlosigkeit Jesu, vgl. KASPER, Jesus (1974), 369 f.

⁴¹⁰ KASPER, Jesus (1974), 370.

⁴¹¹ KASPER, Jesus (1974), 370 f.

⁴¹² KASPER, Gott (1982), 313. Für die Bestimmung Gottes als „der in der Liebe Freie und als Freiheit in der Liebe“ (KASPER, Gott [1982], 313) siehe auch BARTH, KD II/1, § 28, 288–361, auf den Kasper in dem Zusammenhang der trinitarischen Ausdifferenzierung immer wieder verweist. Als prägendere Einflüsse für sein Trinitätsverständnis sind jedoch Augustins Geistverständnis und Hegels Liebesbegriff anzunehmen.

⁴¹³ Vgl. KASPER, Gott (1982), 313 f.

⁴¹⁴ KASPER, Jesus (1974), 371, Hervorhebung im Original. Ähnlich in KASPER, Einer aus der Trinität, 314. Siehe auch KASPER, Neuansätze (1977), 217–220.

⁴¹⁵ Vgl. KASPER, Einer aus der Trinität, 314.

schehen sei (immanente Trinität), könne er sich auch heilsgeschichtlich als der lebendige Gott der Geschichte offenbaren (ökonomische Trinität), sodass die immanente Trinität die transzendentaltheologische Voraussetzung des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes sei.⁴¹⁶ Der Geist als innerstes Wesen Gottes ist nach Kasper die sich selbstmitteilende Liebe und beinhalte damit zugleich die Möglichkeit, ein ‚Außen‘, das heißt ein Geschöpf, hervorzubringen und dieses in die Liebe einzubeziehen, ohne den geschöpflichen Eigenstand aufzugeben.⁴¹⁷ Indem der Geist Gottes die Menschheit Jesu bestimme, könne diese zur Leerform für die Selbstmitteilung Gottes werden.⁴¹⁸ So sei der Geist nicht nur die akzidentelle Folge der Heiligung der Menschheit Jesu durch den Logos, sondern zugleich auch die Voraussetzung, dass diese Heiligung möglich werde, was Kasper mit Lk 1,35 hervorhebt, wo Lukas herausstelle: „Weil Jesus in einmaliger Weise aus der Macht des Geistes geschaffen ist, deshalb (δίο[sic!]) wird er der Sohn Gottes heißen“⁴¹⁹. So erscheine der Geist als Medium, „in dem Gott gnädig in und durch Jesus Christus handelt und in dem Jesus Christus in freiem Gehorsam die Person gewordene Antwort ist“⁴²⁰. An der Zeugung Jesu aus dem Geist werde deutlich, dass der Geist in einem neuen Schöpfungsakt die menschliche Natur schaffe, die der Logos annehme.⁴²¹ Dabei gebe der Geist der menschlichen Natur die Offenheit, die die Voraussetzung sei, dass Gott in Jesus einen Partner finde, den er sonst bei den Menschen nicht gefunden habe.⁴²² So sei der Geist heilsgeschichtlich der Ermöglichungsgrund und Wegbereiter der Menschwerdung des Logos, auch wenn er innertrinitarisch vielmehr der Zeugung des Sohnes nachgeordnet sei, wenn Gott im und durch den Geist die Schöpfung ihrer Vollendung entgegen führe.⁴²³

Nach Kasper findet hier also eine Verzahnung von immanenter und ökonomischer Trinität statt, die in der Verbindung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus kulminiert. Aufgrund dieser pneumatologischen Ausdifferenzierung der Vermittlung zwischen Gott und Mensch in Jesus nennt Kasper seinen Ansatz auch ‚pneumatologische Christologie‘ oder ‚pneumatologisch orientierte Christologie‘.⁴²⁴ Dabei geht es ihm gerade darum, eine heilsgeschichtliche Betrachtung der trinitarischen Personen zu entwickeln, die in der je eigenen Rolle

⁴¹⁶ Vgl. KASPER, *Neuansätze* (1977), 218. Kasper fasst diesen Zusammenhang auch so zusammen, dass „die Trinität die Grammatik der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte“ (KASPER, *Neuansätze* [1977], 219) sei.

⁴¹⁷ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 371 f.

⁴¹⁸ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 373.

⁴¹⁹ KASPER, *Jesus* (1974), 373. Vgl. KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974), 293 f.

⁴²⁰ KASPER, *Jesus* (1974), 373.

⁴²¹ Vgl. KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974), 294.

⁴²² Vgl. KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974), 294.

⁴²³ Vgl. KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974), 293.

⁴²⁴ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 371. Siehe auch KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974).

der einzelnen trinitarischen Personen für die Offenbarung in der Menschwerdung gründet.⁴²⁵ Kaspers Ziel ist es, damit die Einseitigkeiten der Schultheologie zu lösen, die die Heilsgeschichte und die theologische Metaphysik voneinander abgelöst habe.⁴²⁶ Nach Kasper zeigt sich Gottes ewiges Sein vielmehr gerade in der Heilsgeschichte. Für diese Vermittlung ist nun das Geistwirken essenziell, in dem eine doppelte Bewegung gegeben ist, durch die Jesus Christus zum universalen Heilmittler wird. Diese Dynamik soll abschließend und als Überleitung zur Frage nach der in der Christusoffenbarung gründenden Überlieferung nachvollzogen werden, da sie zugleich das Geistwirken in der christlichen Überlieferung fundiert.

Der Heilige Geist ist für Kasper die Liebe, die sowohl die Relation zwischen Vater und Sohn als auch die Vermittlung Gottes in die Geschichte bestimmt. Damit greift Kasper sowohl die lateinische Tradition – insbesondere Augustin – als auch die griechische auf, denn er verbindet ein Geistverständnis, in dem der Geist das Liebesband zwischen Vater und Sohn ist (*filioque*), mit einem, das den Geist vom Vater ausgehen sieht.⁴²⁷ Beide Perspektiven gründen im biblischen Zeugnis, wo Kasper zwei Aussagereihen zum Geistverständnis herausstellt.⁴²⁸ Die erste setzt beim alttestamentlichen Verständnis an, nach dem der Geist Gottes Schöpfungs- und Geschichtsmacht sei, der von Anfang an Leben schenkt (Gen 1,2), die Schöpfung ordnet, lenkt und erhält sowie Propheten befähigt,⁴²⁹ Gottes Wort auszurichten. Für die Endzeit wird eine allgemeine Geistausgießung erwartet (Joel 3; Apg 2,17 f.). Der Geist sei die Macht, die Neues bewirke, sei es die eschatologische Neuschöpfung, das neue Herz oder den neuen Menschen (Ez 36,26 f., Ps 51,12). Als Geisträger schlechthin gelte schließlich der Messias (Jes 11,2), was neutestamentlich aufgegriffen werde, wenn Jesus aus dem Geist gezeugt sei (Mt 1,18.20; Lk 1,35), durch den Geist bei der Taufe in das messianische Amt eingesetzt werde (Mk 1,10 par.) und selbst im Geist wirke (Mk 1,12; Mt 12,28; Lk 4,14.18 u. ö.). Das alttestamentliche Geistverständnis wird also auf Jesus über-

⁴²⁵ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 371.

⁴²⁶ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 371: „Die lateinische Tradition geht nämlich seit Tertullian, Augustinus und Petrus Lombardus nicht von der heilsgeschichtlichen Offenbarung der göttlichen Personen aus, sondern mehr metaphysisch von dem einen göttlichen Wesen als dem Prinzip allen Handelns nach außen. Deshalb kommt nach ihr der Akt der Menschwerdung (aktive Inkarnation) allen drei göttlichen Personen gemeinsam zu (vgl. DH 535; 801). Die Schultheologie geht teilweise bis zu der These, dass auch die passive Menschwerdung an sich allen drei Personen möglich wäre. Damit werden Heilsgeschichte und theologische Metaphysik zum Schaden beider völlig auseinander gerissen“. Siehe hierzu auch KASPER, Jesus (1974), 372 f. 374 f. Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung des Verhältnisses von Pneumatologie und Christologie siehe auch KASPER, Christologie und Pneumatologie (1974), 284–288.

⁴²⁷ Vgl. KASPER, Gott (1982), 339–344.

⁴²⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Christologie und Pneumatologie (1974), 289–292. Siehe auch KASPER, Aufgabe der Christologie (1977), 145–147; KASPER, Jesus (1974), 379–382.

⁴²⁹ Diesen Aspekt stellt Kasper auch ausführlich dar in KASPER, Gott (1982), 322 f.

tragen. „Nach dem ganzen Zeugnis der Schrift geschieht die Menschwerdung wie die gesamte Geschichte und das Geschick Jesu ‚im Heiligen Geist‘.“⁴³⁰ Unter dieser Perspektive könne die Christologie fast als Funktion der Pneumatologie verstanden werden, da der Geist als alles umgreifende schöpferische und neuschöpferische Macht Gottes auch Jesus Christus hervorbringe.⁴³¹ Auch wenn eine solche Pneuma-Christologie zwar die Universalität der Bedeutung Jesu Christi wahren könne, so steht sie Kasper zufolge in der Gefahr, die Einmaligkeit der Person Jesu Christi aus den Augen zu verlieren. Dies habe auch die Alte Kirche wahrgenommen, die die Pneuma-Christologie des Adoptianismus verdächtigte und darauf mit der Logos-Christologie geantwortet habe, womit die zweite Aussagereihe zum Geist aufgegriffen werde.⁴³² Darin sei der Geist nun als der Geist Christi (Röm 8,9; vgl. Phil 1,19) sowie des Sohnes (Gal 4,9) und als dessen gegenwärtige Wirklichkeit und Ausstrahlungskraft des erhöhten Christus (1 Kor 12,13) verstanden worden. Es sei die Aufgabe des Geistes, an Jesus Christus zu erinnern und ihn so zu vergegenwärtigen (Joh 14,26; 16,13 f.). Damit stehe der Geist gerade für die Herausstellung der Einmaligkeit Jesu Christi und dessen Wirklichkeit. Auch bei diesen Aussagen zum Geist sieht Kasper jedoch eine Gefahr, nämlich die, dass die Pneumatologie nun eine Funktion der Christologie sei. Dagegen argumentiert er jedoch mit dem biblischen Zeugnis, das die Freiheit des Geistes betone (2 Kor 3,6–18) und dessen prophetisch-charismatische Wirkweise herausstelle, sodass der Geist in der Erinnerung auch je Zukünftiges kundgebe (Joh 16,13) und Verheißung (Lk 24,49 u. ö.) und Angeld der Verheißung (2 Kor 1,22; Eph 1,14) sei. Kasper bestimmt daher das Verhältnis von Geist und Christus folgendermaßen: „Durch Christus ist das endgültig und unüberbietbare Neue gekommen, der Geist stellt uns dieses Neue immer wieder neu in seiner Neuheit zur Verfügung; er ist der offene Raum des je Neuen.“⁴³³

Die beiden biblischen Ansätze bilden Kasper zufolge eine einzige Bewegung, die von Gott ausgeht und ihren Höhepunkt und ihre Fülle in Jesus Christus findet, in dem Gott bereits „alles in allem“ (2 Kor 15,28) ist. Der Geist könne diese Wirklichkeit Jesu Christi nur noch universalisieren und die Schöpfungswirklichkeit in Christi Wirklichkeit integrieren.⁴³⁴ Werden die von Kasper identifizierten Aussagereihen betrachtet, so kulminieren sie in Jesus Christus, *auf* dem zum einen der Geist Gottes ruht und *von* dem zum anderen der Geist ausgeht.⁴³⁵ Wenn in Jesus Christus bereits die Fülle erreicht ist, dann müsse das

⁴³⁰ KASPER, Jesus (1974), 373.

⁴³¹ Vgl. KASPER, Christologie und Pneumatologie (1974), 290.

⁴³² Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Christologie und Pneumatologie (1974), 290 f., siehe auch KASPER, Aufgabe der Christologie (1977), 147.

⁴³³ KASPER, Christologie und Pneumatologie (1974), 291; KASPER, Aufgabe der Christologie (1977), 147.

⁴³⁴ Vgl. KASPER, Christologie und Pneumatologie (1974), 291; KASPER, Aufgabe der Christologie (1977), 146.

⁴³⁵ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 381 f.

weitere Geistwirken als eine ‚Überfülle‘ verstanden werden, die gerade an der Fülle Christi Anteil gibt. So kann Kasper festhalten, dass das eigentliche Thema der Heilsgeschichte das Thema vom Überfluss ist.⁴³⁶ Der Geist sei

Gott selbst in seinem sich selbst überbietenden und verströmenden schöpferischen Wirken nach außen (griechische Tradition) und zugleich das innerste Wesen Gottes (lateinische Tradition). Der Geist ist Gott als sich selbst übertreffende, sich selbst überbietende, als überfließende und verströmende Liebe, die eben bei sich ist, indem sie sich mitteilt und wegschenkt.⁴³⁷

Für Kasper ist daher der Geist nicht nur die „private Begnadung“⁴³⁸ Jesu im Sinne der *gratia unionis*, sondern zugleich die Vermittlung zwischen Jesus Christus und den Menschen (*gratia capitis*).⁴³⁹ Gerade in der neutestamentlich betonten Geistsalbung Jesu komme diese Universalisierung zum Ausdruck:⁴⁴⁰ Als mit dem Geist Gesalbter, als Messias, werde Jesus gleichsam zur Amtsperson mit öffentlichem Geltungsanspruch eingesetzt. Er werde zum König und Hohepriester und zugleich zum Geistspender für all diejenigen, die an ihn glauben. „Im Geist ist Christus Herr und Haupt der Kirche als seinem Leib (Röm 12,4 f.; 1 Kor 12,4–13), Haupt der neuen Menschheit und Herr der Geschichte (Eph 1,22 f.; Kol 1,18–20).“⁴⁴¹ Die Erkenntnis, dass Jesus Christus diese Ämter innehat, kurz: dass er der Christus ist, ist eine Erkenntnis, die allein im Heiligen Geist möglich sei (1 Kor 12,3).⁴⁴² Daher sei der Geist das Medium und die Kraft, in der „Jesus Christus als der neue Herr der Welt zugänglich und erfahrbar ist. Der Geist ist die wirksame Präsenz des erhöhten Herrn in der Kirche, in den einzelnen Gläubigen und in der Welt.“⁴⁴³ Kasper kann daher auch vom Geist als der „subjektive[n] Möglichkeit der Offenbarung“⁴⁴⁴ sprechen, da er die Menschen ermächtige, Gottes sich selbst offenbarende Liebe in Jesus Christus zu erkennen. Damit er das aber sein kann, muss er die Freiheit in der Liebe auch *in Person* sein, da nur so gewahrt sei, dass der Geist nicht instrumentalisiert werde, sondern an Christus gebunden bleibe.⁴⁴⁵ Indem er somit Geber und Gabe zugleich ist, kann er Jesus Christus in seiner Geisterfülltheit vergegenwärtigen und Teilhabe an dessen

⁴³⁶ Vgl. KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974), 291.

⁴³⁷ KASPER, *Aufgabe der Christologie* (1977), 147. Siehe auch KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974), 291 f.; KASPER, *Jesus* (1974), 372.

⁴³⁸ KASPER, *Jesus* (1974), 376.

⁴³⁹ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 376; KASPER, *Aufgabe der Christologie* (1977), 147; KASPER, *Christologie und Pneumatologie* (1974), 293 f. Hierin gründet für Kasper auch der unaufgebbare Zusammenhang von Christologie und Soteriologie, vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 377 f.

⁴⁴⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Jesus* (1974), 376.

⁴⁴¹ KASPER, *Jesus* (1974), 376.

⁴⁴² Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 382.

⁴⁴³ KASPER, *Jesus* (1974), 382.

⁴⁴⁴ KASPER, *Gott* (1982), 353, Hervorhebung im Original. Kasper verweist hier auf BARTH, *KD I/2*, 264–304.

⁴⁴⁵ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 385 f.

Heilswirklichkeit ermöglichen.⁴⁴⁶ Teilhabe an der Heilswirklichkeit Jesu besteht für Kasper gerade darin, dass die Glaubenden in die Beziehung zwischen Vater und Sohn mithineingenommen werden, was durch einen Erkenntnisprozess im Geist möglich werde, der wie folgt zusammengefasst werden kann:

Der Geist ermächtigt und befähigt uns also, Gottes sich in Jesus Christus selbst mitteilende Liebe als solche zu erkennen und uns ihrer zu erfreuen. Im Heiligen Geist als dem Gott in uns können wir den Gott über uns, den Vater, als denjenigen erkennen, der im Sohn der Gott unter uns ist.⁴⁴⁷

Die Erkenntnis der befreienden Liebe Gottes ist damit nur im Heiligen Geist möglich, der Voraussetzung und Fortwirken der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist. Damit bildet der Geist für Kasper das Fundament der christlichen Überlieferung, die er zugleich erfüllt und bewirkt. Als die „*Ekstasis Gottes*“⁴⁴⁸ ist er *movens* des je und je neuen Offenbarwerdens Gottes im Glauben der Einzelnen, aber bleibt in der liebenden Freiheit Gottes zugleich unverfügbar und kontingent. Die christologisch und trinitätstheologisch verankerte Geistdimension der Offenbarung Gottes in Jesus Christus bildet für Kasper den Grund des nachösterlichen Zeugnisses der Kirche und der Apostel. Während die Notwendigkeit des Zeugnisgebens für das Offenbarwerden Gottes bereits herausgestellt wurde (vgl. III.2.2.3.c), stellt sich vor dem Hintergrund des in diesem Kapitel geschilderten Geistwirkens die Frage, wie Zeugnis und Geistwirken von Kasper zusammen gedacht werden. Dies soll im folgenden Kapitel dargestellt werden.

2.4 Das christliche Überlieferungsgeschehen zwischen Zeugnis und Geist

In Kapitel III.2.3 wurde deutlich, wie Kasper die geschichtliche Einmaligkeit des göttlichen Wahrheitsereignisses in Jesus von Nazareth und Universalisierung des Heils durch den Heiligen Geist versteht. Auch wenn das nachösterliche biblische Zeugnis immer schon die Perspektive von der Auferstehung und damit von dem die christliche Überlieferung aus sich heraussetzenden Offenbarungsmoment her einnimmt, kam bisher stärker die in Jesus von Nazareth geschehene Transformation, das sich in seinem Wirken ereignende, geschichtliche Neue in den Blick, in das der Geist immer wieder neu erinnernd einführt. Dieses geschichtlich Neue wird nachösterlich sowohl im neutestamentlichen Zeugnis als auch darüber hinaus in der Bekenntnisbildung der Kirche weiter ausgedeutet. Dreh- und Angelpunkt der Entstehung des christlichen Glaubens ist für Kasper neben dem Kreuz die Auferweckung Jesu von den Toten. Gerade an ihr stellt sich die

⁴⁴⁶ Vgl. KASPER, Gott (1982), 535.

⁴⁴⁷ KASPER, Gott (1982), 353.

⁴⁴⁸ KASPER, Gott (1982), 354, Hervorhebung im Original.

Frage nach der Geschichtlichkeit in aller Radikalität, weil sie etwas Analogieloses ist. Zugleich wird hier das unableitbar Neue explizit. In Bezug auf die Auferstehung wird für Kasper das Zeugnis essenziell, in dem die Auferstehung ihre geschichtliche Wirklichkeit hat (III.2.4.1). In der Auferstehung verankert Kasper aber auch die Geistdimension (III.2.4.2), wenn er die neue bleibende Wirklichkeit des Gekreuzigten als zu Gott Erhöhtem betrachtet. Wie Zeugnis und Geist schließlich ineinandergreifen und die Wahrheit der Tradition in der Evangeliumsverkündigung der Kirche begründen, wird in Kapitel III.2.4.3 deutlich. Abschließend werden die Eigenschaften der Evangeliumsverkündigung als Selbstverkündigung Jesu Christi im Geist dargestellt (III.2.4.4), die die Grundlage für die verschiedenen Überlieferungsformen der Kirche bilden, deren Verhältnis zueinander in Kapitel III.3 erarbeitet wird. Zeugnisgeben und Geistwirken sind für Kasper die Grundvollzüge der Überlieferung. Im Folgenden soll entfaltet werden, wie Kasper ihr Verhältnis zueinander anhand des Offenbarungsgeschehens bestimmt und wie daraus die christliche Tradition entsteht.

2.4.1 Die Realität der Auferweckung Jesu von den Toten im apostolischen Zeugnis als Grundlage des Glaubens an Jesus Christus

Für Kasper hängt der Glaube an Jesus Christus entscheidend an der Auferstehung und deren Verständnis.⁴⁴⁹ Mit dem Tod Jesu schien für dessen Jünger und Anhänger alles vorbei zu sein.⁴⁵⁰ Die Dynamik, die nach dem Tod Jesu einen Neuanfang begründete, sei in den neutestamentlich aufgenommenen kerygmatischen und liturgischen Bekenntnisformulierungen (z. B. 1 Kor 15,3–5; Lk 24,34; Apg 10,40 f.; 1 Tim 3,16) und den Osterzeugnissen greifbar, wo die „unerhörte Aussage“⁴⁵¹ von der Auferweckung Jesu von den Toten ausgedrückt werde: „Nach dem Zeugnis aller biblischen Bücher verkünden die Jünger Jesu schon bald nach seinem Tod, Gott habe ihn auferweckt, der zuvor Gekreuzigte habe sich als lebendig erwiesen und er habe sie, die Jünger gesandt, diese Botschaft aller Welt zu verkünden.“⁴⁵² Mit dieser Zusammenfassung wird deutlich, dass für Kasper ein entscheidender Zusammenhang zwischen den Begegnungen mit dem Auferstandenen,⁴⁵³ dem dadurch begründeten Glauben und dem Auf-

⁴⁴⁹ Vgl. KASPER, Glaube an die Auferstehung (1973), 101 f.

⁴⁵⁰ Gerade hierfür ist nach Kasper entscheidend, dass Person und Sache Jesu in seinem Auftreten aufs engste verknüpft waren, sodass gerade „diese ‚Sache‘ nach seinem Tod nicht einfach weitergehen konnte. Man konnte nicht Jesu Ideen und Ideale weiterpflegen und weitertragen, so wie man die Ideen und Ideale des Sokrates nach seinem Tod weitergeführt hat. Mit seiner Person stand und fiel seine Sache.“ (KASPER, Jesus [1974], 192.)

⁴⁵¹ KASPER, Jesus (1974), 193.

⁴⁵² KASPER, Jesus (1974), 193.

⁴⁵³ Gegen die traditionelle Osterfrömmigkeit, die von den Grabesgeschichten geprägt sei, hebt Kasper die Begegnungen mit dem Auferstandenen hervor, die für die Urkirche als bekenntnishaft Zeugnisse wichtiger gewesen seien, vgl. KASPER, Jesus (1974), 199.

erstehungszeugnis besteht. Denn: „Die Realität der Auferstehung ist unablösbar von ihrer Bezeugung.“⁴⁵⁴ Bei der Auferstehung gehe es nicht um ein abgeschlossenes, feststellbares Faktum, sondern vielmehr „um eine gegenwärtige, den Zeugen heute bestimmende Realität“⁴⁵⁵. In den divergierenden Osterzeugnissen, den Erzählungen vom leeren Grab und den Begegnungen mit dem Auferstandenen⁴⁵⁶ liege damit kein historischer Beweis vor, sondern sie ‚kreisten‘ vielmehr um die Zeugnismitte, die Auferstehung Jesu, die aber nicht unmittelbar beschrieben werde.⁴⁵⁷ Indem gerade kein neutestamentlicher Zeuge behauptete, die Auferstehung beobachtet zu haben, rückten die Zeugen selbst in den Fokus:

Ostern ist keine Tatsache, die man als Beweis für den Glauben anführen kann; Ostern ist selbst auch ein Gegenstand des Glaubens. Historisch feststellbar ist nicht die Auferstehung selbst, sondern nur der Auferstehungsglaube der ersten Zeugen und unter Umständen das leere Grab. [...] Das leere Grab ist nur ein Zeichen auf dem Weg zum Glauben und ein Zeichen für den, der glaubt.⁴⁵⁸

Das Zeugnis der ersten Zeugen gehört damit konstitutiv zur Offenbarung, ja die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die durch die Auferstehung geschieht, ist nur im Zeugnis zugänglich.

Durch die Begegnung mit dem Auferstandenen erhält der Zeugnisgebende eine besondere Autorität, was Kasper anhand von 1 Kor 15,3–7 illustriert,⁴⁵⁹ wo die Nennung der Erscheinungen des Auferstandenen eine legitimierende Funktion habe. So konstituiere die Begegnung mit dem Auferstandenen nicht nur den Glauben, sondern die Berufung auf die Auferstehungserscheinung legitimiere zugleich die Apostel selbst: „Die Erscheinungen begründen das Apostelamt und beinhalten immer das Motiv der Sendung.“⁴⁶⁰ Dabei sei allerdings die Sendung eine Folge der in der Begegnung mit dem Auferstandenen erfahrenen Wahrheit Gottes, die nur im Zeugnis begegne. Diese ‚Zeugniswahrheit‘ funktioniere gemäß Röm 10,14 f.17: „Wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündet? Wie aber soll jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?... So kommt der Glaube vom Hören.“⁴⁶¹ Kasper verankert damit nicht nur den Überlieferungsauftrag in der Auferstehung, sondern

⁴⁵⁴ KASPER, Jesus (1974), 200. Siehe hierzu auch KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965), 305.

⁴⁵⁵ KASPER, Jesus (1974), 200.

⁴⁵⁶ Siehe hierzu Kaspers exegetische Darstellung KASPER, Jesus (1974), 193–199.

⁴⁵⁷ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 200.

⁴⁵⁸ KASPER, Jesus (1974), 203. Das leere Grab steht für Kasper als Zeichen dafür, dass Gottes analogielose Tat der Auferstehung in Raum und Zeit geschehen sei. Damit werde von vornherein ein Dokerismus abgewehrt. Kasper zitiert schließlich DV 2, um den Zusammenhang von Faktum und Deutung einzuholen, KASPER, Jesus (1974), 210.

⁴⁵⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 212.

⁴⁶⁰ KASPER, Jesus (1974), 213.

⁴⁶¹ Röm 10,14 f.17 zitiert nach KASPER, Jesus (1974), 213.

stellt auch die Autorität der apostolischen Zeugen heraus, die in der Sendung durch die Begegnung mit dem Auferstandenen gründet.

Auch wenn das Zeugnis und Zeugnisgeben damit zentraler Inhalt von Ostern sind, so dürfe die Ostererscheinung nicht allein funktional interpretiert werden, denn in den Ostererscheinungen geschehe Gottesoffenbarung. Dies konstatiert Kasper mit Blick auf den griechischen Terminus *ῥφθη* im Sinne eines Passiv für das Handeln Gottes („er wurde offenbart“) und eines Mediums („er ließ sich sehen“), der im Alten Testament eine Theophanie schildere (vgl. Gen 12,7; 17,1; 18,1; 26,2 u. ö.) und mit dem neutestamentlich die Erscheinungen des Auferstandenen beschrieben werden.⁴⁶² Mit Gal 1,12.16, wo Paulus apokalyptische Terminologie (*ἀποκαλυφίς Ἰησοῦ Χριστοῦ*) aufnehme, könnten die Erscheinungen als „Vorausnahme der endgültigen Enthüllung, die allein Gott zusteht“⁴⁶³, verstanden werden. Denn Gott offenbare seine Herrlichkeit auf dem Gekreuzigten, sodass dieser „in der Doxa Gottes, bzw. die Doxa Gottes als Verherrlichung des Gekreuzigten“⁴⁶⁴ erscheine. Eine solche Offenbarung unterliege der „Dialektik der Vorstellung“⁴⁶⁵, sodass sich Gott als der verborgene Gott offenbare.⁴⁶⁶

Den Aspekt der Verborgenheit Gottes greift Kasper auch 1982 in seiner Gotteslehre *Der Gott Jesu Christi* wieder auf: In seiner Offenbarung entschleierte Gott nicht sein Geheimnis, sondern Offenbarung sei „Offenbarung der Verborgenheit Gottes“⁴⁶⁷. Dieses Offenbarungsverständnis entspreche dem biblischen Zeugnis, wo die Gegenwart Gottes immer nur über Zeichen sichtbar werde, wie dem brennenden Dornbusch (Ex 3,2), der Wolkensäule beim Exodus (Ex 13,21) oder anderen Wetterphänomenen am Sinai (Ex 19,9.16; Dtn 4,33–36). Auch das Bilderverbot (Ex 20,4; Dtn 5,8) solle die Freiheit und Unverfügbarkeit der Offenbarung und damit auch die Verborgenheit Gottes wahren. Selbst in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sieht Kasper die verborgene Gegenwart Gottes, die hier *sub contrario* erscheine: „In Tod und Auferweckung Jesu ist die Gottesherrschaft unter den Bedingungen dieses Äons gegenwärtig: die Herrschaft Gottes in menschlicher Ohnmacht, der Reichtum in der Armut, die Liebe in der Verlassenheit, die Fülle in der Leere, das Leben im Tod.“⁴⁶⁸ In der spätjüdischen Apokalyptik sei erwartet worden, dass Gott am Ende der Zeiten aus

⁴⁶² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 213.

⁴⁶³ KASPER, Jesus (1974), 215.

⁴⁶⁴ KASPER, Jesus (1974), 215, Hervorhebung im Original.

⁴⁶⁵ KASPER, Jesus (1974), 213. Kasper verweist auf SCHLIER, Auferstehung, 21, der die „Dialektik der Vorstellung“ folgendermaßen beschreibt: Der Auferstandene „wird erkannt und ist doch nicht zu erkennen. Er ist anwesend im Gewahren seiner selbst und zugleich im Entzug. Er gibt sich zu berühren und verweigert sich solcher Berührung. Er ist leibhaftig da, aber in unfaßlicher, himmlischer Andersartigkeit.“

⁴⁶⁶ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 213 f.

⁴⁶⁷ KASPER, Gott (1982), 216, Hervorhebung im Original. Siehe hierzu und für das Folgende KASPER, Gott (1982), 216–225.

⁴⁶⁸ KASPER, Gott (1982), 218.

seiner Verborgenheit heraustrete und sein ewiger Heilsratschluss sich ereigne. In der Person Jesu Christi verwirkliche sich nun das bisher verborgene Geheimnis Gottes, das durch das Zeugnis der Apostel und der Kirche verkündigt werde (Röm 16,25; 1 Kor 2,1–16; Eph 1,9; 3,9; Kol 1,26 f.; 1 Tim 3,9.16). Mit der Geheimnishaftigkeit und Verborgenheit Gottes habe die theologische Tradition eine epistemologische und keine theologische Aussage verbunden und so von der Unbegreiflichkeit Gottes gesprochen.⁴⁶⁹ Darum geht es Kasper aber gerade nicht: Mit einer negativen Abgrenzung des Begriffs des Geheimnisses von der menschlichen Vernunft, werde „nicht gesehen, dass die menschliche Vernunft als solche dadurch konstituiert ist, dass sie sich in ein unfassbares Geheimnis hinein transzendiert.“⁴⁷⁰ Mit der Offenbarung dieses Geheimnisses *als Geheimnis* werde also vielmehr das Heil des Menschen offenbar: „Die Offenbarung des Geheimnisses Gottes ist die Antwort auf das Geheimnis des Menschen“⁴⁷¹, da darin die Geheimnishaftigkeit des Menschen angenommen werde. Die Offenbarung Gottes als Geheimnis sei sowohl ein Wort des Gerichts, insofern sie der Hybris des Menschen, wie Gott sein zu wollen (Gen 3,5), entgegentrete und die menschlichen Erkenntnisgrenzen verdeutliche. Zugleich sei sie ein Wort der Gnade, weil sie dadurch „das Gesetz der Leistung, des Leistungswillens und des Leistungsdrucks außer Kraft“⁴⁷² setze. Bemerkenswert ist, dass Kasper mit der Herausstellung der Geheimnishaftigkeit und Verborgenheit Gottes auch hier gegen jede menschliche Festschreibung der Gotteserkenntnis und Offenbarung argumentiert, was im Folgenden gerade auch an den Begegnungen mit dem Auferstandenen sichtbar wird. Das Zeugnis von der Offenbarung Gottes ist dabei zugleich und vor allem eine Erkenntnis über den Menschen und dessen beschränkte Erkenntnis.

Dieser Hintergrund verdeutlicht, warum Kasper die Begegnungen mit dem Auferstandenen nicht als ein Erkenntnismoment beschreibt, sondern als ein Überwältigtwerden charakterisiert. In den Begegnungen mit dem Auferstandenen seien die Jünger gleichsam ‚überwältigt‘ worden, denn sie hätten zunächst mit Furcht, Nichterkennen, Unglaube reagiert.⁴⁷³ Dies komme insbesondere in Mt 28,16–20 zum Ausdruck: „Hier leuchtet etwas auf von der göttlichen Exousia, von der unnahbaren Hoheit und Nicht-Feststellbarkeit seiner Erscheinung. Nur im Akt des Glaubens und Anbetens wird er erfahren.“⁴⁷⁴ Die

⁴⁶⁹ Die biblische Aussage zum Geheimnis und der Verborgenheit Gottes stehen im Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes, sodass sie „kein erkenntnistheoretischer, sondern ein theologischer Satz [sei], nicht das letzte Wort menschlicher Selbsterkenntnis, sondern das erste Wort der uns von Gott geschenkten Glaubenserkenntnis.“ (KASPER, Gott [1982], 223.)

⁴⁷⁰ KASPER, Gott (1982), 221.

⁴⁷¹ KASPER, Gott (1982), 222, Hervorhebung im Original.

⁴⁷² KASPER, Gott (1982), 225.

⁴⁷³ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 216 f.

⁴⁷⁴ KASPER, Jesus (1974), 216.

Erscheinungen seien daher keine Ereignisse, die „objektiv dingfest“⁴⁷⁵ gemacht werden können, sondern in ihnen gehe es um „ein totales Angegangensein von Jesus, um ein Betroffen- und In-Beschlag-genommen-Werden, um die Erweckung zum Glauben“⁴⁷⁶. In den Begegnungen mit dem Auferstandenen sei den Jüngern die Wirklichkeit der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft aufgegangen, sodass die Erscheinungen als eschatologische Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden müssen.⁴⁷⁷ Mit der Machttat der Auferweckung Jesu von den Toten habe Gott sich selbst in eschatologischer Weise offenbart als

*derjenige, dessen Macht Leben und Tod, Sein und Nichtsein umgreift, der schöpferische Liebe und Treue ist, die Macht des neuen Lebens, auf den deshalb auch noch im Zerbrechen aller menschlichen Möglichkeiten unbedingter Verlass ist. Die Auferweckung Jesu ist Offenbarung und Verwirklichung der von Jesus verkündigten Herrschaft Gottes.*⁴⁷⁸

Diese Selbstoffenbarung Gottes, in der sich die Treue-Wahrheit Gottes imponiere, sei der Grund des Glaubens, sodass die Erscheinungen kein Ausdruck des Glaubens seien, sondern „Begegnungen mit dem im Geist gegenwärtigen Christus [...]. Nicht der Glaube begründete die Wirklichkeit der Auferstehung, sondern die im Geist sich den Jüngern aufdrängende Wirklichkeit des Auferstandenen begründete den Glauben.“⁴⁷⁹ Nach Kasper sind die Glaubenszeugnisse daher konstitutiv für die Offenbarung, denn die Realität der Auferweckung, in der sich Gott endgültig-eschatologisch offenbart hat, ist nur in ihnen greifbar.⁴⁸⁰ „Allein in und durch dieses Zeugnis ist der erhöhte Christus durch seinen Geist in der Geschichte gegenwärtige Wirklichkeit, denn geschichtliche Wirklichkeit ist nie unabhängig davon, dass sie in der Geschichte bekannt ist.“⁴⁸¹ Durch das Zeugnis wirkt also der Geist des erhöhten Christus und vergegenwärtigt zugleich Jesus Christus. Darin zeigt sich die Wirklichkeit Christi. Der Glaube als „ein Sich-Einlassen auf die sich zeigende Wirklichkeit“⁴⁸² sei dabei kein Verstandes- oder Gefühlsakt, sondern „eine gesamt menschliche Fundamentalloption bezüglich des Gesamtsinns des Daseins und der Wirklichkeit“⁴⁸³.

⁴⁷⁵ KASPER, Jesus (1974), 216.

⁴⁷⁶ KASPER, Jesus (1974), 216, Hervorhebung im Original.

⁴⁷⁷ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 217.

⁴⁷⁸ KASPER, Jesus (1974), 221, Hervorhebung im Original.

⁴⁷⁹ KASPER, Jesus (1974), 217.

⁴⁸⁰ Diese konstitutive Funktion der apostolischen Verkündigung für das Christusgeschehen kritisiert Pannenberg mit Verweis auf das apostolische Zeugnis selbst: „Die Osterbotschaft gehört *konsekutiv* zum Ostergeschehen, konstituiert es aber nicht, sondern ist selber durch dieses Geschehen und durch die Selbstbekundung des Auferstandenen konstituiert worden (Gal 1,16; vgl. Mt 28,19).“ (PANNENBERG, ST II, 327, Hervorhebung im Original.)

⁴⁸¹ KASPER, Jesus (1974), 218.

⁴⁸² KASPER, Katholische Kirche (2011), 115.

⁴⁸³ KASPER, Katholische Kirche (2011), 115. So auch in KASPER, Gott (1982), 208.

Die österliche Glaubenserfahrung ist für Kasper paradigmatisch für den allgemeinen christlichen Glauben, allerdings unterscheidet sie sich durch die Unmittelbarkeit der Selbstoffenbarung, denn alle späteren Gläubigen stünden auf dem Fundament des apostolischen Glaubens und dessen Verkündigung.⁴⁸⁴ Im Anschluss an Adolf Darlapp reflektiert Kasper auf die Rolle des Anfangs, der für die auf ihn folgenden Zeitpunkte „das nie eingeholte Gesetz“⁴⁸⁵ sei. „Der Anfang transzendiert und immaniert die aus ihm resultierenden Zeitpunkte“⁴⁸⁶. Dadurch habe der Anfang eine qualitativ und quantitativ andere Struktur, sodass er durch Reflexion nicht eingeholt werden könne.⁴⁸⁷ So bleibt der Anfang als uneinholbares erstes Moment allem weiteren vorgeordnet. Dieses Anfangsgeschehen, dieser ‚Anfang in der Fülle‘ – wie Kasper an verschiedenen Stellen mit Blick auf die Qualifizierung des biblischen Zeugnisses formuliert (siehe III.1.1.2)⁴⁸⁸ – besteht für Kasper in dem Zusammenhang von „Wort und Werk Christi und der Apostel“⁴⁸⁹. Insbesondere in den neutestamentlichen Schriften ist dies verschriftlicht worden, sodass es nicht überrascht, dass Kasper deren Normativität immer wieder mit Bezug auf den Anfang herausstellt. Mit dem ‚Anfang in der Fülle‘ beschreibt Kasper so nicht nur das Christusgeschehen, sondern auch dessen Tradierungsanfänge und verweist in den urchristlichen Überlieferungszusammenhang, der für ihn bereits im Offenbarungsgeschehen selbst gegeben ist (vgl. III.2.2.3). Dieses Verständnis des uneinholbaren Anfangs begründet auch die Vorordnung Jesu Christi als das Wort Gottes vor Schrift und Tradition:

⁴⁸⁴ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 217f. Der nachösterlich entstehende Glaube komme nach Röm 10,14 f.17 aus dem Hören, vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 213. Dass der Glaube immer überlieferter Glaube ist, hat Kasper auch 1965 mit Verweis auf Jud 3 herausgestellt, vgl. KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965), 305.

⁴⁸⁵ KASPER, *Jesus* (1974), 217. Kasper rezipiert an dieser Stelle DARLAPP, Art. Anfang, der den Anfang existentialontologisch „nicht als einzelnen, ersten Moment innerhalb einer Abfolge vieler vergleichbarer Momente, sondern als die ermöglichende Eröffnung eines Ganzen, das sich von seinem A[nfang] her auf sein Ende (im Modus des Zieles) hin zeitigt. Der Begriff des A[nfangs] übersteigt so notwendig den Begriff einer formalen, äußeren Zeit u[nd] ist dem in ihm u[nd] aus ihm eröffneten Ganzen innerlicher als der erste Momente einer Dauer dem in ihr Dauernden, denn jenes ist durch seinen A[nfang] in jedem Moment im Ganzen bestimmt; der A[nfang] setzt dem Ganzen sein Wesen u[nd] die mit ihm gegebenen Bedingungen seiner Verwirklichung vor.“ (DARLAPP, Art. Anfang, 525.) Mit dieser Bestimmung beinhaltet der Anfang eine Spannung, da er immer auf sein Ende ausgerichtet ist, an dessen Ende das Wesen dessen, was der Anfang anfängt, erst verwirklicht sein wird. Die Bestimmung Darlapps zeigt eine große Nähe zur präsentischen Eschatologie, die gleichzeitig an eine Protologie zurückgebunden wird. Am Anfang ist bereits wesenhaft vorhanden, was am Ende gezeitigt sein wird, sodass dem Anfang ein Verwirklichungsimpuls inhäriert, den Kasper auf das Überlieferungsverständnis anwenden kann. Gleichzeitig bleibt der Anfang aller Auszeitigung qualitativ überlegen, weil in ihm die Bedingungen der Verwirklichung dessen, was mit ihm beginnt, gegeben sind.

⁴⁸⁶ KASPER, *Jesus* (1974), 217.

⁴⁸⁷ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 217f.

⁴⁸⁸ Ähnliche Formulierungen finden sich z.B. in KASPER, *Dogma* (1965), 127; KASPER, *Gotteswort* (1970), 284; KASPER, *Exegese* (1966), 421.

⁴⁸⁹ KASPER, *Kirche unter dem Wort Gottes* (1965), 305.

Die Anfangssituation sei der Kirche gegenüber bleibende Norm, die sie durch keine Lehre ausschöpfen könne, sondern von der her sie sich je und je wieder erneuern lassen müsse, damit der „Geist der apostolischen Zeit“⁴⁹⁰ bewahrt werden könne.⁴⁹¹

2.4.2 Die Erhöhung Jesu Christi zu Gott und das darin gründende „bleibende und neue Für-uns- und Mit-uns-Sein“⁴⁹²

Für Kaspers Traditionsverständnis ist entscheidend, dass auch nachösterlich Jesus Christus gegenwärtig bleibt. Wie diese Gegenwart Christi verstanden werden kann und dass sie an die Kirche gebunden ist, entwickelt er anhand der neutestamentlichen Metaphorik. Da die Realität der Auferstehung Jesu von den Toten nur in den Zeugnissen derer greifbar sei, die dem Auferstandenen begegnet sind, bleiben das biblische Zeugnis und die darin metaphorisch ausgedrückte Bedeutung des Geschehens der einzige Zugang zur Selbstoffenbarung Gottes in Jesu Auferweckung. Die biblische Metaphorik habe zum einen mit der Beschreibung als ‚Auferweckung von den Toten‘ den eschatologischen Charakter des Geschehens ausgedrückt⁴⁹³ und zum anderen über die Umschreibung als ‚Erhöhung zu Gott‘⁴⁹⁴ die soteriologische Tiefendimension dieses geschichtlichen Ereignisses⁴⁹⁵ benannt: Unter Aufnahme der spätjüdischen Kategorie der Erhöhung beziehungsweise Entrückung, die in den frühesten neutestamentlichen Aussagen rezipiert worden sei (vgl. 1 Thess 1,10; Apg 3,20 f.), betont Kasper die eschatologische Bedeutung des Menschen Jesus von Nazareth.⁴⁹⁶ „Es soll also ausgesagt werden: an diesem Jesus von Nazaret, der gekreuzigt wurde und nun bei Gott lebt, entscheidet sich das eschatologische Schicksal; wer sich schon jetzt zu ihm bekennt, wird im Gericht gerettet werden.“⁴⁹⁷ Ausgehend von der Bedeutung des gegenwärtigen Bekenntnisses zum Gekreuzigten und Auf-

⁴⁹⁰ KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965), 306.

⁴⁹¹ Vgl. KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965), 305 f.

⁴⁹² KASPER, Jesus (1974), 230.

⁴⁹³ Siehe hierzu KASPER, Jesus (1974), 219–221.

⁴⁹⁴ Siehe hierzu KASPER, Jesus (1974), 224–228.

⁴⁹⁵ Dass Gott in der Auferweckung heilsam an Jesus gehandelt habe, werde durch die Verbindung der zeitlichen Bestimmung der Auferstehung „am dritten Tag“ zu einem rabbinischen Theologumenon, nach dem „Jahwe den Israeliten bzw. den Gerechten nicht länger als drei Tage in Not lässt“ (KASPER, Jesus [1974], 223), deutlich, vgl. Hos 6,2; Jon 2,1. Die historische Dimension sei damit nicht negiert, sondern es gehe vielmehr darum, „mit Hilfe des Theologumenons vom dritten Tag die Heilsbedeutsamkeit eines wirklichen Geschehens auszusagen und zu betonen, dass Gott in einer realen geschichtlichen Situation letzter Ausweglosigkeit wirksam eingegriffen hat. Es geht also [...] um die Geschichtlichkeit des Heils, um Heils-Geschichte.“ (KASPER, Jesus [1974], 223.)

⁴⁹⁶ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 226 f.

⁴⁹⁷ KASPER, Jesus (1974), 226 f.

erstanden sei in der Folgezeit mit Rekurs auf Psalmtexte herausgestellt worden, dass Jesu Herrscherstellung nicht allein zukünftig, sondern bereits gegenwärtig sei.⁴⁹⁸ „Erhöhung bedeutet also himmlische Inthronisation und Einsetzung in göttliche Würde und Machtstellung.“⁴⁹⁹ Dass Jesus als in der Dimension Gottes seiend vorgestellt werde, betreffe zugleich die Art der Gegenwart Jesu in der Welt, denn als der Erhöhte habe er Anteil an Gottes Macht und Herrlichkeit,⁵⁰⁰ die er für die Menschen nutze (Röm 5,9 f.; 8,34): „Jesus ist nun mit uns von Gott her und in der Weise Gottes“⁵⁰¹. Das neutestamentliche Zeugnis drücke demnach die *bleibende* Gegenwart Jesu in der Welt aus, die es im Folgenden näher zu entfalten gilt.

Nach Kasper tritt Jesus mit der Auferweckung, die er „als die innere Einheit eines geschichtlichen und eines eschatologisch-theologischen Geschehens“⁵⁰² interpretiert, ganz in die Wirklichkeit Gottes ein. Mit der Auferweckung, in der Gott das menschliche Ende des Todes in einen neuen Anfang verwandle, habe Jesu Gehorsam sein Ziel erreicht, nämlich das Sein bei Gott. Tod und Auferweckung Jesu sind daher ein Ereignis:

*Die Auferstehung ist das vollendete und vollendende Ende des Todes am Kreuz. Sie ist deshalb nicht ein anderes Ereignis nach dem Leben und nach dem Leiden Jesu, sondern das, was im Tod Jesu zutiefst geschehen ist: die getane und erlittene Übergabe des einen leibhaftigen Menschen an Gott und die erbarmend liebende Annahme dieser Hingabe durch Gott. Die Auferweckung ist gleichsam die göttliche Tiefendimension des Kreuzes, da Gott endgültig beim Menschen und der Mensch endgültig bei Gott ankommt.*⁵⁰³

Die Vorstellung, dass Jesus bei Gott ist, fragt zugleich danach, wie dieses Sein bei Gott beschrieben werden kann. Über den Leib-Begriff (σῶμα) erläutert Kasper schließlich nicht nur, wie die Leiblichkeit der Auferstehung und damit Jesu Daseinsweise bei Gott verstanden werden muss, sondern greift auch die oft thetisch vorausgesetzte Verbindung von Geist und Jesus Christus auf, die für Kaspers Traditionsverständnis konstitutiv ist. Für den Hebräer sei der Leib Gottes Schöpfung und bezeichne das Ganze des Menschen in seinem Verhält-

⁴⁹⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 227. Insbesondere Ps 110,1, „Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich hinlege deine Feinde zum Schemel deiner Füße“ sei in diesem Zusammenhang wichtig geworden, vgl. Mk 14,62 par; 16,19; Apg 2,33 f.; Eph 1,20; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12 f.

⁴⁹⁹ KASPER, Jesus (1974), 227.

⁵⁰⁰ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 227: „Als der Erhöhte hat Jesus Anteil an der Macht (Röm 1,3 f.; 1 Kor 5,4; 2 Kor 12,9; Phil 3,10; Eph 1,20 f., 1 Petr 3,22) und an der Herrlichkeit (δόξα) Gottes (Phil 3,21; 2 Kor 4,4; 1 Petr 1,21).“

⁵⁰¹ KASPER, Jesus (1974), 227, Hervorhebung im Original.

⁵⁰² KASPER, Jesus (1974), 228.

⁵⁰³ KASPER, Jesus (1974), 228, Hervorhebung im Original. Kasper sieht eine paradoxe Einheit von Kreuz und Auferstehung, durch die Gottes Liebe und Macht ganz in das menschliche Dasein eingehe und sich zugleich der Mensch im Gehorsam gegen den Willen des Vaters an Gott übergebe. „Kreuz und Auferstehung bilden zusammen das eine Pascha Domini.“ (KASPER, Jesus [1974], 228.)

nis zu Gott und der Welt.⁵⁰⁴ Daher sei der Leib „Möglichkeit und Wirklichkeit der Kommunikation“⁵⁰⁵ und der Ort, an dem der Mensch mit Gott und den Mitmenschen in Verbindung stehe und wo die Relationen ‚leibhaftig‘ werden. So kann Kasper von dem Leib als Ort, „wo der Mensch jeweils in einem bestimmten Herrschaftsverhältnis steht“⁵⁰⁶, sprechen. Mit und durch seinen Leib drücke der Mensch also aus, ob er Habgier und Macht unterliege oder sich in Liebe und Hingabe, im Gehorsam in den Dienst Christi stelle (vgl. Röm 12,1f.; 1 Kor 6,13.20). „Je nachdem in welchem Herrschafts- und Dienstverhältnis wir stehen, ist der Leib sarkisch oder pneumatisch.“⁵⁰⁷ Der in 1 Kor 15,44.46 genannte ‚Geistleib‘ (σῶμα πνευματικόν) der Auferstehung dürfe daher nicht im Sinne einer Substanz verstanden werden, sondern als Qualifizierung des Leibes durch den Geist Gottes.⁵⁰⁸ Indem der Leib Jesu ganz in der Dimension Gottes erscheine, bedeute das, dass „die ganze Person des Herrn [...] endgültig bei Gott“⁵⁰⁹ ist. In der Welt sei Jesus Christus daher nun „auf göttliche Weise bei uns und das heißt auf völlig neue Weise“⁵¹⁰.

Dieses Neue der nachösterlichen Gegenwart Jesu Christi in der Welt beschreibt Kasper auf unterschiedliche Weise, allerdings immer in Bezug auf das Wirken des Geistes. Wie eine ‚Wirksphäre‘ kann dies vorgestellt werden, wenn Kasper den theologischen Sprachgebrauch des Begriffs ‚Himmel‘ aufruft.⁵¹¹ ‚In den Himmel kommen‘ bedeute theologisch ‚bei Gott sein‘, sodass der ‚Himmel‘ in dem Moment entstehe, in dem „das erste Geschöpf eschatologisch-endgültig bei Gott ankommt“⁵¹². Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi konstituieren damit den ‚Himmel‘, da dadurch Jesus in die Dimension Gottes eingeht. „Der Himmel ist der pneumatische Auferstehungsleib Christi.“⁵¹³ Über die Himmelmetaphorik stellt Kasper auch die Kirche als den Ort, an dem Christus im Glauben gegenwärtig ist, heraus, denn der Himmel sei nach Paulus (Phil 3,20; Eph 2,6; vgl. Kol 1,5; 3,3) „anfanghaft dort, wo Menschen in Glaube und Liebe sowie in Hoffnung und Geduld ‚in Christus‘ sind und sich mit der Welt einlassen auf das Endgültige, das mit Christus gekommen ist.“⁵¹⁴ Diese

⁵⁰⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 229 f.

⁵⁰⁵ KASPER, Jesus (1974), 229.

⁵⁰⁶ KASPER, Jesus (1974), 229.

⁵⁰⁷ KASPER, Jesus (1974), 229.

⁵⁰⁸ Kasper verweist darauf, dass sich über das Wie eines solchen pneumatischen Leibes keine Aussagen machen lassen. Geistig aber sei der Leib, wenn der Mensch in seinen Bezügen zur Welt und zu den Mitmenschen ganz durchdrungen sei von der Liebe zu Gott, vgl. KASPER, Jesus (1974), 232.

⁵⁰⁹ KASPER, Jesus (1974), 230.

⁵¹⁰ KASPER, Jesus (1974), 230. Das neue Mit- und Für-uns-Sein Jesu Christi komme insbesondere in der Eucharistie (1 Kor 11,24) zum Ausdruck, wo Christus sich mitteile und hingebe.

⁵¹¹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Jesus (1974), 231.

⁵¹² KASPER, Jesus (1974), 231.

⁵¹³ KASPER, Jesus (1974), 231.

⁵¹⁴ KASPER, Jesus (1974), 232. Zum ‚Sein in Christus‘ siehe auch KASPER, Jesus (1974), 238–

ekklesiologische Fortführung unterstützen auch Kaspers Ausführungen über die paulinische Leib-Metapher als Beschreibung der Kirche (1 Kor 12), wo die Gegenwart Christi in Taufe und Eucharistie die Glaubenden zum ekklesialen Leib Christi zusammenbringt, sodass nach Paulus die Kirche als Leib Christi „eine sakramental vermittelte pneumatologische Realität“⁵¹⁵ sei.⁵¹⁶

Mit Blick auf die Überlieferungsbildung entwickelt Kasper die soteriologische Bedeutung der nachösterlichen Gegenwart Jesu Christi. Wenn die ersten Christen sich zu Jesus als dem ‚Kyrios‘ (mit Verweis auf Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11) bekannt hätten, dann sei damit die himmlische Machtstellung und heilsgeschichtliche Bedeutung des Auferstandenen ausdrücklich geworden.⁵¹⁷ Diese Herrschaftsstellung werde in den deuteropaulinischen Schriften (Eph 1,10 f.; Kol 1,15–20; Hebr 1,2 f.) sowie im Johannesevangelium (Joh 1,1–10) kosmologisch und protologisch ausgeweitet, sodass Jesus Christus als der Statthalter Gottes auf Erden erscheine.⁵¹⁸ Die Universalisierung zeige sich außerdem dann, wenn für Paulus die Auferstehung Jesu nur im Rahmen der Hoffnung auf die allgemeine Totenaufweckung verständlich werde (vgl. 1 Kor 15,13.16).⁵¹⁹ Dabei werde die apokalyptische Vorstellung der allgemeinen Totenaufweckung korrigiert, da sie die Auferweckung eines Einzelnen nicht kenne.⁵²⁰ Die konkretisierende Korrektur der überkommenen Vorstellung drücke nicht nur aus, dass die eschatologische Zukunft in Jesus Christus schon begonnen habe, sondern sage außerdem, „dass Person und Geschick Jesu diese Zukunft *ist*, dass er durch seine Auferweckung zum Heil der Welt geworden ist.“⁵²¹ Die pneumatologische neue Gegenwart Jesu habe damit soteriologischen Charakter für alle Zeiten, begründe Hoffnung auf Leben und setze die vorösterliche Sammlungsbewegung nachösterlich fort.⁵²²

Sowohl das Wirken des irdischen als auch des erhöhten Jesus haben nach Kasper die Kirche begründet (vgl. LG 2–5), wobei im irdischen Leben Jesu, insbesondere in den Mahlgemeinschaften, *vestigia ecclesiae* lägen, „die in der neuen Situation nach Ostern als Bausteine aufgegriffen werden konnten.“⁵²³ Die neue

240. Nach Kasper kann das neue Sein in Christus in der Situation des 20. Jahrhunderts am ehesten über den Begriff der Freiheit zusammengefasst werden. ‚Christliche Freiheit‘ sei erstens Freiheit von der Sünde i. S. der Freiheit von äußeren und inneren Zwängen; zweitens Freiheit vom Tod i. S. einer Grundorientierung am Leben anstatt an der Vergänglichkeit und Endlichkeit; und schließlich drittens Freiheit vom Gesetz i. S. des Tuns des Geforderten aus Liebe.

⁵¹⁵ KASPER, Katholische Kirche (2011), 191.

⁵¹⁶ Vgl. KASPER, Katholische Kirche (2011), 190–192. Siehe auch KASPER, Jesus (1974), 233 f., wo Kasper Ähnliches im Rahmen des Kyrios-Titels ausführt.

⁵¹⁷ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 232 f.

⁵¹⁸ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 234.

⁵¹⁹ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 234.

⁵²⁰ Vgl. KASPER, Jesus (1974), 235.

⁵²¹ KASPER, Jesus (1974), 236, Hervorhebung E. M.

⁵²² Vgl. KASPER, Jesus (1974), 240.

⁵²³ KASPER, Jesus (1974), 241.

Sammlung gründet nach Kasper in den Ostererscheinungen und der Sendung zu Verkündigung und Taufe (Mt 28,19):⁵²⁴ Als zur Verkündigung des Evangeliums beauftragte Zeugen begründen die Apostel die Kirche und mit ihnen nehme der Auferstandene die vorösterliche Mahlgemeinschaft wieder auf. Dabei sei die erneute Gewährung der Tischgemeinschaft ein Zeichen der Vergebung, nachdem die Jünger die Gemeinschaft mit Jesus vor dessen Tod zuletzt verleugnet hatten. Eucharistie und Bußsakrament werden für Kasper in der Wiederaufnahme der Mahlgemeinschaft konstituiert und sind von daher „zeichenhafter Ausdruck der neuen heilsschaffenden Gegenwart Jesu bei den Seinen“⁵²⁵. Aufgrund dieser Gründung der kirchlichen Strukturen in der Begegnung mit dem Auferstandenen sei die Kirche ein eschatologisches Phänomen, „das in aller geschichtlichen Vorläufigkeit teilnimmt an dem eschatologisch-endgültigen Charakter der mit der Auferweckung eröffneten neuen Geschichte.“⁵²⁶ Hierin gründe die Unzerstörbarkeit (i. S. von Indefektibilität) der Kirche, solange sie im Glauben an Jesus Christus fest stehe.

In und durch die Kirche ist die Heilswahrheit Gottes von Jesus Christus bleibend der Welt zugesagt; in Glaubens- und Lehrverkündigung der Kirche, ihrer Liturgie und ihren Sakramenten und in ihrem ganzen Leben ist Christus bleibend in der Geschichte gegenwärtig.⁵²⁷

Das ganze Leben der Kirche und damit auch ihre Tradition und Überlieferungsformen wird nach Kasper gehalten von der pneumatologischen Wirklichkeit Jesu Christi. Im Folgenden sollen Kaspers Argumentation in Bezug auf die pneumatologisch vermittelte Wahrheit und ihr Zusammenhang zur Tradition noch genauer erörtert werden.

2.4.3 Die Wahrheit Christi im Geist als Fundierung der kirchlichen Tradition

Von der pneumatologischen Gegenwart Christi in der Kirche leitet Kasper den Wahrheitsanspruch der christlichen Tradition ab. Dies entwickelt er im Rekurs auf die johanneische Christologie, in der Christus als die Exegese des Vaters (Joh 1,18: ἐξηγήσατο) verstanden wird, durch den der Vater seine ewige Wahrheit eröffnet habe.⁵²⁸ „Christus ist die Wahrheit in Person, er ist voll Gnade und Wahrheit.“⁵²⁹ Die johanneische Zuspitzung des Wahrheitsverständnisses ist für

⁵²⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Jesus* (1974), 241.

⁵²⁵ KASPER, *Jesus* (1974), 242.

⁵²⁶ KASPER, *Jesus* (1974), 242.

⁵²⁷ KASPER, *Jesus* (1974), 242.

⁵²⁸ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 102. In seiner Christologie spezifiziert Kasper die Anwendung des Exegese-Begriffs auf das wahre Gott- und Menschsein Jesu Christi und führt dies trinitätstheologisch weiter. Siehe III.2.3.3.

⁵²⁹ KASPER, *Dogma* (1965), 102.

Kasper wesentlich durch den darin gegebenen doppelten Zeitbezug der Wahrheit geprägt,⁵³⁰ der der Spannung zwischen Gegenwart und eschatologischer Ausrichtung der jesuanischen Botschaft von der nahen Gottesherrschaft entspricht. In Christus ist die Wahrheit bereits gegenwärtig und doch noch zukünftig, was besonders die johanneischen Parakletsprüche (Joh 16,13; 15,26) deutlich machten, nach denen der Geist der Wahrheit in die Wahrheit einführen werde. Dem Johannesevangelium zufolge bleibe die Wahrheit Weg (Joh 14,6) und könne daher nicht fixiert werden. Kasper stellt die johanneische Identifizierung von zukünftigem Geistwirken, das auf Christus bezogen ist, und der Zukunft Christi heraus (Joh 16,13 f.): „Der wiederkommende zukünftige Jesus ist der im Geist kommende und der im Geist ‚erinnerte‘ Jesus.“⁵³¹ Daher ereigne sich die zukünftige Wahrheit in der geistgeleiteten Erinnerung (Joh 14,26). In dieser pneumatologischen Dimension der Wahrheit Gottes in Jesus Christus, dem Geist als Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sieht Kasper mit Paul Schütz „die ureigene Definition dessen, was Tradition ist.[...] Tradition in der Christenheit ist Gegenwart vom Ursprung und vom Endziel der Geschichte her.“⁵³² In diesem im Anschluss an Schütz mit ‚Tradition‘ bezeichneten Verdichtungsmoment von Ursprung und Ziel der Geschichte in der Gegenwart ereigne der Geist, der ‚weht, wo er will‘ (Joh 3,8), die freimachende Wahrheit (Joh 8,32), sodass Tradition hier als Ereignis der Freiheit und Zukunftseröffnung beschrieben werden könne. Im Zusammenhang mit Kapitel III.2.2.3.c, wo Gott als der in Freiheit Liebende herausgearbeitet wurde, ist Tradition für Kasper an dieser Stelle das Offenbarwerden der Freiheitswahrheit Gottes, was er auch herausstellt, wenn er den johanneischen Geist der Wahrheit im Sinne eines prophetischen Geistes versteht.

Bei Johannes sei das πνεῦμα τῆς προφητείας⁵³³ kein ekstatisch-mystisches oder herausragendes Phänomen, sondern „die Kraft der Verkündigung Jesu in der Kirche“⁵³⁴. Diese Verkündigung charakterisiert Kasper unter Zuhilfenahme johanneischer Aussagen: In der Verkündigung des Geistes werde die Herrlichkeit Jesu erkennbar (Joh 16,14) und im Parakleten käme Jesus selbst (Joh 14,18) und werde als „die die Welt richtende und überführende Gotteskraft“⁵³⁵ (Joh 16,8–11) erkannt. Durch die Jünger gebe der Geist Zeugnis von Christus (Joh 15,26 f.), sodass in den Jüngern Christus verherrlicht werde (Joh 17,10) und die Jünger

⁵³⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 102–105.

⁵³¹ KASPER, Dogma (1965), 103.

⁵³² SCHÜTZ, Parusia, 78, zitiert nach KASPER, Dogma (1965), 103. Schütz führt dort diese Bewegung noch genauer aus: „Tradition ist also im Christlichen nicht nur Überlieferung des Ursprungs (aus der Vergangenheit) an die Gegenwart. Sie ist auch in umgekehrter Bewegung: Überlieferung aus dem Ziel der Vollendung: auf mich (von vorne her) zukommende Anwesenheit. Hier wird mir von vorn her in der Zeit gegen-gewartet.“

⁵³³ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 103–105.

⁵³⁴ KASPER, Dogma (1965), 103 f.

⁵³⁵ KASPER, Dogma (1965), 104.

durch die Erkenntnis, dass der einzig wahre Gott Christus gesandt hat, geheiligt werden und das ewige Leben haben (Joh 17,17.19; Joh 17,3). Vor diesem Hintergrund konstatiert Kasper: „Im Geist der Wahrheit hat die Wahrheit Christi durch das Zeugnis der Jünger ihr bleibendes Anwesen und ihre Zukunft in der Welt.“⁵³⁶ Die Verkündigung der Kirche ist somit der Ort, an dem sich die Wahrheit Christi im Geist ereignet. Sie hat jedoch auch eine praktische Dimension: Für Johannes sei entscheidend, dass die Wahrheit Christi sich in Erkenntnis und Liebe bewähre und so in ein *Tun* der Wahrheit (Joh 3,21; vgl. 1 Joh 2,9) münde. Im prophetischen Zeugnis der Kirche von Christus leuchte der Schöpfungsanfang auf, was Kasper mit Blick auf die johanneische Schöpfungsmittlerschaft (Joh 1,3) betont.⁵³⁷ Daher könne die verkündete Zukunft den Grund der Welt einsichtig machen.

Die prophetische Geistdimension der Wahrheit greift Kasper auch in seiner Christologie *Jesus der Christus* (1974) als Vergegenwärtigungsform der Wahrheit Christi auf und erhellt sie durch eine Reflexion auf den Propheten:⁵³⁸ Die prophetische Botschaft deute ein geschichtliches Ereignis und habe damit Teil an der Ambiguität der Geschichte. Sie transzendiere die geschichtliche Situation und eröffne neue Möglichkeiten, indem sie die Glaubensperspektive auf die jeweilige Situation einbringe und damit zu einer Positionierung herausfordere. Im Meinungsstreit müsse sie ihren geschichtlichen Sinn behaupten und bewähren. Entsprechend der prophetischen Wahrheit müsse sich auch Jesus Christus als die endgültige Wahrheit immer wieder bewähren und erweisen.

Anhand der Prophetie und des prophetischen Geistes verdeutlicht Kasper die Dynamik des biblischen Wahrheitsverständnisses, das er zusammenfassend als „geschichtlich, dynamisch und prophetisch“⁵³⁹ charakterisiert. Für die in Jesus Christus erschienene Wahrheit Gottes bedeutet das Folgende: Mit der johanneischen Geistdimension der Wahrheit kann Kasper die prophetische Dynamik der sich stets neu zu bewährenden Wahrheit herausstellen. Die Geschichtlichkeit der Wahrheit besteht gleich auf zwei Ebenen: Die Wahrheit hat sich in der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth verwirklicht und voll-

⁵³⁶ KASPER, *Dogma* (1965), 104.

⁵³⁷ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 102f.104f. Mit dem Johannes-Prolog stellt Kasper die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi heraus, durch den alles geschaffen sei (Joh 1,3) und Licht und Leben habe (Joh 1,4.9). Kasper sieht im johanneischen Wahrheitsbegriff eine Verbindung der hebräischen und griechischen Grundbedeutung, wenn sich nach Joh 1,14 in Christus „der Grund der Schöpfung“ entberge und sich das Leben Gewährende im Wahrheitsglanz lichte, vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 103. „So haben sich im johanneischen Wahrheitsbegriff die hebräische und griechische Grundbedeutung, das Feststehende, Grund Gewährende und das Unverborgene, zu einer neuen Einheit verbunden.“ (KASPER, *Dogma* [1965], 103, vgl. SCHLIER, *Meditationen*, 272.) Zur Verbindung des griechischen und des hebräischen Wahrheitsbegriffs siehe auch KASPER, *Wahrheitsverständnis* (1987), 99–102.107; KASPER, *Kirche als Ort* (1987), 81f. Zum theologischen Wahrheitsverständnis siehe auch Kapitel III.2.2.2, III.2.2.3.b.

⁵³⁸ Vgl. KASPER, *Jesus* (1974), 388.

⁵³⁹ KASPER, *Dogma* (1965), 105.

zieht sich durch die Notwendigkeit der (praktischen) Bewährung immer wieder in der Geschichte. Kasper verknüpft über das biblische Zeugnis die Wahrheit Christi mit der Verkündigung der Kirche, die er als prophetisch charakterisiert. Prophetisch kann die kirchliche Verkündigung nur sein, wenn in ihr der wahrhaftige Grund allen Seins in der Erkenntnis Jesu Christi durch den Geist aufleuchtet. Die Kirche und ihr Zeugnis *haben* damit nur insofern Wahrheit, als dass der Geist Christi sich *ereignet*. Als prophetischer Geist Christi ist die Wahrheit für die Kirche unverfügbar; zugleich aber ist die Kirche für die geschichtliche Erscheinung der Wahrheit entscheidend. Das kirchlich vermittelte, geistdurchwirkte Wahrheitsereignis entspricht dabei der Wahrheits- und Offenbarungsstruktur, die in den Kapiteln III.2.2.3.a, III.2.2.3.b, III.2.4.1 herausgearbeitet wurde: Es geht Kasper dabei nicht um eine intellektuelle Durchdringung, sondern um ein sich-selbst-Imponieren der Wirklichkeit Gottes.⁵⁴⁰

Kasper fundiert das mit der Verkündigung der Kirche verbundene geistige Wahrheitsverständnis 1987 mit Bezug auf Eph 3,5–11, 1 Tim 3,15 sowie Irenäus von Lyon und stellt die Rolle der Kirche noch pointierter heraus:⁵⁴¹ Die in Christus offenbarte Wahrheit erlange

erst in und durch die Kirche Persistenz und Effizienz in der Welt. Ohne die Kirche und ihr Zeugnis wüssten wir nichts von Jesus Christus. Ohne Kirche gäbe es auch keine Heilige Schrift. [...] So wird die Wahrheit Jesu Christi auf menschlich-geschichtliche Weise vergegenwärtigt und vermittelt, nicht nur durch den Verkündigungsdienst der Kirche, sondern durch das gesamte Leben und Wirken der Kirche.⁵⁴²

Die Wahrheit Christi und damit die Wahrheit der Wirklichkeit bleibt somit in der Kirche präsent, die Kasper als ‚Ort der Wahrheit‘⁵⁴³ bezeichnet.

Aus der in Jesus Christus erschienen Offenbarung Gottes leitet Kasper also ein Wahrheitsverständnis ab, das zum einen einen historischen Fixpunkt und zum anderen darüber hinaus eine geschichtliche Präsenz durch den Geist Christi in der Kirche hat. Die Wahrheit ist somit schon erschienen, aber der Geist Christi verwirklicht sie durch die Zeiten hindurch, indem er die Verkündigung der Kirche durchwirkt und die Wahrheit Ereignis werden lässt. Dieses Geistwirken in der Kirche, das die Verkündigung der Kirche bewegt und anstößt,⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Mit Schlier SCHLIER, *Meditationen*, 272 f., greift Kasper die Lichtmetaphorik auf: „Im glaubend-liebenden Erkennen Christi lichtet sich der Logos, der am Anfang war als Leben und Licht der Welt. Das ereignet sich im prophetischen Zeugnis der Kirche. Hier leuchtet das Licht wieder auf, das am Anfang in der Schöpfung war und das die Welt nicht erkennen wollte (Joh 1,4 f., 9 f.).“ (KASPER, *Dogma* [1965], 104 f.)

⁵⁴¹ Vgl. KASPER, *Kirche als Ort* (1987), 83. Vgl. IRENÆUS, *haer.* III, 24,1; *haer.* IV, 33,8.

⁵⁴² KASPER, *Kirche als Ort* (1987), 83.

⁵⁴³ Die Kirche, so Kasper, „ist das Haus und das Zelt der Wahrheit, Ort, Wahrzeichen und Werkzeug der Wahrheit und Weisheit Gottes in der Welt.“ (KASPER, *Kirche als Ort* [1987], 84.)

⁵⁴⁴ Zum Sendungsauftrag der Jünger siehe auch KASPER, *Evangelisierung* (2009), 258 f., wo Kasper die Leitung der Evangelisierung durch den Geist herausstellt: „Mission ist [...] eine geistliche Aufgabe. Nur eine vom Geist Gottes erfüllte Kirche kann missionieren. Eine vom Geist

bezeichnet Kasper als Tradition. Was für Kasper ‚Verkündigung der Kirche‘ alles beinhaltet und wie diese qualifiziert ist, wird im Folgenden mit Blick auf den Evangeliums begriff dargestellt.

2.4.4 Die Evangeliumsverkündigung als Selbsterweis der Offenbarungswahrheit in der Kirche

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus setzt, wie Kasper mit der pneumatologischen Christologie hervorhebt, die Kontinuität der Gegenwart Christi durch den Geist in der Verkündigung der Kirche aus sich heraus. Das vertieft Kasper mit Blick auf das neutestamentliche Zeugnis, wo Evangelium Jesu Christi bedeute, dass Jesus sowohl Subjekt als auch Objekt dieser Verkündigung sei: „Christus verkündigt und vergegenwärtigt sich als der erhöhte Herr im Evangelium selbst, er ist die Überlieferung in der Kirche.“⁵⁴⁵ Für Kasper umfasst das Evangelium inhaltlich die ganze apostolische Predigt von Christus, sodass das Evangelium nicht nur Ankündigung des Kommenden sei, sondern auch vom bereits Eingetretenen berichte, „das jetzt in der Verkündigung zukünftig anwest“⁵⁴⁶. Das Evangelium sei „die Proklamation der neuen Heilszeit in Jesus Christus“⁵⁴⁷ im Sinne eines Herrschaftswechsels. Diese Vorstellung der Wirkung der Evangeliumsverkündigung findet Kasper bereits bei Paulus, für den das Evangelium eine Macht und Kraft Gottes gewesen sei, von der er sich beherrscht sah.⁵⁴⁸

Als die Wirkmacht Jesu Christi in der Kirche steht das Evangelium nach Kasper nicht im Gegensatz zur Verkündigung und Lehre der Kirche.⁵⁴⁹ Er zeigt vielmehr anhand des biblischen Befundes, dass Paulus den Evangeliums begriff nach Röm 1,3f. und 1 Kor 15,3–5 für die ihm überlieferte Lehre, die vorpaulinischen Überlieferungen und Bekenntnisformeln, verwenden konnte. Ver-

Gottes bewegte Kirche kann aber auch nicht anders, als hinauszugehen und das Evangelium aller Welt zu bezeugen.“ (KASPER, *Evangelisierung* [2009], 259.)

⁵⁴⁵ KASPER, *Dogma* (1965), 96. Zum Verständnis Jesu Christi als Überlieferung siehe CULLMANN, *Tradition*, 8–27; GEISELMANN, *Jesus der Christus* (1951), 84–86. Hier ist Jesus Christus also zugleich Subjekt als auch Objekt der Verkündigung. Diesen Zusammenhang verkürzt Kasper 2009: „Evangelium Jesu Christi‘ kann zweierlei bedeuten: Evangelium von Jesus Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung (Genitivus obiectivus) und Evangelium, in dem Jesus Christus durch den Heiligen Geist als der erhöhte Herr in der Kirche und in der Welt heilswirksam gegenwärtig ist und sich selbst mitteilt (Genitivus subiectivus). So ist Jesus Christus in der Evangeliumsverkündigung letztlich nicht Objekt, sondern das eigentliche Subjekt.“ (KASPER, *Evangelisierung* [2009], 257.) Allerdings ist in seiner Beschreibung des Genitivus subiectivus Jesus Christus durch das Reflexiv auch Objekt.

⁵⁴⁶ KASPER, *Dogma* (1965), 96.

⁵⁴⁷ KASPER, *Dogma* (1965), 96.

⁵⁴⁸ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 96. Kasper verweist auf Röm 1,16; Eph 1,13; Röm 10,16; Röm 15,16; Phil 2,22; 4,3; 2 Tim 1,8, um den paulinischen Sprachgebrauch zu zeigen. Paulus könne „vom Evangelium fast wie von einer Hypostase sprechen“ (KASPER, *Dogma* [1965], 96).

⁵⁴⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Dogma* (1965), 96–99.

kündigung und Lehre seien daher für Paulus Synonyme: „Das Evangelium verkündigen und lehren sind für ihn weitgehend austauschbare Begriffe.“⁵⁵⁰ In Kaspers Interpretation evoziert vielmehr das von Paulus als Macht erfahrene Evangelium seine eigene Überlieferung, indem Bekenntnisformulierungen durch Verkündigung und Lehre tradiert werden. Lehren bedeute für Paulus die Weitergabe und das Fruchtbarmachen der Tradition, sodass dadurch ein Traditionszusammenhang entstehe. Dieses paulinische Verständnis werde auch in den Pastoralbriefen aufgenommen, wenn diese sich auf den Namen des Apostels berufen und sich damit in den Traditionszusammenhang einreihen wollen.⁵⁵¹

Innerhalb dieser Rezeptionsprozesse werde der Terminus ἀλήθεια in der Zeit des Übergangs zur nachapostolischen Kirche im Sinn der rechten Lehre (1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18; 3,8; 4,4; Tit 1,14) verstanden, die es zu bewahren gelte (1 Tim 6,20).⁵⁵² „Damit reicht von den vorpaulinischen Gemeinden über Paulus und die Pastoralbriefe eine Traditionskette, die sich am Ende in die nachapostolische und nachkanonische Zeit öffnet.“⁵⁵³ Dies entspricht nach Kasper auch der Weiterführung des Evangeliumsbegriffs bei den Synoptikern, wo Markus gleichsam den paulinischen Evangeliums begriff kommentiere: Während bei Paulus εὐαγγέλιον näherbestimmendes Prädikat zum Subjekt Jesus Christus sei und damit Jesus Christus als Evangelium verstanden wird, kommentiere Markus den Evangeliums begriff durch die Erzählung des Lebens und Geschicks Jesu.⁵⁵⁴ Je größer der zeitliche Abstand zwischen der Evangelienentstehung und dem historischen Geschehen wurde, umso mehr sei das Verständnis des Evangeliums als Lehre im Rahmen der entstehenden Kirche herausgetreten und habe

⁵⁵⁰ KASPER, Dogma (1965), 97.

⁵⁵¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 97, wo Kasper auf in den Pastoralbriefen geprägte Formeln, die als Zitate eingeführt werden, verweist, so z.B. ‚Treu ist das Wort‘ (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8), ‚und aller Annahme wert‘ (1 Tim 1,15; 4,9).

⁵⁵² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 97 f.

⁵⁵³ KASPER, Dogma (1965), 98.

⁵⁵⁴ Kasper verweist für diesen Zusammenhang auf MARXSEN, Markus, 77–101, hier 91f. Marxsen stellt in seiner Analyse des Begriffs ‚Euangelion‘ heraus, dass Paulus verkündige: ‚Jesus Christus ist das Evangelium. Hier ist Jesus Christus Subjekt, εὐαγγέλιον Prädikat‘ (MARXSEN, Markus, 91), womit die aus dem Kaiserkult stammende mythische Semantik auf die Person Jesus Christus übertragen und von ihr her präzisiert werde, sodass das Prädikat nun das bezeichne, ‚was diese Person ausmacht. Darum kann Paulus auch alsbald in christlichen Kreisen vom ‚Evangelium‘ reden. Jeder weiß, wer darunter zu verstehen ist.‘ (MARXSEN, Markus, 91.) Markus drehe den Verweiszusammenhang um, wenn er sagt ‚Das Evangelium ist Jesus. Jetzt ist Evangelium Subjekt, Jesus aber Prädikat. Darum kann Markus dann ‚Geschichten von Jesus‘ zusammenstellen und ihre Verkündigung als Evangelium verstehen. Die Tradition wird benutzt zur Interpretation des Evangeliums. [...] Das ‚Evangelium‘, das Markus schreibt, ist der Kommentar zu dem Begriff Evangelium, der (meist) unerklärt bei Paulus vorkommt. Aber Kommentar heißt nicht ‚Erklärung‘, sondern Exegese ist die Form urchristlicher Verkündigung.‘ (MARXSEN, Markus, 92, Hervorhebung im Original.)

den geschichtlichen Niederschlag der Evangeliumsverkündigung gezeigt.⁵⁵⁵ Entscheidend ist für Kasper, dass in diesem Traditionsvorgang die Symbolbildung, die mit ersten vorschriftlichen Bekenntnisformulierungen wie ‚Herr ist Jesus‘ (Röm 10,9) oder ‚Jesus ist der Christus‘ (Apg 5,42) einsetzte, ausgeweitet worden sei (Röm 1,3f.; Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1Tim 3,16).⁵⁵⁶ „Das Neue Testament stellt sich der Exegese immer mehr als ein großer, wenn auch vielschichtiger Traditionsvorgang dar, in dem das ursprüngliche Kerygma immer neu aktualisiert und interpretiert wurde.“⁵⁵⁷ In diesem Traditionsprozess aber sind Kasper zufolge Evangelium und Lehre keine Gegensätze und auch keine voneinander getrennten Größen.

So wie Evangelium und Lehre zusammengehören, so gehören für Kasper auch Evangelium und Recht zusammen, womit er sein Evangeliums- mit dem Dogmenverständnis (vgl. III.3.2) verbindet. 1965 kennzeichnet er den Begriff des Dogmas dadurch, dass dieser Wahrheit und Recht verbinde.⁵⁵⁸ Dies gilt nach Kasper auch für das Evangelium, denn dadurch, dass sich in der Evangeliumsverkündigung die Wahrheit selbst erweise (vgl. III.2.4.3), entstehe ein Rechtsanspruch. Die Wahrheit enthalte immer einen „Anspruch, der vollzogen werden soll in einem freien geschichtlich-kontingenten Geschehen. Deshalb richtet Wahrheit Recht auf.“⁵⁵⁹ Diesen Zusammenhang sieht Kasper biblisch begründet: Nach alttestamentlichem Verständnis sei das Wort Gottes nicht nur Offenbarung, sondern auch „Proklamation von Gottes Herrschaft und Erweis seines Rechtswillens“⁵⁶⁰. Gerade mit Blick auf die Sinaioffenbarung (vgl. Ex 20,1–17; 24,1–3; Dtn 5,1–22) fallen Offenbarungsgeschehen und Gesetzesgabe zusammen, weshalb auch die göttlichen Gesetze als wahr bezeichnet werden könnten (Ps 19,8.10; 119,142). Damit gilt nicht nur für Gottes Verheißungen (vgl.

⁵⁵⁵ Kasper nimmt die Evangelien hier in ihrer historischen Genese wahr, vgl. KASPER, Dogma (1965), 98; das Johannesevangelium beinhaltet den Evangeliums-begriff nicht, daher wird es nicht herangezogen. Gleichwohl wird die Rezeption der Begriffsverwendung, wie Kasper sie von Marxsen herausgearbeitet findet, in Bezug auf Matthäus und Lukas holzschnittartiger als in Bezug auf Paulus und Markus. Marxsen hebt mit Blick auf das Matthäusevangelium hervor, dass dort Evangelium die Verkündigung sei, „die die Gemeinde treibt, weil (und nach Matthäus: wie) Jesus sie getrieben hat.“ (MARXSEN, Markus, 95.) Der Evangeliums-begriff kennzeichnet hier also die Verkündigung Jesu, was Kasper als „Lehre“ betitelt (KASPER, Dogma [1965], 98) und damit die paulinische Identifizierung von Lehre und Verkündigung hier einträgt. Für das lukanische Doppelwerk arbeitet Marxsen heraus, dass im Lukasevangelium ‚Evangelium‘ „die mündliche Verkündigung, die teilweise durch Bezeichnung ihres Inhaltes (βασιλεία τοῦ θεοῦ) näher umschrieben wird“ (MARXSEN, Markus, 97), meine, was in der Apostelgeschichte weiter historisiert werde, vgl. MARXSEN, Markus, 97 f. Das greift auch Kasper auf und sieht eine Verbindung zum Anfang der Kirche.

⁵⁵⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 98 f.

⁵⁵⁷ KASPER, Dogma (1965), 99.

⁵⁵⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 94.99. Kasper verweist für den Zusammenhang von Wahrheit und Recht auf BULTMANN, Art. ἀλήθεια, 245.

⁵⁵⁹ KASPER, Dogma (1965), 94.

⁵⁶⁰ KASPER, Dogma (1965), 94. Siehe hierzu auch QUELL, Art. ἀλήθεια, 234 f.

III.2.2.3), sondern auch für seine Forderungen, dass sie wahr seien.⁵⁶¹ Dass hier Verheißungen und Forderungen mit der Offenbarung Gottes zusammenfallen, kennzeichnet Kasper mit Blick auf den Wahrheitsanspruch dieser drei Aspekte als „Selbstidentifikation, Selbstverifikation und Selbststratifikation“⁵⁶². Verheißung, Erfüllung und Bewährung sind an dieser Stelle nicht zu trennen, denn die Rechtsvorschriften sind bundestheologisch und offenbarungstheologisch rückgebunden und bewähren die Wahrheit Gottes.

Kasper führt den Zusammenhang von Evangelium, Recht und Wahrheit mit Blick auf den Selbsterweis der Wahrheit in der Verkündigung des Evangeliums (mit Verweis auf 2 Kor 4,2) weiter aus. In Aufnahme des paulinischen Sprachgebrauchs in Gal 2,5.14 und Kol 1,5⁵⁶³ vom ‚Evangelium der Wahrheit‘ rekurriert Kasper auf die Verwandtschaft von Wahrheit und Evangelium: „Wie es zur biblischen Wahrheit gehört, dass sie hervortritt und sich geltend macht, so gehört es zum Evangelium, dass es proklamiert wird und durch seine Proklamation in Kraft tritt.“⁵⁶⁴ Dieser Zusammenhang gründe im Begriff *εὐαγγέλιον*, der im Kaiserkult die Thronbesteigung und damit den Herrschaftsantritt verkünde und rechtskräftig mache.⁵⁶⁵ Parallel sei auch die Nachricht des Freudenboten in Jes 52,7 zu verstehen, wenn dieser die Königsherrschaft Gottes ausrufe und damit die neue Zeit anbreche und die Herrschaft Gottes erweise. So sei die mit dem Evangelium proklamierte eschatologische Königsherrschaft Gottes ein „nomen actionis“⁵⁶⁶: „etwas, das geschieht und das sich geschichtlich ereignet.“⁵⁶⁷ Als ein solches performatives Sprachgeschehen, bei dem das Wort bewirkt, was es beinhaltet, versteht Kasper auch das Evangelium.⁵⁶⁸ Bereits 1965 verdeutlicht er das im Anschluss an Paulus und Markus, die mit ihrer Theologie „Jesus Christus, den erhöhten Kyrios, als die Wende der Äonen“⁵⁶⁹ verkündeten, sodass *in der Verkündigung* die Herrlichkeit des Kyrios aufscheine und sich „verborgene Epiphanie“⁵⁷⁰ ereigne.

⁵⁶¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 95.

⁵⁶² KASPER, Dogma (1965), 95.

⁵⁶³ Kasper verweist in diesem Zusammenhang auch auf Eph 1,3, wo allerdings nur von ‚allem geistlichen Segen im Himmel durch Christus‘ (*ὁ εὐλογῆσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ*) die Rede ist. Der begriffliche Bezug auf das ‚Evangelium der Wahrheit‘ mag sich hier allein in Kombination mit Kol 1,5 herstellen und erscheint daher als sekundär.

⁵⁶⁴ KASPER, Dogma (1965), 95.

⁵⁶⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 95 f.

⁵⁶⁶ KASPER, Dogma (1965), 96. Mit Verweis auf SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft, 3, der herausstellt: „Nicht die ruhende Gewalt, sondern die ausgeübte Macht, nicht das Amt, sondern die Funktion, nicht der Titel, sondern die Tat bestimmen Gottes Königtum in der Bibel.“ Siehe auch KASPER, Evangelisierung (2009), 261.

⁵⁶⁷ KASPER, Evangelisierung (2009), 261.

⁵⁶⁸ Vgl. KASPER, Evangelisierung (2009), 261.

⁵⁶⁹ KASPER, Dogma (1965), 96.

⁵⁷⁰ KASPER, Dogma (1965), 96.

Den Rechtscharakter macht Kasper auch auf der inhaltlichen Ebene des Evangelium aus, wenn er auf Ernst Käsemann verweist, der „Sätze heiligen Rechts“ wie bspw. Mk 8,38 oder 1 Kor 16,22, ausmacht, die für ihn im Urchristentum charismatisch verkündigtes, eschatologisches Gottesrecht bezeichnen.⁵⁷¹ Daraus schließt Kasper, dass Evangelium und Recht beziehungsweise Lehre keine Gegensätze bilden, weil in beiden der Geist wirke.⁵⁷² „Das Evangelium und der Geist, in dem dieses Evangelium proklamiert wird, ‚ist die Macht, welche Gottes Recht auf Erden im Wort der Verkündigung proklamiert‘.“⁵⁷³ Kasper geht es um die autoritative Dimension, die mit und in der Evangeliumsverkündigung explizit wird.⁵⁷⁴ „In der Evangeliumsverkündigung wird Gottes Recht aufgerichtet und eben dadurch ist die Evangeliumsverkündigung der entscheidende Selbsterweis der Wahrheit Gottes.“⁵⁷⁵ Trotz dieser funktionalen Nähe von Evangelium, Lehre und Recht differenziert Kasper die Begriffe voneinander und hält fest, dass Evangelium und Lehre beziehungsweise Dogma nicht identisch seien: ‚Sätze heiligen Rechts‘ seien vielmehr eschatologisch begründet, sodass Verheißung im Sinne von *ἐπαγγελία* und Evangelium Komplementärbegriffe darstellten.⁵⁷⁶ Auch die in der Proklamation des Evangeliums verbundene Rechtsdimension

⁵⁷¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 99. Siehe KÄSEMANN, Sätze Heiligen Rechts. Käsemann identifiziert im Neuen Testament ‚Sätze heiligen Rechts‘, unter denen er im Gesetzesstil des *Jus talionis* formulierte Sätze versteht, die das eschatologische Gericht vorwegnehmen. So verkünde Paulus bspw. in 1 Kor 3,17 den „Maßstab des göttlichen Handelns am jüngsten Tag“ (KÄSEMANN, Sätze Heiligen Rechts, 70) und nehme damit zugleich den „Urteilsspruch des letzten Richters vorweg“ (KÄSEMANN, Sätze Heiligen Rechts, 70 f.). Dies geschehe dialektisch: „Denn es wird ja eben nicht das Tribunal des jüngsten Tages auf Erden inszeniert und Gottes eigenes Handeln überflüssig gemacht. Der Prophet gibt einzig die Sicht auf dieses Tribunal frei und stellt den Schuldigen damit in die Entscheidung und vor die Möglichkeit, dem ewigen Gericht zu entinnen.“ (KÄSEMANN, Sätze Heiligen Rechts, 71.) Das Rechtsverständnis, das hinter diesen Sätzen stehe, bezeichnet Käsemann als „Gottesrecht, in welchem Gott selber der Handelnde bleibt, und das, sofern Gott es durch Charismatiker [wie Paulus, E.M.] verkünden und vollziehen läßt, auch charismatisches Recht genannt werden mag. Das für die Urchristenheit Charakteristische aber ist die Bezogenheit auf das jüngste Gericht, also seine eschatologische Orientierung.“ (KÄSEMANN, Sätze Heiligen Rechts, 74 f.) Auch DOMBOIS, Recht, 677–731, hat Kasper zufolge herausgestellt, dass entscheidende Begriffe des Neuen Testaments zugleich Rechtsbegriffe seien und eine Rechtsstruktur besitzen.

⁵⁷² KASPER, Dogma (1965), 99. Das stützt auch Käsemann, wenn er schreibt: „In der frühesten Christenheit sind Geist und Recht nicht geschieden. Der Geist setzt hier Recht, und daß er es tut, ist konstitutiv für ihn. Der Geist ist die Macht, welche Gottes Recht auf Erden im Wort der Verkündigung proklamiert, mit dem Handeln des Weltenrichters am jüngsten Tag begründet und im neuen Gehorsam des Christen verwirklicht.“ (KÄSEMANN, Sätze Heiligen Rechts, 80 f.)

⁵⁷³ KASPER, Dogma (1965), 99; Käsemann, Sätze heiligen Rechts, 81.

⁵⁷⁴ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 99. Kasper verweist hier auch auf BULTMANN, Art. *ἀλήθεια*, 245, der mit Blick auf 1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18; 3,8; 4,4; Tit 1,4 herausarbeitet, dass mit *ἀλήθεια* im Sinne von autoritativer Lehre „die dogmengeschichtliche Entwicklung vorbereitet [ist], die den Begriff des Dogmas schafft, in dem ‚Wahrheit‘ und Recht vereinigt sind.“

⁵⁷⁵ KASPER, Dogma (1965), 99.

⁵⁷⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 100. Kasper verweist für diesen Zusammenhang auf SCHNIEWIND/FRIEDRICH, Art. *ἐπαγγέλλω*, 575, die festhalten, dass im Neuen Testament – wie auch im

steht unter dem eschatologischen Vorbehalt; Gottes Handeln selbst wird nötig, damit das Proklamierte auch wirklich eintritt. Der mit dem Evangelium verbundene Wahrheitsanspruch reiht die Evangeliumsverkündigung ein in die geschichtliche ‚Wahrheit-Bewährung‘, die immer wieder als Verheißung ergeht und sich an der Wirklichkeit bewähren muss (vgl. III.2.2.3.b).

Kaspers Betrachtung des Evangeliumsbegriffs zeigt eine Tiefe, die nicht nur durch die Verbindung mit dem Wahrheitsverständnis auftritt, sondern dem Begriff aufgrund seiner außerbiblischen Verwendung im hellenistischen Kontext inhäriert. Evangeliumsverkündigung ist damit immer durch einen Wahrheitsanspruch gekennzeichnet, der zugleich auf Gott und Gottes Geist als Subjekt des Vollzugs der Wahrheitserkenntnis und deren Bewährung an der Wirklichkeit angewiesen ist. Es gibt also eine ‚äußere‘ und eine ‚innere‘ Dimension in der kirchlichen Verkündigung: Die kirchliche, menschliche Verkündigung – und das bedeutet zugleich die Lehre der Kirche – sind getragen von der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im Geist, die das Evangelium ausmacht. Mit dem Evangelium ist immer ein Wahrheitsanspruch verbunden, aus dem für Kasper die Zu- und Einordnung des Dogmas in das Verkündigungsgeschehen des Evangeliums folgt, sodass im Evangeliumsverständnis die Entwicklung des Dogmenbegriffs vorbereitet ist (vgl. III.3.2).

Aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die für Kasper pneumatologisch fundiert ist, entsteht demnach ein Überlieferungsprozess, in dem Jesus Christus auch nachösterlich seine Tradierung im Geist durch die kirchliche Verkündigung wirkt. Im biblischen Zeugnis hat sich der Anfang dieses Prozesses manifestiert; gleichwohl impliziert der Wahrheitsanspruch des Evangeliums, dass dieser auch ‚gelehrt‘ wird, was zur Ausbildung weiterer Manifestationen der Evangeliumsverkündigung führt. Für Kasper besteht damit der nachösterliche Traditionsprozess aus einem Ineinander von Geistwirken, biblischem Zeugnis und weiteren Manifestationen der Wahrheitstradition. Im folgenden Kapitel soll daher abschließend Kaspers Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Traditionen innerhalb des umfassenden Überlieferungsprozesses, der aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus entsteht, betrachtet werden.

griechisch-jüdischen Kontext – „die Vorstellung eines ‚Ansagens‘ ihr Zentrum im Evangeliumsgedanken“ habe, sodass Evangelium und Verheißung zusammengehören.

3. Tradition zwischen Kritik und Innovation. Die Einbettung von Schrift und Traditionszeugnissen in die lebendige Selbstüberlieferung Jesu Christi und ihre methodischen Folgen

Grundlegend für Kaspers Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition sind seine Reflexionen über das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte (III.2.2). Ausgehend davon, dass er die Sprache mit Heidegger als den Ort qualifiziert, an der das Sein und damit die Wahrheit sich zeigen (III.2.2.2), wird das biblische Zeugnis als Glaubens- und Wahrheitszeugnis verstehbar, in dem sich die Offenbarung geschichtlich manifestiert hat. Zu den alt- und neutestamentlich bezeugten Offenbarungen gehört für Kasper, dass gerade *im* Zeugnis derer, die sie erfahren haben, das Widerfahrnis der Offenbarung ausdrücklich wird (III.2.2.3.c, III.2.4.1). Damit gehört das Zeugnis konstitutiv zum Offenbarungsgeschehen hinzu; durch die Zeugnisstruktur, durch die ein Zeugnis zum einen auf das Bezeugte verweist und zum anderen einem Adressaten gegenüber für das Bezeugte einsteht, setzen die geschichtlichen Offenbarungen Gottes einen Überlieferungsprozess aus sich heraus.

Diese grundlegende Offenbarungsstruktur wird in Jesus von Nazareth nach Kasper insofern fundamental erneuert (III.2.3), als dass Jesus Christus Gottes sich selbst in Freiheit mitteilende Liebe *in Person* ist, sodass die Selbstoffenbarung Gottes in ihm als Mensch und durch sein Handeln in der Geschichte wirklich wird (III.2.3.2.b). Gleichwohl bleibt auch hier das Zeugnis in zwei Zusammenhängen fundamental: Zum einen fordert Jesu Anspruch, dass das eschatologische Reich Gottes mit seinem Auftreten in der Geschichte angebrochen ist, eine Entscheidung der Menschen zu seiner Person heraus, in der sich das persönliche Heil bestimmt (III.2.3.2.a). Diese Entscheidungssituation qualifiziert für Kasper auch die Verkündigung der Kirche, die, indem sie Jesus als den Christus verkündigt, die Menschen zu einer Entscheidung aufruft. Zum anderen erhält das Zeugnis derjenigen, die dem Auferstandenen begegnet sind, als Zeugnis des ‚Anfangs in der Fülle‘ eine herausragende Position, da für Kasper die historische Realität der Auferstehung Jesu allein in ihm greifbar wird (III.2.4.1). Hiervon leitet er die besondere Bedeutung der biblischen Schriften ab, in denen dieses Anfangszeugnis verschriftlicht wurde.

Ausgehend von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird dieser Zeugnisprozess durchwirkt vom Heiligen Geist (III.2.3.3, III.2.4.2), der nicht nur die Möglichkeitsbedingung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth ist, sondern auch Jesu Christi Heilswirken weiterführt, indem er ihn in der Kirche erinnernd vergegenwärtigt. Göttliches Geistwirken und Zeugnis der Kirche gehen für Kasper miteinander einher, da der Geist das Zeugnis der Kirche in der Wahrheit hält. Das kirchliche Zeugnis differenziert sich dabei in verschiedene

Formen der Evangeliumsverkündigung, allerdings inhärent allen der dem Evangelium eigene Wahrheitsanspruch der verkündeten Gottesherrschaft (III.2.4.4).

In diesem letzten Kapitel zur Position Kaspers soll nun das geschichtliche Zeugnis der Kirche und die darin stattfindende Überlieferung in den Blick kommen. Die Überlieferung der Kirche fußt in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Geist und empfängt von hier ihre Charakteristika. Kaspers Verständnis von Schrift und Tradition, Schriftauslegung und Dogmenentwicklung sowie der theologischen Methodik und die Bestimmung des Verhältnisses von Exegese, Dogmatik und Verkündigung überführen Aspekte aus dem im zweiten Kapitel dargestellten Offenbarungszusammenhang in den Kontext der kirchlichen Überlieferung. Im Folgenden soll zuerst Kaspers Traditionsbegriff, den er als lebendige Selbstüberlieferung Jesu Christi im Geist bestimmt, systematisiert und zusammengefasst werden (III.3.1). Vor diesem Hintergrund wird schließlich das Verhältnis von Schrift und Dogma als Zuspitzung der Relation von Schrift und Tradition entfaltet (III.3.2), auf dem die methodologische Reflexion fußt (III.3.3).

3.1 Die Tradition als lebendige Selbstüberlieferung Jesu Christi im Geist

Der offenbarungstheologisch, christologisch und pneumatologisch fundierte Überlieferungsimpuls bildet für Kasper die Grundlage, von dem her er einen Traditionsbegriff entwickelt, der auf die Diskussionen um das Traditionsverständnis in der Neuzeit und im 20. Jahrhundert antworten soll.¹ Dabei hat Kasper sowohl eine innerkirchliche als auch eine gesellschaftliche Problemstellung im Blick. Mit Blick auf die Kirche und die Theologie stellt er die große Bedeutung des Traditionsprinzips heraus, das auf die historisch-kritische Erforschung der Bibel²

¹ Andeutungsweise ist dieses Traditionsverständnis bereits in KASPER, Prüfstand (1969) entwickelt. Wirklich ausgearbeitet wird dieser Ansatz erst in KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), und ergänzt in KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985). Für die folgende Darstellung wird der letztgenannte Aufsatz als Grundlage herangezogen, der eine Überarbeitung von KASPER, Erkenntnisprinzip (1975) ist und mit diesem in weiten Teilen identisch ist. Die Gedanken werden auch aufgegriffen in KASPER, Tradierung (1987); KASPER, Bewahren (1991), sowie KASPER, Christliche Tradition (2010).

² Den Zusammenhang von Schriftprinzip und Traditionsprinzip stellt Kasper immer wieder heraus. Mit Verweis auf den Fragmentenstreit zwischen Lessing und Goeze konstatiert Kasper: „Ausgerechnet die traditionskritisch in Anspruch genommene Schrift löst die Autorität der Schrift auf, erweist die Unhaltbarkeit des reinen Schriftprinzips und führt damit zur Neuentdeckung des Traditionsprinzips.“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 508.) Ähnliches beobachtet er in Bezug auf die Entstehung der formgeschichtlichen Methode im 20. Jahrhundert, die die Rolle der Überlieferung vor der Schrift und in der Schrift (mit Verweis auf 1 Kor 15,3; 11,23) herausgestellt habe, sodass er feststellt: „Das Traditionsprinzip ist also in der Schrift selbst begründet.“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 509.) Zum Verhältnis von Schrift- und Traditionsprinzip siehe auch III.1.1.3, III.1.2.3.

und die Kirchenväter³ zurückgehe. Es gelte „als ein unverzichtbares Prinzip und Kriterium theologischer Erkenntnis.“⁴ Zugleich aber bleibe der Traditionsbegriff unbestimmt, worin er die Gefahr sieht, dass das kirchliche Traditionsprinzip aufgelöst oder auch ideologisch missbraucht werden könnte.⁵ Eine Klärung des Traditionsbegriffs ist aber nicht nur notwendig, um die erkenntnistheoretische Grundlage der Theologie zu erhellen, sondern auch um mit Blick auf die gesellschaftliche Stellung der Kirche und die Säkularisierungstendenzen die Tradierung der christlichen Tradition weiterhin zu gewährleisten.

Kasper konstatiert eine „Tradierungskrise des christlichen Glaubens“⁶, die unter anderem darin bestehe, dass die neuzeitliche Säkularisierung zu einem Auseinandertreten von gesellschaftlicher und religiöser Sozialisation geführt habe, sodass die Glaubensvermittlung ihren Ort verloren habe.⁷ Die Voraussetzung für eine religiöse Erneuerung macht er in der christlich verwurzelten Differenzierung zwischen religiös-geistlichem und weltlichem Bereich aus.⁸ Die Eindimensionalität der säkularisierten Welt habe zu einem „Irrationalismus einer neuen religiösen Welle“⁹ geführt, worunter Kasper Astrologie, Reinkarnationsvorstellungen, Magie, die Entwicklung von Sekten, Fundamentalismus und militante Reislamisierung versteht. Deren „falscher, unaufgeklärter Religiosität“¹⁰ müsse eine Alternative entgegengesetzt werden, die die neuzeitliche Autonomisierung und Differenzierung kritisch aufgreifen und so das Positive des neuzeitlichen Denkens beibehalten könne. „So ist heute eine kritisch vermittelte Aneignung der Tradition gefragt und vonnöten“¹¹ – nicht zuletzt, um das Defizit an Letztlegitimationen in der modernen Gesellschaft zu füllen, durch das Ideologien, Utopien und voraufgeklärte Religiosität

³ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 509, mit Verweis auf Irenaeus, *haer.* III, 3,1: „*Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus adnumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos*“; vgl. III 4,1; IV, 33,8; TERTULLIAN, *praescr.* 21,4: „*Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspirat, ueritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christo a Deo accepit*“; vgl. 6 u. 37; *apol.* 47; *coron.* 2–4; und ORIGENES, *princ.* I Praef. 2,27 f.: „*illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat*“.

⁴ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 510.

⁵ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 512.

⁶ KASPER, Tradierung (1987), 181.

⁷ Vgl. KASPER, Tradierung (1987), 182 f. Allerdings ist die Säkularisierung allein nicht der einzige Grund für diese Tradierungskrise. Kasper nennt außerdem ein Glaubwürdigkeitsdefizit der Kirche, kirchliche Strukturprobleme, den Rückzug der Kirche aus der Welt und die Selbstbeschränkung auf innerkirchliche Probleme. Diese kirchliche Tradierungskrise stehe im weiteren Horizont einer allgemeinen Intellektualisierung und Rationalisierung, die moderne Autonomisierungsprozesse und Selbstbegründungstendenzen nach sich ziehe und zur Säkularisierung führe.

⁸ Vgl. KASPER, Tradierung (1987), 183. Kasper sieht bereits in der biblischen Schöpfungslehre eine solche Differenzierung, wenn dort grundsätzlich zwischen Gott und Welt unterschieden und so die Welt in ihrer Weltlichkeit freigesetzt werde.

⁹ KASPER, Tradierung (1987), 184.

¹⁰ KASPER, Tradierung (1987), 185.

¹¹ KASPER, Tradierung (1987), 185.

einen Ort fänden.¹² Eine kritische Auseinandersetzung mit religiöser Tradition hat damit nicht nur ein Nutzen für die Kirche, sondern wird auch in Bezug auf die Gesellschaft wichtig.

Vor diesem Problemhorizont entwickelt Kasper einen theologischen Traditionsbegriff, der unter Aufnahme von soziologischen und philosophischen Aspekten das christliche Traditionsverständnis für neuzeitliches Denken anschlussfähig machen will. Im Folgenden soll anhand der Aspekte, die durch die verschiedenen Perspektiven auf das Phänomen der Tradition hervortreten, Kaspers Traditionsverständnis extrapoliert werden. Dadurch wird das Zusammenspiel bisher erarbeiteter Aspekte deutlich und auf die Traditionsfrage enggeführt.

3.1.1 Der menschliche Tradierungsprozess als ein Ringen um die Wahrheit. Zur allgemeinen Grundlage von Kaspers christlichem Traditionsverständnis

Um einen dezidiert *theologischen* Traditionsbegriff zu entwickeln, der mit dem neuzeitlichen Denken in einen Dialog treten kann, stellt Kasper zunächst allgemeine, soziologische, anthropologische und philosophische Beobachtungen an, um das Phänomen Tradition zu beschreiben. Er nähert sich der Traditionsthematik, indem er die gesellschaftliche Situation seit der Mitte des 20. Jahrhunderts schildert und darin eine Spannung zwischen Traditions- und Fortschrittsdenken ausmacht.¹³ Die Menschen hätten „ein gebrochenes Verhältnis zur Tradition“¹⁴, das unter anderem im Traditionsmissbrauch durch die Nationalsozialisten gründe, aber auch darin, dass der Nachkriegswiederaufbau von der jüngeren Generation als Restauration kritisch in Frage gestellt werde. Ein Grund für letzteres sei, dass mit dem äußeren Wiederaufbau „keine schöpferische geistige Erneuerung aus den Quellen der Tradition“¹⁵ einhergegangen sei. Daneben habe die wissenschaftlich-technologische Entwicklung zur Geschichts- und Traditionslosigkeit der modernen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts geführt, da der Fokus auf dem zukunftsweisenden Fortschritt liege und die ‚Tradition‘ als Konvention, Brauchtum oder Folklore musealen Wert habe. Genauso seien aber die Ambivalenz und die Grenzen des Fortschritts und des Wachstums erkannt worden,¹⁶ sodass auch das Verhältnis zum Fortschritt ein gebrochenes sei. Daher dürfen Tradition und Fortschritt nach Kasper nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern müs-

¹² Vgl. KASPER, *Tradierung* (1987), 185.

¹³ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 512–517. Siehe auch KASPER, *Erkenntnisprinzip* (1975), 199–203.

¹⁴ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 512.

¹⁵ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 513.

¹⁶ „Aller Fortschritt kostet Leiden und schafft zugleich neues Leiden. Der Fortschritts-geschichte entspricht so eine Leidensgeschichte der Menschheit“ (KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* [1985], 514). Kasper denkt hier konkret an Überbevölkerung, Unterernährung, Rohstoffverknappung und Umweltzerstörung durch wirtschaftliches Wachstum.

sen in ihrer wechselseitigen Bedingtheit betrachtet werden: „Fortschritt ist nur möglich, wenn eine Generation auf den Schultern der vorhergehenden steht und sich deren Erfahrungen und Leistungen zu eigen macht. Die Tradition hat also eine wichtige Entlastungsfunktion.“¹⁷ Die Tradition entbinde nicht nur davon, immer wieder von vorne anfangen zu müssen,¹⁸ sondern sie zeige auch positive und negative Alternativen zur Gegenwart auf. „Die geschichtliche Erinnerung ist so eine unverzichtbare Bedingung der Freiheit“¹⁹ und begründe zugleich die kritische Funktion der Tradition für die Entwicklung von Gegenwarts- und Zukunftsperspektiven.²⁰ Traditionen zu bewahren habe nur dann einen Sinn, wenn sie eine Hilfe für gegenwärtige und zukünftige Problembewältigung seien. So werde Tradition „bewahrt, indem sie gegenwärtig auf Zukunft hin angeeignet“²¹ werde. Die erneute Aneignung ist damit Kasper zufolge die Voraussetzung der Bewahrung, da nur auf diese Weise die überkommene Tradition einen Sinn für Gegenwart und Zukunft bekommt. Mit Tradierung geht also immer eine Selektion einher, die davon geleitet ist, ob und wie die Traditionsaufnahme die Gegenwarts- und Zukunftsperspektiven bereichern kann.

Die eigentliche Problematik sieht Kasper nicht in der Alternative von Fortschritt und Tradition, sondern in der darin erkennbar werdenden Frage nach der Wahrheit. Dies verdeutlicht er mit einer Gegenüberstellung von konservativer und progressiver Denkweise.²² Während die konservative Bodenständigkeit am Gewachsenen und Gewordenen festhalte, bis das Gegenteil erwiesen sei, wolle die progressive Kritik an bestehenden Verhältnissen Veränderungen durch utopische Vorstellungen erwirken. In diesem Streit sei das eigentliche Problem die „Frage nach der wahren Wirklichkeit“²³, die weder linearzeitlich mit Verweis auf das tradierte Alte oder das innovative Neue beantwortet werden könne, sondern allein durch den Wahrheitsbezug selbst.²⁴ „Die Autorität der Tradition kann nur die Autorität der Wahrheit sein. Wo dagegen die Tradition nicht der Wahrheit entspricht, da allein ist Veränderung als Fortschritt zu begreifen.“²⁵ Indem

¹⁷ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 514, mit Verweis auf Arnold Gehlen, der ein ‚Entlastungsgesetz‘ mit Blick auf das menschliche Bewusstsein beschreibt, vgl. GEHLEN, *Mensch*, 62–73, und die Entlastung durch Gewohnheiten als Grundlage für „höheres, auf ihm erwachsendes variables Verhalten“ (GEHLEN, *Mensch*, 65) ansieht. Diese anthropologische Grundkategorie der Entlastung durch Gewohnheiten denkt Gehlen auch sozialphilosophisch und kulturtheoretisch weiter, vgl. GEHLEN, *Urmensch*, 22–27.

¹⁸ Vgl. KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 514 f.

¹⁹ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 515.

²⁰ Das Abarbeiten an Traditionen im positiven (Traditionspflege) und negativen Sinn (Revolution gegen die Tradition) ist für Kasper unentbehrlich für eine Gesellschaft, die weder stagnieren noch sich selbst ihrer Grundlagen berauben will, vgl. KASPER, *Bewahren* (1991), 544.

²¹ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 515.

²² Vgl. KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 515 f.

²³ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 516 f.

²⁴ Vgl. KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 517.

²⁵ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 517.

Kasper die Alternative von Fortschritt oder Tradition auf die Frage nach der Wahrheit zuspitzt, hebt er den Konflikt auf eine andere Ebene: Jetzt stehen sich nicht mehr alternative Konzepte gegenüber, sondern im Streit der beiden geht es um die eine Wahrheit schlechthin, die sich entweder in der Tradition schon gezeigt hat oder durch Wandel und Entwicklung gesucht werden muss. Wie genau sich das Verhältnis von Wahrheitsautorität und Tradition niederschlägt, bleibt in diesem allgemeinen Zusammenhang offen. Erst mit Blick auf die dezidiert theologische Tradition versucht Kasper das einzuholen (siehe III.3.1.2.d).

Für eine Verortung der Wahrheitsfrage greift Kasper die anthropologische Einbettung von Tradition auf. Ausgehend von den allgemeinen Überlieferungszusammenhängen²⁶, die das ganze menschliche Leben biologisch und sozial prägen, sodass Tradition „letztlich identisch mit dem Leben selbst“²⁷ sei, verweist er auf die menschliche Reflexionsfähigkeit:²⁸ Indem Menschen auf ihr Leben reflektierten und sich zu ihrem Leben verhalten könnten, stelle sich ihnen auch die Frage nach dem Sinn und der Wahrheit.²⁹ Dabei ziele die Wahrheitsfrage nicht auf Einzelwahrheiten, sondern auf den umfassenden Sinn des menschlichen Lebens selbst.³⁰ Da das Leben diese Frage impliziere, gehöre es zur Tradition des Lebens „bestimmte Weisen, das Leben zu verstehen und zu bestehen“³¹, zu überliefern. Dies geschehe in Form von Sitten, Bräuchen, Ritualen, Lebensweisheiten und Erfahrungsweitergabe, insbesondere aber durch die Sprache, die immer schon aus der Überlieferung übernommen werde und ein Vorverständnis³² der Wirklichkeit transportiere. Erst die Sprache ermögliche eine Gemeinschaft, die auch generationenübergreifend sei. Daher versteht Kasper Tradition als „die in einem Symbolsystem gespeicherte Erfahrung

²⁶ Nach Kasper bezeichnet der Begriff ‚Tradition‘ „zunächst jede Art des Übergebens, Weitergebens, Weiterleitens und Übertragens.“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 517.) Dafür verweist er auf die Phänomenbeschreibung Josef Piepers, der jedoch ‚Tradition‘ und ‚Überlieferung‘ abgrenzt gegen die Möglichkeit der lernenden Aneignung und des prüfenden Nachvollzugs des Überlieferten, was Kasper hier nicht dezidiert ausschließt, vgl. PIEPER, Begriff, 13–20.

²⁷ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 517. Siehe auch KASPER, Tradierung (1987), 186 f.; KASPER, Art. Tradition (1989), 494 f. Ein solches Verständnis wird breit bezeugt von KRÜGER, Geschichte, 88 f.; ADORNO, Tradition, 310 f.; SECKLER, Tradition; RATZINGER, Grundlegung.

²⁸ „Zum menschlichen Leben gehört, um sein Leben zu wissen, darauf zu reflektieren und sich zu ihm verhalten zu können.“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 518; KASPER, Tradierung [1987], 186.)

²⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 517–519.

³⁰ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 518. „Wahrheit meint dabei nicht einzelne Wahrheiten, sondern das Licht und die Helle, die in dem Sich-selbst-Gegebenen des menschlichen Lebens eingeschlossen ist.“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 518.) Mit dieser metaphorischen Umschreibung der Wahrheit verdeutlicht Kasper auch hier die Wahrheit als eine Tiefendimension des menschlichen Daseins, wie sie für sein sprachphilosophisch fundiertes Wahrheitsverständnis grundlegend ist, siehe hierzu Kapitel III.2.2.2.

³¹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 518.

³² Zum Begriff des Vorverständnisses bei Kasper siehe Kapitel III.3.2.3.b.

früherer Generationen, die das menschliche Leben erst als menschliches ermöglicht, weil erst sie uns Orientierung in der Welt ermöglicht und uns damit zugleich zur Identitätsfindung verhilft.³³ Tradition meint hier also nicht einen Brauch oder ein Ritual, sondern vielmehr eine solche Traditionsmedien begründende und umfassende Meta-Tradition, die die gesamte Wirklichkeitswahrnehmung fundiert und die Einstellung zum Leben begründet.

Kasper interessiert an dieser basalen Lebens-Tradition besonders das Moment der bewussten Reflexion, die zu einer Affirmation oder Negation der Überlieferung und somit zu einer Entscheidung gegenüber derselben führt.³⁴ Eine solche Reflexion setze erst dann ein, wenn eine Tradition „ihre fraglose Gültigkeit und ihre Gemeinschaft tragende Kraft“³⁵ verloren habe. Zur Infragestellung und Kritik der überlieferten Tradition komme es immer dann, wenn sie neue Lebensphänomene nicht mehr sinnvoll deuten und neu aufgekommene Fragen nicht mehr beantworten könne, sodass die Tradition kein zwischenmenschliches Verstehen mehr stifte. „Solche Krisen sind letztlich darin begründet, dass das Leben und die Wahrheit über das Leben in keiner Tradition einfach zur Deckung kommen.“³⁶ Diese Diskrepanz liegt für Kasper daran, dass zum einen die Lebensphänomene vielfältiger seien, als sie in der Tradition gedeutet werden könnten und dass zum anderen der Mensch in der Frage nach der Wahrheit das Gegebene immer wieder überschreiten und transzendieren könne. Werde die Tradition in Bezug auf die Lebensphänomene nicht mehr als sinnvoll erkannt, so büße sie ihre Selbstverständlichkeit ein und könne nur noch auf kritische Weise angeeignet werden, was zugleich eine Veränderung der Meta-Tradition bedeutet.

Kasper zeichnet ein dynamisches Verständnis von Traditionszusammenhängen, da die Rezeption von Tradition immer auch ihre Aktualisierung im Sinne einer Anpassung und erneuernden Umdeutung beinhaltet. Dabei wird nicht klar, was genau für ihn ‚Tradition‘ ist, und inwiefern er gerade *nicht* Einzeltraditionen und spezielle Rituale oder Bräuche im Blick hat, denn für diese wäre eine solche Tradierungsstruktur plausibel. Mit ‚Tradition‘ – hier vor allem im Singular verwendet – scheint er hingegen das Ganze der Paradigmen zu meinen, die die Wirklichkeitswahrnehmung steuern und das Weltbild formen. Das wird an den Beispielen deutlich, die er für solche krisenhafte Umbrüche in Bezug auf das Traditionsverständnis nennt: Die ‚erste‘ Aufklärung im Übergang vom Mythos zum Logos in der griechischen Philosophie und schließlich die ‚zweite‘ Aufklärung der Neuzeit.³⁷

³³ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 518 f.

³⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 519.

³⁵ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 519.

³⁶ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 519.

³⁷ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 519–525. Siehe auch KASPER, Tradierung (1987), 187 f.

Kasper macht zwischen diesen beiden einen Paradigmenwandel im Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis aus, die auch einen Wandel des Traditionsverständnisses konstituieren.

Während für die antike und mittelalterliche Philosophie Tradition und Autorität die Bedingung der Wahrheit und der Humanität sind, werden sie für das neuzeitliche Denken zum bloßen Vorurteil, das es im Interesse des Fortschritts in der Erkenntnis der Wahrheit und in der Freiheit zu überwinden gilt.³⁸

Im Umbruch vom Mythos zum Logos sei die narrative Symbolsprache durch argumentatives, begriffliches Sprechen und Denken abgelöst worden. Dabei hätten Platon³⁹ und Aristoteles⁴⁰ an die Autorität der ‚Alten‘ angeknüpft, deren Weisheit das Wahre und „unvergangen Aktuelle“⁴¹ sei, das durch das philosophische Denken je neu erkannt werden solle. Die Philosophie sei so zur „Er-innerung“⁴² der Tradition geworden, womit die ‚erste‘ Aufklärung die menschliche Vernunft als Erkenntnisort der Wahrheit etabliert habe, in der sich die Autorität der zeitlich unabhängigen Wahrheit durch Erinnerung an Vergangenes zeige.⁴³ Einen solchen Erinnerungsweg scheint auch Kasper selbst zu gehen, wenn er die philosophiegeschichtlichen Entwicklungen abschreitet, um seinen allgemeinen Traditionsbegriff zu vertiefen.

In der ‚zweiten‘ Aufklärung sei das Verhältnis von *auctoritas* und *ratio*, das noch für die Kirchenväter und die Scholastik grundlegend war, umgekehrt und insbesondere das an der Vergangenheit orientierte Traditionsverständnis sei aufgebrochen worden.⁴⁴ In der neuzeitlichen Philosophie sei die Autorität der Tradition durch die Vernunft abgelöst worden, die als alleinige Basis für gesell-

³⁸ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 519.

³⁹ Kasper verweist hier auf PIEPER, Begriff, 20–35, der Platons Rückbezug auf die ‚Alten‘ und die Aufhebung der Mythologie in die Philosophie herausstellt. Insbesondere in PIEPER, Begriff, 20–24, stellt Pieper heraus, dass die Autorität der Alten gerade darin begründet sei, dass „sie aus göttlicher Quelle eine Kunde empfangen haben und das auf solche Weise Empfangene weitergeben.“ (PIEPER, Begriff, 22.) Pieper leitet hiervon ein Traditionsverständnis her, das *per se* durch Offenbarung konstituiert wird, vgl. PIEPER, Begriff, 24–26.

⁴⁰ Für Aristoteles verweist Kasper auf RITTER, Aristoteles.

⁴¹ PIEPER, Begriff, 21.

⁴² KASPER, Art. Tradition (1989), 495.

⁴³ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 519–521. Kasper skizziert diese Entwicklung mit Blick auf Aristoteles, Augustin und Bonaventura. Während Aristoteles die Geschichte des Denkens mit der Geschichte der Wahrheit identifiziert habe, habe Augustin die durch den menschlichen Geist vollzogene Überschreitung der Gegenwart auf die Vergangenheit und Zukunft herausgestellt, sodass Geschichte erfahrbar werde. Bonaventura habe den Menschen durch die Einheit stiftende Kraft der Erinnerung als „vergegenwärtigendes Abbild des Ewigen“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 521) verstanden: „Die Tradition wird so zur Manifestation und Repräsentation des Ewigen und Bleibenden in der Zeit und Geschichte“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 521), wenn der Mensch immer wieder Zusammenhänge zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellt und damit Tradierungsprozesse vollzieht.

⁴⁴ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 521–525. Siehe auch KASPER, Art. Tradition (1989), 495.

schaftlichen Konsens angesehen wurde.⁴⁵ Mit René Descartes sei schließlich „[a]n die Stelle der geschichtlichen Vermittlung [...] die autonome Selbstvermittlung des Menschen“⁴⁶ getreten, sodass der Mensch die Geschichte konstituiere, deren Sinn sich erst in ihrem Verlauf heraus ‚prozessiere‘. Damit sei ein Paradigmenwechsel in der Betrachtung der Geschichte einhergegangen, die nun „unter dem Primat der Zukunft“⁴⁷ gesehen wurde. Wenn Kasper also die Autoritätsstrukturen der Wahrheit betrachtet, die für den Tradierungsprozess grundlegend sind, dann kommt die Richtung des Überlieferungsgeschehens in den Blick: Tradition kann hier zum einen als das verstanden werden, was überliefert und damit von der Vergangenheit in die Gegenwart ‚geholt‘ werden muss, oder zum anderen als der Prozess aufgefasst werden, *in* dem das zu bewahrende sich überhaupt erst herausstellen, ‚herausprozessieren‘ muss.

Diese beiden Aspekte sieht Kasper in Hegels Traditionsverständnis vereint, das er kritisch aufnimmt.⁴⁸ Hegel ordnet den Traditionsvollzug dem nicht stillstehenden Geist zu, der in Strukturanalogie zum ‚Erben‘ stehe, wenn er allein durch tätige Selbstentäußerung zu seinem Wesen komme.⁴⁹ Denn Erben sei „zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft, und zugleich wird sie zu einem Stoff herabgesetzt, der vom Geist metamorphisiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich aufgehoben.“⁵⁰ Hegel versteht mit der Metapher des ‚Erbens‘ Tradition als einen selbst-transformativen Prozess. Eine solche Selbst-Transformation als stufenweise Vollendung vollziehe auch der Geist, sodass die Wahrheit, zu deren Absolutheit der Geist strebt, keine Substanz sei, sondern vielmehr „Subjekt, das sich durch seine eigene Entwicklung hindurch vollendet.“⁵¹ Damit aber wohne der Geschichte, in der sich der Geist verwirkliche und konkretes Dasein annehme, Wahrheit inne, die durch die Unterscheidung der ‚Geister‘, in denen sich der Geist jeweils selbst auslege, durch Erinnerung erschlossen werde könne.⁵² Erinnerung meint hier für Hegel, dass der Geist, der sich in die Zeitgeister entäußert hat, dieses zeitliche Dasein

⁴⁵ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 521.

⁴⁶ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 522.

⁴⁷ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 522.

⁴⁸ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 522 f.

⁴⁹ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 523; HEGEL, Geschichte der Philosophie, 36 f.

⁵⁰ HEGEL, Geschichte der Philosophie, 13, zitiert nach KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 523. Ähnlich auch HEGEL, Geschichte der Philosophie, 21 f.

⁵¹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 523. Zur Subjekthaftigkeit des Geistes siehe HEGEL, Phänomenologie, 19 f. Hegel konstatiert in Bezug auf die Wahrheit: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein.“ (HEGEL, Phänomenologie, 21.)

⁵² Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 523 f. Siehe hierzu HEGEL, Phänomenologie, 563 f. Während Hegel den Staat und die Kirche als Verwirklichung des Geistes angesehen habe, habe Karl Marx den Geist und damit die Wahrheit vielmehr als Entäußerung

wieder verlässt, es der Erinnerung übergibt und wieder in sich, in sein Selbstbewusstsein, zurückkehrt.⁵³ Bei diesem In-sich-gehen aber wird sein vorheriges Dasein aufgehoben und aufbewahrt, was nach Hegel zugleich das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt ist, von der aus der Geist sich wieder auf einer neuen Stufe entäußert. So lernt der Geist gleichsam dazu und kommt seiner Ab-solutheit immer näher.

Mit Hegel im Hintergrund stellt Kasper die neuzeitliche Identifikation von Wahrheit und Geschichte heraus, denn die Wahrheit sei „nicht nur geschichtlich vermittelt, sie ist Geschichte und geschichtlich.“⁵⁴ Diese Identifikation sieht er allerdings kritisch, denn damit könne entweder alles versöhnt werden, indem alle ‚Zeit-Geister‘ in den absoluten Geist überführt werden (Hegel), oder alles revolutioniert werden, indem die Wahrheit der geschichtlichen Praxis und der darin erstrebten Ziele untergeordnet werde, wie bspw. bei Karl Marx. Insbesondere die Tübinger Schule habe die Identifizierung von Wahrheit und Tradition kritisch hinterfragt (vgl. III.1.1.2), was Kasper mit Verweis auf Johannes Evangelist Kuhn aufgreift, der die Objektivität und Normativität der Tradition im Gegenüber zum kirchlichen Glaubensbewusstsein wahren wollte und damit einer Identifizierung von geschichtlichen Traditionsformen und Wahrheit widersprach.⁵⁵ Die Tradition sei nach Kuhn „nicht die kontinuierliche Repetition der ursprünglichen Wahrheit in der urgeschichtlichen Form, sondern die kontinuierliche Reproduktion derselben in immer neuen geschichtlichen Formen.“⁵⁶ Mit der Definition von Tradition als kontinuierliche *Reproduktion* wird deutlich, dass es bei ‚Tradition‘ nicht allein um ein Weitergeben und Wiederholen unveränderlicher Inhalte geht, sondern vielmehr um einen Akt der Wiederherstellung etwas Ursprünglichen innerhalb einer neuen, geschichtlichen Situation. Die Wahrheit bleibt dabei ihrer je und je neuen geschichtlichen Form vorgegeben.

Diese Differenzierung zeigt, dass die Wahrheit immer geschichtlich *vermittelt* und nicht *die* Geschichte schlechthin ist.⁵⁷ Für eine nähere Beschreibung dieses geschichtlichen Vermittlungsprozesses der Wahrheit, verweist Kasper auf die Schultheologie, „die zwischen der Tradition als *actus tradendi* (*id quo traditur*)

der gesellschaftlichen Praxis gesehen und so ein revolutionäres Traditionsverständnis begründet, vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 524.

⁵³ Vgl. hierzu und im Folgenden HEGEL, Phänomenologie, 563 f.

⁵⁴ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 524.

⁵⁵ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 526 f.

⁵⁶ KUHN, Dogmatik 1, 219. Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 526 f. In diesem Ansatz sieht Kasper eine Kritik Hegels durch Kuhn, der Hegel vorwerfe, die Wahrheits-erkenntnis mit der Wahrheit selbst zu verwechseln, was in Hegels Pantheismus begründet sei, vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 527. An Kuhns Kritik wird für Kasper deutlich, dass die Theologie das hegelsche Traditionsverständnis „nur auf dem Weg einer bis in die letzten Voraussetzungen reichenden Kritik“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 527) fruchtbar machen kann.

⁵⁷ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 527.

und als *traditum* (*id quod traditur*) unterscheidet⁵⁸. Beide Momente fallen jedoch im Traditionsvollzug in eins, da die Tradierung von ihrem Inhalt abhängig sei. Von hier aus bestimmt Kasper die Tradition schließlich als „Akt-Seins-Einheit und damit als ein[en] Prozeß [...], in dem Tradition und Interpretation unlösbar zusammengehören. Wir besitzen die einzelnen Traditionen nur im Akt lebendiger Aneignung, Übersetzung und Erneuerung.“⁵⁹ Die Akt-Seins-Einheit innerhalb des Traditionsprozesses bestehe aus einem lebendigen Empfangen und Weitergeben, Tradieren und Interpretieren und begründe daher zugleich einen Zusammenhang zwischen den Menschen, die an diesem Prozess partizipieren.⁶⁰ Das Subjekt der Tradition ist deshalb für Kasper immer eine Gemeinschaft. Im Anschluss an die idealistische Philosophie, die das subjektive Verständnis und das einen objektiven Inhalt umgreifende Ganze als ‚Geist‘ bezeichne, könne die Tradition auch als der in der Geschichte einer Gemeinschaft oder eines Volkes wirksame Geist bezeichnet werden, der sich in einzelnen ‚Traditionen‘ wie Ritualen, Disziplinen, Bräuchen und ähnlichem verwirkliche.⁶¹ Nur in diesen geschichtlichen Formen sei die Geisttradition *greifbar*; sie ist jedoch von den geschichtlichen Traditionen unterschieden. Die Tradition hat nach Kasper einen ‚Überschuss‘, der nicht verwirklicht werde, sodass von der einen Tradition aus die geschichtlichen Traditionen immer wieder kritisiert werden müssten: „Wahre Tradition bindet also, indem sie freisetzt, zur Entscheidung und Unterscheidung herausfordert und zu Neugestaltungen inspiriert.“⁶² Die wahre Tradition kann damit Bestehendes erfüllen, aber sie beinhaltet immer den Impetus, darüber hinauszugehen und Neues zu evozieren, das wiederum kritisch auf die eine Tradition hin befragt werden muss.

Anhand von soziologischen, anthropologischen und philosophischen Beobachtungen eruiert Kasper also einen allgemeinen Traditionsbegriff, der sich dadurch auszeichnet, dass *erstens* Tradition die Überlieferung einer ihr vorgegebenen Wahrheit ist. *Zweitens* geschieht Tradition als ein geschichtliches Vermittlungsgeschehen, was sich, *drittens*, als Akt-Seins-Einheit vollzieht. Tradition als ein Vermittlungs- und Weitergabeprozess umfasst *viertens* immer eine diesen Prozess vollziehende Gemeinschaft. Die Tradition als Wahrheitsweitergabe kann nicht unmittelbar mit ihren geschichtlichen Traditionsformen identifiziert werden, sodass, *fünftens*, die Tradition als eine Geistdimension vorzustellen ist, die die Traditionsgestalten durchwirkt und daher, *sechstens*, Unterscheidungskriterien fordert, durch die Tradition und Traditionen differenziert werden können. Diese herausgestellten Eigenschaften der Tradition korrespondieren mit dem in Abschnitt III.2.4 dargestellten christlichen Überlieferungszusammen-

⁵⁸ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 527.

⁵⁹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 528.

⁶⁰ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 528

⁶¹ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 528 f.

⁶² KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 529.

hang. Das wird deutlich, wenn Kasper seine Beobachtungen mit dem biblischen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis zusammenbringt. Kasper spitzt dabei ein allgemeines, nach Wahrheit suchendes Traditionsverständnis auf das christliche Traditionsverständnis zu, was zugleich impliziert, dass die christliche Wahrheit die Antwort auf alle menschlichen Sinn- und Wahrheitsfragen ist.

3.1.2 Der pneumatisch-sakramentale Charakter der christlichen Tradition. Die eine Tradition und die Vielfalt der Traditionen

Für die Entwicklung eines *theologischen* Traditionsverständnisses korreliert Kasper die allgemeinen Beobachtungen zur Tradition (III.3.1.1) mit dem biblischen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis,⁶³ das er anhand des Offenbarungsverständnisses entwickelt hat.⁶⁴ Grundlegend dabei ist die Spannung von Verheißung und Erfüllung, die einen kontinuierlichen Interpretationsprozess impliziert, wenn zum einen gegenwärtige Geschehen vor dem Hintergrund der Verheißungen verstanden werden und die Erfüllung einer Verheißung je größere neue Verheißung aus sich heraussetzt.⁶⁵ In diesem Deutungsprozess kommt es nach Kasper

in einer immer wieder neuen relecture zu einem prophetischen und typologischen Verständnis der Tradition. Die jeweilige Gegenwart und Zukunft werden in Entsprechung (Analogie) zur heilsgeschichtlichen Vergangenheit, die Vergangenheit aber wird in Entsprechung zu neuen geschichtlichen Erfahrungen interpretiert.⁶⁶

Mit Jesus Christus wird dieser Interpretationszirkel insofern unterbrochen,⁶⁷ als dass das Verheißung-und-Erfüllung-Schema in ihm zu einem Ende kommt, das nach Kasper zugleich der „endgültige neue Anfang“⁶⁸ ist: „Was in ihm einmalig geschehen ist, hat ein für alle Mal Bedeutung (vgl. Röm 6,10; Hebr 10,10 u. ö.).“⁶⁹ Indem Kasper den ein für alle Mal geschehenen, endgültigen Anfang in Jesus Christus herausstellt, markiert er ihn als die universale, allen (1 Kor 9,22) zu überliefernde Wahrheit, die damit zugleich Bezugspunkt der gesamten christlichen Überlieferung ist. Diese Spannung zwischen einmaligem Geschehen und universaler Bedeutung dieses Geschehens habe zu einer je neuen Vergegenwärtigung der bleibend normativen Botschaft von Jesus Christus in verschiedenen geschichtlichen Situationen geführt, worin ein „lebendiges und geschichtliches

⁶³ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 529.

⁶⁴ Siehe hierzu Kapitel III.2.2.

⁶⁵ Siehe Kapitel III.2.2.3.b.

⁶⁶ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 530. Dabei meint Analogie für Kasper immer eine Ähnlichkeit bei gleichzeitig größerer Unähnlichkeit, siehe hierzu auch Kapitel III.3.1.2.d.

⁶⁷ Siehe Kapitel III.2.3.

⁶⁸ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 530.

⁶⁹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 530.

Verständnis der Kontinuität und Identität der Tradition“⁷⁰ begründet sei. Auch für das christliche Traditionsverständnis stellt Kasper damit die Vorgegebenheit der Wahrheit und die Geschichtlichkeit der Tradition heraus.

Aus der Dynamik der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes entwickelt Kasper ein lebendiges Traditionsverständnis, das gerade kein Traditionalismus sein soll,⁷¹ sondern vielmehr Tradition als einen Prozess denkt, der die ein für alle Mal geschehene Wahrheit in Jesus Christus treu bewahrt und immer wieder neu vergegenwärtigt.

a) Jesu Traditionskritik als Ausgangspunkt für Kaspers theologischen Traditionsbegriff

Für sein theologisches Traditionsverständnis nimmt Kasper die Vielfalt der Traditionsverständnisse in der Bibel wahr, wobei er einen *traditionskritischen* Ansatz im Rekurs auf Jesu Umgang mit der jüdischen Tradition extrapoliert. Im Alten wie im Neuen Testament identifiziert er mit Verweis auf die Ergebnisse der formgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Forschung die hohe Bedeutung vorliterarischer Überlieferungen, die gesammelt und theologisch reflektiert worden seien.⁷² Auch wenn er ein jüdisches Traditionsverständnis und eine entsprechende Tradierungsmethode nur andeutend skizziert, so wird doch deutlich, dass Kasper damit ein Traditionsverständnis meint, das an der Weitergabe von ersten Augen- und Ohrenzeugenberichten interessiert ist.⁷³ Ein solches „traditionsgläubige[s]“⁷⁴ Traditionsverständnis entspreche dem Neuen Testament, insbesondere bei Lukas, in der deuteropaulinischen Literatur und den Pastoralbriefen, denen es um die kontinuierliche und richtige Weitergabe gehe. Daneben aber gebe es ein kritisches Traditionsverständnis, das in Jesu Verkündigung gründe.

Dieses transformative, traditionskritische Moment macht Kasper für sein Traditionsverständnis fruchtbar. Auch wenn Jesus auf der einen Seite ein klares

⁷⁰ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 530.

⁷¹ Vgl. KASPER, *Tradierung* (1987), 193.

⁷² Vgl. KASPER, *Schrift* (1966), 401.

⁷³ Vgl. KASPER, *Schrift* (1966), 401. Mit Verweis auf WEGENAST, *Verständnis der Tradition*, 10–23, der hier die Ergebnisse katholischer und protestantischer Exegeten systematisiert und in vier Gruppen einteilt: „1. Das Traditionsverständnis des NT und besonders das des Paulus ist mit dem des Spätjudentums identisch. Tradition ist im Neuen Testament nichts anderes als unverändert nach den Gesetzen der jüdischen Traditionsmethode weitergegebene Lehre der Urapostel als der Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu. 2. Das Traditionsverständnis des Neuen Testaments und besonders das des Paulus resultiert aus einer pneumatischen Brechung des spätjüdischen Traditionsdenkens. Aus diesem Grund sind Offenbarung und Tradition im NT Größen, die man nicht grundsätzlich voneinander scheiden darf. Weil sowohl in der Offenbarung als auch in der Tradition der erhöhte Herr wirkt, besitzen beide, Offenbarung und Tradition, die gleiche Autorität. 3. Tradition ist für Paulus und das Urchristentum die in den Mund der Apostel hinein offenbarte Lehre von Christus, die treu weitergegeben werden muß. 4. Tradition ist nicht historische Überlieferung von Worte und Taten Jesu, sondern die Predigt der Gemeinde, in der Jesus im Geiste gegenwärtig ist.“ (WEGENAST, *Verständnis der Tradition*, 10–12.)

⁷⁴ KASPER, *Schrift* (1966), 402.

jüdisches Selbstverständnis gehabt und die „Pflichten eines frommen Juden“⁷⁵ erfüllt habe, so habe er auf der anderen Seite „die Tradition auf ihren Ursprung und ihre Sinnmitte hin“ überstiegen und sie so „gerade durch seine Kritik in einer nicht mehr zu überbietenden Weise“ erfüllt.⁷⁶ Kasper verdeutlicht dies mit Referenz auf Mk 7⁷⁷ und Mt 5⁷⁸, wo Jesus mit dem alten religionsgeschichtlichen Prinzip der Normativität des Alten breche und sich stattdessen in seiner vollmächtigen Erfüllung des göttlichen Willens selbst als Norm aufstelle.⁷⁹ Damit werde das alttestamentliche prophetische Verhältnis zur Tradition durch Jesu „eschatologisch-vollmächtige Auslegung und Verwirklichung der Tradition“⁸⁰ überboten. Er richte die in der Schöpfung gewollte Ordnung als eschatologisch ‚neue‘ Schöpfung auf, die das Ende der ‚knechtenden‘ Tradition des alten Äons bedeute.⁸¹ Indem Jesus die Tradition aufgreift, sie neu interpretiert und darin zugleich in ihre ‚Sinnmitte‘ überführt, stellt er die eigentliche Wahrheit der Überlieferung heraus. Er verhalte sich kritisch gegenüber der Überlieferung und setze sich als „die endgültige Auslegung des Alten Testaments. Er selbst ist die endgültige Tradition.“⁸² Der mit Jesus einsetzenden Tradition eignet demnach ein kritisches Moment gegenüber anderen Überlieferungen.

Dieses kritische Verhältnis zur Tradition sieht Kasper auch von Paulus rezipiert, der auf „vollkommen unrabbinische Weise die alte Tradition ohne Bedenken souverän erweitert, interpoliert und ergänzt.“⁸³ Normativ sei für ihn dabei

⁷⁵ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 530.

⁷⁶ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 531. Siehe hierzu auch KASPER, Schrift (1966), 402.

⁷⁷ Jesus decke „den ursprünglichen Willen Gottes gegenüber dessen Vorstellungen in der ‚Überlieferung der Alten‘ (vgl. Mk 7,1–23; 10,6) und den zutiefst humanen Sinn des alttestamentlichen Gesetzes gegen dessen den Menschen versklavende Auslegung (vgl. Mk 2,27) auf.“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 531.) Siehe auch KASPER, Prüfstand (1969), 478 f.

⁷⁸ „Mit der für jüdische Ohren ungeheuerlichen und skandalösen Aussage ‚Den Alten ist gesagt worden ... ich aber sage euch‘ (vgl. Mt 5,21 ff.) stellt er sich nicht nur gegen die jüdische Überlieferung, sondern gegen Mose, die höchste jüdische Autorität, ja gegen ein Wort Gottes (‚gesagt worden‘ ist Passivum divinum).“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 531.) Siehe auch KASPER, Prüfstand (1969), 479.

⁷⁹ Vgl. KASPER, Prüfstand (1969), 479; KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 530 f.

⁸⁰ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 531. Siehe auch KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 210.

⁸¹ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 402. Mit Verweis auf RATZINGER, Art. Tradition, 293, der den spezifischen Sinn der christlichen Tradition darin sieht, dass sie den Menschen aus „der Knechtschaft menschl[icher] Geschichts-T[at]en“ entreiße und ihn für seine Ursprünglichkeit und die Freiheit der Wahrheit Gottes öffne, die in Jesus Christus erschienen sei. Mit Mk 7,8 stellt auch Ratzinger das traditionskritische Moment heraus und führt es mit einem heilsgeschichtlichen Verständnis zusammen, wenn er die „ungeheuere innere Spannweite des christl[ichen] T[r]aditions]begriffs zw[ischen] heilsgeschichtl[icher] Bewahrung u[nd] eschalolog[ischer] Revolution“ betont, die der Antrieb des Ringens um die wahre Tradition sei.

⁸² KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 531, mit Verweis auf POPKES, Christus traditus. Siehe auch KASPER, Prüfstand (1969), 479.

⁸³ KASPER, Schrift (1966), 402 f.

das Evangelium und der darin präsente erhöhte Kyrios, sodass Paulus die Tradition von Christus her interpretiere: „Nicht die Tradition ist Christus, sondern Christus ist die Tradition.“⁸⁴ Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Kasper das Verhältnis von Altem und Neuem Testament immer christologisch betrachtet. Er versteht das Neue Testament „als endgültige Neuinterpretation“⁸⁵, als „christologische relecture des Alten Testaments“⁸⁶. Das Alte Testament empfangt damit seine Bedeutung von Jesus Christus und dem neutestamentlichen Zeugnis her, auch wenn das Neue Testament immer wieder von seinem alttestamentlichen Grundtext her verstanden werden müsse, damit es nicht gnostisch-spiritualistisch oder supernaturalistisch missverstanden werde.⁸⁷

Ausgehend von dem traditionskritischen Moment konstituiert sich schließlich im Christusereignis der Grund der christlichen Tradition selbst. Denn im vollmächtig-kritischen Verhalten Jesu zur jüdischen Tradition sieht Kasper den Anlass zur Kreuzigung Jesu, sodass er konstatiert: „Am Kreuz ist Jesus der Ausgelieferte, der sich zugleich selbst ausliefert; er ist in Person Akt und Inhalt der Tradition.“⁸⁸ Jesus liefere sich als Mensch selbst aus, indem er Gehorsam gegen den Willen Gottes sei.⁸⁹ Als Gottes Sohn sei er aber zugleich der Ausgelieferte, in dem Gott sich selbst in die Hände der Menschen ausliefere.⁹⁰ Auf diese Weise ist Jesus im Akt der Selbstüberlieferung an Gott zugleich der Inhalt dieser Überlieferung, nämlich Gottes Sein bei den Menschen. Die Formulierung ‚er ist in Person Akt und Inhalt der Tradition‘ erinnert nicht nur an weitere dualistische Gegenüberstellungen, die Kasper in der Person Jesu Christi gelöst und damit vollendet sieht,⁹¹ sondern entspricht auch der oben gemachten Bestimmung des Traditionsgeschehens als Akt-Seins-Einheit. Daran wird zugleich deutlich, dass Kasper Traditions- und Offenbarungsgeschehen miteinander identifiziert, wenn er betont, dass sich „in der Auslieferung Jesu an den Willen des Vaters [...] Gott selbst endgültig in die Hände der Menschen ausgeliefert und sich so in nicht mehr überbietbarer Weise als Gott der Menschen geoffenbart“⁹² habe. Auf-

⁸⁴ KASPER, *Schrift* (1966), 403. Mit Verweis auf WEGENAST, *Verständnis der Tradition*, 51–92, der den paulinischen Traditionsgebrauch untersucht und zu dem Schluss kommt: „Tradition ist für Paulus nicht schon dadurch, daß sie tradiert ist, Evangelium, sondern deshalb, weil Paulus mittels alter Formeln, die er aus der Gemeindefradition kennt, sein offenbartes Evangelium, Jesus als den Sohn, der das Heil für alle Glaubenden ist, darzustellen vermag. [...] Seiner Meinung nach ist die Offenbarung der Tradition immer voraus, ja, ist die Offenbarung Norm über aller Tradition von Bekenntnissen, über aller Verkündigung.“ (WEGENAST, *Verständnis der Tradition*, 91.)

⁸⁵ KASPER, *Gotteswort* (1970), 273.

⁸⁶ KASPER, *Prolegomena* (1989), 322.

⁸⁷ Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 273 f.

⁸⁸ KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 531.

⁸⁹ Zum Gehorsam Jesu siehe III.2.3.2.b, III.2.3.3.

⁹⁰ Vgl. KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 531.

⁹¹ Vgl. hierzu III.2.3, wo auf das Zusammenlaufen der verschiedenen offenbarungstheologischen Linien in der Person Jesu Christi hingewiesen wurde.

⁹² KASPER, *Theologisches Erkenntnisprinzip* (1985), 531.

grund dessen seien Kreuz und Auferstehung „die Überlieferung schlechthin“ und damit „Urgrund, Inhalt und Paradigma jeder christlichen Tradition“.⁹³ Durch diese Identifizierung der ein für alle Mal geschehenen Offenbarung in Jesus von Nazareth mit dem Anfang der christlichen Tradition macht Kasper zum einen den bleibenden, unhintergehbaren Bezug auf das Christusgeschehen deutlich („Urgrund“) und stellt den kontinuierlich zu überliefernden Inhalt heraus. Indem er das Offenbarungsgeschehen als paradigmatisch für das Traditionsgeschehen erklärt, bleibt zum anderen die Unvereinbarkeit der Tradition gewahrt: Es ist nicht der Mensch, der einen ihm überlieferten Sachverhalt wie bspw. Satz- wahrheiten weitergibt, sondern Gott selbst wirkt die Weiterüberlieferung seiner Heilsoffenbarung durch seinen Geist.⁹⁴ Indem die Tradition zugleich die Offenbarung Gottes weitervermittelt und damit je neu ereignet, ist die Überlieferung „die innerste Mitte des Christlichen“⁹⁵.

b) Die pneumatologisch fundierte Selbstüberlieferung Jesu Christi in der Kirche

Das die Offenbarung je neu vergegenwärtigende Traditionsgeschehen sieht Kasper in der johanneischen Pneumatologie begründet, in der der Paraklet die Parusie Christi durch Erinnerung an Jesu Worte und Taten (Joh 14,26; 16,13–15) antizipiere (vgl. III.2.4.3).⁹⁶ Damit werde die Tradition zu einem eschatologischen Geschehen,⁹⁷ worin auch begründet sei, dass die Kirche der Tradition bedürfe, „weil sie auf das einmalige eschatologische Ereignis, auf die Tat Gottes in Christus bleibend verwiesen ist.“⁹⁸ Ein solches eschatologisches Traditionsverständnis widerspreche einem gesetzlichen Traditionsverständnis nach geistesgeschichtlicher Kontinuität, da es nicht Kontinuität betone, sondern Identität: Indem der irdische Jesus nachösterlich durch die Auferweckung der erhöhte Herr und durch den Geist wirksame Gegenwart in der Kirche sei, werde der neue Äon gegenwärtig, der in der geschichtlichen Heilstat eröffnet worden und seit Ostern bleibend gegenwärtig sei.⁹⁹ Göttliches Medium des Traditionsgeschehens ist also der Geist Christi. Die pneumatologische Christologie (siehe III.2.3.3) bildet also den Kern von Kaspers Traditionsverständnis.¹⁰⁰

⁹³ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 531, Hervorhebung im Original.

⁹⁴ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 531f.; KASPER, Tradierung (1987), 190. Siehe hierzu Kapitel III.2.4.4.

⁹⁵ KASPER, Tradierung (1987), 190.

⁹⁶ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 403.

⁹⁷ „Tradition ist ‚Gegenwart von der Zukunft her‘. Im Kommen des Parakleten vollzieht und antizipiert sich bereits das Kommen Christi, die Parusie. Tradition wird damit zu einem eschatologischen Geschehen.“ (KASPER, Schrift [1966], 403; siehe SCHÜTZ, Parusia, 78.)

⁹⁸ KASPER, Schrift (1966), 403.

⁹⁹ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 404.

¹⁰⁰ Anders Kleinjohann, der nur eine Personalisierung und Eschatologisierung des Traditionsverständnisses sieht, aber den Zusammenhang zu Kaspers pneumatologischer Christologie nicht herstellt, vgl. KLEINJOHANN, Tradition, 296–299.

Der Heilige Geist kann als *movens* der Tradition verstanden werden, wenn Kasper herausstellt: „Die objektive Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus wird zur subjektiven Wirklichkeit in uns durch die Ausgießung des Heiligen Geistes.“¹⁰¹ Indem der Geist zunächst die Geschichte Jesu durch die Verkündigung der Kirche geschichtlich vergegenwärtigt und damit wirksam werden lässt, geschieht durch dieses göttlich-menschliche Geschehen die objektive Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus. Sie zielt auf die Annahme der Evangeliumsbotschaft im Glauben, was ebenso ein Geist gewirktes Geschehen ist. Tradition als ein Geistgeschehen ist daher nicht allein ein äußerer und objektiver, sondern auch ein subjektiver, innerer Prozess, der im Glauben stattfindet, womit Kasper Möhlers Überlieferungsverständnis rezipiert.¹⁰² Aufgrund des Geistes, dessen Wirkraum die Kirche ist, und des vertrauenden Glaubens, der ebenfalls immer in Beziehung zur Gemeinschaft der Kirche steht, vollzieht sich das Traditionsgeschehen zugleich als „aktive Integration in das Leben der Kirche, in ihre Liturgie und Diakonie.“¹⁰³ Für Kasper ist jeder Glaubende konstitutiv auf die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und damit auf den lebendigen Überlieferungszusammenhang des in der Kirche *gelebten* Glaubens bezogen.¹⁰⁴ Die persönliche Glaubenserfahrung¹⁰⁵ steht für ihn immer in Bezug zur Kirche, der der Glaube als Ganzer übergeben sei.¹⁰⁶ ‚Glaube‘ beinhaltet für Kasper persönliche Glaubensakte, die im Dialog mit dem Zeugnis der Kirche den Glauben der Kirche ausmachen, wodurch zugleich Rezeption und Tradierung des

¹⁰¹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 532. Ein Verständnis des Heiligen Geistes als subjektive Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung findet Kasper bei BARTH, KD I/2, 222, wo dieser bereits im Leitsatz zu § 16 festhält: „Gottes Offenbarung ereignet sich nach der heiligen Schrift darin, daß Gottes Heiliger Geist uns erleuchtet zur Erkenntnis seines Wortes. Die Ausgießung des Heiligen Geistes ist Gottes Offenbarung.“

¹⁰² Vgl. KASPER, Tradierung (1987), 191. Siehe hierzu auch Kapitel III.1.1.1.

¹⁰³ KASPER, Tradierung (1987), 191.

¹⁰⁴ Vgl. KASPER, Glaube (1968), 729. Kasper hält in KASPER, Kirche als Ort (1987), 86, anschaulich fest: „So ‚gibt‘ es den Glauben gar nie ‚an sich‘, sondern immer nur als lebendig geglaubten und lebensmäßig vollzogenen Glauben. Glaubensvermittlung [...] ist vor allem und zuerst Initiation, Einführung und Einweihung in den Glaubensvollzug der kirchlichen Gemeinschaft.“

¹⁰⁵ „Dem Glauben kommt keine sachhafte, sondern eine personale Evidenz zu. So wie man Vertrauen nur erfahren kann, wenn man selber vertraut, so ist auch der Inhalt des Glaubens nur im Akt des Glaubens erfassbar. Scholastisch gesprochen: die *fides quae creditur* und die *fides qua creditur* bilden eine konkret nicht auflösbare übergreifende Einheit und Ganzheit.“ (KASPER, Glaube [1968], 728.) Dem entspricht auch die für Tradition typische Akt-Seins-Einheit, siehe III.3.1.1.

¹⁰⁶ Vgl. KASPER, Glaube (1968), 730. Mit ‚Kirche‘ sei damit aber nicht allein die Amtskirche gemeint, was eine Verkürzung bedeuten würde. „Kirchlichkeit des Glaubens meint zunächst, dass der Glaube der Kirche insgesamt übergeben ist. Jeder ist in seinem Glauben darauf angewiesen, hinzuhören auf das Zeugnis der anderen, und jedes Glaubenszeugnis ist so viel wert, als es vom Zeugnis aller anderen mitgetragen wird. Jeder muss darauf achten, ob er von den anderen rezipiert oder korrigiert wird. Erst in diesem vielschichtigen Gefüge stellt sich heraus, was kirchlicher Glaube ist.“ (KASPER, Glaube [1968], 730.)

Glaubens der Kirche geschehe. Hier zeigt sich eine Strukturanalogie zum neuzeitlichen Traditionsverständnis, das Tradition als eine Geistdimension, die zugleich ein Gemeinschaftsgeschehen konstituiert, verstand. Daran wird deutlich, dass die Begriffe ‚Glaube‘ und ‚Tradition‘ zuweilen synonyme Bedeutung haben, weil es bei beiden um die das Leben der Kirche bestimmende Überlieferung der christlichen Botschaft, die auf die gläubige Annahme zielt, geht.

Vor diesem Hintergrund definiert Kasper die christliche Tradition als „Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche. Tradition ist im Heiligen Geist geschehende memoria Jesu Christi. Sie ist das durch den Heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen lebendige Wort Gottes.“¹⁰⁷ Der Heilige Geist nimmt dabei eine Brückenfunktion ein, denn er verbindet das ursprüngliche Offenbarungsgeschehen mit der je neuen Gegenwart über die von ihm durchwirkte Erinnerung desselben in der Kirche. Er bewirke dabei nicht nur erinnernde Vergegenwärtigung der Offenbarung, sondern zerbreche zugleich die institutionellen und doktrinären Erstarrungen der Kirche, „die das Leben abwürgen“¹⁰⁸, und befreie so zu einer der Zeit angemessenen Verkündigung des Evangeliums. Indem der Geist die normativ bleibende Botschaft von Jesus Christus stets neu vergegenwärtigt, erschließt er sie in ihrer Neuheit für die jeweilige Situation, sodass Kontinuität und Identität der Botschaft zugleich Innovation einschließen können.¹⁰⁹ Dabei ereignet sich immer wieder neu dasselbe, sodass das, was bewahrend weitergegeben wird, gleichzeitig das Neue ist: die im Heiligen Geist geschehende *memoria* Jesu Christi.¹¹⁰ In dieser Dialektik von Bewahren und Verändern, Identität und Umbruch, Kontinuität und Diskontinuität zeigt sich die Tradition gerade als ein lebendiger Prozess.

Aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes und dessen Verbindung zu Jesus Christus spricht Kasper nicht nur von Überlieferung, sondern von *Selbstüberlieferung* Jesu Christi. Damit greift er auf eine schon in der Tübinger Schule gemachte Formulierung Johann Sebastian Dreys¹¹¹ zurück, die auch in der Römischen Schule¹¹² anklang (siehe auch III.1.1.3) und schließlich von Oscar Cullmann¹¹³ aufgegriffen wurde. Tradition als ‚Selbstüberlieferung‘ akzentuiert dabei die Kontinuität zu der in Tod und Auferstehung erfolgten Überlieferung Jesu, die sich in der Kirche fortsetzt (vgl. III.2.4.2) und so durch den Geist einen bis

¹⁰⁷ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 532.

¹⁰⁸ KASPER, Prüfstand (1969), 479.

¹⁰⁹ Vgl. KASPER, Bewahren (1991), 554.

¹¹⁰ Vgl. KASPER, Bewahren (1991), 555.

¹¹¹ Siehe hierzu GEISELMANN, Lebendiger Glaube, 177–187.250–267.

¹¹² Vgl. KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 439–455. Insbesondere in KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 439, Fußn. 101, wird die Rezeption des Begriffs Selbstüberlieferung verfolgt.

¹¹³ Vgl. CULLMANN, Tradition, 18 f.

in die Gegenwart andauernden Überlieferungsprozess initiiert und fundiert.¹¹⁴ Mit DV 8 verweist Kasper darauf, dass diese Selbstüberlieferung in der Tradition durch das ganze Leben der Kirche, durch ihr ganzes Wesen, durch Liturgie und Gebet geschehe.¹¹⁵ Es ist das Zeugnis der Kirche, ihre Verkündigung des Evangeliums (siehe III.2.4.4), in der sich Jesus Christus im Geist selbst vergegenwärtigt. Frank Kleinjohann sieht in diesem Verständnis der Tradition als Selbstüberlieferung eine Personalisierung der Tradition: „Tradition bedeutet somit nicht länger, einem ungeschriebenen und starren Gesetz zu unterliegen, sondern der Präsenz des erhöhten Herrn gegenüberzustehen.“¹¹⁶ Dieser entspricht es mit Kleinjohann, dass das Subjekt der Tradition der trinitarische Gott ist, der im Überlieferungsgeschehen handelt und den Menschen „zur interagierenden Reaktion“¹¹⁷ rufe.

Diese Interaktion beschreibt Kasper ebenfalls mit dem Begriff der Selbstüberlieferung. Auch wenn die Tradition geistdurchwirkt sei, so geschehe sie auf menschliche Weise: „Gott braucht den Menschen und will Menschen als Boten seiner Gaben.“¹¹⁸ Das wurde bereits beim Offenbarungsgeschehen deutlich, in dem Kasper die für das Offenbarwerden konstitutive menschliche Zeugenschaft herausgestellt hat. Dieses Zeugnis aber geschehe, wenn Menschen sich „selbst zur Gabe für andere machen“¹¹⁹, was nichts anderes bedeutet, als dass Menschen nicht nur mündlich Zeugnis von ihrem Glauben ablegen, sondern in ihrer ganzen Existenz dem Vorbild Jesu Christi nachfolgen. Selbstüberlieferung meine daher auch diese persönliche Involviertheit der Menschen, die *selbst* als persönliche Zeugen des Glaubens im Traditions Geschehen eingebunden seien.¹²⁰ Mit dem Terminus ‚Selbstüberlieferung‘ markiert Kasper also eine Dialektik, die bereits für das Offenbarungsgeschehen selbst gilt und deren christologische Vertiefung zu einer Differenzierung bei gleichzeitiger bleibender Identität der einen göttlichen Tradition mit den vielen menschlichen Traditionszeugnissen führt. Dabei wird das Traditionsverständnis auf doppelte Weise personalisiert.¹²¹ Diese Dialektik wird im Folgenden reflektiert, zunächst mit Blick auf das biblische Zeugnis (III.3.1.2.c) und schließlich allgemeiner auf die Vielfalt kirchlicher Zeugnisse (III.3.1.2.d).

¹¹⁴ Vgl. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube*, 181 f.

¹¹⁵ Vgl. KASPER, *Bewahren* (1991), 552 f.

¹¹⁶ KLEINJOHANN, *Tradition*, 296.

¹¹⁷ KLEINJOHANN, *Tradition*, 300.

¹¹⁸ KASPER, *Tradierung* (1987), 190.

¹¹⁹ KASPER, *Tradierung* (1987), 190.

¹²⁰ Vgl. KASPER, *Tradierung* (1987), 190. Siehe auch Kapitel III.2.4.

¹²¹ Kleinjohann spricht von „Tradition als personaler Austausch zwischen Christus und seiner Kirche“, vgl. KLEINJOHANN, *Tradition*, 300–306. Auch wenn die Kirche immer als Raum dieses Austauschs vorgestellt werden muss, so rückt Kasper doch auch den einzelnen Glaubenden, der persönlich Zeuge sein muss, ins Zentrum.

c) *Die Schrift als Fundament der traditio und die dadurch begründete Verzahnung von Schrift und Tradition*

Das von Kasper beschriebene Traditionsverständnis schließt an Ansätze von Johann Adam Möhler, John Henry Newman und Maurice Blondel an, die das altkirchliche Traditionsverständnis aufgenommen und weiterentwickelt haben.¹²² Mit dem patristischen Traditionsverständnis beschäftigt sich Kasper selbst ausführlich 1990 in *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*¹²³ und beschreibt im Anschluss an Yves Congar¹²⁴ dessen Grundzüge, wodurch die fundamentale Rolle der Bibel für die Tradition deutlich wird. Daran wird ersichtlich, dass Kasper gerade durch die Betrachtung der Tradition – hier der patristischen – zur Bedeutung der Schrift für die Tradition vorstößt.

Bei den Kirchenvätern hätten sich die Begriffe Offenbarung, Kirche und Tradition weithin gedeckt, sodass die Tradition für diese nichts anderes gewesen sei, als die geschichtliche Manifestation des in Jesus Christus erschienenen Heilsgeheimnisses, das in seiner Fülle der Kirche anvertraut worden sei.¹²⁵ Der Heilige Geist vergegenwärtige das Heilsmysterium in der Kirche, sodass von einer „Fortdauer der ‚revelatio‘ und ‚inspiratio‘ in der Kirche die Rede“¹²⁶ sei. Diese Vergegenwärtigung sahen die Kirchenväter „faktisch in der christologischen Auslegung der Heiligen Schrift“, sodass das patristische Traditionsverständnis in der Schrift gründe. Die Schrift beinhalte für die Kirchenväter alle heilsnotwendigen Wahrheiten und sei in einem materialen Sinn suffizient.¹²⁷ So erscheine die Schrift als Kriterium für die kirchliche Verkündigung, aber allein der Geist verdeutliche die Ausrichtung der Schrift auf Jesus Christus und gebe ihre darin gegebene Einheit und Ganzheit zu verstehen. Die Schrift müsse in dem Geist gelesen werden, „in dem und aus dem sie entstanden ist, und das heißt, daß man sie in dem in der Kirche gegenwärtigen Geist versteht. Nur im Geist kann Geistliches erkannt und beurteilt werden (1 Kor 2,10–16).“¹²⁸ Da die Tradition patristisch als geistliche Schriftauslegung verstanden werden müsse, gehörten auch *traditio* und *successio* zusammen.¹²⁹ In patristischer Perspektive sind damit Schrift und Tradition zwei Wege und Formen, in denen der eine apos-

¹²² Vgl. KASPER, *Christliche Tradition* (2010), 566. Zum Traditionsverständnis der Väter siehe auch KASPER, *Erkenntnisprinzip* (1975), 198.211, Fußn. 51. Zu Kaspers Prägung durch Möhler und Newman siehe auch KLEINJOHANN, *Tradition*, 50–82.102–118.

¹²³ KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 163–169.

¹²⁴ Vgl. CONGAR, *Tradition*.

¹²⁵ Vgl. KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 164, mit Verweis auf CONGAR, *Tradition*, 65, vgl. 50 f.57.95–107, der diesen Zusammenhang herausarbeitet.

¹²⁶ KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 164.

¹²⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 165.

¹²⁸ KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 165.

¹²⁹ Vgl. KASPER, *Verhältnis von Schrift und Tradition* (1990), 165. Siehe hierzu RATZINGER, *Primat*, 49, der herausstellt, dass sich die apostolische Überlieferung und die apostolische Nachfolge gegenseitig definieren: „Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge.“ Zum Thema siehe auch KASPER, *Sukzession* (1990).

tolische Glaube im Heiligen Geist überliefert wird und die nicht voneinander getrennt werden können.¹³⁰ Durch die geistliche Schriftauslegung wird die Schrift vielmehr selbst zum Ausgangspunkt für die geistgeleitete Tradition, denn der Gehalt der Tradition ist für Kasper in der Schrift festgelegt.¹³¹

Diese schriftbasierte Grundtradition, die *traditio*, die sich in der Kirche verwirklichte, differenzierte die Kirchenväter von den *traditiones*, einzelnen liturgischen und disziplinären Gebräuchen.¹³² Die Unterscheidung gehe auf das biblische Zeugnis selbst zurück, wie Kasper mit 1 Kor 11,2 und 2 Thess 2,15 herausstellt. Paulus verweist hier auf die Überlieferung, in der er die Korinther und Thessaloniker schriftlich oder mündlich unterwiesen habe und hält sie an, sich daran zu halten. Dass die Tradition schriftlich und mündlich vorliege, habe schließlich Basilius in seiner Schrift *De spiritus sancto* dargelegt, was sowohl in Trient als auch im II. Vatikanum rezipiert worden sei:

Die von der Kirche bewahrten Lehren (δόγματα) und verkündigten Wahrheiten (κηρύγματα) haben wir manche (τὰ μὲν) aus der schriftlichen Lehrunterweisung (διδασκαλία), andere (τὰ δὲ) aus der mysterienhaft überkommenen Überlieferung der Apostel empfangen. Beide haben für die Frömmigkeit (εὐσέβεια) dieselbe Kraft (ἰσχύς).¹³³

Schon Basilius habe damit deutlich gemacht, dass die liturgischen und disziplinären Traditionen Teil der *traditio* seien und keine äußerlichen Zusätze zur Schrift.¹³⁴

Die in der Alten Kirche begründete Zusammengehörigkeit von Schrift und Überlieferung werde in allen Konzilien bezeugt,¹³⁵ am ausführlichsten hätte sich jedoch das II. Konzil von Nicäa (787) damit beschäftigt.¹³⁶ Mit der sogenannten ‚Kanonformel‘ (Dtn 4,2; 13,1, vgl. Offb 22,19), nach der zu den Geboten Gottes nichts hinzugefügt und nichts weggenommen werden darf, habe

¹³⁰ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 165.

¹³¹ Damit erkennt Kasper die Suffizienz der Schrift an, vgl. III.3.2.3.a. Zu Kaspers Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung siehe III.3.3.1.

¹³² Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 165.

¹³³ BASILIUS, *Spir.* XXVII, 66: SC 17, 479f; vgl. XXIX, 71: SC 17, 501, zitiert nach KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 166.

¹³⁴ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 166.

¹³⁵ Kasper verweist auf CONGAR, Tradition, 70 insbes. Fußn. 17, und fasst zusammen: „Schon das Bekenntnis der 318 Väter von Nikaia (325) und der 150 Väter von Konstantinopel (381) besteht zum weit überwiegenden Teil aus wörtlichen biblischen Formulierungen, die ihrerseits aus der Tradition älterer Bekenntnisformeln übernommen sind. Die Konzilien von Ephesus (431) und Chalkedon (451) berufen sich bereits auf diese Tradition, ebenso das II. (553) und III. Konzil von Konstantinopel (680/681). Sie tun dies, indem sie zugleich in Anspruch nehmen, nichts zu lehren, was den heiligen Schriften und der Überlieferung widerspricht. Ähnliches gilt vom II. Konzil von Orange (529) und von der Lateransynode unter Martin I. (649).“ (KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition [1990], 167.)

¹³⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 167–169.

das Konzil auch die „deifica catholicae ecclesiae traditio“¹³⁷ qualifiziert und diese pneumatologisch verstanden: „Das Konzil spricht von der Lehre (διδασκαλία; magisterium) unserer göttlich inspirierten heiligen Väter und – ausdrücklich in demselben Sinn – von der Tradition (παράδοσις) der katholischen Kirche, in welcher der Heilige Geist wohnt.“¹³⁸ Das Konzil habe so die Lehre der Kirchenväter mit dem Evangelium identifiziert, sodass die Paradosis die christliche Botschaft selbst sei. Gerade durch diese Identifizierung wird der Bezug der Tradition auf die Schrift, die die christliche Botschaft durch die Zeiten hindurch verbürgt, gestützt. Schrift und Tradition sollten Identität und Kontinuität des gelebten Glaubens exemplarisch bezeugen, was jedoch nicht im Sinne historisch-kritischer Beweise zu verstehen sei, sondern vielmehr als eine lebendige Praxis: „Man lebte die Tradition; das entledigte der Aufgabe, sich ihrer angestrengt zu vergewissern.“¹³⁹

Die patristischen, vorkritischen Grundzüge der *traditio* bringt Kasper in die Diskussion um das Traditionsverständnis ein und integriert die Fundierung der Tradition in der Schrift, das pneumatologische Verständnis des Tradierungsgeschehens sowie die praktische Dimension und die Differenzierung von *traditio* und *traditiones* in seinen Traditionsbegriff. Das Verhältnis von *traditio* und *traditiones* sei bereits in der Alten Kirche sakramental beschrieben worden, denn „[d]ie Kirche und ihre Tradition wurde als realsymbolische, sakramentale Gegenwart des erhöhten Christus und seines Evangeliums im Heiligen Geist verstanden.“¹⁴⁰ Dies greift Kasper auf und bringt es mit dem modernen historischen Denken ins Gespräch. Auf diese Weise erhellt er den Traditionsbegriff aus der Tradition heraus und begründet zugleich die inhaltliche Konstitution der Tradition durch die Schrift. Damit vollzieht Kasper, was er für den Traditionsbegriff in Anspruch nimmt: Den Begriff aus seiner Traditionsgeschichte heraus zu klären, aber zugleich die normierende Bedeutung der biblischen Schriften zu wahren. Gerade im Rückgang auf das altkirchliche Traditionsverständnis zeigt sich, die von Kasper herausgestellte reziproke Auslegung von Schrift und Tradition (vgl. III.3.2.3.b). Im Folgenden wird entfaltet, wie Kasper das Verhältnis der einen Tradition zu den vielen Traditionszeugnissen auffasst.

d) Die Traditionszeugnisse als Vergegenwärtigungsformen der einen Tradition

Für Kasper ist das ganze Leben der Kirche Ausdruck der Tradition, denn nachösterlich bezeugten kirchliche Lehre, Predigt und Katechese, Liturgie, Frömmigkeit, die einzelnen Christen genauso wie die Gesamtheit der Kirche und die Konzilien im selben ursprünglichen Geist das Evangeliums.¹⁴¹ Dies alles sind nach

¹³⁷ KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 167.

¹³⁸ KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 167.

¹³⁹ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 168 f.

¹⁴⁰ KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 168.

¹⁴¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 126.

Kasper ‚Traditionszeugnisse‘, denn „[s]ie enthalten ihr Zeugnis vom Evangelium immer in der Form von menschlicher Tradition, im Reflex von menschlichem Zeugnis.“¹⁴² Das Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Selbstüberlieferung in der Tradition evoziert nun die Frage, wie dieses Zusammenspiel verstanden und auch differenziert werden kann. Dazu verweist Kasper auf die Dialektik, die der ‚Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist‘ selbst eignet und die sowohl die im Geist geschehende als auch die irdische Selbstüberlieferung Jesu durchziehe:¹⁴³ „So wie der irdische Jesus sich in die Überlieferung der Menschen hinein überliefert, so werden Wahrheit und Wirklichkeit des erhöhten Christus innerhalb der Geschichte in menschlicher Überlieferung und durch menschliche Überlieferung immer wieder neu Gegenwart.“¹⁴⁴ Wie Jesus als der Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, so ist auch die Überlieferung ein gott-menschliches Geschehen für Kasper.

In Bezug auf das nachösterliche Überlieferungsgeschehen spricht Kasper von einer *sakramentalen* Struktur, da „menschliche beziehungsweise kirchliche Überlieferungsprozesse [...] vergegenwärtigende Zeichen und Werkzeug der Selbstüberlieferung Jesu Christi im Heiligen Geist“¹⁴⁵ seien. Damit greift er auf die patristische Theologie zurück, für die die enge Zusammengehörigkeit von *traditio* und *traditiones* in der Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament begründet war und mit einem sakramentalen Kirchenverständnis zusammenhing.¹⁴⁶ Die Zeugnisse der Tradition seien dabei nicht die Tradition selbst, sondern zeichenhaft-sakramentale Vergegenwärtigungen, die zum in der Kirche wirkenden Geist hinführten und ihn zur Auswirkung brächten, sodass die Tradition selbst nur in ‚zeichenhafter Defizienz‘ expliziert werde.¹⁴⁷ Im Hintergrund hierfür steht das im II. Vatikanum vertretene sakramentale Kirchenverständnis¹⁴⁸, nach dem die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) ist. Die Kirche weise in ihrer Sakramentalität immer über sich hinaus auf das Ursakrament des Heils, das Jesus Christus selbst ist.¹⁴⁹ Das gilt auch für ihr Zeugnis. Mit Verweis auf Thomas von Aquin stellt

¹⁴² KASPER, Dogma (1965), 126.

¹⁴³ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 533.

¹⁴⁴ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 533.

¹⁴⁵ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 533.

¹⁴⁶ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 166.

¹⁴⁷ Vgl. KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 211 f.

¹⁴⁸ Siehe LG 1; 9; 48; 59; GS 42; 45 u. a. Vgl. KASPER, Kirche als universales Sakrament (1984); KASPER, Katholische Kirche (2011), 126–129.

¹⁴⁹ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 179; KASPER, Katholische Kirche (2011), 126 f. Die Kirche sei als solches Zeichen Werkzeug, wie Thomas von Aquin herausstelle: „*signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*“ (THOMAS VON AQUIN, S. th. III q. 60 a. 2; Suppl. q. 29 a. 2: „*significando causat*“). In ihrer Sakramentalität sei die Kirche Realsymbol. Zum Begriff ‚Realsymbol‘ vgl. III.2.2.3.a, siehe auch RAHNER, Theologie des Symbols.

Kasper die Unterschiedenheit von Ausdrucksgestalt und der darin ausgesagten Sache heraus: Der Glaube richte sich auf Gott als die Sache selbst.¹⁵⁰ Auch wenn der christliche Glaube in und mit den Sprach-, Symbol- und Ausdrucksformen der Kirche die Selbstoffenbarung Gottes bekenne, so glaube er „nicht eigentlich an die Kirche und an ihre dogmatischen Formulierungen.“¹⁵¹ Aufgrund ihrer Zeichenfunktion transzendierten sich die kirchlichen Überlieferungszeugnisse selbst auf Gott hin und hätten so *doxologische* Struktur.¹⁵² Kasper sieht die Traditionszeugnisse im Sinne quasisakramentaler Zeichen in einer Mittelstellung zwischen einem Fundamentalismus, der Inhalt und Form identifiziert und ‚verdinglicht‘, und einem Spiritualismus sowie der Mystik, in denen der Glaube in einen inhaltslosen Dynamismus aufgelöst werde.¹⁵³ „Die katholische Theologie wahrt demgegenüber Einheit wie Unterschiedenheit der kirchlichen Traditionszeugnisse mit der inhaltlichen Glaubenstradition selbst“¹⁵⁴, indem sie das Verhältnis der Zeugnisse zur Glaubenstradition als Analogie bestimme: So bestehe eine Entsprechung und begründete Ähnlichkeit der Zeugnisse zur *traditio* bei gleichzeitiger je größerer Unähnlichkeit.¹⁵⁵

Neben dieser grundlegenden Inadäquatheit von Inhalt und Form sind die Traditionszeugnisse durch ihre Geschichtlichkeit begrenzt: Sie bleiben Kasper zufolge einer speziellen sozio-kulturellen Situation verhaftet, sind durch Interessen und Konflikte mitbestimmt und können aufgrund der menschlichen Sündhaftigkeit einseitig, voreilig, oberflächlich oder nicht mehr zeitgemäß sein.¹⁵⁶ In Anbetracht dessen stellt er jedoch heraus, dass sie immer „vergegenwärtigende Zeichen für die Wahrheit Jesu Christi [sein müssten]. Wäre dies nicht der Fall, dann wäre die Verheißung der bleibenden Gegenwart des Geistes Jesu Christi in seiner Kirche aufgehoben.“¹⁵⁷ Kasper versteht die Kirche als im Glauben an Jesus Christus in der Wahrheit gehalten, was es nicht „neben‘, ‚ohne‘ oder gar ‚gegen‘ die verbindlichen Glaubensformeln“¹⁵⁸ gebe: Verbind-

¹⁵⁰ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 534. THOMAS VON AQUIN, S. th. II/II q. 1 a. 2 ad 2: „*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*“

¹⁵¹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 534.

¹⁵² In diesem Zusammenhang konstatiert Kasper, dass die *doxologische* Struktur nicht inhaltslos werde und gegen eine analoge Aussagestruktur ausgespielt werden dürfe, vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 534, Fußn. 69. Zur *doxologischen* Struktur dogmatischer Aussagen verweist Kasper u. a. auch auf PANNENBERG, Dogmatische Aussage (1962), 174–176, allerdings greift er Pannenberg's Verbindung von *doxologischem* und *proleptischem* Gehalt dogmatischer Äußerungen nicht dezidiert auf.

¹⁵³ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 534 f.

¹⁵⁴ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 535.

¹⁵⁵ Zum hier angeführten Analogieverständnis vgl. die Formulierung des Vierten Laterankonzils 1215 in DH 806: „*quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos mior sit dissimilitudo notanda.*“ Zu Kasper Aufnahme der Analogie siehe KASPER, Prolegomena (1989), 315; KASPER, Gott (1982), 175–183, sowie Kapitel III.3.2.3.b.

¹⁵⁶ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 535.

¹⁵⁷ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 535.

¹⁵⁸ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 535.

liche Glaubensausdrücke seien daher „in ihrer geschichtlichen Begrenztheit und Bedingtheit wahr und verbindlich.“¹⁵⁹ Die Verbindlichkeit der Traditionszeugnisse gründet damit in der ekklesiologischen Bestimmung der grundsätzlichen Unfehlbarkeit der Kirche. Dieser Zusammenhang wird mit Blick auf die Dogmen vertieft, für die sich die Frage nach der wahren Tradition in pointierter Weise stellt (siehe III.3.2.2).

Die konstitutive Bedeutung des Zusammenhangs von Tradition und Kirche wird nicht nur anhand der sakramentalen Bestimmung der Traditionen, durch welche diese an der Sakramentalität der Kirche partizipieren, sondern auch in der Charakterisierung der Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip deutlich. Weil die Kirche auf geistdurchwirkte Weise ‚Ort der Wahrheit‘ ist, kann die kirchliche Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip gelten: „Bei aller geschichtlichen Defizienz ist darum die Tradition der Ort (*locus theologicus*), an dem wir der Wahrheit des Evangeliums begegnen; sie ist das *theologische Erkenntnisprinzip schlechthin*.“¹⁶⁰ Während der irdisch-historische Jesus mit Hilfe objektiver Erkenntnisprinzipien, wie historischer Forschung, vergegenwärtigt werden könne, begegne der Auferstandene und im Geist Gegenwärtige nur im apostolischen Zeugnis, das nicht objektiv hinterfragt werden könne, sondern vielmehr transzendente Bedingung des Glaubens sei.¹⁶¹ Diese kirchlich vermittelte Glaubensüberlieferung sei aber zu unterscheiden von Jesus Christus als dem Erkenntnisinhalt und der bleibenden Norm: „Die kirchliche Überlieferung ‚vereinnahmt‘ das Evangelium von Jesus Christus nicht, sie vergegenwärtigt es auf geschichtliche Weise und ist als Ort seiner Vergegenwärtigung für uns das Prinzip seiner Erkenntnis.“¹⁶² Wenn Kasper 1975 das apostolische Zeugnis als transzendente Bedingung des Glaubens benennt, dann ist es nur konsequent, wenn er in der Überarbeitung des Aufsatzes zehn Jahre später „das die Zeiten übergreifende Wir der Glaubensgemeinschaft Kirche“ als „transzendentes *Subjekt* der Tradition“ bestimmt.¹⁶³ Die vom Geist getragene Überlieferung des christlichen Glaubens in der Form der geschichtlichen Traditionszeugnisse, durch die sie das Evangelium je neu vergegenwärtigt, ist die unhintergehbare Voraussetzung der Erkenntnis des Glaubensgrundes, Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Dieser Prozess findet für Kasper in der römisch-katholischen

¹⁵⁹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 535. Dies entspricht der kirchlichen Lehrmeinung, vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung „Mysterium ecclesiae“, 146–155. Die Erklärung macht allerdings deutlich, dass die geschichtliche Fortschrittsperspektive auf die Wahrheitserkenntnis, die durch die Dogmeninterpretation möglich wird, erst nach dem II. Vatikanum lehramtlich formulierbar wurde.

¹⁶⁰ KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 212, Hervorhebung im Original.

¹⁶¹ Vgl. KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 212. Um dieses Erkenntnisprinzip zu beweisen, sei nur ein apagogischer Beweis möglich, vgl. KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 212. Zum Aufstehungszeugnis siehe auch Kapitel III.2.4.1.

¹⁶² KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 212.

¹⁶³ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 537, Hervorhebung E. M.

Kirche statt und durchzieht ihre Geschichte in allen Zeiten. „Nur im Mitgehen des geschichtlichen Weges der Kirche“¹⁶⁴ habe der Einzelne Gewissheit, die Heilswahrheit der christlichen Glaubensüberlieferung zu finden und ihrer teilhaftig zu sein. Mit der Weg-Metaphorik klingt hier das aristotelische Traditionsverständnis an, in dem die erinnernde Reflexion der Denkgeschichte zur Erkenntnis der Wahrheit führt.¹⁶⁵ Dass die Tradition als Prinzip im erkenntnistheoretischen Sinn bestimmt werden kann, sieht Kasper bereits bei den Kirchenvätern Irenäus und Tertullian begründet.¹⁶⁶ Sie hätten als wichtigste Wahrheitsregel das Traditionsprinzip entwickelt: „Als wahr sollte gelten, was in der Kirche von den Aposteln her überliefert ist.“¹⁶⁷ Daran sei nicht nur im Konzil von Trient festgehalten worden, sondern auch das II. Vatikanum habe das Traditionsprinzip erneuert und christologisch begründet (DV 9).¹⁶⁸ Wenn Kasper für eine Begründung der kirchlichen Tradition als Erkenntnisprinzip in die theologie- und dogmengeschichtliche Entwicklung verweist, dann zeigt sich, was er selbst konstatiert: die kirchliche Tradition ist theologischer Erkenntnisort, was im Fall der Traditionsthematik bedeutet, dass von hier ein *theologischer* Traditionsbegriff entwickelt werden muss. Was ‚Tradition‘ bedeutet, stellt sich also in der Geschichte selbst heraus und wird dadurch legitimiert, indem es sich immer wieder zeigt und in den verschiedenen historischen Kontexten bewährt. Auf diese Weise wird Kaspers Traditionsverständnis durch die Tradition selbst konstituiert.

Kasper grenzt sein pneumatisch-sakramentales Traditionsverständnis einerseits von einem Verfalls- und Ursprünglichkeitsschema¹⁶⁹ und andererseits von einem Evolutionsschema¹⁷⁰ ab, die die Verbindlichkeit der Tradition entweder in der Vergangenheit oder der Zukunft begründet sehen.¹⁷¹ Während eine Ori-

¹⁶⁴ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 537.

¹⁶⁵ Siehe hierzu die Rekurse auf Aristoteles in KASPER, Methoden (1967), 588; KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 520. Vgl. Kapitel III.3.1.1 sowie III.3.3.2.

¹⁶⁶ Vgl. KASPER, Bewahren (1991), 551; KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 509 f.

¹⁶⁷ KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 198; KASPER, Bewahren (1991), 551; KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 509.

¹⁶⁸ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 510; KASPER, Bewahren (1991), 551 f.

¹⁶⁹ „Das *Verfallsschema* macht nicht ernst mit der bleibenden Gegenwart des Geistes Christi in der Kirche. Es führt zu einem Archäologismus, der meint, das jeweils zeitlich Frühere sei deshalb schon das sachlich Ursprünglichere.“ (KASPER, Erkenntnisprinzip [1975], 213, Hervorhebung im Original; vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 536.)

¹⁷⁰ „Das *Entwicklungsschema* macht nicht ernst mit der Geschichtlichkeit der Kirche. Es führt zu einem Enthusiasmus, der die Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche als eine organische Entfaltung eines ursprünglichen Keims sieht und die zuletzt erreichte Gestalt verabsolutiert; weiterer Fortschritt kann dann nur noch Vervollkommnung des Bestehenden, aber nicht eine tiefgreifende Transformation aus dem einen Geist Jesu Christi sein.“ (KASPER, Erkenntnisprinzip [1975], 213, Hervorhebung im Original; vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 536.)

¹⁷¹ Siehe auch KASPER, Bewahren (1991), 555 f.

entierung an einem Ursprungsgeschehen die Gegenwart des Geistes Christi nicht ernst nehmen, überforme der Fokus auf die evolutionäre Entwicklung die Geschichtlichkeit der Kirche enthusiastisch und verabsolutiere die je erreichte Gestalt. Dagegen integriert Kasper sowohl die bleibende Gegenwart des Geistes Christi als auch die Geschichtlichkeit der Kirche in seinen Ansatz, wenn er die Verbindlichkeit im Rahmen seines Traditionsverständnis folgendermaßen herausstellt: „Verbindlich ist die eine Tradition in der in sich differenzierten Gesamtheit der Traditionszeugnisse.“¹⁷² Die einzelnen Traditionszeugnisse sind als Typen, Modelle und Zeichen, in denen sich die eine Tradition Jesu Christi im Heiligen Geist je neu auf geschichtliche Weise vergegenwärtige, in das Ganze der Zeugnisse eingebunden und empfangen durch ihre Verbundenheit ihre Verbindlichkeit. Dabei ist das Ganze der Wahrheitszeugnisse für Kasper keine Summe oder ein Sammelsurium,¹⁷³ sondern eine Gesamtstruktur, die mit *Unitatis Redintegratio* 11 als ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ bestimmt werden könne. „Sie muss so dargestellt werden, dass in den einzelnen Aussagen immer das Zentrale und das Ganze transparent werden.“¹⁷⁴ Einzelne Glaubensartikel müssen also in der Gesamtkonstellation des Glaubens gesehen werden.¹⁷⁵

Da es auch bei dogmengeschichtlichen Kontroversen zu Einzelfragen immer um das Eine und Ganze des Glaubens gehe, müssen auch die bisherigen Zeugnisse berücksichtigt werden, indem sie als Modelle für je neue Versuche, das Evangelium in die Sprache und Probleme der Gegenwart zu übersetzen, angesehen werden können.¹⁷⁶ Damit wird weder das ursprünglichste Zeugnis aufgrund seiner Ursprünglichkeit noch eine andere verzeitigte Gestalt verabsolutiert. „Die Kirche ‚hat‘ die eine Tradition in den vielen Traditionszeugnissen auf dem Weg der Erinnerung an die bisherige Geschichte der Glaubensüberlieferung und zugleich auf dem Weg der Antizipation gegenwärtiger und künftiger Weisen der Glaubensstradierung.“¹⁷⁷ Die Wahrheit der Tradition zeigt sich demnach in einem Prozess, in dem erinnernd die bisherigen Ausdrucksformen mit der Gegenwart und den hier geforderten Ausdrucksweisen in ein Gespräch gebracht werden und so neue Formen der Tradierung eröffnen. Für Kasper ist die Tradition „ein die Gegenwart erschließendes und Zukunft eröffnendes Prinzip zur Erkenntnis der Wahrheit“¹⁷⁸, da ein verantwortlicher Umgang mit ihr auf der einen Seite durch die Erinnerung an die großen Zeugen der Wahrheit von gegenwärtigen,

¹⁷² KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 536.

¹⁷³ Vgl. KASPER, Tradierung (1987), 192; KASPER, Bewahren (1991), 556 f.

¹⁷⁴ KASPER, Tradierung (1987), 192. Siehe hierzu auch PODHORECKI, Offenbarung, 116 f.

¹⁷⁵ Vgl. KASPER, Bewahren (1991), 557.

¹⁷⁶ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 536.

¹⁷⁷ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 536 f.

¹⁷⁸ KASPER, Erkenntnisprinzip (1975), 215. 1985 spricht Kasper von einem „Prinzip der theologischen Erkenntnis“ (KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip [1985], 542), wobei auch hier Wahrheitserkenntnis gemeint ist, wie der Kontext deutlich macht.

zeitgebunden Anschauungen befreie. Auf der anderen Seite setze die aus dem Überschuss an Wahrheit in der Tradition selbst enthaltene Kritik, die immer wieder in konkrete Situationen vermittelt werden müsse, Veränderungspotential und damit Zukunft frei.¹⁷⁹ Wie diese Zukunftseröffnung sich konkret vollziehen kann, beschreibt er bereits 1969. Es bedürfe der Anstrengung, die Kontinuität der Tradition in den Umbrüchen immer wieder zu bewahren, indem bisherige, traditionelle Sprachformen in Gebeten, Predigten, Liedern und Liturgie, daraufhin überprüft würden, was davon noch verständlich sei, konkrete Lebenshilfe biete und Antwort auf gegenwärtige Fragen geben könne oder was allein fromme Redensart und Worthülse sei.¹⁸⁰ Nicht die vielen Traditionen müssten lebendig erhalten bleiben, sondern die eine Tradition,

dass Gott uns in Jesus Christus seine Treue und Liebe endgültig und unwiderruflich geschenkt hat. Diese Tradition ist eine Verheißung, sie begründet Hoffnung: In allem Umbruch ist uns im Glauben das Durchtragende und Durchhaltende der schöpferischen Treue Gottes gewiss. Sie verbindet das Gestern mit dem Morgen. [...] Wir haben im Angesicht des Morgen das Gestern im Heute zu verantworten.¹⁸¹

Die Tradition und ihr geschichtlicher Ausdruck in Traditionszeugnisse steht damit ganz im Dienst der je neuen Verdeutlichung der ein für alle Mal in Jesus Christus ergangenen Wahrheit, die vom Geist getragen und von Menschen bezeugt und erinnernd vergegenwärtigt werden muss.

e) Kriterien für die Unterscheidung von Tradition und Traditionszeugnissen?

Die Differenzierung zwischen *traditio* und *traditiones* führt unweigerlich zu der Frage, wie die Traditionszeugnisse als zu der einen wahren Tradition zugehörig identifiziert werden können. Um sein Traditionsverständnis in dieser Hinsicht zu „operationalisieren“¹⁸², bietet Kasper 1985 drei Unterscheidungskriterien an, anhand der die eine Tradition von den vielen Traditionen unterschieden werden könne.¹⁸³ Diese sind durchweg biblisch begründet und entsprechen laut Kasper den Regeln zur ‚Unterscheidung der Geister‘¹⁸⁴:

Das *erste* Kriterium¹⁸⁵ ist, dass der Geist der Geist Christi sei (Röm 8,9; Gal 4,6), der Jesus als den Christus und Herrn erschließe (1 Kor 12,3), indem er an seine Worte und Taten erinnere (Joh 14,26; 16,13–15). Der Maßstab aller

¹⁷⁹ Vgl. KASPER, Prüfstand (1969), 479 f.

¹⁸⁰ Vgl. KASPER, Prüfstand (1969), 481.

¹⁸¹ KASPER, Prüfstand (1969), 482.

¹⁸² KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 537.

¹⁸³ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 537–540. Siehe auch KASPER, Bewahren (1991), 558 f.

¹⁸⁴ Mit der ‚Unterscheidung der Geister‘ scheint Kasper auf die biblische Rede davon in 1 Kor 12,10 oder 1 Joh 4,1–6 anzuspielen. Gerade das im Folgenden angeführte erste Kriterium erinnert an 1 Joh 4,2.

¹⁸⁵ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 537 f.

Tradition sei Jesus Christus selbst: „Er ist die Urtradition“¹⁸⁶, die nur im Zeugnis der Apostel ‚greifbar‘ werde, weshalb Kasper das apostolische Zeugnis konstitutiv zum Christusgeschehen rechnet. Von hier aus erhält auch das Neue Testament seinen normativen Stellenwert: „Der Niederschlag dieses apostolischen Zeugnisses, die Schriften des Neuen Testaments, nimmt [...] teil an der Normativität des Christusgeschehens.“¹⁸⁷ Daher müsse das Neue Testament zur „Seele und Norm aller späteren kirchlichen Überlieferung“¹⁸⁸ werden, worin Kasper das ‚katholische Schriftprinzip‘ sieht: „Es [das Schriftprinzip, E. M.] besteht darin, dass die im Licht und unter Anleitung der Tradition gelesene Schrift selbst wieder bestimmend wird für die Interpretation der Tradition und kritisch gegen einzelne Traditionen werden kann.“¹⁸⁹ Diese kritische Funktion der Schrift, die Kasper aus der Tradition ableitet, und die er insbesondere in Bezug auf die Dogmen als kirchliche Traditionszeugnisse vertieft, wird in Kapitel III.3.2.3 weiter entfaltet. Für Kasper begründet also die Tradition die Schrift und die weiteren Traditionszeugnisse, wobei das Neue Testament, das konstitutiv zur Offenbarung gehört und an der Normativität des Christusgeschehens partizipiert, die Tradition in besonderer Weise verkörpert. Daher kann es den weiteren Traditionszeugnissen vorgeordnet werden und ihnen gegenüber eine kritische Funktion ausüben.

Das zweite Kriterium¹⁹⁰ reflektiert auf das Wirken des Geistes innerhalb dieses Schriftbezugs: „Der Geist bindet uns nicht auf gesetzliche, sondern auf geistliche Weise an die Schrift.“¹⁹¹ Kasper greift hier wieder die Freiheit auf, die der Geist bewirke, indem er an Jesus Christus erinnere und so prophetisch in die Zukunft einführe (2 Kor 3,17; Joh 16,13). Die Aufgabe des Geistes sei es, „das Neue an Jesus Christus immer wieder in seiner Neuheit zu vergegenwärtigen und ihm dadurch geistliche Faszination zu geben.“¹⁹² Indem der Geist Jesu Botschaft und Werk vergegenwärtige, beziehe er sich auf die ‚Zeichen der Zeit‘¹⁹³ und setze sich stets neu mit ihnen und der Welt kritisch auseinander (Joh 16,8–11). Auf diese Weise gehöre es zur Tradition, „immer wieder neu den Buchstaben der Schrift auf den

¹⁸⁶ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 537.

¹⁸⁷ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 537 f.

¹⁸⁸ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 538.

¹⁸⁹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 538. Diesen hermeneutischen Zirkel habe LÖHRER, Überlegungen, 510 f., herausgestellt. Allerdings spricht Löhner von einem hermeneutischen Zirkel zwischen Schrift, Theologie und Lehramt.

¹⁹⁰ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 538 f.

¹⁹¹ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 538.

¹⁹² KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 538. Mit Verweis auf IRENAEUS, *haer.* III, 17,1, der die Erneuerung durch den Geist hervorhebt: Gott habe durch die Propheten versprochen, den Geist am Ende der Zeiten auf alle Menschen auszugießen, „*unde et in filium Dei filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in plasmate Dei, voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi.*“

¹⁹³ Zu dem im II. Vatikanum prominent gewordenen Begriff siehe GS 4, 10 f., 40, 42 f, 44, 62 u. ö.

Geist hin zu überschreiten.¹⁹⁴ Diese Überschreitung des biblischen Textes hin auf den Geist greift Kasper 1970 unter dem Konzept ‚pneumatologische Schriftauslegung‘ auf, worauf in Kapitel III.3.3.1 genauer eingegangen wird.

Das *dritte* Kriterium¹⁹⁵ greift das Verhältnis von Einheit in der Tradition und Vielfalt der Traditionszeugnisse auf: Der eine Geist wirke in vielfältigen Geistgaben, sodass diese Geistgaben und -wirkungen sich gegenseitig integrieren, interpretieren und korrigieren müssten (Röm 12,3–8; 1 Kor 12,4–11; Eph 4,2–7). Dieses Kriterium richtet sich damit auf die Einheit des Geistes, die gewahrt werden soll, was Kasper daran festmacht, dass durch ihn „die Gemeinschaft der Kirche nicht zerstört, sondern ‚aufgebaut‘ wird.“¹⁹⁶ Hieraus leitet Kasper ein universales Konsenskriterium ab: „Kriterium der wahren Tradition ist dementsprechend die Einmütigkeit und die Übereinstimmung mit dem Glauben der gesamten Kirche aller Räume und Zeiten“¹⁹⁷, sodass die Tradition auch als das kirchliche Glaubensverständnis bestimmt werden könne. Diesem Konsens habe besonders das Lehramt zu dienen.¹⁹⁸ Mit dem Konsenskriterium greift Kasper auf die patristische Theologie zurück, die die Einmütigkeit als eigentliches Merkmal des Wirken des Geistes gesehen und als Kriterium für den wahren Glauben und die Apostolizität betrachtet habe.¹⁹⁹ Er integriert das Konsenskriterium 1987 auch in sein ‚theologisches‘ Wahrheitsverständnis, in das er die verschiedenen Wahrheitstheorien (Konsensus-, Korrespondenz- und Kohärenztheorie) überführt, und damit die theologische Wahrheit als die endgültige Wahrheit auszeichnet, die in der Kirche im Konsens der Sprach- und Glaubensgemeinschaft vorliege und in der Theologie in Korrespondenz zur einen Wahrheit Gottes in innerer Kohärenz entfaltet werde.²⁰⁰ Durch ihre Bezogenheit auf Gott sei die theologische Wahrheit keine partikulare, sondern universale Wahrheit. Schließlich sei die theologische Wahrheit geschichtlich, „insofern sie die geschichtliche Erinnerung (memoria) der Kirche reflektiert“²⁰¹, sowie auf geschichtlich bedingte Ausdrucksformen angewiesen ist, um die ewige Wahrheit auszusagen und um auf die je neue, geschichtlich sich wandelnde Situation zu reagieren.²⁰² Kasper beschreibt demnach ein ekklesiales, theologales, universales und geschichtliches Wahrheitsverständnis, das als ein in geschichtlichen Formen ausdrücklich Werden der einen Wahrheit Gottes verstanden werden kann und Konsens impliziert. Dies entspricht ganz dem hier dargestellten Traditionsverständnis.

¹⁹⁴ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 538 f.

¹⁹⁵ Vgl. KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 539 f.

¹⁹⁶ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 539.

¹⁹⁷ KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 539.

¹⁹⁸ Vgl. KASPER, Bewahren (1991), 559.

¹⁹⁹ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 166.

²⁰⁰ Vgl. KASPER, Wahrheitsverständnis (1987), 115 f.

²⁰¹ KASPER, Wahrheitsverständnis (1987), 117.

²⁰² Vgl. KASPER, Wahrheitsverständnis (1987), 117 f.

Auch wenn Kasper in Bezug auf diese drei Aspekte von ‚Kriterien‘ spricht, so sind sie in dieser Kürze nicht ausreichend, um in konkreten Fällen Entscheidungen für oder gegen eine Tradition zu treffen.²⁰³ Vielmehr verlagert das erste Kriterium die Problematik auf die Ebene der Schriftauslegung, wenn die Schrift als kritisches Gegenüber der Traditionen etabliert wird. Für die Schriftinterpretation stellen sich jedoch die gleichen hermeneutischen Fragen wie in Bezug auf die Traditionen. Gerade der Verweis auf das neutestamentliche Zeugnis klärt noch nicht hinreichend, ob eine schriftgemäße Tradition auch wahr ist, denn auch hier gibt es gegensätzliche Aussagen zu einer Sache, wie zum Beispiel die paulinische Bewertung der Rolle der Frau in der Gemeinde in 1 Kor 11,5 im Unterschied zu 1 Kor 14,33 f. Hiervon lässt sich ein Schweigen der Frauen in den Gemeinden ableiten (1 Kor 14,33 f.), aber auch eine verkündigende Tätigkeit (1 Kor 11,5: prophetische Rede und Gebet durch Frauen). Beide Praktiken sind schriftgemäß, aber eine Entscheidung wird nur mit Blick auf die beiden anderen Kriterien möglich: Wird dazu das zweite Kriterium in Anschlag gebracht, so können auch hier – entsprechend der Schriftgemäßheit – für beide Auslegungen Argumente angeführt werden: Verkündigende Tätigkeiten von Frauen können als dem ‚Zeitgeist‘ entsprechend negativ, aber genauso als positiver Aufbruch zu einer neuen ‚zeitgemäßen‘ Kirchenstruktur gewertet werden. Auch das zweite Kriterium hilft hier nicht weiter. Am Ende überwiegt das dritte Kriterium den in Kaspers Traditionsverständnis stark gemachten Schrift- und Geistbezug, denn mit dem Konsenskriterium kommt in den Blick, was schon immer in der Kirche praktiziert wurde. Damit kann die im biblischen Zeugnis begründete Spannung gelöst werden.

Auch wenn das biblische Zeugnis vermeintlich eindeutig ist, kann das zweite Kriterium wiederum zu einer Interpretationsvielfalt führen, da die pneumatologische Schriftauslegung von Kasper vor allem durch ein Aufbruchsmoment qualifiziert wird. Neues kann jedoch positiv oder negativ sein und steht immer in Relation zu etwas, von dem her das Neue als neu erscheint. Hier wird also ein Möglichkeitsraum eröffnet, der wiederum qualifiziert werden muss, ohne dass ein Konsens mit dem bisherigen das Aufbruchsmoment entschärft. Das letzte Kriterium postuliert zwar eine Übereinstimmung in der Vielfalt der Zeugnisse, die gerade darin besteht, dass auch das Neue dem Konsens der gesamten Kirche entsprechen müsse, aber hinterfragt dabei nicht, ob ein solcher Konsens überhaupt zu irgendeinem Zeitpunkt in der Geschichte der Kirche gegeben war und wie etwas Neues von einem Konsens abgedeckt werden kann.²⁰⁴

²⁰³ Siehe auch HENN, Normativity, 132, der mit Blick besonders auf das letzte Kriterium festhält: „Attractive as this approach may be, one wonders how it might help in discerning about such divisive issues as three-fold ministry in apostolic succession or the ordination of women.“

²⁰⁴ Allerdings fragt Kasper bereits 1969, ob in der Dogmengeschichte je wirklich Übereinstimmung aufgetreten sei und kommt schließlich zu dem Schluss, dass es immer wieder Sprünge und Überraschungen gegeben habe, die sowohl positiv den Glauben vertieft als auch

Kasper steckt mit seinen ‚Kriterien‘ zwar einen Rahmen ab, in dem sich die Tradition bewegt, aber er kann sie damit nicht kriteriologisch abgrenzbar fassen. Die von ihm genannten ‚Kriterien‘ können daher eher als Charakteristika verstanden werden, anhand derer die Eigenschaften der Tradition positiv bestimmt werden. Sie dienen jedoch nicht dafür, eine konkrete Entscheidung darüber zu treffen, ob eine Tradition der wahren Tradition entspricht oder ob sich in einer Tradition die wahre Tradition ausdrückt. Gleichwohl markieren die ‚Kriterien‘ Aspekte, die Kasper an anderer Stelle weiter ausführt. Sie leiten also über, zu einer vertieften Betrachtung dessen, wie Kasper das Verhältnis der Schrift zu den Traditionszeugnissen, insbesondere den Dogmen (III.3.2), versteht und wie er vor seinem Traditionsverständnis schließlich die Methode der Dogmatik, sowie ihr Verhältnis zu Exegese und Verkündigung bestimmt (II.3.3).

3.2 Die Ausdrucksgestalten der lebendigen Überlieferung. Das Verhältnis von Schrift und Dogma

Die hervorgehobene Bedeutung der Schrift ist nicht nur im Rahmen von Kaspers Interpretation von *Dei Verbum* (III.1.2.3), seines sprachphilosophischen Ansatzes (III.2.2.2) und der altkirchlichen Grundlegung des lebendigen Traditionsprozesses (III.3.1.2.a), sondern auch in der Betrachtung der Traditions-kriterien (III.3.1.2.d) deutlich geworden. Das biblische, insbesondere das neutestamentlich-apostolische Zeugnis nimmt aufgrund seiner konstitutiven Stellung für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine kritische Funktion im Tradierungsprozess ein. Die Stellung der Schrift im umfassenden Traditionsprozess (*traditio*) und im Gegenüber zu den *traditiones* soll daher im Folgenden dezidiert in den Blick genommen und insbesondere auf ihr kritisches Potential hin befragt werden.²⁰⁵

Den Zusammenhang von Schrift, der einen umfassenden Tradition und dem Heiligem Geist sieht Kasper in der Schrift selbst verankert: Während diese nicht nur die Tradition kenne und empfehle (1 Kor 11,2.23; 15,3; 2 Thess 2,15; 3,6; 2 Petr 2,21; Jud 3), sei sie selbst aus dieser heraus entstanden, was sich in der Kanonisierung der Schriften niedergeschlagen habe. Durch die Tradition werde die Heilige Schrift zudem erhalten und überliefert.²⁰⁶ Die Schrift ist damit kontinuierlich auf die Tradition angewiesen und Teil derselben. Gleichzeitig

zu Nebensachen und Unwesentlichem geführt hätten, vgl. KASPER, Prüfstand (1969), 480 f. Zur Problematik des Konsenskriteriums siehe auch die Dissertationsschrift von Agnes Slunitschek zum Glaubenssinn der Gläubigen in der römisch-katholischen Kirche. Ihr sei für den kontinuierlichen Austausch über Kasper und die römisch-katholische Tradition an dieser Stelle gedankt.

²⁰⁵ Vgl. KASPER, Tradierung (1987), 188 f.; KASPER, Christliche Tradition (2010), 566 f.

²⁰⁶ Vgl. KASPER, Verhältnis (1967), 161.

nehme die Tradition ihren Inhalt aus der Schrift und sei daher „wesentlich Auslegungstradition der Schrift“²⁰⁷. Diese Reziprozität zwischen dem umfassenden Traditionsgeschehen und der Schrift wird nach Kasper durch den Heiligen Geist konstituiert, der in beiden wirkt: Er habe die Schrift inspiriert (2 Tim 3,16; 2 Petr 1,20f) und führe in die Wahrheit ein (Joh 14,26; 16,13f.), indem er „uns in der Tradition an den ein für allemal überlieferten Glauben (Jud 3) immer wieder erinnert“²⁰⁸.

Diese Reziprozität von Schrift und Tradition begründet für Kasper, dass die immer noch offene Frage nach der kritischen Funktion der Schrift gegenüber der Tradition – auch wenn es im ökumenischen Gespräch Annäherungen gegeben habe – nur *im Zusammenspiel* von Schrift und Tradition beantwortet werden könne. Denn aufgrund der engen wechselseitigen Beziehung zwischen Schrift und Tradition, sei es nicht möglich, die Krise der Tradition mit der Schrift oder die Krise der Schrift mit der Tradition zu lösen.²⁰⁹ Katholischerseits spitze sich die Frage nach der kritischen Funktion der Schrift in der Frage nach der Unfehlbarkeit und damit Irreversibilität der Tradition zu.²¹⁰ Damit tangiert die Frage nach dem Primat der Schrift vor allem das Verständnis der Dogmen und ihrer Geschichte.

Die Aufgabe ist damit eine doppelte: Es gilt zunächst Kaspers Dogmenverständnis im Rahmen seines Traditionsverständnisses zu profilieren (III.3.2.1) und die spezifische Funktion des Dogmas (III.3.2.2) herauszustellen, um den Verstehenshorizont für die Kriterienfrage aus katholischer Perspektive darzustellen. Vor diesem Hintergrund ist die Funktion der Schrift im Gegenüber zum Dogma (III.3.2.3) zu bestimmen.²¹¹

²⁰⁷ KASPER, Verhältnis (1967), 161. Das sei die vorherrschende Richtung in der katholischen Theologie, wie Kasper mit Verweis auf Joseph Rupert Geiselman, Yves Congar, Karl Rahner, Otto Semmelroth, Peter Lengsfeld und Josef Ratzinger festhält, KASPER, Verhältnis (1967), 161, Fußn. 2.

²⁰⁸ KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 161.

²⁰⁹ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 162f. Denn „Schrift und Tradition [können] nur miteinander stehen [...], sollen sie nicht miteinander fallen.“ (KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition [1990], 163.)

²¹⁰ Vgl. KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 162.

²¹¹ Die Kriterienfrage spannt einen Bogen von Kaspers frühen Arbeiten, wo er in *Dogma unter dem Wort Gottes* bereits 1965 das Verhältnis von Schrift und Dogma bestimmt hat, bis hin zu dem Aufsatz *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive* von 1990, wo er die kriteriologische Frage nach dem Primat der Schrift vor bzw. gegenüber der Tradition erneut stellt. Aufgrund unterschiedlicher thematischer Schwerpunktsetzungen und Fragestellungen lässt sich keine diachrone Entwicklung ausmachen, sodass eine systematisierende Darstellung erfolgt.

3.2.1 Das Dogma als kirchliches Wahrheitszeugnis. Kaspers Dogmenverständnis

Die Frage nach dem Dogmenverständnis stellt sich im 20. Jahrhundert nicht nur im Rahmen der römisch-katholischen Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken, sondern auch mit Blick auf die ökumenischen Annäherungen.²¹² Dogma und Dogmatismus erscheinen als ein Hindernis und „hemmender Mühlstein“²¹³ für den kirchlichen Aufbruch, da das ungeschichtlich starre Dogmenverständnis an das Vergangene zu binden und jegliche Freiheit zu verhindern scheint, wie Kasper bereits 1965 festhält.²¹⁴ Auch in Bezug auf das Dogmenverständnis ist also die Frage nach der Integration des geschichtlichen Denkens virulent. Damit verbunden identifiziert Kasper eine weitere Problemstellung: Bereits in Kapitel III.2.4.4 wurde deutlich, dass er das gesamtkirchliche Überlieferungsgeschehen als Verkündigung des Evangeliums auffasst. Das Evangelium selbst charakterisiert er als Freiheitsbotschaft, die die je gegenwärtigen Strukturen aufbricht und Alternativen erkennbar werden lässt. Damit stellt sich in Bezug auf die Dogmen die Frage, wie ihr verpflichtender Wahrheits- und Absolutheitsanspruch mit diesem Freiheitsmoment vereinbar sein kann.²¹⁵

Ausgangspunkt für Kaspers Reflexion auf den Dogmenbegriff ist das statische Verständnis desselben, das durch das I. Vatikanum geprägt wurde:

Mit göttlichem und katholischem Glauben ist also all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.²¹⁶

Diese Bestimmung des Dogmas gebe, so Kasper, weder eine umfassende Aussage über das Wesen²¹⁷ noch eine theologische Bestimmung des Dogmas.²¹⁸ Es gehe hier vielmehr um eine formale Beschreibung: Ein Dogma liegt nach der Definition des I. Vatikanums nur dann vor, wenn die Kirche eine Lehre nicht nur autoritativ, sondern auch als zu glaubende *Offenbarungswahrheit* expliziert, sodass das Dogma „wesentlich Anamnese der ein für alle Mal überlieferten Of-

²¹² Vgl. KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 29 f.; KASPER, *Dogma* (1965), 43–47; KASPER, *Verhältnis* (1967), 151.

²¹³ KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 29.

²¹⁴ Vgl. KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 29 f.; KASPER, *Dogma* (1965), 43–45; KASPER, *Art. Dogma* (1991), 298 f.

²¹⁵ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 43–47.

²¹⁶ DH 3011, zitiert nach KASPER, *Dogma* (1965), 57 f. Siehe hierzu auch KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 32 f.

²¹⁷ Vgl. KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), 33.

²¹⁸ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 60.

fenbarung“²¹⁹ sei. Die dogmatische Lehrvorlage beteilige *alle* Glieder der Kirche in je spezifischer Funktion,²²⁰ wenn ein Dogma zum einen

durch das alltägliche Lehren und Predigen der weltweiten Kirche, sofern dieses in einem consensus fidei steht, und [zum anderen] ‚auf außerordentliche Weise‘ durch die feierlichen Entscheidungen eines allgemeinen Konzils oder durch sogenannte päpstliche Kathedralentscheidungen²²¹

vorgelegt werden kann. Während im ersten Fall der Konsens mit dem Glaubenssinn die gesamte Kirche integriert, ereigne sich bei der außerordentlichen Vorlage die der gesamten Kirche verheißene Unfehlbarkeit entweder in der Form des Konzils oder in der Person des Papstes.²²²

Kasper will einen *theologischen* Dogmenbegriff entwickeln, wozu er ‚Dogma‘ zum einen semasiologisch und zum anderen mit Blick auf das damit markierte Sachverständnis vertieft.²²³ Dabei wird deutlich, dass der für das 20. Jahrhundert so zentrale Dogmenbegriff lange nur eine randständige Bedeutung hatte,²²⁴ und erst seit dem 18. Jahrhundert in der katholischen Theologie und seit dem 19. Jahrhundert im offiziellen Sprachgebrauch der Kirche verwendet wurde.²²⁵

Bereits im Neuen Testament macht Kasper verschiedene Bedeutungen des Dogmenbegriffs aus: Er könne kaiserliche oder königliche Edikte bezeichnen (Lk 21,1; Apg 17,7; Hebr 11,23), Satzungen des jüdischen Gesetzes (Eph 2,15; Kol 2,14) und werde auch für den disziplinären Beschluss des Apostelkonzils (Apg 16,4, vgl. Apg 15,22.28) verwendet, der als vollmächtige Entscheidung im Heiligen Geist ergeht, sodass die Kirche aus Juden und Heiden auf dem Fundament des Geistes stehe. Diese „Urentscheidung“ zeige, „dass zur Kirche vollmächtige Entscheidung im Heiligen Geist und damit Dogma gehört.“²²⁶ Damit begründet Kasper den Dogmenbegriff zunächst biblisch. Allerdings habe ein solches Begriffsverständnis mit der eher subjektiven Semantik des griechischen δόγμα-Begriffs im Sinne von ‚Meinung‘ konfligiert, sodass es nicht überrasche, dass die ältesten Kirchenväter den Begriff nur zurückhaltend gebrauchten.²²⁷ Kasper gibt einen Überblick über die

²¹⁹ KASPER, Dogma (1965), 58. Darin sei auch der Unterschied zwischen der Lehre der Kirche und der dogmatischen Lehre begründet.

²²⁰ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 59: „Subjekt der Dogmenbildung und der der Kirche verheißenen Unfehlbarkeit ist auf menschlicher Ebene also primär die ganze Kirche in allen ihren Gliedern und erst sekundär erhalten dabei einzelne Glieder besondere Dienstleistungen, die dem Aufbau des Ganzen (Röm 12,4 ff.; 1 Kor 12,4 ff.) und der confirmatio fratrum dienen.“

²²¹ KASPER, Dogma (1965), 58.

²²² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 58f. Auch wenn der Papst *ex cathedra* spreche, so repräsentiere er dabei die Universalkirche und drücke damit den *consensus ecclesiae* aus, vgl. KASPER, Dogma (1965), 141f.

²²³ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 68. Für beide Betrachtungen siehe KASPER, Dogma (1965), 57–84.

²²⁴ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 62–65.

²²⁵ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 68; KASPER, Verhältnis (1967), 155.

²²⁶ KASPER, Dogma (1965), 62. Zum biblischen Sprachgebrauch siehe auch KASPER, Art. Dogma (1991), 292f.

²²⁷ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 60–62. Zur philosophischen Vorgeschichte des Begriffs siehe KASPER, Art. Dogma (1991), 292.

Entwicklungen in der Alten Kirche, in der der Begriff zwar auftaucht, aber eher häretische Schulmeinungen statt das, was den Glauben ausmacht, kennzeichnet.²²⁸ Auch im Mittelalter werde der Begriff nicht nennenswert verwendet, da die mittelalterlichen Theologen von den *articuli fidei* statt von Dogmen sprachen und damit die einzelnen, einander zugeordneten Teile des Symbolums bezeichneten,²²⁹ die sie unmittelbar und formell in der Offenbarung enthalten sahen und die auf die *visio beata* zielten.²³⁰ Erst im 16. Jahrhundert gewinne der Dogmenbegriff an Relevanz, wenn er im Rahmen des Konzils von Trient und der Renaissance des Vinzenz von Lerin verwendet werde um das göttliche Dogma, das überall, immer und von allen geglaubt werde, von dem *novum dogma*, den reformatorischen Neuerung, abzugrenzen.²³¹ Diese konfessionelle Zuspitzung des Begriffs sei erst im 17. Jahrhundert aufgebrochen worden, als Franz Veronius (1578–1649) die Kontroverstheologie überwinden wollte und die Auseinandersetzungen von Schulmeinungen auf die offizielle Lehre, das Dogma beziehungsweise die Bekenntnisse, beschränken wollte.²³² Der Dogmenbegriff sei von Philipp Neri Chrismann (1751–1810) in seiner *Regula fidei* ausformuliert worden.²³³ Auch wenn Chrismanns Formulierung als minimalistisch kritisiert und die Ausgabe der *Regula fidei* von 1854 indiziert wurde,²³⁴ sei dessen Begriffsbestimmung „im 19. Jahrhundert Allgemeingut der katholischen Theologie und vom Ersten Vatikanischen Konzil in Abwehr innerkirchlicher rationalistischer Strömungen fast wörtlich aufgegriffen“²³⁵ worden.

Der Dogmenbegriff sei in der Neuzeit aufgegriffen worden, um den Herausforderungen der Reformation und dem neuzeitlich autonomen Denken ein neues Verständnis von Bindung und Freiheit im Glauben gegenüberzustellen, womit jedoch ein Lehramtspositivismus und Antirationalismus etabliert wurden.²³⁶

²²⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 62–65. In die westliche Theologie erhalte der Terminus lange keinen Einzug. Allerdings werde er durch Basilius in der Ostkirche prägend, der „für die öffentliche und definierte Kirchenlehre den Begriff κήρυγμα [gebraucht], während δόγμα für ihn die nicht schriftlich fixierten, verschwiegenen mysterienhaften Überlieferungen der Kirche bezeichnet. Damit ordnet er den Begriff dem mystischen Grundzug ein, der das Wesen der Ostkirche bestimmt. Darum sind für die Kirche des Ostens bis heute Dogma und Liturgie aufs Engste verknüpft.“ (KASPER, Dogma [1965], 64.) Zur Verwendung in der alten Kirche siehe auch KASPER, Art. Dogma (1991), 293 f.

²²⁹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 65, siehe auch KASPER, Art. Dogma (1991), 295.

²³⁰ Vgl. KASPER, Verhältnis (1967), 157.

²³¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 66; KASPER, Verhältnis (1967), 159.

²³² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 66. Siehe auch KASPER, Evangelium und Dogma (1965), 33.

²³³ „Quod dogma fidei nil aliud sit, quam doctrina et veritas divinitus revelata, quae publico Ecclesiae iudicio fide divina credenda ita proponitur, ut contraria ab Ecclesia tamquam haeretica doctrina damnatur.“ (CHRISMANN, Regula Fidei, § 5, zitiert nach KASPER, Dogma [1965], 67.)

²³⁴ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 67.

²³⁵ KASPER, Dogma (1965), 67. Vgl. KASPER, Art. Dogma (1991), 295.

²³⁶ Vgl. KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 174 f. Allerdings weist Kasper darauf hin, dass der mit der dogmatischen Denkform verbundene Antirationalismus stärker dem Rationalismus verhaftet blieb, als es der Theologie bewusst war: „Mit Hilfe dieses Begriffs kam es nämlich im Geist der den Rationalismus bestimmenden dogmatischen Denkform zu einer Axiomatisierung der Glaubenswahrheiten, also zu einer Rückführung aller theologischer Aussagen auf letzte, nicht mehr hinterfragbare Grundsätze.“ (KASPER, Freiheit des Evangeliums [1982], 175.) Ausgehend von diesen Grundsätzen wurde der Glaube wiederum rational entfaltet, siehe hierzu auch III.3.3.2. Das damit verbundene „ungeschichtliche[, lehrhaft-satzhafte[, ja

Die Bedeutung und Verwendung des Dogmenbegriffs im 20. Jahrhundert ist für Kasper also eine vergleichsweise junge Entwicklung, die es mit Blick auf das *Phänomen*, das ‚Dogma‘ bezeichnet, zu vertiefen gelte. Dazu betrachtet er die theologiegeschichtlichen Äquivalente zu dem späteren Dogmenbegriff und stellt mit ihnen Aspekte heraus, die sein Traditions- und Dogmenverständnis prägen.²³⁷ Dabei zeichnet sich auch hier die Rezeption geschichtlichen Denkens ab und eine Klärung des Begriffs aus der Tradition heraus.²³⁸

Anhand des mittelalterlichen Glaubensverständnisses macht Kasper ein weites Begriffsverständnis deutlich, das darin gründe, dass die *fides* nicht nur die *fides divina* – wie im Dogmenverständnis des I. Vatikanums – enthalte, sondern auch die *fides ecclesiastica*, „also alles, was zum Ganzen des kirchlichen Glaubens gehört“²³⁹. Außerdem habe sie sowohl die objektiven Glaubensaussagen als auch die subjektive Gläubigkeit umfasst, wenn Glaube als ein Ganzes von *fides quae* und *fides qua creditur* verstanden worden sei.²⁴⁰ In dieser Einheit von Zeugnisinhalt und Zeugnisakt, die auch Kaspers Traditionsverständnis (Akt-Seins-Einheit, vgl. III.3.1.2.a) prägt, könne Glauben nicht als Fürwahrhalten einzelner Dogmen verstanden werden, sondern umfasse vielmehr „die in der Kirche bezeugte und gelebte Wirklichkeit, die sich nicht objektivierend in einzelnen Sätzen einfangen lässt.“²⁴¹ Mit Johann Adam Möhler versteht Kasper nun die

cartesianisch-rationalistische[] Verständnis der Glaubenswahrheiten im Sinn von lehramtlich vorgelegten Satz Wahrheiten“ (KASPER, Freiheit des Evangeliums [1982], 175 f.) habe seinen Höhepunkt in den marianischen Dogmen von 1854 und 1950 erreicht.

²³⁷ Zum Folgenden siehe auch KASPER, Art. Dogma (1991), 294 f.

²³⁸ Damit greift Kasper auch in diesem Zusammenhang die katholische Diskussion in der Mitte des 20. Jahrhunderts auf, vgl. KASPER, Dogma (1965), 79–82.

²³⁹ KASPER, Evangelium und Dogma (1965), 34.

²⁴⁰ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 69.

²⁴¹ KASPER, Dogma (1965), 69 f. Diese Dynamik findet Kasper bei Johann Adam Möhler und Johannes Evangelist Kuhn näher beschrieben, vgl. KASPER, Dogma (1965), 70 f.; KASPER, Evangelium und Dogma (1965), 34 f. Siehe hierzu MÖHLER, Einheit, 42 f.: „Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird. Ja, als Begriff, der immer beschränkt ist, umfasst und erschöpft er das Leben, das unaussprechliche, nicht und ist immer mangelhaft; aber als Leben ist es auch nicht mitteilbar und kann nicht fixiert werden; das geschieht durch Darstellungen in Begriffen, durch Ausdrücke.“ Während Möhlers Verständnis so abstrakt bleibe, dass keine Unterscheidung des begrifflichen Moments und der geschichtlichen Entwicklung möglich sei, habe Kuhn hingegen den weiten Begriff zugespitzt, wenn er zwischen den materiell-ausdrücklichen Symbolen und Dogmen auf der einen und dem objektiv-geistigen Glauben der Kirche auf der anderen Seite differenziere. Für ihn ist die Lehre der Kirche der „objektive Geist“, der sich in den je neuen Ausdrucksweisen als derselbe manifestiert, vgl. KUHN, Dogmatik I, 43–45.192 f. „*De fide* ist die christliche Wahrheit, wie sie die Kirche zu der Zeit, von der es sich handelt, ausspricht.“ (KUHN, Dogmatik I, 195, Hervorhebung im Original.) In dieser dogmatischen Tätigkeit vollziehe die Kirche „keine bloß logische Analyse oder Explication des ursprünglichen Ausdrucks der christlichen Wahrheit, noch eine subjectiv wissenschaftliche Erweiterung desselben, sondern die objective Dialektik seines Inhalts“ (KUHN, Dogmatik I, 193).

Dogmen als ‚Darstellungen‘ dieser lebendigen Glaubenswirklichkeit.²⁴² Vor dem Hintergrund dieses Glaubensverständnisses können die Dogmen nicht als definitive Satz Wahrheiten verstanden werden, was sich auch daran zeige, dass es kein „amtliches Verzeichnis der kirchlichen Dogmen gibt“²⁴³. Denn die klare Feststellung des Gehalts und Sinns eines Dogmas stelle „quellenmäßige, textkritische, begriffs-, rechts- und kirchengeschichtliche, hermeneutische und theologische Probleme“²⁴⁴. Für Kasper liegt die Stärke eines Dogmenbegriffs, der in diesem weiten, umfassenden Glaubensverständnis gründet, darin, dass das Dogma als zeitbedingter Ausdruck konkret wird, aber zugleich auf die Unverfügbarkeit der christlichen Evangeliumsbotschaft und Wahrheit verweist, die als ‚objektiver Geist‘ Formulierungen immer wieder transzendiere.²⁴⁵ Das gelte es zu bewahren, genauso wie den Aspekt, dass der objektive Glaube nicht von der subjektiven Gläubigkeit getrennt werden könne, was für das Dogma bedeute, dass es nicht von der jeweiligen zeitbedingten Aneignung und Rezeption in der Kirche isoliert werden könne. Mit Blick auf die Einbindung des Dogmas in das Leben der Kirche gewähre der enge Dogmenbegriff (mit seiner Fokussierung auf die Offenbarungswahrheit) „einen beachtlichen Raum der Freiheit in der Kirche“²⁴⁶, denn die lehramtliche Bindung müsse immer erst bewiesen werden, sodass Raum entstehe für eine Vielfalt von Lehren und deren weitere Entfaltung. Gegen die darin liegende Gefahr, den Glauben in Sätzen festschreiben zu wollen, könne der weite Dogmenbegriff sein kritisches Potential entfalten, sodass beide Ansätze miteinander korreliert werden müssen. Kasper entkleidet so das formal-juristische, an Satz Wahrheiten orientierte Dogmenverständnis seiner Starrheit und zeichnet ein alternatives geschichtlich-dynamisches Verständnis, das Dogmen als geschichtliche Manifestationen der Wahrheit versteht, die lehramtlich immer wieder plausibilisiert und begründet werden muss.

Das Verhältnis der Dogmen zur Offenbarungswahrheit bestimmt Kasper mit dem I. Vatikanum, das zwischen *depositum fidei* und *dogma* unterscheidet, wenn es dort heißt:

Die Lehre des Glaubens, die Gott geoffenbart hat, wurde nämlich nicht wie eine philosophische Erfindung den menschlichen Geistern zur Vervollkommnung vorgelegt, sondern als göttliche Hinterlassenschaft (*divinum depositum*) der Braut Christi anvertraut, damit sie treu gehütet und unfehlbar erklärt werde. Daher ist auch immerdar derjenige Sinn der heiligen Glaubenssätze (*sacrorum dogmatum*) beizubehalten, den

²⁴² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 70. Siehe hierzu MÖHLER, Einheit, 42 f.

²⁴³ KASPER, Dogma (1965), 70. So könne auch Heinrich Denzingers *Enchiridion* keine historische oder theologische Autorität für sich beanspruchen.

²⁴⁴ KASPER, Dogma (1965), 70.

²⁴⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 71 f.

²⁴⁶ KASPER, Dogma (1965), 71.

die heilige Mutter Kirche einmal erklärt hat, und niemals von diesem Sinn unter dem Anschein und Namen einer höheren Einsicht abzuweichen [...].²⁴⁷

Damit wird nach Kasper das Dogma in seinem Bezug auf und als Ausformulierung der der Kirche anvertrauten Offenbarung deutlich.²⁴⁸ Die menschlich-geschichtliche Ausformulierung bleibe dabei defizitär gegenüber der Offenbarung, was eschatologisch begründet sei.²⁴⁹ Immer wieder müsse das *depositum* zur Sprache gebracht werden, worin sich die beständige neue Realisierung der Liebe und Treue zwischen Christus und seiner Kirche zeige, die der endgültigen Einheit entgegen gehe.²⁵⁰ Auch wenn so das Dogmenverständnis des I. Vatikanums dem oft gemachten Vorwurf widerspreche, dass das Wort Gottes von der Kirche vereinnahmt werde,²⁵¹ so bleibe doch offen, wie sich die göttliche, nicht fixierbare Wahrheit Gottes zu dem defizienten Zeugnis der Kirche verhalte. Das Konzil bestimme dieses Verhältnis anhand des Prinzips der *analogia fidei* und mache die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten deutlich.²⁵² Gleichwohl ist damit noch nicht bestimmt, woher das Dogma seine besondere Autorität im Gegenüber zu anderen Zeugnissen der Tradition bekommt.

Auf die Autoritätsstruktur des Dogmas reflektiert Kasper mit Blick auf die Autorität der mittelalterlichen *articulus fidei* und *doctrina*.²⁵³ Statt einer horizontalen Begründungslinie in Form der Rückbindung eines Dogmas an die geschichtliche Offenbarung und einer Bürgschaft durch die kirchliche Autorität habe die Hochscholastik vielmehr vertikal gedacht: „Der einzelne ‚articulus fidei‘

²⁴⁷ DH 3020.

²⁴⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 74 f.

²⁴⁹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 74 f.

²⁵⁰ Kasper vertieft dies anhand der Metapher von Bräutigam und Braut, die auch in DH 3020 aufgegriffen wird. Kleinjohann hebt im Zusammenhang mit diesem kontinuierlichen Bezug auf die Offenbarung hervor, dass es sich um einen Dialog zwischen der Kirche und Jesus Christus handle, vgl. KLEINJOHANN, Tradition, 250–253.274. Dies überrascht jedoch nicht, sondern entspricht Kaspers Offenbarungsverständnis (siehe Kapitel III.2.2.3.c) und ist von daher eine konsequente Fortsetzung der damit konstituierten Beziehung zwischen Gott und Kirche.

²⁵¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 59 f.

²⁵² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 75. Siehe hierzu DH 3016: „Zwar erlangt die vom Glauben erleuchtete Vernunft, wenn sie fleißig, fromm und nüchtern forscht, sowohl aufgrund der Analogie mit dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, als auch aufgrund des Zusammenhanges der Geheimnisse selbst untereinander und mit dem letzten Zweck des Menschen mit Gottes Hilfe eine gewisse Erkenntnis der Geheimnisse, und zwar eine sehr fruchtbare; niemals wird sie jedoch befähigt, sie genauso zu durchschauen wie die Wahrheiten, die ihren eigentlichen Erkenntnisgegenstand ausmachen. Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer eigenen Natur nach so den geschaffenen Verstand, daß sie, auch wenn sie durch die Offenbarung mitgeteilt und im Glauben angenommen wurden, dennoch mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben ‚ferne vom Herrn pilgern: im Glauben nämlich wandeln wir und nicht im Schauen‘ [2 Kor 5,6f].“

²⁵³ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 72–74. Siehe auch KASPER, Verhältnis (1967), 156 f.

und das Symbol im Ganzen waren für sie ‚representatio‘ der ‚veritas divina‘ und ‚anticipatio‘ der ‚visio gloriae“²⁵⁴. Gottes Transzendenz und Wahrheit wurden als in den Glaubensartikeln aktual aufscheinend angenommen, worin die Autorität derselben gründete.²⁵⁵ Indem das Ziel die *visio gloriae* sei, werde zudem deutlich, dass es bei Dogmen nicht um abstrakte Spekulation gehe, sondern um die Existenzerhellung des Menschen.²⁵⁶ Die Selbstevidenz der Wahrheit der Offenbarung Gottes sei ab dem 11. Jahrhundert in den Hintergrund getreten und zunehmend, insbesondere durch das organisch-dynamische Verständnisses des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert (vgl. III.1.1.1), von einer formal-juristischen Begründung der Dogmenautorität verdrängt worden.²⁵⁷ Kasper sieht den Ansatz bei der Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit gegenwärtig erneuert in der Theologie Hans Urs von Balthasars²⁵⁸ und betont, dass sie nicht vernachlässigt werden dürfe, damit „das Evangelium im Dogma wirkliche Glaubwürdigkeit erhalten“²⁵⁹ könne. Mit dem Verweis auf das sich je aktual ereignende Evangelium *mittels* der Dogmen bleibt alle Wirkmacht derselben bei Gott, worin zugleich die Autorität eines Dogmas gründet.

Anhand einer begriffsgeschichtlichen und phänomengeschichtlichen Vertiefung zeigt Kasper so auf, dass die Ausformulierung von Dogmen nicht zu einer begrifflichen Festlegung der Wahrheit führt: Der sprachliche Ausdruck bleibt gegenüber der Wahrheit defizitär. Damit eröffnet Kasper gegenüber eines neuscholastischen, starren Dogmenbegriffs Anschlussmöglichkeiten für eine geschichtliche Perspektive, die zugleich die Frage nach einer Entfaltung und Entwicklung der Dogmen beinhaltet. Das Moment der Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit korrespondiert mit Kaspers Ausführungen zur Selbstüberlieferung Christi im Geist (vgl. III.2.4.4, III.3.1.2.b). Im Folgenden soll Kaspers theologisches (a) und geschichtliches Dogmenverständnis (b) dargestellt werden.

a) Das Dogma als die von der Kirche verbindlich bezeugte Wahrheit Gottes.

Das Wesen des Dogmas

Mit Blick in die Theologiegeschichte hat Kasper den formalen Begriff des Dogmas bereits um theologische Aspekte ergänzt, die das starre Dogmenverständnis zudem für eine geschichtliche Perspektive öffnen. In Aufnahme dieser Aspekte und von seinem Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis sowie der

²⁵⁴ KASPER, Dogma (1965), 72.

²⁵⁵ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 72.

²⁵⁶ Vgl. KASPER, Verhältnis (1967), 157.

²⁵⁷ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 72 f. Kasper zeigt auch einen parallelen Bedeutungswandel für den Begriff *regula fidei* auf, wo ebenfalls nicht mehr die Regel *selbst* die Wahrheit bedeutet, sondern vielmehr die Kirche zum Subjekt der Festlegung der Regel wird, *anhand der* die Wahrheit erkannt werden kann.

²⁵⁸ Kasper verweist auf BALTHASAR, Herrlichkeit.

²⁵⁹ KASPER, Dogma (1965), 74.

heilsgeschichtlichen Stellung der Kirche her bestimmt Kasper das theologische Wesen des Dogmas und definiert: „Dogma in einem weiteren Sinn ist die von der Kirche verbindlich bezeugte, abschließend durch Jesus Christus geoffenbarte Wahrheit Gottes für die Menschen.“²⁶⁰ Die Kirche als Ganze und das Dogma im Speziellen sind vor der Spannung der Wahrheit zu verstehen, die durch die schon eingetretene Offenbarung in Jesus Christus einerseits und die noch ausstehende eschatologische Vollendung der Herrschaft Gottes und der damit endgültigen Verifizierung der Wahrheit andererseits bestimmt werde.²⁶¹ Dabei stehe die Kirche unter der Verheißung, dass sich in ihrer vollmächtigen Verkündigung die Wahrheit – Jesus Christus als der erhöhte Herr – bereits selbst verwirkliche.²⁶² Die Kirche sage den Menschen die definitiv in die Welt gekommene Wahrheit Gottes im glaubenden Vertrauen darauf zu, dass diese Wahrheit durch den wiederkommenden Herrn bestätigt werde.²⁶³ Weil die in Jesus Christus offenbarte, endgültige Wahrheit über Gott und über den Menschen erst im öffentlichen Wahrheitszeugnis im Heiligen Geist an ihr Ziel kommt, impliziert die Offenbarung die Kirche als „eschatologisch-endgültige, öffentliche und untrügliche Zeugin dieser Wahrheit“²⁶⁴. Ein Dogma ist demnach ein kirchlich verlautbartes, verbindliches Zeugnis der in Jesus Christus erschienenen Wahrheit Gottes. Als Teil der geistdurchwirkten *traditio* ist das Dogma eine Weise, „wie sich das Evangelium vom eschatologischen Kommen Christi in der Kirche bezeugt. Ein Dogma ist das vorläufige Ereigniswerden der eschatologisch-endgültigen Wahrheit Christi.“²⁶⁵ Im Dogma erscheine die Endgültigkeit der eschatologischen Wahrheit auf vorläufige Weise, das heißt „als vorlaufender Vorgriff auf die Eschata, in dem der Kirche im Lichte der eschatologischen Zukunft ihre Gegenwart erschlossen wird.“²⁶⁶ Diese Zukunft sei für den Glauben seit Ostern entschieden, worin zwar eine grundsätzliche Gewissheit gründe, dass die Antizipation nicht ins Leere laufe, aber keine konkrete Bestätigung der jeweiligen Antizipation vorausgesetzt oder ableitbar sei.²⁶⁷ Das Dogma ist also eine „proleptische Aussage“²⁶⁸ und als solche „eine Aussage von bleibender Zukunft“²⁶⁹. Die mit dem Dogma verbundene Gewissheit ist für Kasper die „Gewissheit des hoffenden Glaubens“²⁷⁰, die sich in keine

²⁶⁰ KASPER, Art. Dogma (1991), 300.

²⁶¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 138 f.

²⁶² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 138: „Es gibt in der Kirche schon jetzt eschatologisch-endgültiges Wort, das sich nicht auf historisch-kritische Exegese der Schrift reduzieren lässt, sondern geschichts- und situationsgerechtes prophetisches Zeugnis für das Evangelium ist.“

²⁶³ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 138 f.

²⁶⁴ KASPER, Art. Dogma (1991), 300. Siehe hierzu auch Kapitel III.2.2.3.c, III.2.4.3.

²⁶⁵ KASPER, Dogma (1965), 139. Siehe hierzu auch KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 633–635.

²⁶⁶ KASPER, Dogma (1965), 140.

²⁶⁷ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 124.

²⁶⁸ KASPER, Art. Dogma (1991), 302.

²⁶⁹ KASPER, Art. Dogma (1991), 302.

²⁷⁰ KASPER, Dogma (1965), 124 f.

Evidenz übersetzen lässt, sondern die sich durch den Umgang mit dem Evangelium in der Geschichte immer wieder herausstellen müsse.²⁷¹

Damit geht für Kasper kein Relativismus einher, da die Geschichtlichkeit des Dogmas gerade in der Absolutheit des Evangeliums begründet sei, die im Dogma je neu ausdrücklich werde.²⁷² Als geschichtliches Zeugnis weist das Dogma also auf die Wahrheit hin und empfängt von ihr her zugleich seine eigene Endgültigkeit. Daher könne auch die Geschichtlichkeit des Dogmas keine Dogmenrevision bedeuten:

Jeder Gedanke an eine mögliche Revision nimmt diesem Zeugnis seinen eschatologischen Charakter und seinen existentiellen Ernst. Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, die nicht bindend sagen könnte, was sie glaubt, würde sich die Möglichkeit nehmen, Christus als die eschatologisch ereignete Wahrheit geschichtstreu zu bezeugen.²⁷³

Für den Wahrheitsanspruch der Kirche bleibt für Kasper der eschatologische Vorbehalt entscheidend, der verhindert, dass die Kirche die Wahrheit vereinbart, und herausstellt, dass sie fortwährend auf dem Weg ist, die Wahrheit des Evangeliums weiter zu ergründen.²⁷⁴

Kaspers eschatologisches Dogmenverständnis impliziert damit ein doppeltes: Zum einen impliziert der Wahrheitsanspruch der Dogmen ihren Anspruch auf Unfehlbarkeit und Absolutheit. Unter Berücksichtigung der Geschichtlichkeit jedes Dogmas kann dieser Wahrheitsanspruch nur im Sinne einer situativen *Darstellung* der Wahrheit verstanden werden. Zum anderen beinhaltet diese Spannung zwischen grundlegender, größerer göttlicher Wahrheit und geschichtlicher Verkörperung in Form von Dogmen eine Prozesshaftigkeit und Entwicklungsmöglichkeit, die eigens in Kapitel III.3.2.1.b betrachtet wird. Abschließend zu Kaspers Wesensbestimmung des Dogmas muss an dieser Stelle jedoch noch auf die Frage nach der Unfehlbarkeit von Dogmen reflektiert werden.

Die Spannung zwischen Wahrheitsausdruck und proleptischer Aussage kennzeichnet auch Kaspers Verständnis der Unfehlbarkeit des Dogmas. Unfehlbarkeit ist für Kasper eine allgemeine formale Bestimmung der verbindlichen kirchlichen Offenbarungsvorlage, wie er insbesondere in Reaktionen auf die von Hans Küng angestoßene ‚Unfehlbarkeitsdebatte‘ in den 1970er-Jahren entfaltet.²⁷⁵ Es geht dabei nicht um die Unfehlbarkeit des Papstes oder des Konzils, sondern um das von diesen Instanzen gemachte *Urteil*, „dass ein Satz wahr ist und dass er,

²⁷¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 125.

²⁷² Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 140.

²⁷³ KASPER, Dogma (1965), 140.

²⁷⁴ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 140 f. Das kann Kasper auch metaphorisch mit dem Bild des Unterwegsseins der Kirche auf dem Weg der Wahrheit ausdrücken, vgl. KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 634 f.

²⁷⁵ Vgl. KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 166.

weil er wahr ist, bleibend wahr und deshalb irreformabel ist“²⁷⁶. Das Urteil betreffe hierbei nicht die Aussageform, sondern den Aussagesinn. Nach Kasper gehört der Terminus ‚unfehlbar‘ einer Meta-Sprache an, da ein unfehlbares Urteil wahre Aussagen als wahr herausstelle und so der Vergewisserung der Wahrheit in der Kirche diene.²⁷⁷ ‚Unfehlbarkeit‘ ist also eine „Reflexionsaussage über die der Kirche eigene Wahrheit“²⁷⁸ und korrespondiert der der ganzen Kirche verheißene Wahrheit.²⁷⁹ Im absoluten Sinn unfehlbar sei allein Gott.²⁸⁰ Indem im Rahmen eines Unfehlbarkeitsurteils eine vorgegebene Wahrheit reflektiert und diese als verbindlich artikuliert werde, habe das Urteil selbst geschichtlichen Charakter.²⁸¹ Die geschichtlichen Voraussetzungen müssten in der Unfehlbarkeitslehre mit reflektiert und in der kirchlichen Praxis zur Geltung gebracht werden. ‚Unfehlbarkeit‘ sei daher ein relationaler Begriff: „Unfehlbar verkündete Dogmen sind relational in dem Sinn, in dem Realsymbole relational sind. Sie haben ihren Sinn darin, etwas anderes real zu vergegenwärtigen und dadurch über sich selbst hinauszuweisen.“²⁸² Damit versteht Kasper auch ‚Unfehlbarkeit‘ im Rahmen des neuzeitlich-geschichtlichen Denkens und dynamisiert es durch eine sprachtheoretische Verortung. Die Gewissheit, die sich in einer unfehlbaren Bezeugung ausdrückt, gründet nach Kasper gerade in der Relationalität eines Dogmas auf die unfehlbare Treue Gottes: „Wer sich auf die Glaubensbekenntnisse einlässt, der darf gewiss sein, dass er nicht vom Heil weg und in die Irre geführt wird.“²⁸³ Die Relationalität des Dogmas aber sei eine doppelte: „Das Dogma ist relativ, *insofern* es dienend, hinweisend auf das ursprüngliche Wort Gottes bezogen ist, und es ist relativ, *insofern* es auf die Fragestellungen einer bestimmten Zeit bezogen ist und dem rechten Verständnis des Evangeliums in ganz konkreten Situationen dient.“²⁸⁴

Dogmen sind damit als geschichtlich-sprachliche Darstellungen der Wahrheit Gottes Teil eines kirchlichen Vergewisserungsprozesses über die Wahrheit des Glaubens. Wie dieser Prozess nach Kasper genauer zu verstehen ist, folgt unter b).

²⁷⁶ KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 168.

²⁷⁷ Vgl. KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 168.

²⁷⁸ KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 169.

²⁷⁹ Vgl. KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 170, Fußn. 13.179–182.

²⁸⁰ Vgl. KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 179.

²⁸¹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 194.

²⁸² KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 194.

²⁸³ KASPER, Freiheit des Evangeliums (1982), 197 f.

²⁸⁴ KASPER, Methoden (1967), 598, Hervorhebung im Original.

b) Die Entfaltung des Wahrheitsgeheimnisses in den Dogmen.

Kaspers geschichtliches Dogmenverständnis

Den Erkenntnisprozess, der mit der Dogmenbildung verbunden ist, fasst Kasper als ein „Selbstbewusstwerden der Kirche“²⁸⁵ zusammen: Im Dialog mit der geschichtlich vorgegebenen Offenbarung werde sich die Kirche immer wieder ihres Glaubens definitiv bewusst, den sie im Dogma als „bleibend verpflichtend anerkennt“²⁸⁶. In der Dogmenbildung bezieht sich die Kirche auf die ihr vorgegebene geschichtliche Offenbarung und ordnet sich dieser unter. Für die Dogmenbildung bedeutet das, dass sie immer im Dialog mit den Offenbarungszeugnissen Schrift und Tradition geschehen muss (vgl. III.3.2.3), in denen die geschichtliche Offenbarung vorliegt. Die Selbsterkenntnis der Kirche vollziehe sich je neu in einer geschichtlichen Bekenntnissituation, sodass auch die kirchlichen Lehrentscheide geschichtlich bedingt und relativ seien: Sie sprechen die Botschaft des Evangeliums in eine konkrete Situation und Zeit hinein.²⁸⁷ „Ein kirchliches Dogma ist deshalb nie eine umfassende und erschöpfende Aussage über den jeweiligen Gegenstand“²⁸⁸, sodass es nicht nur eine Diskussion abschließe, sondern immer auch einen neuen Anfang begründe. Als Selbstbewusstwerdung ist die Dogmenbildung ein unabgeschlossener Prozess, sodass zwangsläufig eine Dogmengeschichte entsteht. Frank Kleinjohann merkt hierzu an, dass Kasper insbesondere in seiner frühen Schrift *Dogma unter dem Wort Gottes* 1965 den Terminus ‚Dogmenentfaltung‘ vor dem ansonsten geläufigen Begriff ‚Dogmenentwicklung‘ zur Charakterisierung der Dogmengeschichte bevorzuge und so ein evolutionistisches Missverständnis abwehren wolle.²⁸⁹ Dem ist zuzustimmen, gleichwohl weist Kasper auch eine logisch-deduktive ‚Entfaltung‘ immer wieder zurück.²⁹⁰ Entscheidender in seiner Vorstellung der Dogmengeschichte ist, dass mit der Dogmenbildung die Kirche auf die geschichtliche Situation reagiert, in die hinein sie die eschatologische Wahrheit unter endlichen und geschichtlichen Bedingungen ausspricht.²⁹¹ Die Spannung, die zwischen dem immer umfassenderen Gotteswort und dem menschlichen Zeugnis bestehen bleibt,²⁹² ist dabei der Antrieb zu je neuen Ausformulierungen der Wahrheit.

Aufgrund der menschlich-geschichtlichen Vorläufigkeit und der Offenheit auf die sich zu erweisende Zukunft stiftet das Dogma nach Kasper immer wieder einen Anfang, der sich „kirchengeschichtlich [...] als ein Prozess je neuer Aneig-

²⁸⁵ KASPER, *Dogma* (1965), 59.

²⁸⁶ KASPER, *Dogma* (1965), 59.

²⁸⁷ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 60.

²⁸⁸ KASPER, *Dogma* (1965), 60.

²⁸⁹ Vgl. KLEINJOHANN, *Tradition*, 280. Siehe hierzu auch die Abgrenzung zum Verfalls- und Entwicklungsschema in Kapitel III.3.1.2.d.

²⁹⁰ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 104.143 f.

²⁹¹ So auch PODHORECKI, *Offenbarung*, 298.

²⁹² Vgl. KASPER, *Art. Dogma* (1991), 303.

nung²⁹³ auslege. Das Dogma stehe im Dienst der Aneignung des Christusereignisses und *entgrenze* dessen Interpretationshorizont, wohingegen eine „Häresie diesen [Horizont, E.M.] nicht mehr auf das Ganze des Christusgeheimnisses hin freigibt.“²⁹⁴ Indem Dogmen den Aneignungsprozess je neu ermöglichen, seien sie Teil des Lebens der Kirche, aus dem heraus sie entstehen und in das sie zurückwirkten.²⁹⁵ Vor diesem Hintergrund interpretiert Kasper auch den Status des Dogmas. Wenn das Lehramt festhalte, dass ein Dogma *ex sese* gültig sei,²⁹⁶ so sei damit keine Aussage über den Erkenntnisgrund, sondern allein über den *Rechtsgrund* gemacht. „Das heißt, das Dogma erhält Rechtskraft mit dem Akt seiner Proklamation und es bedarf rechtlich keiner nochmaligen Bestätigung.“²⁹⁷ Gleichwohl muss das Dogma seinen Inhalt in einem Rezeptionsprozess und durch die Interpretation der Kirche entfalten. Das Dogma sei nicht nur aufgrund dessen, dass es in „seinem zeit-, geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext“²⁹⁸ verstanden werden müsse, interpretationsbedürftig, sondern auch aufgrund dessen, dass es ergangenes Wahrheitszeugnis des Geistes sei und *zugleich* offen für den zukünftigen Weg des Geistes mit der Kirche bleibe.²⁹⁹ Dabei könnten „sich der tiefere Sinn, die Begründung, die Grenzen und der Zusammenhang eines Dogmas erst nach langen und vielen Schwierigkeiten herausstellen.“³⁰⁰ Das Dogma sei kein „Ergebnis eines logischen Deduktionsprozesses“³⁰¹, sondern die Kirche habe zu allen Zeiten ihrer Verkündigung immer auch geschichtlich gehandelt, sodass es sowohl Phasen der Entfaltung und Vertiefung der Wahrheit durch Dogmen als auch Phasen des Vergessens von Aspekten, die sich durch die Herausforderung von Irrlehren ergaben, gab.³⁰²

²⁹³ KASPER, Dogma (1965), 141.

²⁹⁴ KASPER, Dogma (1965), 141.

²⁹⁵ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 141.

²⁹⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 141. Siehe hierzu DH 3074, wo es heißt: „Wenn der Römische Bischof ‚*ex cathedra*‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“

²⁹⁷ KASPER, Dogma (1965), 141.

²⁹⁸ KASPER, Verhältnis (1967), 158.

²⁹⁹ Für Kasper ist dieser interpretierende Rezeptionsprozess weder „bloßer Opportunismus und haltloser Relativismus noch intellektuelle Unredlichkeit, sondern Ausdruck der Unverfügbarkeit des Evangeliums bei gleichzeitiger geschichtlicher Treue Gottes zu seiner Kirche.“ (KASPER, Dogma [1965], 148.)

³⁰⁰ KASPER, Dogma (1965), 142.

³⁰¹ KASPER, Dogma (1965), 143.

³⁰² Die Ausarbeitung der der Häresie entgegengesetzten Lehre konnte auf der einen Seite zur Klärung führen, zugleich aber konnte dabei das gemeinsame Fundament vergessen werden, vgl. KASPER, Dogma (1965), 143.

Dogmen entwickeln sich nach Kasper nicht durch einen theoretischen Reflexionsvorgang, sondern sie gründen in „reale[n], die Kirche oft bis in ihre Fundamente erschütternde[n] geschichtliche[n] Vorgänge[n]“³⁰³. So sind sie für Kasper im Anschluss an Maurice Blondel „das Ergebnis eines geschichtlichen Umgangs der Kirche mit dem Evangelium, das in der Schrift bezeugt ist und in der liturgischen Feier in Wort und Zeichen präsent wird.“³⁰⁴ Auf diese Weise drückten Dogmen eine „beständige und im Leben erprobte Wirklichkeit“³⁰⁵ aus. Eine Kontinuität sei in der Dogmengeschichte nur vom Evangelium her zu denken, von dem her und auf das hin das Dogma verstanden werden müsse.³⁰⁶ Missverständnisse und Unverständnis entstehen nach Kasper dann, wenn eine kategorial-satzhafte Betrachtung „das im Gesagten Ungesagte übersieht“³⁰⁷ und damit gerade die Wahrheit auf die Formulierung beschränkt. Damit werde der Blick auf die je größere Wahrheit Gottes und den befreienden Impetus des Evangeliums verstellt. Gerade um die Wahrung des Letzteren geht es Kasper. Kontinuität besteht demnach auch hier im je Neuen, wenn Kasper die Dogmengeschichte nicht als die logische Entfaltung der in Sätzen enthaltenen Wahrheit versteht, sondern als die Abfolge des sich je und je neu im Leben der Kirche ereignenden Kairós des Evangeliums.³⁰⁸

Eine dogmatische Formulierung erweise sich gerade darin als Evangeliumszeugnis, „dass sie neue Formeln ermöglicht und die Zukunft des Evangeliums neu freigibt, ohne dabei in der Sache die Treue zur geschichtlichen Tradition in Frage zu stellen.“³⁰⁹ Dogmatische Sprachregelungen sind für Kasper daher „nach rückwärts und nach vorwärts offen“³¹⁰, weil sie einerseits den Glauben der Kirche immer inadäquat, prekär und unzulänglich wiedergeben und andererseits sich der eigentliche Sinn und Gehalt eines Dogmas erst infolge eines Interpretationsprozesses eröffne. Kasper räumt jedoch ein, dass aufgrund der Sündigkeit der konkreten geschichtlichen Kirche ein Dogma auch gegen die ekklesiale Liebe, der es eigentlich dienen soll, formuliert sein könne.³¹¹ In diesem Fall

³⁰³ KASPER, Art. Dogma (1991), 305.

³⁰⁴ KASPER, Dogma (1965), 143, vgl. 124.148 f. Dass Dogmen „Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit sind“, geht auf BLONDEL, Geschichte, 86, zurück.

³⁰⁵ KASPER, Art. Dogma (1991), 305.

³⁰⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 143.

³⁰⁷ KASPER, Dogma (1965), 143.

³⁰⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 144.

³⁰⁹ KASPER, Dogma (1965), 146.

³¹⁰ KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 636. Kasper rezipiert hier RAHNER, Kleines Fragment, der die unabgeschlossene Dynamik von kollektiven Wahrheitsfindungsprozessen beschreibt, in denen allein auf der Ebene der Sprachformel eine Einigung stattfinden könne. „Die gemeinte Wirklichkeit ist als gemeinsam besessene nur in der Formel zwischenmenschlich da. Unmittelbar gemeinsam ist also der Satz, nicht dessen Verständnis.“ (RAHNER, Kleines Fragment, 109.) Die Vorläufigkeit und Inadäquatheit jeder Formel führe dazu, dass sie immer „nach vorne zur umfassenderen und besseren Formel“ (RAHNER, Kleines Fragment, 108) offen bleiben müsse.

³¹¹ Kasper beschreibt eine solche Formulierung als „hart, abstoßend, frostig abweisend,

müsse die Kirche ihr Bekenntnis neu formulieren, was „weder eine Revision im sachlichen Anliegen noch ein negatives Urteil über eine Formel, die in ihrer Situation notwendig gewesen sein mag“³¹², bedeute. Als Beispiel für einen solchen Prozess nennt Kasper 1970 in *Gotteswort im Menschenwort* die Aussage *extra ecclesiam nulla salus* und die dieser augenscheinlich widersprechenden Aussagen des II. Vatikanums, dass die Heilsmöglichkeit für alle Menschen bestehe.³¹³ Beide Aussagen müssten in Rahmen ihres Beziehungsganzen gesehen werden, „nämlich in ihrer Zuordnung zu einer ganz bestimmten geschichtlichen Fragestellung, einer gesellschaftlichen Situation (Sitz im Leben), einem bestimmten Denk- und Begriffssystem und so weiter“³¹⁴, sodass die beiden Aussagen nicht direkt, sondern nur innerhalb ihres Kontextes verglichen werden dürften. Unter dieser Perspektive findet Kasper schließlich eine Konvergenz, denn die negative Formulierung *extra ecclesiam nulla salus* meine positiv gewendet nichts anderes, als dass „Christus allein Heil für alle Menschen ist“³¹⁵, was auch das II. Vatikanum in seiner Zeit zu verdeutlichen suchte.

Mit diesem Hinweis auf die Möglichkeit des Neuverstehens und damit der Umformulierung in einem weiteren Kontext, die jedoch *keine* Revision ist, versucht Kasper die Sacheinheit des Evangeliums angesichts ‚falscher‘ Formulierungen zu wahren. Es findet also nur eine Korrektur auf der sprachlichen Ebene, aber keine Ablehnung der ausgedrückten Sache selbst statt, da diese dem menschlich formulierten Dogma vorgängig ist. Dieses Kontinuitätsanliegen drückt er schließlich grundsätzlicher aus und sucht so, Geschichte und Identität zusammenzudenken. So sei das Evangelium, das die Kirche heute zu verkündigen habe, immer noch dasselbe, aber damit es als dasselbe verstanden werde, müsse es gerade anders verkündet werden.³¹⁶ „Um der Identität willen ist also Verschiedenheit notwendig. Wo nur Identität ist, da ist ebenso wenig Geschichte wie dort, wo nur Diskontinuität herrscht. Geschichte setzt immer beides voraus: Identität in Diskontinuität und Diskontinuität um der Identität willen.“³¹⁷

Kaspers Verständnis der Dogmenentwicklung zeigt hier eine Nähe zu John Henry Newmans Ansatz, nach dem sich „die eine Idee des Christentums in ihrer subjektiven Aneignung im Glauben der Kirche notwendig in verschiedenen

unverständlich für das wirkliche Anliegen des Anderen formuliert [...], rechthaberisch und vor-eilig abgefasst“ (KASPER, Dogma [1965], 147.) Vgl. RAHNER, Dogmatische Aussage, 58. Rahner betont, dass die Bedeutung der Sündhaftigkeit des Menschen für die Erkenntnis der Offenbarung und den Glauben der Kirche bisher in der katholischen Theologie nicht reflektiert werde, vgl. RAHNER, Dogmatische Aussage, 57.

³¹² KASPER, Dogma (1965), 147.

³¹³ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 301.

³¹⁴ KASPER, Gotteswort (1970), 301.

³¹⁵ KASPER, Gotteswort (1970), 301.

³¹⁶ Vgl. KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 640.

³¹⁷ KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 640.

Aspekten³¹⁸ auseinanderlegt. Bei dieser Assimilation der Idee an die verschiedenen geschichtlichen Gegebenheiten würden ihr zum einen unterschiedliche Aspekte ‚entlockt‘, zum anderen halte sich aber ein „apostolische[r] Urtypos (vgl. 2 Tim 1,13: ὑποτύπωσις)³¹⁹ innerhalb der verschiedenen Formen der Vergewärtigung durch, sodass „in der geschichtlichen Vielfalt der Aussagen symphonisch das Ganze zum Ausdruck kommt.“³²⁰

Kasper sieht sechs „Antriebskräfte der Dogmenentwicklung“³²¹, die er als Bausteine für eine Theorie derselben aufführt: Grundlegend ist (1) der Heilige Geist, denn die „Dogmenentwicklung ist ein geistliches Geschehen“³²². Daneben vollziehe sie sich als eine regressive Bewegung auf Schrift und Tradition (2), von denen her sie die Wahrheit progressiv entfalte.³²³ Schließlich sei es das Lehramt (3), das allein Schrift und Tradition authentisch interpretiere und im Einklang (DV 10) und in Gemeinschaft mit dem allgemeinen Glaubenssinn (LG 12) eine Entscheidung treffe: „Dabei schließt die lehramtliche Entscheidung den Prozeß der Dogmenentwicklung nicht nur ab, sie kann und muß ihn auch anregen und kritisch begleiten.“³²⁴ Zudem müsse die Dogmenentwicklung mit theologischer Reflexion (4) verbunden sein, die den dogmatischen Glaubensausdruck rational und durch Analogieschlüsse und mit Konvenienzargumenten durchdringe. Zu diesen Aspekten kommen noch zwei weitere hinzu, die besonders die geschichtliche Verankerung der Dogmen zeigen: So werde die Dogmenentwicklung zum einen durch die „Auseinandersetzung mit der jeweiligen individual-, sozial-, kultur- und kirchengeschichtlichen Situation“ (5) herausgefordert, die eine neue Explikation eines zeit- und sachgerechten Verständnisses des Glaubensganzen forderten, was sich in den je dogmatisierten Einzelwahrheiten zeige. Zum anderen reizten häretische Entstellungen des Glaubens (6) zu einer Klärung der darin verkürzten oder übertriebenen und daher verkehrten Aspekte der Lehre. Die Lehrentwicklung finde so oft in Form von gezielten Reaktionen auf Depravationen statt, wodurch konkrete Einzelaspekte herausgestellt würden, ohne damit anderes direkt abzulehnen.

Indem Kasper die verschiedenen Antriebsfaktoren nennt, wird erneut deutlich, wie gerade der geschichtliche Kontext zu Perspektivwechseln und

³¹⁸ KASPER, Art. Dogma (1991), 305. Zu Newmans Theologie in Bezug auf Kasper siehe KLEINJOHANN, Tradition, 102–118. Kleinjohann zeigt jedoch nicht auf, wo Kasper Newman dezidiert aufgreift, sondern liefert nur einen Überblick über Newmans Theologie. Dabei wird jedoch der Zusammenhang von Newman und Möhler deutlich, der auch für Kaspers Rezeption im Hintergrund stehen könnte. Als das für Kasper entscheidende Werk nennt Kleinjohann NEWMAN, Entwicklung, auf das Kasper auch an dieser Stelle verweist.

³¹⁹ KASPER, Art. Dogma (1991), 306.

³²⁰ KASPER, Art. Dogma (1991), 306.

³²¹ KASPER, Art. Dogma (1991), 306.

³²² KASPER, Art. Dogma (1991), 306.

³²³ Vgl. hierzu und zu den weiteren ‚Antriebskräften‘ KASPER, Art. Dogma (1991), 306–308.

³²⁴ KASPER, Art. Dogma (1991), 307.

Reinterpretation der Glaubenswahrheit führt. Die Dogmenbildung ist in ihrer geschichtlichen Verankerung also ein dynamisches Erkenntnis- und Interpretationsgeschehen, durch das sich die Kirche je und je neu ihrer Glaubenswahrheit innerhalb neuer geschichtlicher Situationen vergewissert. Die damit angedeutete Funktion des Dogmas für die Kirche soll nun mit Blick auf die kirchliche Evangeliumsüberlieferung genauer dargestellt werden.

3.2.2 Die Funktion des Dogmas innerhalb der kirchlichen Evangeliumsüberlieferung

Aufgrund der Dynamik, die dem Dogma inhäriert, überrascht es nicht, dass Kasper vom Dogma als einem „dynamische[n] Funktionsbegriff“³²⁵ spricht und verschiedene Funktionen des Dogmas herausstellt. Damit erweitert er die monofunktionalen Bestimmungen sowohl der katholischen Theologie, wo das Dogma eine polemisch-negative Funktion als Abwehr von Häresien habe³²⁶ als auch das doxologische Verständnis der protestantischen Theologie³²⁷. Die Funktion der Dogmen könne hingegen sehr verschieden sein, „so verschieden wie das Leben der Kirche, dem sie entstammen.“³²⁸ Ausgehend von der Geschichte der altkirchlichen konziliaren Dogmen zeigt Kasper eine Verschiebung der Funktion von Bekenntnissen hin zu Lehrformulierungen auf:

Das Symbolum und entsprechend das Bekenntnis hat die Funktion, innerkirchliches ‚Erkennungszeichen‘ des Glaubens zu sein und [...] das gemeinsame Bekennen[] zu ermöglichen und der Welt gegenüber die grundlegenden Wahrheiten der Erlösung in Christus zu bezeugen. Die Lehrformulierung dagegen sollte die Reinheit der Lehre von der Erlösung und ihre theologische Interpretation schützen.³²⁹

Dazu habe das Dogma auch für Abgrenzung gesorgt, indem es innerhalb des verbindenden Christusglaubens Interpretationsschranken gesetzt habe:³³⁰ „Das Dogma erhielt konfessionsbildende Funktion.“³³¹

³²⁵ KASPER, Dogma (1965), 124.

³²⁶ Kasper verweist hier auf KÜNG, Strukturen der Kirche, 353f., der mit der spezifischen polemischen Ausrichtung des Dogmas eine (Selbst)Begrenzung desselben erkennt. Da Dogmen intentional auf einen bestimmten Irrtum ausgerichtet seien, blieben sie immer ergänzungsbedürftig.

³²⁷ SCHLINK, Struktur, sowie GLOEGE, Art. Dogma, stellen die Wurzel des Dogmas in der Doxologie heraus, aber zeigen auch auf, dass das Dogma lehr- und bekenntnishafte Züge hat. Die von Kasper von ihnen abgeleitete rein doxologische Bestimmung greift für die protestantische Perspektive zu kurz.

³²⁸ KASPER, Dogma (1965), 144.

³²⁹ KASPER, Dogma (1965), 77.

³³⁰ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 77f.

³³¹ KASPER, Dogma (1965), 78. Siehe hierzu auch KASPER, Verhältnis (1967), 156.

Von Anfang an hätten Dogmen und Symbole verschiedene Funktionen gehabt, da sie zugleich Zeugnis und antwortendes Bekenntnis gewesen seien und beide sich wechselseitig bedingten, da das Bekenntnis auf das gehörte Zeugnis antworte und das Zeugnis auf Bekennen ziele.³³² So hätten Dogmen sowohl eine missionarisch-kerygmatische als auch eine liturgisch-doxologische Funktion.³³³ Daneben seien Dogmen Hilfsmittel für Unterricht und Katechese, und dienten als Lehrformulierungen der Predigtvorbereitung.

Die verschiedenen Funktionen können alle zusammengefasst werden in der Hauptaufgabe der Dogmen, die Kasper in der „Homologia“, das gemeinsame Bekennen in der Kirche, zu ermöglichen³³⁴, sieht. Denn es müsse „in der Kirche ein Mindestmaß von ausweisbarer und aussagbarer Gemeinsamkeit geben, wenn kirchliche *communio* sinnvoll und konkret möglich sein soll.“³³⁵ Aufgrund der ekklesiologischen Dimension des Glaubens sei ein Dogmatisierungsakt immer auch ein „disziplinärer Akt der Bekenntnisordnung“³³⁶, in dem eine bestimmte Formulierung vorgeschrieben werde, auch wenn andere Formulierungen möglich wären, um die Wahrheit auszudrücken. Kasper sieht hierzu eine Alternative, denn

[d]er zunehmende Pluralismus der Denk-, Sprach- und Geschichtstraditionen in der modernen Welt und die zunehmende Universalität der Kirche und ihrer Mission könnten es der Kirche auch nahe legen, auf eine einheitliche Formel zu verzichten und die Einheit des Bekennens durch Anerkennung verschiedener Bekenntnisformulierungen zu gewährleisten.³³⁷

Es gehe demnach gerade nicht um starre dogmatische Formulierungen, durch die das Dogma zum Selbstzweck wird, auch wenn eine Formulierung für eine bestimmte Zeit notwendig sein könne, um zu einem gemeinsamen Bekenntnis zu kommen.³³⁸

Dass das Dogma auf verschiedene Weise dem Leben der Kirche und dem Zeugnis für das Evangelium dient, stellt Kasper zufolge ein hermeneutisches Prinzip für das rechte Verständnis des Dogmas dar. Ein Dogma sei kein abs-

³³² Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 144f.

³³³ Zum Dogma als Doxologie siehe auch KASPER, Verhältnis (1967), 155; KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 632.

³³⁴ KASPER, Dogma (1965), 145.

³³⁵ KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 636.

³³⁶ KASPER, Dogma (1965), 145.

³³⁷ KASPER, Dogma (1965), 145f. Eine solche Beweglichkeit in den Sprachregelungen sieht Kasper zum einen auf dem Konzil von Florenz (1439–1442), wo die westliche Kirche die Ostkirche nicht gezwungen habe, das *filioque* in ihr Bekenntnis aufzunehmen. Zum anderen habe die Synode von Antiochien (268) in Abgrenzung zu Paul von Samosata das *ὁμοούσιος* verurteilt, wohingegen das Konzil von Nicäa (325) diesen Begriff als Bekenntnisformel gegen den Arianismus aufgegriffen habe. Mit bloßer Verbalorthodoxie sei es also nicht getan. Siehe auch KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 636.

³³⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 146.

traktes Prinzip, sondern ein pneumatisches Ereignis im Bekenntnisakt. Daher benötige es eine geistig-geistliche Interpretation, sodass es aus dem Evangelium und auf dieses hin verstanden werden könne.³³⁹ Damit ein Dogma aber dem Leben der Kirche und damit allen Christen dienen könne, müsse es auf die je gegenwärtigen Fragen einer Zeit hin interpretiert werden.³⁴⁰ Kasper spricht sich für eine situationsgerechte Interpretation aus, die auch die Existentialität des menschlichen Lebens berücksichtigt: So müsse ein Dogma nicht nur etwas über den Sinn des Lebens sagen, sondern auch existenzzerhellenden Charakter haben und als menschliche und christliche Lebenshilfe verstanden werden.³⁴¹ Damit hat das Dogma eine pastorale Dimension, die Folgen für die Gestalt der Dogmen hat. Nach Kasper darf ein Dogma den Glauben nicht in einer unverständlichen Formulierung vorlegen, weil es im Glauben neben der Autorität Gottes auch um die Menschlichkeit des Menschen gehe.³⁴² „Die Kirche muss deshalb die Dogmen nicht nur formal verpflichtend, sondern als innerlich sinnvoll, menschlich erhellend und für den Glauben angesichts der heutigen Welt vollziehbar erweisen.“³⁴³ Gerade die Autoritätsfrage spiegelt damit die Dialektik der Dogmenbildung als eines gott-menschlichen Geschehens, bei dem die Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit im Rahmen des Dogmas rational nachvollziehbar formuliert werden muss.

Evangelium und Dogma sind für Kasper damit keine Größen, die einander entgegengesetzt werden können. „Das Dogma ist Zeugnis des Evangeliums, und das Evangelium ist nie am Dogma vorbei zu erkennen.“³⁴⁴ Da das Evangelium aber nie vollständig vom Dogma eingefangen werden könne, muss sich ein Dogma für Kasper immer wieder als Zeugnis für das Evangelium erweisen, indem es fähig und offen bleibt, neue und bisher aus dem Dogma nicht ableitbare Aspekte des Evangeliums zu integrieren.³⁴⁵ „In dieser Sicht bilden die Wahrheit des Dogmas und die Freiheit und Unverfügbarkeit des Evangeliums über dem Dogma zwei Pole einer Spannungseinheit.“³⁴⁶ Diese Spannungseinheit löst Kasper nicht auf, sondern macht sie für ein geschichtliches Verständnis von Dogma und Evangelium fruchtbar, wie in Kapitel III.3.2.1.b deutlich wurde. Damit aber ist das Dogma keine starre Größe, sondern steht in einem lebendigen Dialog mit dem weiteren Zeugnis des Evangeliums und der Offenbarung, der Schrift. Das Verhältnis von Schrift und Dogma im Rahmen von Kaspers Traditionsverständnis betrachtet das folgende Kapitel.

³³⁹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 147.

³⁴⁰ Vgl. KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 637.

³⁴¹ Vgl. KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 637.

³⁴² Vgl. KASPER, Verhältnis (1967), 162.

³⁴³ KASPER, Verhältnis (1967), 162.

³⁴⁴ KASPER, Dogma (1965), 148.

³⁴⁵ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 148.

³⁴⁶ KASPER, Dogma (1965), 148.

3.2.3 Die Bestimmung der Schrift in Bezug auf das Evangelium und im Gegenüber zum Dogma

Die besondere Bedeutung der Schrift, die Kasper im Anschluss an *Dei Verbum* zu etablieren sucht, ist bereits an verschiedenen Stellen deutlich geworden.³⁴⁷ Er betont immer wieder, dass das Konzil weniger eine Erneuerung der Schriftlehre als vielmehr die kirchliche Schriftpraxis fokussiert habe.³⁴⁸ Im Rahmen von Kaspers umfassendem Traditionsverständnis tangiert die Schriftpraxis zum einen die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Dogma und zum anderen nach der Schrifthermeneutik und ihrer Bedeutung für die Dogmatik und die Verkündigung der Kirche.

Die Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Heiliger Schrift ist nach Kasper eine Konkretisierung der Spannung zwischen Evangelium und Dogma.³⁴⁹ Gegen die in der protestantischen Orthodoxie betonte Identität der Schrift mit dem Wort Gottes, verweist er auf den ursprünglichen kerygmatischen Charakter der Schrift, wie ihn auch die neuere Exegese, insbesondere die formgeschichtliche Forschung, herausgestellt habe.³⁵⁰ Dadurch komme die Schrift mit der ihr inhärenten Diversität in den Blick und es werde deutlich, dass sie gerade keine Lehreinheit sei, die dem Dogma als einheitliches Gegenüber entgegengestellt werden könne.³⁵¹ Daher müsse „das Verhältnis von Schrift und Dogma, Schrift und Tradition in dem weiteren Zusammenhang des lebendigen Evangeliums in der Kirche“³⁵² gesehen werden. Kasper nimmt die spezifische Bedeutung der Schrift im Rahmen der lebendigen Tradition wahr und zeigt von hier aus auf, welche Schriftpraxis (III.3.3) daraus folgt.

a) Die Schrift als Zeugin des ‚Anfangs in der Fülle‘

Grundlegend ist für Kasper die Bestimmung der Schrift als „qualifizierte Zeugin des Evangeliums“³⁵³, womit er betont, dass Schrift und Evangelium gerade nicht identisch sind. Vielmehr ist die Schrift Teil der lebendigen Tradition der Kirche, in der sich der Geist des Evangeliums manifestiert, denn sie partizipiert als Zeugin an der allgemeinen Funktion der Kirche, Zeugnis von der Offenbarung zu geben.³⁵⁴ Auch die Schrift gehört als menschliches Zeugnis im Geist des Evangeliums zu den die lebendige Geisttradition transportierenden Traditionszeugnissen. Auch wenn die neutestamentlichen Schriftsteller sicherlich nicht damit

³⁴⁷ Siehe hierzu die Kapitel III.1.2.3, III.2.2.2, III.2.4.1, III.3.1.2.c.

³⁴⁸ Vgl. KASPER, Stellung (1967), 241.

³⁴⁹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 125.

³⁵⁰ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 125 f. Siehe auch KASPER, Stellung (1967), 244 f.

³⁵¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 126.

³⁵² KASPER, Dogma (1965), 126.

³⁵³ KASPER, Dogma (1965), 126.

³⁵⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 126–128.

gerechnet hätten, dass ihr Zeugnis „auch noch in späteren Jahrhunderten maßgebendes Zeugnis für das Evangelium sein sollte“³⁵⁵, so habe die Schrift eine besondere Stellung, da sie „Zeugin des ‚Anfangs in der Fülle‘ (Johann Adam Möhler)“³⁵⁶ sei. Kasper qualifiziert die Schrift gerade nicht im Sinne eines Ursprungsparadigmas, das das ‚erste‘ Zeugnis als das ‚richtigste‘ ansieht, sondern er begründet die besondere Stellung der Schrift aufgrund des eschatologischen Charakters der Offenbarung Gottes in Christus:³⁵⁷ Mit der Einmaligkeit (Jud 3) und der Abgeschlossenheit (Hebr 1,1f.) der Offenbarung geht für Kasper einher, dass sich auch das Apostelamt nicht wiederholen kann und dass folglich zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Kirche ein qualitativer Unterschied besteht. Auch wenn der Geist in der Kirche präsent bleibe, so brauche es immer wieder die Erinnerung an Christi Wort und Werk, womit zugleich der Anfang der Kirche als ihr unüberholbares Gesetz vergegenwärtigt werde. Dieses Anfangsgeschehen, die Offenbarung Gottes, die durch menschliches Zeugnis berichtet wird (siehe III.2.2.3.c, III.2.4.1), ist in der Schrift, insbesondere im neutestamentlichen Zeugnis, festgehalten. Von der Qualifizierung der Schrift als ‚Zeugin des Anfangs in der Fülle‘ her sei eine Bewertung der Schriften danach, ob oder inwieweit sie unmittelbar von einem Apostel stammten und damit authentisches apostolisches Zeugnis seien, nicht mehr notwendig, denn: „Theologisch genügt es, dass die spätere Kirche in der Schrift das Zeugnis ihres normativen apostolischen Anfangs gesehen und dass sie im Akt der Festlegung des Kanons zugleich einen Akt des Gehorsams unter ihren apostolischen Anfang vollzogen hat.“³⁵⁸ Indem die Kirche sich dem Schriftzeugnis unterordne und es als Kanon anerkenne, erkenne sie es als ihre eigene Norm an. Damit können Kasper zufolge die Kanonizität und Inspiration der Schrift *nicht* als Argument gegen die inhaltliche Suffizienz der Schrift angeführt werden, weil beide gerade Teil der formalen Anerkennung der Normativität der Schrift sind. An ihnen werde vielmehr deutlich, dass die Kirche der Schrift Normativität zuschreibt, weil sie in ihr ihr Ursprungszeugnis erkennt, das zugleich auf ein pneumatisches Offenbarungsereignis zurückgeht.

Die inhaltliche Suffizienz schließt für Kasper auch eine formale Suffizienz ein, da „wir faktisch außerhalb der Schrift keine historisch greifbaren Zeugnisse aus der Anfangszeit der Kirche besitzen, die uns über die Schrift hinaus bestimmte Glaubenswahrheiten bezeugen.“³⁵⁹ Dem biblische Zeugnis kommt aufgrund

³⁵⁵ KASPER, Dogma (1965), 126.

³⁵⁶ KASPER, Dogma (1965), 127. Zur Normativität des Anfangs siehe auch III.2.4.1.

³⁵⁷ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 126 f.

³⁵⁸ KASPER, Dogma (1965), 127. Siehe auch KASPER, Kirche unter dem Wort Gottes (1965); KASPER, Exegese (1966), 421 f.

³⁵⁹ KASPER, Dogma (1965), 127 f. Mit Verweis auf RAHNER, Virginitas, 182–188, der aufzeigt, dass es weniger um die historische Einordnung als um die im biblischen Zeugnis enthaltenen Glaubenswahrheiten, durch die dasselbe qualifiziert wird, geht. Dass etwas zur apostolischen

seines Inhalts und seiner Materialität eine besondere Stellung zu: „Die Heilige Schrift ist also die konkrete geschichtliche Form, in der der nachapostolischen Kirche ihr apostolischer Anfang vorgegeben ist.“³⁶⁰ Nach Kasper braucht es diese geschichtliche Konkretetheit, denn auch die Offenbarung sei geschichtlich ergangen und nur durch ein geschichtliches Zeugnis sei auch ein historisches Bewusstsein von der Offenbarung möglich.³⁶¹ In der Schrift erkenne die Kirche „das unüberholbare Gesetz ihres Anfangs“³⁶², sodass im Gehorsam gegen die Schrift der Gehorsam der Kirche gegen das ihr vorgegebene Wort Gottes, das Evangelium, konkret werde.³⁶³ Die Schrift, insbesondere das neutestamentliche Zeugnis, hat für Kasper demnach seine Normativität aufgrund ihrer inhaltlichen und materialen Suffizienz, durch die sie als Wahrheitszeugnis der ein für alle Mal ergangenen Offenbarung einsichtig wird.

b) Schrift und Dogma im Dienst des Evangeliums. Zur reziproken Interpretation von Schrift und Tradition

Auch wenn die Schrift als Zeugin des ‚Anfangs in der Fülle‘ eine besondere Stellung innerhalb der Traditionszeugnisse einnimmt und durch ihre Schriftlichkeit die Vorgegebenheit des Wortes Gottes verbürgt, so ist entsprechend Kaspers Traditionsverständnis das Evangelium nicht allein eine Größe *extra nos*, sondern als in der Kirche durch den Geist wirksame Macht zugleich *intra nos*. Dies sei im Tridentinum dadurch ausgedrückt worden, dass Schrift und Tradition *pari pietatis affectu* zu verehren seien,³⁶⁴ denn beide bezeugen das eine Evangelium Jesu Christi. Diese Gleichstellung von Schrift und Tradition in Bezug auf das Evangelium sage aber noch nichts über die Funktion der beiden Größen für den Bezeugungsakt aus. Hier werde durchaus ein Unterschied gesehen, der einen Vorrang der Schrift stütze, denn allein die Schrift sei kanonisiert und inspiriert; die Konzilsentscheide und päpstlichen Kathedralentscheidungen erfolgten nur

Tradition gehöre, könne nur durch den Aufweis des Zusammenhangs zum biblischen Zeugnis aufgezeigt werden, nicht aber aufgrund einer zeitlichen Nähe zur apostolischen Zeit.

³⁶⁰ KASPER, Dogma (1965), 128.

³⁶¹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 128. Hier schließt Kasper an Möhler an, der die Notwendigkeit der Geschichtlichkeit des Evangeliums betont, vgl. MÖHLER, Einheit, 52.

³⁶² KASPER, Dogma (1965), 128. Siehe auch oben III.2.4.1.

³⁶³ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 128.

³⁶⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 128f., vgl. DH 1501. Siehe auch KASPER, Schrift und Tradition (1964), 382, Fußn. 55; KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 172. Die Aussagen des Konzils über Schrift und Tradition sind nach Kasper in der Intention der Konzilsväter zu verstehen, die sich damit „gegen eine sogenannte voraussetzungslose, neutrale Auslegung der Schrift oder eine gegen die Kirche gewendete Schriftauslegung“ (KASPER, Dogma [1965], 129) aussprachen, aber nicht eine umfassende Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition vornehmen wollten. Siehe hierzu ausführlich KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 601–628.

unter „Assistenz des Heiligen Geistes“³⁶⁵. Nach Kasper kennzeichnet dieses unterschiedliche Geistwirken bei der Konstitution von Schrift und Tradition eine Differenz, die jedoch auf dem Konzil von Trient nicht funktional eingeholt worden sei, wenn es nur herausstellte, dass die Schrift „entsprechend der Lehre der Kirche und dem übereinstimmenden Zeugnis der Tradition zu interpretieren“³⁶⁶ sei.

An dieser Stelle lässt sich zeigen, wie Kaspers eigenes Traditionsdenken seine Argumentation durchzieht. Denn auch wenn es Anhaltspunkte für einen Vorrang der Schrift gibt, die er sogar selbst im Rahmen seiner Christologie und Offenbarungslehre über den Zeugnisbegriff und das Diktum ‚Anfang in der Fülle‘ betont hat, so *muss* er hier entsprechend seiner eigenen Traditionslogik den Konzilsentscheid als ein Wahrheitsmoment innerhalb der kirchlichen Traditionszeugnisse – gemäß seinem Dogmenverständnis – wahrnehmen und mit Blick auf die gegenwärtigen Fragestellungen interpretieren. Dazu stellt er die Trienter Aussage in den weiteren Horizont von lehramtlichen Verlautbarungen: Seit Leo XIII. sei dieser Zusammenhang auch so verstanden worden, dass die Schrift nach der ‚Analogie des Glaubens‘ (Röm 12,6) zu interpretieren sei,³⁶⁷ das heißt unter Einbezug der anderen Glaubenszeugnisse und im Zusammenspiel derselben. Eine derartige Schriftauslegung könne nicht bedeuten, dass die Exegese präokkupiert und der Interpretation die Freiheit genommen werde. Dies habe Pius XII. in der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) herausgestellt, wo betont wurde, dass eine einheitliche Auslegung von Schriftstellen durch die kirchliche Autorität und die Kirchenväter selten sei.³⁶⁸ Kasper sieht nur eine negative Eingrenzung durch die Kirche, wenn diese sich auf das Zeugnis der Schrift beziehe und für Einzelinterpretationen allein negative Normen aufstelle.³⁶⁹ Das Lehramt beanspruche nicht, mit seinen Äußerungen „den Sinn der Schrift als Ganzer oder auch nur in einer bestimmten Sache je ganz ausschöpfen“³⁷⁰ zu können. Indem das Lehramt also mit seinen Auslegungen Interpretationsgrenzen setzt, wird nach Kasper

³⁶⁵ KASPER, Dogma (1965), 129. Mit Verweis auf BACHT, Lehrentscheidungen, der den Unterschied von ‚Inspiration‘ und ‚Beistand‘ des Heiligen Geistes mit Blick auf die Geschichte der Konzilien herausarbeitet. Siehe auch KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 182, wo Kasper für die Unterscheidung auf DV 8 f.; II verweist, wo dies konziliar bestätigt wurde.

³⁶⁶ KASPER, Dogma (1965), 129. Siehe hierzu DH 1507; 3007.

³⁶⁷ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 129. Siehe hierzu EnchB 109; 339; 354.

³⁶⁸ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 129 f., siehe hierzu PIUS XII., *Divino afflante Spiritu*, § 4.

³⁶⁹ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 130.

³⁷⁰ KASPER, Dogma (1965), 130. Kasper weist hier auf SCHILDENBERGER, Geheimnis, 488 f., der herausstellt: „Freilich ist mit der Anführung eines Bibeltextes zum Beweis für eine definierte Lehre noch nicht ohne weiteres gegeben, daß das Konzil oder der Papst auch den Sinn dieser Schriftstelle eindeutig festgelegt wissen wollen; denn die Definition betrifft an sich gewöhnlich nur die Lehre, nicht die Beweise dafür. Doch zuweilen ergibt sich aus der Art und Weise, wie der Beweis aus einer Schriftstelle vorgebracht wird, daß die definierenden Väter auch den Sinn der Schriftstelle in die Definition miteinbeziehen wollten.“ (SCHILDENBERGER, Geheimnis, 488.) Auf diese Weise könne mittelbar schon der Sinn einer Schriftstelle festgelegt werden. Auf

ein Interpretationsraum beschrieben, in dem sich die Schriftauslegung bewegen kann. Darin erhält auch das Dogma seine Funktion, das er als den „geschichtlich vorgegebenen Fragehorizont, unter dem wir die Schrift lesen“³⁷¹ und auf das hin die Schrift befragt werden müsse, bestimmt.

Den hermeneutischen Zusammenhang von Schrift und Dogma versteht Kasper im Anschluss an Hans-Georg Gadamer's geschichtliche Hermeneutik. Das Dogma sei im Sinne des ‚Vorurteils‘³⁷² als Vorverständnis zu verstehen.³⁷³ Das Vorverständnis ermöglicht nach Gadamer überhaupt erst Verstehen, da es „im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt“³⁷⁴ und so eine Relation zu dem zu Interpretierenden stiftet, von der aus jenes in der Polarität von Vertrautheit und Fremdheit wahrgenommen werden kann.³⁷⁵ Ein Dogma eröffnet damit die Möglichkeit, die Schrift zu verstehen, und dieser Verstehensprozess kann durch die Schriftbetrachtung vertieft werden. Da es Kasper auch hier um ein geschichtliches Verstehen der Schrift geht, muss die Wirkungsgeschichte der Schrift wahrgenommen werden, womit er auf die Tradition und den Zeitabstand verweist, die auch Gadamer für das Verstehen fruchtbar macht. Beide haben „eine das Verstehen geradezu eröffnende und erleichternde Funktion“³⁷⁶, denn für Gadamer ist der Zeitabstand konstitutiv für die „positive und produktive Möglichkeit des Verstehens [...]“. Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt.“³⁷⁷ Gerade der zeitliche Abstand lässt nach Gadamer eine differenzierende Wahrnehmung der Vorverständnisse zu, welche wahr und falsch sind, und lege so den ‚wahren Sinn‘ einer Sache frei.³⁷⁸

mittelbar negative Weise könne eine Lehre auch den Sinn von Bibelstellen beschneiden, indem die Verurteilung einer Lehre es folglich verbiete, *diese* Lehre aus der Schrift herauszulesen.

³⁷¹ KASPER, Dogma (1965), 130.

³⁷² Zum Begriff des ‚Vorurteils‘ bei Gadamer siehe GADAMER, Hermeneutik, 281–295.

³⁷³ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 130.

³⁷⁴ GADAMER, Hermeneutik, 299.

³⁷⁵ Gadamer kann Verstehen auch als „*Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“ (GADAMER, Hermeneutik, 295, Hervorhebung im Original), verstehen. Es geht ihm dabei um das „Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpretieren. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit aber ist in unserem Verhältnis zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen. Sie ist nicht einfach eine Voraussetzung, unter der wir schon immer stehen, sondern wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selber weiter bestimmen.“ (GADAMER, Hermeneutik, 298.)

³⁷⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 130, siehe GADAMER, Hermeneutik, 296–305.

³⁷⁷ GADAMER, Hermeneutik, 302. Gadamer fasst prägnant zusammen: „Oft vermag der Zeitenabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *missverstehen*, zu scheiden.“ (GADAMER, Hermeneutik, 304, Hervorhebung im Original.) Siehe hierzu auch KASPER, Gotteswort (1970), 284.

³⁷⁸ Vgl. GADAMER, Hermeneutik, 302–304.

Diesen ‚wahren Sinn‘ bestimmt Gadamer als einen unendlichen Prozess, indem nicht nur die falschen Vorverständnisse ausgeschieden, sondern auch neue Sinnbezüge offen gelegt werden.³⁷⁹ Damit führt aber die Interpretation der Schrift vor dem Hintergrund der Tradition (Zeugnisse) zu einem vertieften Verständnis des Aspekts, auf den das Dogma zielt. Zugleich wird das Dogma als ein Vorverständnis relativiert, da es sich in seiner Rechtmäßigkeit bewähren muss.

Über den Begriff des ‚Vorverständnisses‘ etabliert Kasper das Dogma und damit die ganze kirchliche Tradition als Zugangsvoraussetzung für ein Verstehen der Schrift.³⁸⁰ Während damit das Verhältnis vom Dogma in Bezug auf die Schrift bestimmt ist, muss noch eine Verhältnisbestimmung der Schrift in Bezug auf das Dogma folgen, denn Schriftinterpretation in der ‚Analogie des Glaubens‘ bedeute „allgemein, dass jedes Glaubenszeugnis seine Wahrheit nur im Mithören der übrigen Zeugnisse“³⁸¹ erhalte. Daraus ergibt sich ein reziprokes Interpretationsverhältnis zwischen Schrift und Dogma: So wie die Schrift im Lichte des Dogmas zu interpretieren ist, so ist das Dogma auch im Lichte der Schrift zu interpretieren.³⁸² Das sei eine Konsequenz aus der Kanonisierung der

³⁷⁹ Vgl. GADAMER, Hermeneutik, 303.

³⁸⁰ Eine theologische Aufnahme des Vorverständnisses sieht Kasper bei Rudolf Bultmann, der darunter im Rahmen seiner existentialen Interpretation einen vorgängigen Lebensbezug zur Schrift verstanden habe. Er habe diesen Lebensbezug mit der Frage des Menschen nach sich selbst, die zugleich die Frage nach Gott umfasse, identifiziert. Dass der Mensch überhaupt nach Gott fragt, ist für Kasper jedoch bereits eine inhaltliche Zuspitzung, die in engerer oder weiterer Verbindung zur kirchlichen Verkündigung stehe, die auf die Schrift als den Ort verweise, wo der Mensch Entscheidendes über seine Existenz erfahren könne. Für Kasper ist damit auch bei Bultmann die Verkündigung der Kirche und damit die Tradition für das Vorverständnis konstitutiv: „Das bedeutet aber, dass die methodische Auslegung des mit der menschlichen Existenz gegebenen Selbstverständnisses nicht genügt. Sie stellt eine Abstraktion dar, weil ein solches Existenzverständnis immer schon geschichtlich geprägt ist, und das heißt hier, weil der Mensch die Frage nach Gott an die Schrift nur stellt, insoweit ihm die kirchliche Verkündigung diesen Weg weist.“ (KASPER, Dogma [1965], 131.) Gegen Bultmann stellt Kasper mit Ernst Fuchs heraus, dass die Sprachlichkeit des Menschen das hermeneutische Prinzip sei, da er durch sie immer in einer ihm vorgegebenen Sprach- und Überlieferungsgeschichte stehe, von der her er ein inhaltliches Existenzverständnis erfahre, vgl. KASPER, Dogma (1965), 130 f.; KASPER, Gotteswort (1970), 287 f. Zur existentialen Interpretation Bultmanns siehe auch KASPER, Gotteswort (1970), 287–292, vgl. BULTMANN, Hermeneutik; BULTMANN, Entmythologisierung, 191. Für die Interpretation der Schrift sei daher die Verkündigung der Kommunikationsgemeinschaft Kirche, d. h. aber zugleich die Tradition, das Vorverständnis, vgl. KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 661. Kasper kann die Sprache auch generell als transzendente Voraussetzung und *a priori* allen Verstehens auffassen, was für die Theologie eine Bindung an die Sprache und Praxis der Glaubensgemeinschaft bedeute, wo der Glaube gelebte Wirklichkeit ist. Dem entspricht auch, wenn Kasper an anderer Stelle die existenziale Hermeneutik mit einer politischen Hermeneutik ins Gespräch bringt und so die umfassende geschichtliche Prägung des Menschen durch seinen Gesellschaftsbezug als Gegenpol zu einer Verinnerlichung und Privatisierung der hermeneutischen Perspektive anführt, vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 292 f.; KASPER, Biblische Hermeneutik (1993), 332–338.

³⁸¹ KASPER, Dogma (1965), 131 f.

³⁸² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 132.

Schrift. Die darin erfolgte Anerkennung der Schrift als Norm impliziere, dass alle anderen Zeugnisse als von der Bibel abgeleitet verstanden werden müssen, sodass auch die Aussagen des Lehramtes interpretationsbedürftig sind: „Das Dogma enthält ja meist in zeitbedingter, oft polemischer Verengung nur einen Teilaspekt des Ganzen. [...] Das Dogma kann und muss also von der Schrift her ergänzt, vertieft und weitergeführt werden.“³⁸³ Indem das Dogma immer wieder von dem biblischen Zeugnis her gelesen und auf dieses hin befragt werden muss, wird die Schrift materialiter zum eigentlichen Inhalt der kirchlichen Tradition.³⁸⁴ Eine solche kritische Interpretation des Dogmas anhand der Schrift bedeutet nach Kasper nicht, es allein unter der Frage des Enthaltenseins in der Schrift zu betrachten. Vielmehr gehe es darum, „aufzuweisen, dass ein Dogma fähig ist, die Schrift aufzuschließen und zum Reden zu bringen.“³⁸⁵ Das Dogma und der damit verbundene interpretative Horizont müssen sich dadurch legitimieren, dass sie eine innere Einheit der Schrift herausstellen, in der die biblischen Einzelaussagen nicht vergewaltigt werden.³⁸⁶ Der übergreifende Horizont erwachse aus der kirchlichen Schriftpraxis unter zeitbedingten Fragestellungen und seine Bewährung bedeute, dass er „rücklaufend wieder zur Schrift zurückführt und sie zu ihrem Recht kommen lässt.“³⁸⁷

Auch diesen zweiten Pol des reziproken Verhältnisses ordnet Kasper in das Gadammersche ‚Vorverständnis‘ und dessen Bedeutung für das geschichtliche Erkennen ein.³⁸⁸ Das Dogma als *Vorverständnis* müsse sich vom Gegenstand her hinterfragen und modifizieren lassen, sodass ein neues, der geschichtlichen Erfahrung mit dem Gegenstand entsprechendes (Vor-)Verständnis entstehen könne. Damit aber bildet das Dogma weder eine starre Grenze noch eine inhaltliche Festlegung, die der Schrift jede Eigenbedeutung nehmen würden. „Das Verhältnis von Schrift und Dogma ist damit ein stets offener geschichtlicher Prozess.“³⁸⁹ Das bedeute zugleich, dass sich auch die Wahrheit des Dogmas immer wieder neu herausstellen und bewähren muss, da sie jeweils an die geschichtliche Erfahrung und damit situativ gebunden ist. Dadurch, dass Dogmen vom *Ganzen* der Schrift her verstanden werden müssen, erhalten sie Kasper zufolge überhaupt erst ihren Stellenwert und eine kritische Begrenzung.³⁹⁰ Eine

³⁸³ KASPER, Schrift (1966), 415.

³⁸⁴ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 132. Dass das Schriftzeugnis der eigentliche Inhalt der kirchlichen Verkündigung sei, sei so selbstverständlich, dass es nie lehramtlich festgehalten wurde. Positiv habe diesen Zusammenhang bereits Leo XIII. ausgedrückt, wenn er die Schrift als Seele der Theologie verstanden habe, vgl. EnchB 114.

³⁸⁵ KASPER, Schrift (1966), 415.

³⁸⁶ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 415.

³⁸⁷ KASPER, Schrift (1966), 415.

³⁸⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden: KASPER, Dogma (1965), 132 f.

³⁸⁹ KASPER, Dogma (1965), 133.

³⁹⁰ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 132. Mit Verweis auf LÖHRER, Überlegungen, 512; SCHEFFCZYK, Auslegung, 202, die ebenfalls betonen, dass die Schrift als Ganze als Gegenüber zum Dogma gelten müsse.

konkretere Beschreibung dieses Prozesses nimmt Kasper nicht vor, denn erst im geschichtlichen Prozess könne sich die Wahrheit des Dogmas herausstellen, sodass offen sei, wie sich das Dogma im Einzelnen an der Schrift bewahrheitete, in welchem Gesamthorizont es interpretiert werden müsse und wo es durch andere Schriftzeugnisse Ergänzung oder Begrenzung erfahren müsse.³⁹¹ Gleichwohl gehe der Glaube davon aus, dass das Dogma sich verifizieren lasse, was dem inhärenten Wahrheitsanspruch des Dogmas entspreche.

Indem Kasper die Frage nach der kritischen Funktion der Schrift also durch die Reziprozität von Schrift und Dogma beantwortet und damit einen hermeneutischen Zirkel zwischen Schrift und Dogma beziehungsweise kirchlicher Tradition als Ganzer aufmacht, wird zunächst grundlegend festgehalten, dass die Schrift überhaupt als kritisches Gegenüber zum Dogma zu stehen kommt. Wenn in der Neuscholastik Dogmen als Satz Wahrheiten eine Selbstständigkeit und Selbstmächtigkeit hatten, dann wird hier deutlich, dass sie dies aufgrund ihrer Fundierung in der Schrift und ihrer stetigen Bezogenheit auf die Schrift nicht mehr *per se* haben, sondern allein im Lichte der Schrift an deren Normativität partizipieren. Als Zeugnis des ‚Anfangs in der Fülle‘ ist die Schrift den kirchlichen Traditionszeugnissen vorgeordnet, aber zugleich auf sie angewiesen, um in einen Dialog mit der jeweiligen Gegenwart zu treten. Als Teil der Wirkungsgeschichte der Schrift sind die Traditionen und Dogmen jeweils Schlüssel, die zum biblischen Zeugnis zurückführen und dieses immer wieder in einen Dialog mit der Gegenwart führen sollen.

Wird die reziproke Auslegung von Schrift und Tradition(en) auf ihre methodische Umsetzbarkeit befragt, so stellt die Frage, inwieweit ein Dogma und seine Interpretation an der Schrift *als Ganzer* gemessen werden können, vor die Schwierigkeit, dass die Schrift gerade keine durchkomponierte Lehrsumme und Einheit ist.³⁹² Kasper verweist auf die exegetischen Befunde, die den vielschichtigen Entstehungsprozess der biblischen Bücher belegen und Spannungen, Brüche und Sprünge innerhalb der Schriften aufweisen. Daher müsse die Diversität der Schrift als Zeugnis des Wortes Gottes in den je verschiedenen Situationen ihrer Entstehungsgeschichte verstanden werden,³⁹³ sodass es auch ‚unhistorisch‘ sei, „die unterschiedlichen Zeugnisse nebeneinander zu stellen und gegeneinander auszuspielen“³⁹⁴. Um diese Problematik

³⁹¹ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 133.

³⁹² Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 133 f.; KASPER, *Exegese* (1966), 428.

³⁹³ Vgl. KASPER, *Dogma* (1965), 134. Dass dies aufgrund des langen Entstehungszeitraums – für das Alte Testament über ein Jahrtausend, für das Neue Testament ca. siebzig Jahre – gar nicht anders möglich sein kann, illustriert Kasper mit einem Vergleich: „Wir müssten uns nur einmal einen entsprechend langen Zeitraum in unserer unmittelbaren eigenen Geschichte vorstellen und etwa die Predigten, wie sie um die Jahrhundertwende gehalten wurden, mit den heutigen vergleichen. Dann würden wir solche Verschiedenheiten fast als selbstverständlich hinnehmen.“

³⁹⁴ KASPER, *Dogma* (1965), 134. Hierbei wie bei der Annahme der Schrift als Lehrsumme bleibe der historische Stellenwert der betroffenen Schriftaussagen unberücksichtigt, so Kasper.

zu lösen, fragt Kasper danach, „wie die Schrift selbst ihre Einheit versteht.“³⁹⁵ In historischer Perspektive sei die Einheit der Schrift durch die zusammenfassenden Endredaktionen der einzelnen Schriften und schließlich in der Kanonbildung durch die Kirche konstituiert, wodurch die Einzelschriften und Einzelaussagen in einen Gesamtzusammenhang gestellt und von diesem Ganzen her überformt worden seien.³⁹⁶ „Die einzelne Schriftstelle, die einzelne Schicht und das einzelne Buch der Schrift sind also nach der Analogie des Glaubens, die hier zur *analogia scripturae* wird, zu interpretieren.“³⁹⁷ Dieser hermeneutische Ansatz bedeute „keine Vergewaltigung von Einzelaussagen“³⁹⁸, sondern er lasse durchaus zu, dass eine Aussage in ihrem historischen Kontext etwas anderes gemeint habe als unter der Perspektive des Endredaktors oder des Kanons.

Wenn die Kirche nun die Irrtumslosigkeit der Schrift lehre,³⁹⁹ dann beziehe sie sich auf den Literalsinn, unter dem sie etwas anderes verstehe als die historisch-kritische Exegese. Während die Bibelwissenschaften darunter den Sinn einer Stelle, einer Schicht oder eines Buches auffassen, den sie methodisch erheben können, so gehe das Literalsinnverständnis der lehramtlichen Dokumente auf Thomas von Aquin zurück, der darunter „den Sinn der als Ganzheit und in der ‚*analogia fidei*‘ gelesenen Schrift“⁴⁰⁰ verstanden habe. Die Einheit der Schrift kann demnach nur theologisch und nicht auf einer historisch-kritischen Ebene gefunden werden. Kasper beschreibt sie daher folgendermaßen:

Die Einheit der Schrift besteht nicht in einem menschlichen System von Lehrsätzen, sondern allein im Mysterium des einen Evangeliums, das in je verschiedener Weise in allen Schriften des Alten und Neuen Testaments laut wird. Dieses Mysterium ist grundsätzlich unverfügbar, es wird erst eschatologisch voll offenbar sein.⁴⁰¹

Die Einheit der Schrift liegt damit nicht auf der Ebene des historischen Zeugnisses, sondern im „Kyrios-Pneuma, das sich in allen Schriften des Neuen Testaments zur Sprache bringt“⁴⁰². Kasper legt eine pneumatologisch-christologische Einheit zugrunde, die als dynamische Kraft des Evangeliums vorzustellen ist, sodass die Einheit nicht abschließend auf einen Begriff gebracht werden könne.⁴⁰³ Die Einheit ist vielmehr in der pneumatologischen Tradition begründet, die bereits den Interpretations- und Redaktionsprozess durchwirkte, der zur Kanonisierung

³⁹⁵ KASPER, Dogma (1965), 134 f.

³⁹⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 135, mit Verweis auf LOHFINK, Irrtumslosigkeit, der diesen Prozess vor der Frage, auf welcher Ebene von der Irrtumslosigkeit der Schrift gesprochen werden könne, herausarbeitet.

³⁹⁷ KASPER, Dogma (1965), 135. Vgl. KASPER, Exegese (1966), 429 f.

³⁹⁸ KASPER, Dogma (1965), 135.

³⁹⁹ Vgl. DH 1334 (Konzil von Florenz); 1501–1508 (Konzil von Trient); 3006 (I. Vatikanum); 3292 f. (Leo XIII., Enzyklika „*Providentissimus Deus*“).

⁴⁰⁰ KASPER, Dogma (1965), 136.

⁴⁰¹ KASPER, Dogma (1965), 136.

⁴⁰² KASPER, Dogma (1965), 137.

⁴⁰³ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 137.

fürte und auch die weitere Auslegungsgeschichte der Schrift trägt. Kurz gesagt, die Einheit der Schrift liegt in ihrer Interpretation im Geist der Tradition der Kirche.⁴⁰⁴

Innerhalb dieses andauernden Interpretationsprozesses der Schrift ist das Dogma zum einen „Ergebnis eines geschichtlichen Hörens auf die Schrift“⁴⁰⁵ und zum anderen ein Konvergenzpunkt verschiedener Schriftzeugnisse, sodass es einen Interpretationshorizont für die Schrift bildet.⁴⁰⁶ Damit setze es „nur mit anderen Mitteln und unter anderen Umständen den ständigen Interpretations- und Redaktionsprozess fort, der zur Bildung der heutigen biblischen Schriften und des Kanons der Schriften im Ganzen geführt hat.“⁴⁰⁷ Kasper reiht so das Dogma in einen unabschließbaren Rezeptionsprozess ein und wahrt eine ‚katholische‘ Offenheit auf das Ganze der Schrift, die als Aufgabe das Schriftzeugnis nicht vereinnahmt und als Gabe immer wieder in die Auseinandersetzung mit der Schrift führe und auf diese Weise Zukunft eröffne:

Wenn sich die heutige Kirche bei ihrem Zeugnis für das Evangelium auf die Schrift beruft, dann tut sie das nicht, weil sie die zu bezeugende Sache in der Schrift unmittelbar greifbar hätte, sondern weil sich die gegenwärtige christliche Erfahrung im Umgang mit dem Evangelium daran bewähren muss, dass sie an der Erfahrung von damals verifiziert wird. Die ‚Sache der Schrift‘ bewährt sich aber daran, dass sie auch heute fähig ist, neue Zukunft zu eröffnen. In diesem geschichtlichen Prozess ihrer Selbstverifikation stellt die Schrift erst heraus, welches ihre Wahrheit ist.⁴⁰⁸

Damit setzt Kasper zufolge auch die Schrift keine starre Grenze, sondern lässt einer die Dogmen vertiefenden Entwicklung Raum.⁴⁰⁹ Das Dogma ist für Kasper nicht nur als Interpretationshorizont wichtig, sondern auch, weil sich in dem reziproken Interpretationsprozess zwischen Dogma und Schrift die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Evangelium vollzieht, denn beide sind Zeugnis des einen Evangeliums, das immer größer ist.

Die kritische Funktion der Schrift findet nach Kasper also ihr Pendant im Dogma als Wahrheitsvergewisserung der Kirche, durch das diese ihren Glauben

⁴⁰⁴ Diesen Zusammenhang von Schrift und Tradition innerhalb des Heiligen Geistes versteht Kasper nicht so, dass aus der Schrift oder der Tradition im Sinne von Prämissen Schlussfolgerungen abgeleitet werden könnten, sondern er meint ein tieferes Eindringen in den „inneren Geist und Sinn des Geglauten [...], um so zu einem Verstehen des Geglauten selbst (intellectus fidei) zu kommen. Dies geschieht dadurch, dass wir den inneren Zusammenhang der verschiedenen Erfahrungen und Deutungen des Glaubens (nexus mysteriorum) und deren wechselseitige Entsprechung (analogia fidei) zu erkennen suchen, um so das eine Geheimnis zu verstehen, das sich in den verschiedenen Geheimnissen des Glaubens auslegt.“ (KASPER, Gott [1982], 352.)

⁴⁰⁵ KASPER, Dogma (1965), 137.

⁴⁰⁶ Vgl. KASPER, Dogma (1965), 137.

⁴⁰⁷ KASPER, Dogma (1965), 137.

⁴⁰⁸ KASPER, Dogma (1965), 137.

⁴⁰⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogma (1965), 138.

bindend expliziert und zugleich einen Rahmen für die Schriftinterpretation vorlegt. Gerade die Uneinheitlichkeit der Schrift hält den Interpretationsraum offen und führt in eine je neue kritische Rezeption der Dogmen, sodass diese als *vorläufige* proleptische Wahrheitsaussagen deutlich werden. Schrift und Dogma beziehungsweise Tradition stehen auf diese Weise in einer dynamischen, reziproken Beziehung, die nicht mehr zulässt, die kritische Funktion der Schrift ohne die kritische Funktion der Tradition für die Schriftinterpretation zu denken. Die unaufhebbare wechselseitige Verwiesenheit führt abschließend auf die Frage nach den Folgen dieser Relation für die Exegese und die Dogmatik, die in der Darstellung von Kaspers Methodenreflexion in Kapitel III.3.3 beantwortet wird.

3.3 Die aus dem Verhältnis von Schrift und Tradition folgenden Konsequenzen für die Schriftauslegung und die dogmatische Methode der Theologie

Vor dem Hintergrund der reziproken Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition und ihrer Funktion für die kirchliche Glaubensüberlieferung stellt sich die Frage, welche methodologischen Folgen sich daraus für die Exegese und die Dogmatik ergeben. Schon allein die Bestimmung der Schrift als ‚Seele der Theologie‘ (DV 24) führt dazu, dass die Theologie als Ganze in einem engeren oder weiteren Verständnis ‚Schriftauslegung‘ zu sein hat. Zugleich stehen Schrift und Tradition als Evangeliumszeugnisse im Dienst der Evangeliumsverkündigung und dem ‚Heutigwerden des Evangeliums‘. Auch von hier aus werden die Anforderungen an die theologischen Disziplinen und ihre daraus folgenden Aufgaben modifiziert. Dabei ergänzen sich Kasper zufolge Dogmatik und Exegese wechselseitig, um das Ein-für-alle-Mal des biblisch bezeugten Offenbarungsgeschehens zu vermitteln:⁴¹⁰ Während die Exegeten die Schrift unter der Verkündigungs- und Glaubenssituation *ihrer Entstehungszeit* betrachteten, hätten Dogmatiker hingegen die *gegenwärtige* Verkündigungs- und Glaubenssituation im Blick. Beide Schriftauslegungen müssten in einem dynamischen Rezeptionsprozess zueinander stehen, da sich der theologische Gehalt der Schrift immer erst im geschichtlichen Umgang und in der christlichen Erfahrung mit der Schrift herausstelle. Exegeten und Dogmatiker müssen für Kasper also in einem ständigen Dialog stehen und sich gegenseitig Perspektiven anbieten: „Der dogmatische Gesichtspunkt muss sich an der historisch-kritischen Exegese bewähren, die historisch-kritische Exegese muss [...] bemüht sein, einen Dienst für den heutigen Glauben der Kirche zu leisten und die Kirche beständig an ihren normativen Anfang zu erinnern.“⁴¹¹ Aus der Bedeutung der Schrift für

⁴¹⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Schrift (1966), 415 f.

⁴¹¹ KASPER, Schrift (1966), 416.

die Dogmeninterpretation resultiere, dass der exegetische Fortschritt zugleich ein Fortschritt in der Dogmeninterpretation sei, da der Exeget aus seiner Perspektive sachgemäße und weniger sachgemäße Interpretationen des Dogmas bestimme und das Dogma nicht nur nachträglich begründe.⁴¹² Das Dogma sei für den Exegeten „kein Fixum [...], vor dem es nur Unterwerfung gebe“⁴¹³, sondern der Exeget solle aus seiner Disziplin heraus bestimmen, was „ein Dogma besagen und was es nicht besagen kann.“⁴¹⁴ So erfülle die Exegese ein Wächteramt in der Kirche und wache darüber, dass sich Kirche und Verkündigung nicht von ihrem Ursprung entfernten.⁴¹⁵

Insbesondere mit zwei hermeneutischen Einsichten sei das Verhältnis von Exegese und Dogmatik auf eine neue Grundlage gestellt worden: Erstens gebe es keine wert- und voraussetzungslose historische Erkenntnis und zweitens gehöre zu einem historischen Text immer auch seine Wirkungs- und Auslegungsgeschichte.⁴¹⁶ So wie die Dogmatiker also auf die Vorarbeiten der Exegeten und Historiker angewiesen seien, so seien auch die Exegeten auf die hermeneutische Vorarbeit und kritische Begleitung der systematisch arbeitenden Theologie angewiesen, um ihre eigenen Voraussetzungen zu reflektieren.⁴¹⁷ Das Verhältnis von Exegese und Dogmatik müsse daher aus wechselseitiger Zusammenarbeit in einem gemeinsamen, grundsätzlich unabschließbaren wissenschaftlichen Erkenntnis- und Forschungsprozess bestehen.

Dogmatik und Exegese haben damit spezifische Aufgaben, mit denen sie jeweils im Dienst des Evangeliums und der wissenschaftlichen Erforschung des Glaubens stehen. Gerade die Umsetzung ihrer Perspektiven steht für Kasper durch methodische Diversifizierungen und Entwicklungen innerhalb der Disziplinen infrage. In Auseinandersetzung mit diesen Problemstellungen sucht er die spezifische Funktion der jeweiligen Disziplin herauszustellen. In den folgenden Kapiteln werden abschließend die methodischen Konsequenzen aus der Reziprozität von Schrift und Tradition für die Schriftauslegung (III.3.3.1) und die Dogmatik (III.3.3.2) dargestellt.

⁴¹² Vgl. KASPER, Dogma (1965), 133. Kasper hält hierzu fest: „In dieser dynamischen und geschichtlichen Verhältnisbestimmung von Dogma und Exegese konkretisiert sich die Spannungseinheit, die zwischen Evangelium und Dogma besteht.“

⁴¹³ KASPER, Dogma (1965), 133.

⁴¹⁴ KASPER, Dogma (1965), 133.

⁴¹⁵ Vgl. KASPER, Schrift (1966), 416; KASPER, Exegese (1966), 422.

⁴¹⁶ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 308 f.; KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 154 f.

⁴¹⁷ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 309.

3.3.1 Die geistliche Schriftauslegung. Kaspers Überlegungen zum hermeneutischen Horizont der historisch-kritischen Exegese

Die biblische Hermeneutik wird infolge der Aufnahme der historisch-kritischen Forschung in der römisch-katholischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend von dieser dominiert. Mit dem Exegeten Thomas Söding sieht Kasper die historisch-kritische Exegese in einer Monopolstellung.⁴¹⁸ Trotzdem sei sie in die Kritik geraten, was zum einen an der steigenden Ausdifferenzierung der exegetischen Methoden liege, die daher rühre, dass einerseits ältere Methoden wiederentdeckt und andererseits neue methodische Ansätze integriert würden.⁴¹⁹ Zum anderen werde auch grundsätzliche theologische Kritik geäußert, die der historisch-kritischen Methode vorwerfe, dass sie nicht in der Lage sei, die biblische Botschaft für die Gegenwart zu erschließen.⁴²⁰ Diesen Vorwurf sieht Kasper darin begründet, dass die historische Kritik letztlich nur spekulative Wahrscheinlichkeitsaussagen und Approximationen machen könne, die zu einem „Dschungel von Hypothesen“⁴²¹ angewachsen seien und den Literalsinn verdeckten.⁴²²

Mit Verweis auf Pannenberg stellt Kasper heraus, dass der Literalsinn der biblischen Quellen selbst jedoch mehr sagen wolle als das historisch Fassbare: „Im historisch-kritisch Fassbaren ist ein ‚Überschuss‘ und ein ‚Mehrwert‘ gegeben, den man als Symbolwirklichkeit beschreiben kann.“⁴²³ Da die historisch-kritische Exegese diesen ‚Mehrwert‘ nicht abbilden könne, brauche es eine dezidiert *theologische* Schriftauslegung. Auch wenn auf die historische Kritik als Grundlage nicht verzichtet werden könne, so müsste doch ihr hermeneutischer Horizont erweitert werden:

⁴¹⁸ Vgl. KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 327. Siehe hierzu SÖDING, *Exegese*, 524.

⁴¹⁹ Vgl. KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 327 f.; KASPER, *Prolegomena* (1989), 309 f.

⁴²⁰ Vgl. KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 328.

⁴²¹ KASPER, *Prolegomena* (1989), 310.

⁴²² Vgl. KASPER, *Prolegomena* (1989), 310 f.

⁴²³ KASPER, *Prolegomena* (1989), 311. Interessant ist an dieser Stelle Kaspers Interpretation von PANNENBERG, *Krise* (1962). Pannenberg sehe das Ungenügen des Schriftpositivismus darin, „dass die Bibel von Gott redet und beansprucht, Wort Gottes zu sein.“ (KASPER, *Prolegomena* [1989], 311.) Eine solche Aussage findet sich jedoch in dem genannten Aufsatz nicht. Kasper argumentiert von hier aus weiter, dass dieser Anspruch nicht als ideologisch abgetan werden könne, sondern dass die biblischen Schriften entsprechend ihres Selbstverständnisses ausgelegt werden müssten, was zugleich bedeute, dass sie gerade nicht positivistisch historisch interpretiert werden könnten, weil Gott – mit Pannenberg – als alles bestimmende Macht zu denken sei und daher sein Wort die geschichtliche Situation übersteige. Von daher wolle der biblische Literalsinn mehr sagen als das historisch-kritisch Fassbare. Kasper interpretiert hier Pannenberg recht frei, allerdings gibt es eine gewisse Ähnlichkeit in den Ergebnissen: Pannenberg universalgeschichtlicher Ansatz, über den die je gegenwärtige Situation mit der Vergangenheit verbunden wird, impliziert in gewisser Weise auch ein ‚Überschussmoment‘, welches Kasper im Literalsinn selbst festmacht. Zu Pannenberges Konstatierung einer ‚Krise des Schriftprinzips‘ und den daraus folgenden Konsequenzen siehe Kapitel II.1.1.

Es geht deshalb darum, ein Verständnis historischer Auslegung zu entwickeln, nach dem die historisch-kritische Forschung gewissermaßen von innen und von ihren eigenen Voraussetzungen her das Wort der Bibel als Wort Gottes an den Menschen zu erschließen vermag. Kurz: es geht um die Frage nach den hermeneutischen Implikationen und dem hermeneutischen Horizont der historisch-kritischen Exegese.⁴²⁴

Um diese Implikationen zu erarbeiten, sucht Kasper grundlegende hermeneutische Einsichten und das historisch-kritische Denken miteinander zu verbinden. Dazu arbeitet er sich an verschiedenen Formen der Exegese – historische, existenziale, politische und universalgeschichtliche – ab, um daraus eine ‚geistliche Schriftauslegung‘ zu entwickeln und diese als Lösung zu etablieren.⁴²⁵

Kasper verdeutlicht die verschiedenen positiven Aspekte der jeweiligen Ansätze, aber sieht dabei zugleich eine Vereinseitigung: So könne die historisch-kritische Interpretation zwar die primäre Tradition unter den sekundären freilegen, eine kritische Instanz zur Gegenwart sein und durch die Einsicht in die Genese eines Textes Verstehen desselben ermöglichen, jedoch bleibe sie dabei dem verhaftet, was die jeweiligen Autoren bezeugten und was an der ‚Sache‘ selbst gemessen werden müsse.⁴²⁶ So sei die Literarkritik zur Sachkritik geworden; allerdings sei die in den Offenbarungszeugnissen bezeugte ‚Sache‘ gerade im 20. Jahrhundert problematisch geworden, was die existenziale Interpretation Rudolf Bultmanns in modifizierter Weise aufgegriffen habe.⁴²⁷ Auch wenn Kasper den grundsätzlichen Ansatz Bultmanns, die Heilswahrheiten immer im Kontext der Anthropologie zu sehen, teilt, so sieht er doch die Gefahren, „nur noch die subjektiv-existentielle Betroffenheit zu sehen“⁴²⁸ und die Geschichte zu reiner Geschichtlichkeit zu reduzieren, sodass eine „zeitlose Existenzdialektik“⁴²⁹ übrig bleibe. An der politischen Hermeneutik schätzt Kasper den Öffentlichkeitsbezug, die Handlungsorientierung und die Möglichkeit, die gesellschaftskritischen Implikationen des Evangeliums hervorzuheben.⁴³⁰ Aber auch bei dieser Interpretationsperspektive sieht er Verengungsgefahr: So könne eine politische Hermeneutik den Zusammenhang von Natur und Mensch nicht integrieren, begrenze die biblische Botschaft wesentlich auf die Eschatologie und exkludiere so Offenbarungsaussagen, wie zum Beispiel Sakrament und Gebet.⁴³¹ Die hier genannten Interpretationsansätze greifen nach Kasper also zu kurz und verengen die Perspektive. Dagegen greift er die universal- oder heilsgeschichtliche Interpretation als Grundlage auf, wie im Folgenden deutlich wird.

⁴²⁴ KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 330. Vgl. KASPER, *Prolegomena* (1989), 314.

⁴²⁵ Vgl. KASPER, *Prolegomena* (1989), 312–326; KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 340–344.

⁴²⁶ Zu Kaspers Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Auslegung siehe KASPER, *Gotteswort* (1970), 283–287.

⁴²⁷ Zur existenzialen Hermeneutik siehe KASPER, *Gotteswort* (1970), 287–292; KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 332–334.

⁴²⁸ KASPER, *Gotteswort* (1970), 291.

⁴²⁹ KASPER, *Gotteswort* (1970), 292.

⁴³⁰ Zur politischen Hermeneutik siehe KASPER, *Gotteswort* (1970), 292–295; KASPER, *Biblische Hermeneutik* (1993), 334–338.

⁴³¹ Vgl. KASPER, *Gotteswort* (1970), 294 f.

Kasper setzt sich zunächst 1970 mit der Auslegung der Offenbarung auseinander und beschreibt Elemente der geistlichen Schriftauslegung unter dem Begriff einer „heilsgeschichtlichen Interpretation“⁴³². Von einer ‚geistlichen‘ Schriftauslegung spricht er erst in späteren Aufsätzen⁴³³, die alle nach der pneumatologischen Aufarbeitung des Verhältnisses von Schrift und Tradition⁴³⁴ liegen. Sein pneumatologisches Traditionsverständnis führt demnach zu einer Ausarbeitung des Verständnisses der Schriftauslegung. Grundlegend für die geistliche oder auch theologische Auslegung sind Beobachtungen aus der allgemeinen geschichtlichen Hermeneutik⁴³⁵, womit Kasper explizit Grundgedanken von Pannenberg aufnimmt, ohne seinen Ansatz mit dessen Gesamtkonzept zu identifizieren⁴³⁶. Gleichwohl kann er festhalten, dass eine universalgeschichtliche Hermeneutik „als Ausgangspunkt für eine im Rahmen heutiger hermeneutischer Problemstellung erneuerte geistliche Auslegung der Schrift“⁴³⁷ am besten geeignet sei.

Die historische Hermeneutik operiere grundsätzlich mit einer Verknüpfung von Individuellem und Allgemeinem: Das Einzelne werde in seinem geschichtlichen Kontext wahrgenommen und über idealtypische Konstruktionen, „modellhaft-analoge[] Typologien“⁴³⁸, könne Allgemeines und damit zugleich auch Bekanntes benannt werden, ohne dass das Individuelle und Fremde verneint werde.⁴³⁹ Kasper identifiziert dieses typologische Denken mit der „dem Systematiker bestens vertrauten Denkform der Analogie“⁴⁴⁰, die das Über-

⁴³² KASPER, Gotteswort (1970), 296–304.

⁴³³ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989); KASPER, Biblische Hermeneutik (1993); KASPER, Dei Verbum (2005).

⁴³⁴ KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990). Dieser Aufsatz war ursprünglich ein Referat bei der 50. Tagung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen am 23. März 1988, vgl. KASPER, Evangelium und Dogma, 817.

⁴³⁵ Vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 296–298; KASPER, Prolegomena (1989), 314–317.

⁴³⁶ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 314 Fußn. 27, mit Verweis auf PANNENBERG, Heilsgeschehen (1959); PANNENBERG, Hermeneutik und Universalgeschichte (1963); PANNENBERG, Hermeneutik (1964); PANNENBERG, Anthropologie (1983), 472–517. Allerdings markiert Kasper hier keine genaueren Referenzen.

⁴³⁷ KASPER, Biblische Hermeneutik (1993), 340.

⁴³⁸ KASPER, Gotteswort (1970), 298.

⁴³⁹ 1970 argumentiert Kasper noch stärker von der Dialektik von Natur und Freiheit, geschichtlicher Vorgegebenheit und Aufgegebenheit der Welt her und betont, dass die Wirklichkeit nie vollkommen adäquat erkannt werden könne: „Wir erfassen sie vielmehr jeweils nur vermittelt unserer geschichtlichen Entwürfe (Modelle), die wir auf Grund bisheriger Wirklichkeitserfahrung bilden und die wir dann wieder an der Wirklichkeit verifizieren, korrigieren, durch andere Modelle integrieren oder auch falsifizieren.“ (KASPER, Gotteswort [1970], 296 f.) Durch die Modellbildung könne etwas von der Wirklichkeit erkannt werden, ohne dass jedoch die Grunddialektik aufgehoben werde. Eine volle Übereinstimmung von Welt und Mensch und damit eine Überwindung aller Entfremdung würde jedoch das Heil- und Ganzsein des Menschen bedeuten, was als eschatologische Erfüllung noch ausstehe. Kasper zeigt damit auf, dass die Frage nach dem Heil und der Heilsgeschichte unbewusst die ganze Geschichte bewegt, vgl. KASPER, Gotteswort (1970), 296–298.

⁴⁴⁰ KASPER, Prolegomena (1989), 315.

schussmoment der Wirklichkeit, die „Symbolstruktur der Wirklichkeit, wonach alles, was ist, auf mehr verweist, als was es selber ist“⁴⁴¹, auslege. Gegen eine spekulative allegorische Auslegung verweist Kasper darauf, dass dieses ‚Mehr‘ eine geschichtliche Größe sei, nämlich der geschichtliche Gesamtzusammenhang, der deutlich werde, wenn einzelne Geschehnisse auf das Ganze der Wirklichkeit bezogen würden.⁴⁴² Jede Einzelerkenntnis gehe mit einem Vorgriff auf das Ganze einher, welcher selbst nicht auf den Begriff gebracht werden könne, da hierfür ein Standpunkt außerhalb des Zusammenhangs von Teil und Ganzem nötig wäre, der jedoch nicht eingenommen werden könne.⁴⁴³ Den stetigen Verweis auf das Ganze bezeichnet Kasper als „bohrende offene Frage in jeder Erkenntnis“⁴⁴⁴, aufgrund der jede historische Erkenntnis über sich hinaus auf die philosophische und theologische Ebene weisen würde. Diese Offenheit innerhalb einer geschichtlichen Hermeneutik sieht Kasper theologisch gefüllt durch Jesus Christus: „Jesus Christus ist die Bestimmung der unbestimmten Offenheit der Geschichte. Er ist Mitte, Zusammenfassung, Typos, Paradigma der Geschichte.“⁴⁴⁵ Von ihm her ergeben sich Antworten auf die Fragen des geschichtlich existierenden Menschen,⁴⁴⁶ sodass die theologische Hermeneutik der inneren Logik der allgemeinen Hermeneutik entspreche und historisch, existential und weltlich sein müsse.⁴⁴⁷

Vor diesem Hintergrund will Kasper die geistliche Schriftauslegung der Kirchenväter und der Scholastik erneuern. Dazu verweist er auf Origenes, Augustinus und Thomas von Aquin, die einhellig den historischen Literalsinn als Grundlage jeder Schriftauslegung herausgestellt hätten,⁴⁴⁸ denn er allein sei „dogmatisch beweiskräftig“⁴⁴⁹. Ihre Hochschätzung des Literalsinns basiere auf dem Bekenntnis zum $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\grave{\alpha}\rho\chi\grave{\iota} \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ (Joh 1,14), was sie dazu veranlasst hätte, neben einem christologischen auch einen bibeltheologischen Dokerismus abzuwehren und den Geist der Schrift und den Schriftkorpus zusammenzudenken.⁴⁵⁰ „Die geschichtliche Kondeszendenz Gottes ist es, welche eine his-

⁴⁴¹ KASPER, Prolegomena (1989), 315.

⁴⁴² Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 315 f. Zur Ablehnung der Allegorie siehe KASPER, Gotteswort (1970), 296; KASPER, Prolegomena (1989), 318.320.

⁴⁴³ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 315 f. Wie für Pannenberg sind auch für Kasper Dilthey und Gadamer wichtige Referenzen für die Vorgriffsfigur, vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 315, Fußn. 28.316, Fußn. 32.

⁴⁴⁴ KASPER, Prolegomena (1989), 316.

⁴⁴⁵ KASPER, Prolegomena (1989), 316. Ähnlich KASPER, Gotteswort (1970), 302.

⁴⁴⁶ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 316 f. Kasper führt diesen Zusammenhang im Rahmen des Aufsatzes nicht aus, allerdings beantwortet er ihn innerhalb seiner Christologie, siehe hierzu Kapitel III.2.3.

⁴⁴⁷ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 317.

⁴⁴⁸ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 318.

⁴⁴⁹ KASPER, Prolegomena (1989), 318. „Ohne ihn hängt alles andere in der Luft, gleicht das noch so schöne Gebäude einem Haus, das auf Sand gebaut ist.“

⁴⁵⁰ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 318.

torische Exegese zutiefst begründet⁴⁵¹, konstatiert Kasper und will vor diesem Hintergrund diesen Ansatz mit der historischen Kritik verbinden. Ausgangspunkt ist demnach der buchstäbliche biblische Text,⁴⁵² mit dem die Schrift selbst ihre Auslegungsmethode vorgebe: Gottes geschichtliches Handeln werde in der Bibel so erzählt, dass es als Verheißung über sich hinaus auf künftige neue Offenbarung verweise. Damit bestehen zwischen Gottes Offenbarungen Analogieverhältnisse, wie beispielsweise der erste Exodus auf den neuen Exodus, der alte Bund auf den neuen Bund, der alte Adam auf den neuen Adam verweise.⁴⁵³ Die typologische Methode, „welche die einzelnen Worte und Taten der Offenbarung gemäß der Analogie des Glaubens (Röm 12,3)“⁴⁵⁴ betrachte, sei daher die der Bibel entsprechende Auslegungsmethode. „Typologie liegt dort vor, wo die Worte nicht nur auf Sachen, sondern die durch Worte bedeuteten Sachen selbst wieder auf andere Sachen verweisen.“⁴⁵⁵ Indem die biblische Analogie dabei auf die geschichtliche Erfüllung durch Gott rekurriere, könne dieses Analogiedenken die geschichtlichen Differenzen, Brüche und den Wandel integrieren und tiefere geschichtliche Zusammenhänge erschließen, denn die Einheit der Geschichte und damit auch des biblischen Zeugnisses liegen in Gott selbst.⁴⁵⁶

Vor dieser Einheit des Weges Gottes in der Geschichte der Menschen bestimmt Kasper das Neue Testament als christologische *relecture* des Alten Testaments und die unterschiedlichen neutestamentlichen Traditionsschichten als je neue *relecture* des Christusgeschehens, sodass die christologische Zentrierung als hermeneutisches Grundprinzip der Schriftauslegung anzusehen sei:⁴⁵⁷ „Theologische Schriftauslegung aus dem Geist und auf der Linie der Schrift will in erster Linie christologische Schriftauslegung sein. An zweiter Stelle ist theologische Schriftauslegung Auslegung in und mit der Kirche.“⁴⁵⁸ Damit greift Kasper auf den fundamentalen Zusammenhang von Christus, Geist und Kirche (vgl. III.2.3, III.2.4) zurück und spitzt ihn auf die Schriftauslegung zu. Die Schrift im Geist Christi verstehen bedeute, das vergangene und gegenwärtige gläubige Verstehen der Schrift mitzuhören und die Schrift nicht eigenmächtig auszulegen

⁴⁵¹ KASPER, Prolegomena (1989), 318 f. Die Kondeszendenz Gottes begründet für Kasper insgesamt, dass die Theologie sich auf die profanen Wissenschaften zur Interpretation ihrer Quellen stützen muss, siehe hierzu KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 153, vgl. DV 13.

⁴⁵² An dieser Stelle wäre eine Reflexion über einen synchronen oder diachronen Textzugang interessant, da dieser unterschiedliche Auffassungen des Literalsinns aufzeigen könnte. Eine solche stellt Kasper jedoch nicht an, was darin gründen könnte, dass er generell von der Schrift in ihrer kanonisierten Fassung ausgeht, die als solche kirchlich anerkannt und damit in der gegebenen Textfassung die Grundlage für die Auslegung bildet.

⁴⁵³ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 319.

⁴⁵⁴ KASPER, Prolegomena (1989), 320.

⁴⁵⁵ KASPER, Prolegomena (1989), 320.

⁴⁵⁶ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 320 f.

⁴⁵⁷ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 321 f.

⁴⁵⁸ KASPER, Prolegomena (1989), 322.

(vgl. Offb 2,7.11.17; 2 Petr 1,20).⁴⁵⁹ Geistliche Schriftauslegung ist damit die Auslegung der Schrift in Analogie zum Glauben der Kirche.

Diese Grundlegung ergänzt Kasper mit einem weisheitlichen Verständnis der Schrift, das die geistliche Schriftauslegung fundiere. Ausgehend von der jüdischen Toraontologie, die das Gesetz als Wohnung und Ruhestätte der Weisheit Gottes verstanden habe,⁴⁶⁰ sei auch für die Kirchenväter „das Buch der Schrift Manifestation der universalen Weisheit Gottes, die letztlich Jesus Christus in Person ist (1 Kor 1,24). Deshalb kann das Buch der Schrift uns helfen, das Buch der Welt besser und tiefer zu verstehen.“⁴⁶¹ Auf diese Weise werde nicht nur die Schrift ausgelegt, sondern die Schrift lege die menschliche Existenz und den Menschen selbst aus.⁴⁶²

Diese umfassende Sicht auf die Schriftauslegung stelle, so Kasper, das Verhältnis von Exegese und Dogmatik auf ein neues Fundament: „Denn was man unter der Tradition im theologischen Sinn versteht, ist in der Substanz nichts anderes als diese geistliche, d. h. vom Geist selbst bewirkte Auslegungsgeschichte der Schrift.“⁴⁶³ Damit aber erstreckt sich Schriftauslegung nicht allein auf die exegetischen Disziplinen, sondern umfasst auch die Dogmatik, die versuche, „das in der Schrift Gesagte auf die gesagte Sache hin zu Ende zu denken“⁴⁶⁴. Kasper benennt die christologische Schriftauslegung als Aufgabe der Dogmatik, deren Ziel die Vergegenwärtigung des Christusgeschehens im Heiligen Geist sei, sodass es unter den Menschen wirken könne.⁴⁶⁵ Auf diese Weise führe die geistliche Schriftauslegung in die Nachfolge Christi ein, womit eine Öffnung zur Moralthologie, zur Aszetik und Mystik oder zur Lehre von der christlichen Spiritualität verbunden sei. Die geistliche Schriftauslegung könne so die innere Einheit der Theologie wieder begründen, indem die Auslegung des Offenbarungszeugnisses zur gemeinsamen Aufgabe der Disziplinen werde.⁴⁶⁶

Das Programm einer geistlichen Schriftauslegung öffnet also die historisch-kritische Exegese für eine theologische Einordnung dieser Methode. Dabei

⁴⁵⁹ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 323.

⁴⁶⁰ Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 323 f. Zur Toraontologie verweist Kasper auf HENGEL, Judentum und Hellenismus, 287–289.307–318.566 f.

⁴⁶¹ KASPER, Prolegomena (1989), 324. Für die weisheitliche Schriftontologie zur Zeit der Kirchenväter verweist Kasper auf CONGAR, Tradition, 54 f.92–95; insbes. 92 f. Fußn. 2. Das Buch der Schrift umfasse und deute dabei das Buch der Schöpfung und das Buch der Seele. Die Bücher der Seele und der Natur bilden die Grundlage i. S. v. Erfahrung, aus der heraus der Mensch die Gegenwart herauslesen und Gott erkennen könne. Durch die Sünde jedoch sei die Gottebenbildlichkeit verdeckt, sodass das Buch der Schrift aufdecken müsse, was das Buch der Natur zu sagen habe.

⁴⁶² Vgl. KASPER, Prolegomena (1989), 324.

⁴⁶³ KASPER, Prolegomena (1989), 324.

⁴⁶⁴ KASPER, Prolegomena (1989), 325.

⁴⁶⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Prolegomena (1989), 325. Siehe auch KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 157–161.

⁴⁶⁶ Zum enzyklopädischen Zusammenhang der Disziplinen siehe KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 146–168.

wird die historische Kritik von ihrem Gegenstand, dem biblischen Text, her selbst erweitert, da die Entstehungsgeschichte des biblischen Zeugnisses unter anderem typologische Fortschreibungen beinhaltet. An diese knüpft Kasper an, um die historische Kritik zu in einen theologischen hermeneutischen Horizont zu stellen. Von hier aus eröffnen sich auch Anschlussmöglichkeiten für eine dogmatische Auslegung, denen im folgenden Kapitel nachgegangen wird.

3.3.2 Dogmatik als Hermeneutik. Kaspers Neubestimmung der Dogmatik und ihrer Methode

Die Notwendigkeit einer Neuausrichtung der Dogmatik sieht Kasper mit dem II. Vatikanischen Konzil gegeben, das „eine mehr biblisch und pastoral ausgerichtete Methode der Dogmatik“⁴⁶⁷ fordere und dessen Aufbruchsg Geist auch eine neue Art der Dogmatik initiierte:

Das Ganze der Dogmatik erscheint hier dynamischer, weit- und zukunftsgerichteter, katholischer, aber in vielem auch ungesicherter als zuvor. Eine wahre Grundlagenkrise ist entstanden. Die berechnete Kritik an der Weltlosigkeit der bisherigen Theologie droht jetzt in das gegenteilige Extrem einer traditionslosen weltlichen Theologie umzuschlagen.⁴⁶⁸

In der Aufnahme dieser doppelten Aufgabenstellung führt Kasper eine Methodenreflexion durch, die die innerdogmatische „Dissoziation der Methoden“⁴⁶⁹ zu überwinden sucht, um die wissenschaftliche Ernsthaftigkeit der Dogmatik anhand der Bestimmung *einer* dogmatischen Methode zu erweisen.

Den Rahmen dafür bildet Kasper zufolge eine Näherbestimmung der Theologie als Weisheitserfahrung: „Theologie [...] ist eine Erfahrung (*sapere*), ein Innwerden des Lichtglanzes Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi (2 Kor 4,6).“⁴⁷⁰ Damit sei angesichts des modernen Wahrheitsbewusstseins die Notwendigkeit einer umfassenden methodischen Selbstbegründung verbunden, die zeige, dass Theologie nicht beliebig sei.⁴⁷¹ Zugleich aber verweist Kasper im Anschluss an Aristoteles⁴⁷² darauf, dass Methode gerade ein geordnetes und planmäßiges Vorgehen übersteige:

Der Weg der Wahrheit (*μέθοδος*) kann ja nur wieder die Wahrheit selbst sein. [...] Die Methode ist also die Wegweisung und das Weggeleit, das die Wahrheit selbst gewährt.

⁴⁶⁷ KASPER, Methoden (1967), 586. Vgl. OT 16; DV 24 f.; PO 19; GS 44, 62; AG 39.

⁴⁶⁸ KASPER, Methoden (1967), 586 f.

⁴⁶⁹ KASPER, Methoden (1967), 586. So arbeite ein und derselbe Dogmatiker gegenwärtig „nacheinander exegetisch, historisch, philosophisch-spekulativ und unter Umständen noch pastoral, anthropologisch und soziologisch“ (KASPER, Methoden [1967], 586).

⁴⁷⁰ KASPER, Methoden (1967), 587.

⁴⁷¹ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 587 f.

⁴⁷² Siehe ARISTOTELES, Metaphysik, 984a,17–984b,11.

Methode ist nachdenkende Er-innerung in den Weg, den die Wahrheit selbst mit uns geht, und dadurch ermöglichte vorausdenkende Erkundung, Experiment des Weges, auf den sie uns weiterleitet.⁴⁷³

Damit aber sind zwei Dinge verbunden: Zum einen wird die Theologie auf ihre Geschichte und damit in die Überlieferung verwiesen, da allein die von der Wahrheitsfrage bewegte Tradition den Boden bereitet für die je neue Wahrheitssuche. Zum anderen sei die Wahrheit aber zugleich in der Tradition verborgen, sodass ein kritisches Hinterfragen gefordert sei.⁴⁷⁴ Damit öffnet Kasper die Dogmatik für eine geschichtliche Perspektive und behauptet auch die historisch-kritische Methode als wichtige Methode der Dogmatik.⁴⁷⁵

Ausgangspunkt für Kaspers Methodenreflexion ist der methodische Dreischritt der neuscholastischen These, die aus der „Darlegung der Lehre der Kirche, Beweis oder Aufweis aus Schrift und Tradition und spekulative[r] Durchdringung“⁴⁷⁶ besteht. Sie kennzeichne ein Verständnis der Dogmatik als Wissenschaft vom kirchlichen Dogma.⁴⁷⁷ Kasper kritisiert insbesondere die spekulative Durchdringung anhand von Konklusionen, da diese vom Glauben weg und zu unverbindlichen theologischen Meinungen hinführten.⁴⁷⁸ Die neuscholastische Thesenmethode könne zwar die materiale Einheit der Dogmatik zeigen, aber gerade den dogmatischen Erkenntnisvorgang nicht methodisch-formal einholen.⁴⁷⁹ Demgegenüber ist es Kaspers Anliegen, die einzelnen dogmatischen Methodenschritte neu zu durchdenken und sie in eine „einheitliche[] theologische[] Erkenntnisbewegung“⁴⁸⁰ zurückzuführen, wie sie im ursprünglichen Zusammenhang von *fides* und *ratio* sowie *auctoritas* und *ratio* grundgelegt war.⁴⁸¹

⁴⁷³ KASPER, Methoden (1967), 588. Siehe auch KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 133 f.

⁴⁷⁴ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 589.

⁴⁷⁵ Siehe hierzu auch KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 158.

⁴⁷⁶ KASPER, Methoden (1967), 590 f.

⁴⁷⁷ Vgl. KASPER, Art. Dogmatik (1991), 310 f.

⁴⁷⁸ Vgl. KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 139.

⁴⁷⁹ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 591.

⁴⁸⁰ KASPER, Methoden (1967), 596.

⁴⁸¹ Kasper zeigt im Durchgang durch den Wandel der dogmatischen Methode auf, wie sich dieser ursprüngliche Zusammenhang mit dem Nominalismus, dem neuzeitlichen Denken und vor dem kritischen Bewusstsein aufgelöst hat, vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Methoden (1967), 591–596: „Sind nämlich die Worte der Überlieferung nur nomina, so kommt ihnen eben keine auctoritas zu. Die ratio sucht sich jetzt einen eigenen, unmittelbaren, ja geradezu überlieferungskritischen Zugang zur Wirklichkeit. Auctoritas und ratio wurden immer mehr getrennt und verschiedenen Bereichen zugeordnet.“ (KASPER, Methoden [1967], 592.) In der neuzeitlichen Theologie sei diese Dissoziierung verschärft worden durch die Entzweiung von historischem und scholastischem Denken, die durch die humanistische und reformatorische Kritik am scholastischen Gebrauch der *ratio* angetrieben wurde. So habe die immer neue Apologetik gegen diese Widersprüche dazu geführt, dass sich Erneuerungsbewegungen, die die humanistischen Reformansätze und damit auch ein geschichtliches Verständnis der Wahrheit aufgreifen wollten, nicht durchsetzen konnten. „Katholische Rechtgläubigkeit und scholastische Methode schienen identisch zu sein und damit schienen sich das moderne geschichtliche

Dazu reflektiert Kasper zunächst auf den dogmatischen Charakter der Theologie. Mit der Herausbildung der *theologia dogmatica* habe der damit verbundene Lehramtspositivismus zu einer Entfremdung von den ursprünglichen Quellen, Schrift und Tradition, geführt:⁴⁸² Quelle der Theologie sei das kirchliche Lehramt geworden, die Kirche selbst wurde zur *regula fidei proxima* und trat vor Schrift und Tradition als *regulae fidei remotae*. Die so begründete Kirchlichkeit der Dogmatik sei durch eine Neuinterpretation der Ekklesiologie auf dem II. Vatikanum aufgebrochen worden, das eine „dynamischere, offenere und katholischere Sicht der Kirche“⁴⁸³ etabliert habe. Die Kirche wurde nun als im Dienst der eschatologischen Verheißung stehende Gemeinschaft verstanden.⁴⁸⁴ Vor diesem Hintergrund kann das Dogma nicht mehr als ewige Wahrheit aufgefasst werden, sondern muss nach Kasper in seinem relationalen Bezug auf das Wort Gottes und die je geschichtliche konkrete Situation wahrgenommen werden (siehe oben III.3.2.1). Damit verändere sich auch die Aufgabe der Dogmatik, die zu einem hermeneutischen Geschehen werde und der „gegenwärtigen Verantwortung des ein für alle Mal ergangenen Wortes“⁴⁸⁵ Gottes diene, das sie im Heute verstehbar und wirkmächtig erweisen solle.

Methodisch nimmt Kasper die Dogmatik damit in einer Zwischenstellung zwischen der Exegese als Ausgangspunkt und der Verkündigung als Ziel wahr, woraus sich für ihn zwei methodische und hermeneutische Konsequenzen ergeben:⁴⁸⁶ Zum einen müsse die Forderung in DV 24, dass die Schrift die ‚Seele der Theologie‘ sein solle, umgesetzt werden, denn damit werde die Schrift

Denken und der katholische Glaube von vornherein zu widersprechen.“ (KASPER, Methoden [1967], 593.) Infolgedessen sei das „Grundproblem der neuzeitlichen Theologie“ (KASPER, Methoden [1967], 594) entstanden, das für Kasper in dem „Verhältnis von geschichtlicher Wahrheit und allgemeingültigem Wesensdenken“ (KASPER, Methoden [1967], 594) besteht. Aus dieser Spannung heraus sei auch die spezifische kirchlich-dogmatische Gestalt der Theologie zu verstehen, denn die Kirche habe in dieser neuen Situation einen universalen Wahrheitsanspruch zu vertreten und auszudrücken gehabt, der *de facto* partikular geworden sei. Hierin gründe die dogmatische Denkform, die zu einem Dogmatismus und Lehramtspositivismus führte. Im 19. und 20. Jahrhundert beschäftigten die Probleme der Geschichtlichkeit und der Kirchlichkeit die Theologie in besonderer Weise: Nach einem liberalen Aufbruch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch „originäre Selbstdenker“ (KASPER, Methoden [1967], 595) wie Johann Adam Möhler oder Johannes Joseph Ignaz von Döllinger folgte mit der Abwehr des Modernismus eine Verschärfung der Frontstellungen, die mit dem II. Vatikanum und dessen Rezeption des modernen Denkens jedoch gegenstandslos wurden. In dieser Ausgangslage sieht Kasper nun die Möglichkeit, „die theologische Methode neu zu überdenken und die sie bewegenden unbewältigten Fragen weiterzuführen.“ (KASPER, Methoden [1967], 596.)

⁴⁸² Vgl. KASPER, Methoden (1967), 597 f. Siehe hierzu auch KASPER, Lehre von der Tradition (1962), 112–122.

⁴⁸³ KASPER, Methoden (1967), 598.

⁴⁸⁴ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 598. Siehe LG 6; 8 f.; 14 f., 48–51 zur Kirche als wanderndes Gottesvolk und LG 5; 17; 36; UR 2 u. ö. zum Dienstcharakter.

⁴⁸⁵ KASPER, Methoden (1967), 598.

⁴⁸⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Methoden (1967), 599–602. Siehe auch KASPER, Exegese (1966); KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 650–655.

zum „Form- und Lebensprinzip, ἡγεμονικόν der Theologie“⁴⁸⁷, von dem aus nicht nur Thesen bewiesen, sondern bereits Fragestellungen und Impulse ausgehen müssten. Innerhalb dieser Aufgabe kommt für Kasper die oben in Kapitel III.3.2.3.b beschriebene reziproke Auslegung von Schrift und Dogma zum Tragen. Die Schrift als ‚Seele der Theologie‘ bedeute damit „eine Korrektur der innerdogmatischen Entwicklung der letzten 200 Jahre, eine Infragestellung des dreigliedrigen, von der Lehre der Kirche ausgehenden Aufbaus der Dogmatik und eine Rückkehr zur Tradition der Väter und des Mittelalters.“⁴⁸⁸ Denn die Dogmatik müsse nun bei der Schrift selbst ansetzen und die dogmatische Tradition als Auslegung der Schrift verstehen, womit „die kritische Funktion der Schrift gegenüber der dogmatischen Tradition im Prinzip anerkannt und eine reine Denzingertheologie überwunden“⁴⁸⁹ sei.

Zum anderen entsteht daraus der Dienstcharakter dogmatischer Aussagen, da die Kirche durch das II. Vatikanum neu in ihrer weltweiten missionarischen Sendung wahrgenommen und somit der Bezug ihrer Botschaft zu den Fragen der Menschen und der Gesellschaft gesucht werden müsse.⁴⁹⁰ „Die Dogmatik fragt aus dem Geist der dogmatischen Tradition heraus, was das apostolische Zeugnis heute zu besagen hat.“⁴⁹¹ Während die Dogmatik darauf auf prinzipielle und fundamentale Weise reflektiere, übersetze die Verkündigung diese Fundamentalsaussagen in den Kairós der kirchlichen Gemeinde.⁴⁹² Auf diese Weise sei die Dogmatik Vorüberlegung zur Verkündigung und könne nicht auf eine immanente Dogmenhermeneutik reduziert werden, sondern müsse auf die je gegenwärtigen Fragen, die der Kirche gestellt werden, antworten.⁴⁹³ Im Antworten auf die aktuellen Fragen sieht Kasper die spezifische *kirchlich-dogmatische* Funktion der Dogmatik begründet. Sie müsse sogar die Fragen der Ungläubigen aufgreifen und sie „als Fragen an den eigenen Glauben“⁴⁹⁴ verstehen, worin die kritische Funktion der Dogmatik für die Kirche liege. Die Dogmatik solle sich nicht als Rechtfertigung der Lehre der Kirche verstehen, sondern vielmehr als Korrektiv derselben dienen, wenn sie von den je gegenwärtigen Anfragen her, die Lehre der Kirche zu vertiefen und zu explizieren suche.⁴⁹⁵

⁴⁸⁷ KASPER, Methoden (1967), 599.

⁴⁸⁸ KASPER, Methoden (1967), 600.

⁴⁸⁹ KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 651.

⁴⁹⁰ Vgl. KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 652.

⁴⁹¹ KASPER, Exegese (1966), 425.

⁴⁹² Vgl. KASPER, Exegese (1966), 425f. Kasper beschreibt Folgerungen für den Prediger, da sich die Weitergabe der Tradition – und d.h. für Kasper immer auch der dogmatischen Tradition – wesentlich durch die Verkündigung vollziehen, siehe hierzu KASPER, Schrift (1966), 408–410, 416–419.

⁴⁹³ Vgl. KASPER, Exegese (1966), 425; KASPER, Methoden (1967), 600 f.

⁴⁹⁴ KASPER, Methoden (1967), 601.

⁴⁹⁵ Kasper verweist hier auf Heinrich Fries, der die Theologie als *scientia fidei* bestimmt und sie der Kirche als Trägerin und Vermittlerin der Offenbarung unterordnet. Da sie immer kirchliche Theologie sei und im Dienst der Kirche stehe, habe sie keine kritische Funktion gegenüber

Diese Bestimmung der Dogmatik zwischen Exegese und Verkündigung zeigt, dass für Kasper mit der hermeneutischen Aufgabe der Theologie auch eine neue Grundstruktur verbunden ist, durch die die mittelalterliche *Quaestio* wieder belebt wird: Die lebendigen Fragen des Glaubens angesichts der Welt müssen wahrgenommen werden als Ausgangspunkt, auf den hin die Theologie ihre These formulieren müsse, sodass die Dogmatik wieder *fides quaerens intellectum* sein könne.⁴⁹⁶ Damit hat Kasper die auseinandergetretenen Erkenntnisweisen *fides* und *ratio* wieder aufeinander bezogen. Für die Beschreibung des methodischen Vollzugs und Erkenntniswegs reflektiert Kasper auf das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, was konstitutiv für die Theologie sei, da sie aufgrund ihres Ausgangspunktes bei der positiven, geschichtlichen Offenbarung und dem apostolischen Zeugnis immer auf ein geschichtliches Autoritätsargument angewiesen sei.⁴⁹⁷

Kasper zeichnet den Wandel in der Autoritätsbegründung nach⁴⁹⁸ und zeigt, wie die theologische Argumentation im Spätmittelalter den Bezug zu ihren biblischen und historischen Quellen verlor und sich die mittelalterliche Einheit von *auctoritas* und *auctoritates* durch die Kritik des Humanismus und der Reformation auflöste, da nun „die Selbstverständlichkeit der bisherigen *auctoritates* im Namen der einen *auctoritas* in Frage“⁴⁹⁹ gestellt worden sei. Die humanistische Orientierung an den historischen Quellen habe schließlich in der theologischen Methode der Barockscholastik des 16. und 17. Jahrhunderts dazu geführt, dass historische Argumente aufgelistet wurden, um die Glaubenswahrheiten gegen häretische Neuerungen und historische Kritik abzusichern. Auch wenn seit dem 18. Jahrhundert wichtige historische Forschungen in der katholischen Theologie erfolgten, so wurden diese doch nicht theologisch fruchtbar gemacht, sondern blieben aufgrund ihrer Retrospektive „Stimmzettel für eine schon feststehende These“⁵⁰⁰. Die neuzeitliche historische Forschung sei schließlich ganz in den Dienst der Apologetik genommen und dadurch unhistorisch überformt worden:⁵⁰¹ Das historische Denken wurde seines kritischen Potentials, das Ursprüngliche hinter den späteren Ausgestaltungen zu finden, entledigt, da die historische Forschung allein bereits feststehende Thesen belegen sollten.

dem den Glauben vorlegenden Lehramt, sondern allein „gegenüber dem rechten Glaubensverständnis und Glaubensgeist in dem konkreten Glaubensleben der Kirche, für die Glaubensverkündigung, für die *lex orandi*, für die Frömmigkeit. Die Theologie kann sich deshalb nicht damit begnügen, eine Rechtfertigung des Faktischen und alles Faktischen in der Kirche zu geben, sie hat die Funktion des Korrektivs im eben umschriebenen Sinn.“ (FRIES, Art. Theologie, 646, Hervorhebung im Original.)

⁴⁹⁶ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 602, dort auch Fußn. 40.

⁴⁹⁷ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 602.

⁴⁹⁸ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 602–605.

⁴⁹⁹ KASPER, Methoden (1967), 604.

⁵⁰⁰ KASPER, Methoden (1967), 605.

⁵⁰¹ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 604 f.

Kasper kritisiert die apologetische Instrumentalisierung der historischen Forschung in der Neuzeit, die deren Potential zur Gegenwarts kritik unterdrückt und die Methode damit falsch verwendet habe, weil sie von ihr dogmatische Beweislast forderte, die historisch-kritisches Denken nicht liefern könne. Demgegenüber verweist er auf die positiven Möglichkeiten, die die historische Erforschung der Traditionsgeschichte beinhalte:

Lässt man dagegen die ganze Vielfalt, ja das Dickicht, das die Tradition historisch gesehen darstellt, stehen, stellt man die Unterschiede und Wandlungen positiv heraus, so könnte sich schon allein dadurch eine mögliche Integration des heutigen, manchmal verarmten oder in eine Sackgasse geratenen Glaubensverständnisses anbahnen.⁵⁰²

Vor dem Hintergrund der historischen Betrachtung der Theologie- und Geistesgeschichte kann der Glaube *selbst* seine Autorität begründen und sich bewähren.

In dem geschichtlichen Gang vom AT zum NT, von der Schrift zur altkirchlichen Schriftauslegung, vom Kerygma zum Dogma, vom spezifisch antik-mittelalterlichen zum spezifisch neuzeitlichen Denken, von östlicher zu westlicher Theologie ereignet sich so etwas wie eine immanente Selbstausslegung, Selbstentmythologisierung und Selbstkonkretisierung des ursprünglichen Glaubens, dem die Theologie nachspüren kann, um damit zum inneren Verstehen des Glaubens zu gelangen.⁵⁰³

Gerade die kontextuelle und geschichtliche Verortung einer dogmatischen Aussage könne das gegenwärtige Glaubensbewusstsein von unnötigen Problemen befreien und das Eigentliche herausstellen, indem die verschiedenen Traditionen nicht nur gesammelt würden, sondern auf ihr Verhältnis zur einen *traditio*, auf den ihnen eigenen Skopus hin hinterfragt werden.⁵⁰⁴ Die Dogmatik sei insofern Symbolik, als dass sie auf die biblischen und kirchlichen Glaubenssymbole höre, sie *als* Symbole verstehen müsse und so auf die Wahrheit, die in den Symbolen anfanghaft und gleichnishaft erfasst werde, verwiesen werde.⁵⁰⁵ Kasper geht es also darum, die geschichtliche Bewegung des Glaubenslebens und der Glaubenspraxis wahrzunehmen und dadurch ein vertieftes Verständnis des ursprünglichen Glaubens zu entdecken. Anhand der historisch-kritischen Erforschung der Dogmengeschichte, durch die „das noch Ungedachte, Halbgedachte, Offene, ins Stocken Geratene und auf ein Nebengeleise Rangierte“⁵⁰⁶ aufgedeckt werde, könnten neue Möglichkeiten für das gegenwärtige und zukünftige Glaubensverständnis erschlossen werden.⁵⁰⁷ Damit befähigt der Blick in die Traditions-

⁵⁰² KASPER, Methoden (1967), 606.

⁵⁰³ KASPER, Verständnis der Theologie (1967), 21. Ähnlich KASPER, Methoden (1967), 606. Diese Übergangsmomente findet Kasper von Ratzinger herausgestellt, vgl. RATZINGER, Versuch, 40–46.

⁵⁰⁴ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 606. Siehe auch KASPER, Art. Dogmatik (1991), 314 f.

⁵⁰⁵ Vgl. KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 657 f.

⁵⁰⁶ KASPER, Methoden (1967), 606.

⁵⁰⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Methoden (1967), 606 f.

geschichte gerade zu einer verantwortungsvoll-dynamischen gegenwärtigen und zukünftigen Glaubensvermittlung.

Kasper integriert auf diese Weise die historische Forschung in die systematisch-theologische Arbeit. Sie zeige nun nicht nur positiv die Glaubensinhalte auf, sondern diene vielmehr dem *intellectus fidei*, indem sie die geschichtliche Selbstausslegung der Offenbarung nachzuzeichnen und Zusammenhänge aufzuzeigen versuche.⁵⁰⁸ Eine systematische Zusammenschau müsse sich auf der Grundlage der historischen Ergebnisse ergeben und könne „durch einen tiefergehenden Vergleich von Aussagestrukturen und -intentionen [geschehen], durch welche in den scheinbaren Widersprüchen und Spannungen oft tieferliegende Entsprechungen entdeckt werden können.“⁵⁰⁹ Um die *analogia fidei* aufzuzeigen, sei jedoch ‚theologischer Takt und Feingefühl‘ nötig.⁵¹⁰ In diesem Zusammenhang betont Kasper, dass es für einen solchen theologischen Spürsinn „keine absolut aufweisbaren Kriterien geben“⁵¹¹ könne. Das leuchtet insofern ein, als dass er die *analogia fidei* als die geistgewirkte, pneumatologische Interpretation der Offenbarungszeugnisse versteht; zugleich aber markiert es auch eine Problematik, die – positiv für das Offenbarungsgeschehen – die Kontingenz und Unverfügbarkeit des Offenbarwerdens wahrt, aber – negativ hinsichtlich der Methodik – den Anspruch der Wissenschaftlichkeit mit Blick auf die Theologie untergräbt. Kasper verbindet hier *lumen fidei* mit *sensus fidelium* oder auch *sensus ecclesiasticum* und etabliert ihn als grundlegenden Kategorie der dogmatischen Erkenntnis. Der Glaubenssinn stiftet eine instinktive Sicherheit des theologischen Urteils und verbindet als Partizipationsmoment am Geist der Kirche die Gläubigen untereinander, sodass er in den Glaubenssinn der Gläubigen führt.⁵¹² Kasper verankert also auch in der Dogmatik eine pneumatologische Erkenntnisdimension, die diese mit dem die Kirche und ihre Tradition durchwirkenden Geist verbindet.

Dogmatik als historische Hermeneutik muss nach Kasper von gegenwärtigen Fragen und aktuellem Interesse bewegt sein, da historische Forschung nur fruchtbar sein könne, wenn sie theologisch angeregt werde.⁵¹³ Auf diese Weise könne sie auch ihr kritisches Potential entfalten, um theologische Spekulationen zu begrenzen und den Gegenstand, auf den sich die Spekulation sich beziehe, kritisch zu korrigieren oder auch zu erweitern. Ein solcher Erkenntnisfortschritt gründet

⁵⁰⁸ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 607.

⁵⁰⁹ KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 158.

⁵¹⁰ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 607; KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 158. Zum theologischen, christlichen, kirchlichen oder auch geistlichen ‚Spürsinn‘, ‚Takt‘, ‚Feingefühl‘ oder ‚Feinsinn‘ siehe auch KASPER, Exegese (1966), 427.431; KASPER, Stellung (1967), 247; KASPER, Rechtgläubigkeit (1970), 748.

⁵¹¹ KASPER, Methoden (1967), 607.

⁵¹² Vgl. KASPER, Rechtgläubigkeit (1970), 748–753.

⁵¹³ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Methoden (1967), 607–609.

für Kasper im menschlichen Geist, dessen Wesen die Erinnerung und dadurch zugleich Aneignung sei.⁵¹⁴ Während der Mensch durch seine transzendente Offenheit immer wieder seine Gegenwart übersteigen könne (vgl. III.2.2.3.c) und die Möglichkeit habe, von der Vergangenheit her Perspektiven für die Zukunft zu entwerfen, so gehöre es zum Kerygma, dass es durch die Anamnese der ein für alle Mal geschehenen Offenbarung zugleich die eschatologisch-prognostische Verheißung sei. Hier sieht Kasper eine Strukturanalogie, sodass theologische Anamnese „ihren Gegenstand immer auf seine Verheißung hin befragen [müsse], die er für die existentiellen Heilsfragen des Menschen heute in sich schließt.“⁵¹⁵ Aus dem historischen Bezug auf ihren Gegenstand deutet sich das dogmatische Grundprinzip an, das Kasper 1991 herausstellt: Dogmatische Theologie beinhalte neben einer essenziellen Theologie eine existenzielle Anthropologie.⁵¹⁶ Es braucht für Kasper die spannungsvolle Einheit beider damit weder eine Theozentrik erstarrt noch eine Anthropozentrik die dogmatische Substanz auflöst.

Während Kasper auf der einen Seite die historische und positive Forschung in die Dogmatik zu integrieren sucht, wehrt er auf der anderen Seite eine abstrakt-spekulative Konklusionstheologie ab, die sich durch ihren rational-intellektualistischen Charakter vom konkreten Leben der Kirche und der Menschen entfernt habe.⁵¹⁷ Gegen die spekulative Konklusionstheologie verweist Kasper auf den geschichtlich-konkreten Charakter der Wahrheit, wie ihn bereits die Aufklärung herausgestellt habe.⁵¹⁸ Die Wahrheit habe einen ‚Sitz im Leben‘ und sei immer an soziologische und anthropologische Gegebenheiten gebunden, was sich für Kasper insbesondere auf der Sprachebene niederschlägt.⁵¹⁹ Er plädiert

⁵¹⁴ Kasper verweist auf Heidegger, dessen Begriff des ‚Andenkens‘ beschreibe, was Erinnerung meine: „1. Der Geist kommt nur zu sich in Begegnung mit der Tradition. Die Überlieferung allein erschließt ihm den Zugang zur Wahrheit [...]. 2. In der Begegnung mit der Geschichte geschieht zugleich Er-innerung, das heißt, die zunächst positiv äußerliche vorgegebene Überlieferung wird aktiv innerlich angeeignet, und dadurch kommt sie erst in ihr Eigenstes. Nur in der je neuen geschichtlichen Interpretation kann es Kontinuität und Identität der Tradition geben. Ein so verstandener Begriff von Erinnerung hat nichts mit einem museal-archivarischen Traditionalismus zu tun; er schließt vielmehr Zukünftigkeit mit ein.“ (KASPER, Methoden [1967], 608, Fußn. 54.) Siehe hierzu auch III.3.1.1.

⁵¹⁵ KASPER, Methoden (1967), 609.

⁵¹⁶ Vgl. KASPER, Art. Dogmatik (1991), 318.

⁵¹⁷ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 611f. An der Form der Konklusionstheologie kritisiert Kasper, dass sie ‚unbeholfen‘ die neuen geschichtlichen Fragestellungen mit den Glaubensaussagen zu vermitteln suche, indem sie deduktiv-logisch aus zentralen Glaubensaussagen weniger zentrale abgeleitet und diese in den Mittelpunkt gestellt habe. Kasper sieht in dieser Art der theologischen Methode einen Begriffsoptimismus, der weniger einer innerlich-sachlichen Systematik folge als vielmehr analytisch und schematisch, gleichsam einer mathematischen Methode vorgehe.

⁵¹⁸ KASPER, Methoden (1967), 612.

⁵¹⁹ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 612f. So plädiert er auch hier für die Rezeption der modernen Sprachphilosophie.

dafür, die theoretische mit der praktischen Dimension⁵²⁰ zu verbinden und die spekulative Theologie „als Reflexion auf die geschichtliche Herkunft des Glaubens im Hinblick auf seine Zukunft, Verständlichkeit und Realisierbarkeit angesichts der heutigen geistigen Situation der Kirche und der Menschheit“⁵²¹ zu verstehen. Gerade durch die Verbindung von Theorie und Praxis erhielten die Begriffe den ihnen adäquaten Ort, da sie mit Blick auf ihre situative Konkretion – ihren ‚Sitz im Leben‘ – in ihrem Bezug auf die Sache, von der her sie kämen und auf die hin sie verstanden werden müssen, wahrgenommen werden könnten.⁵²² Verlören Begriffe ihre kontextuelle Verwurzelung und ihren Erfahrungsbezug, so könnten sie auch dem Glaubensvollzug nicht mehr dienen und würden entleert. Eine solche Durchdringung der Begriffe auf ihre Verwurzelung im Glaubensvollzug erachtet Kasper für die zentralen theologischen Begriffe wie Gnade, Heil, Sünde, Gott als notwendig, da sie „oft einer Währung [gleichem], die nicht mehr gedeckt ist durch die lebendige Erfahrung des Glaubens und des christlichen Lebens inmitten der Geschichte.“⁵²³

Mit Blick auf das biblisch-geschichtliche Wahrheitsverständnis (vgl. III.2.2.3.b) will Kasper die spekulative Theologie noch in einem weiteren Aspekt erneuern: Die Wahrheit müsse sich gemäß dem biblischen Zeugnis nicht nur immer wieder erweisen, sondern habe auch eine eschatologische Ausrichtung, sodass sie stets als Verheißung erscheine.⁵²⁴ „Der biblische Wahrheitsbegriff hat es nicht nur seiner Formalstruktur nach, sondern auch seinem Inhalt nach mit Geschichte zu tun“⁵²⁵, denn der Glaubensinhalt, auf den sich die spekulative Theologie als ihren Gegenstand beziehe, bestehe aus geschichtlichen Verheißungen und den sie erfüllenden Heilstaten, die auf die eschatologische Erfüllung hinwiesen.⁵²⁶ Daher müsse ‚Spekulation‘ im eigentlichen Sinne des Wortes die Herstellung von Spiegelverhältnissen (*speculum*) bedeuten, wodurch „alle Einzelaussagen des Glaubens in das eine eschatologische, geschichtlich sich realisierende Mysterium

⁵²⁰ Zur wissenschaftstheoretischen Verbindung von Theorie und Praxis siehe KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 131–133.

⁵²¹ KASPER, Methoden (1967), 613.

⁵²² Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Methoden (1967), 613 f.

⁵²³ KASPER, Methoden (1967), 614.

⁵²⁴ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 614.

⁵²⁵ KASPER, Methoden (1967), 614.

⁵²⁶ Die geschichtliche biblische Wahrheit fordert nach Kasper „ein spekulatives Denken, das die Geschichte als letzten Horizont aller Wirklichkeit anerkennt“ (KASPER, Methoden [1967], 615), womit die Theologie in eine große Nähe zur Philosophie gerate. Kasper arbeitet sich 1967 in diesem Zusammenhang noch an der These vom Ende der Metaphysik ab, da zu diesem Zeitpunkt der Bezug auf die Geschichte als alles umfassendem Horizont mit der Befürchtung der Relativierung der bisher statisch verstandenen Glaubenswahrheiten verbunden ist und Philosophie und Theologie eher als Konkurrenten gelten. 1988 liegt sein Fokus stärker auf dem partnerschaftlichen Verhältnis von Philosophie und Theologie, vgl. KASPER, Methoden (1967), 617–620; KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 149–152.

Gottes hinein⁵²⁷ integriert werden. Indem die Dogmatik die einzelnen Dogmen als Symbole für die Wahrheit Gottes betrachte, dürften diese nicht additiv zusammengezählt werden, sondern müssten vielmehr in ihren wechselseitigen Verhältnissen in einen inneren Zusammenhang und ein strukturiertes Ganzes gebracht werden. Gerade dadurch gewannen sie ihre innere Überzeugungskraft und Plausibilität.⁵²⁸ Damit gehe eine Reduktion und Konzentration auf die „eine Wahrheit in den vielen Wahrheiten“⁵²⁹ einher, womit Kasper eine Gegenbewegung zur Ausdifferenzierung der Konklusionstheologie betont. In dieser Gegenbewegung werde der Glaube wieder von innen her verständlich und assimilierbar, da die eine Zusage des Heils in Jesus Christus ins Zentrum rücken könne.

Für Kasper ist das Ziel der so verstandenen spekulativen Theologie, den universalen Anspruch des Glaubens in einer konkreten Situation zu verstehen.⁵³⁰ Dazu stellt er drei hermeneutische Kriterien auf, die bereits das I. Vatikanum als Erkenntnismodi formuliert hatte⁵³¹ und anhand denen die Glaubensaussagen aufgefasst werden müssten:⁵³² So müssten sie sich, erstens, als Konkretion, Krisis und Erfüllung der Geschichte, als *concretum universale* erweisen, was durch Analogie zwischen den Glaubenswahrheiten und der profanen Erkenntnis möglich werde (*ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia; Interpretatio in analogia entis*). Daneben müssten die Glaubensaussagen zweitens die Freiheit des Menschen wahren und die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz beantworten können, indem sie im Zusammenhang mit dem eschatologischen Ziel der Menschen gesehen würden (*e nexu cum fine hominis ultimo*). Innerlich werde der Glaube drittens verstehbar durch eine christologische und eschatologische Reduktion in das Geheimnis Gottes (*reductio in mysterium*) hinein, was durch den Aufweis der Geheimnisse untereinander geschehe (*e mysteriorum nexu inter se; Interpretatio in analogia fidei et hierarchia veritatum*).

Aus diesen drei Aspekten ergibt sich für Kasper der leitende ‚Systemgedanke‘⁵³³ der Dogmatik, der alles plausibel zusammenhalte: Es ist „der Grundgedanke der Verkündigung Jesus: Das Kommen der Herrschaft Gottes.“⁵³⁴ Das Reich Gottes

⁵²⁷ KASPER, Methoden (1967), 614 f. Vgl. KASPER, Art. Dogmatik (1991), 315.

⁵²⁸ Vgl. KASPER, Art. Dogmatik (1991), 315.

⁵²⁹ KASPER, Art. Dogmatik (1991), 315.

⁵³⁰ Vgl. KASPER, Methoden (1967), 620 f.

⁵³¹ Vgl. DH 3016.

⁵³² Vgl. KASPER, Methoden (1967), 621; KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 659 f. Ähnliche Kriterien formuliert Kasper auch in Bezug auf die Traditionszeugnisse in KASPER, Theologisches Erkenntnisprinzip (1985), 540 f.

⁵³³ Kasper betont verschiedentlich, dass es in Bezug auf die christliche Tradition kein geschlossenes, sondern nur ein offenes System geben könne, vgl. KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 654; KASPER, Prolegomena (1989), 321; KASPER, Verhältnis von Schrift und Tradition (1990), 188 f.; KASPER, Geschichtlichkeit (1967), 633.

⁵³⁴ KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 660.

sei das erhoffte Reich der Freiheit und das Heil des Menschen, das in Jesus ein für alle Mal angebrochen sei und für dieses eschatologische Heil sei Jesus das Sakrament.⁵³⁵ Die Glaubenssymbole müssten als geschichtliche Entfaltungen und Bezeugungen des kommenden Reiches Gottes verstanden werden, worin sie zugleich Symbole für den endgültigen Sinn der Welt seien. Von Jesus Christus her falle so neues Licht auf die menschliche Wirklichkeit.

Durch diese Neuinterpretation der historischen und der spekulativen Methode erscheinen sie Kasper zufolge als „zwei Seiten eines einzigen geschichtlichen und hermeneutischen Prozesses“⁵³⁶, denn das historische Denken müsse theologisch inspiriert sein und das spekulative Denken geschichtlich verstanden werden. Die dogmatische Methode verbinde nun beide Aspekte unter Berücksichtigung der für sie normativen Tradition, sodass sie „Überlieferung des Glaubens zu beständiger Gegenwart“ (Johann Sebastian Drey)⁵³⁷ sei. Damit partizipiert die dogmatische Methode an der je neuen, verstehenden Vergegenwärtigung des christlichen Glaubens. Gerade bei dieser Aufgabe schreibt Kasper der Dogmatik den Dienst der *Quaestio* zu, sodass sie

weniger Thesis wird, [... sondern] es wieder mehr wagt, kritisch und radikal zu fragen auch dort, wo die lösende Antwort noch nicht von vorneherein in Sicht ist, dass sie alle ihre geschliffenen Begriffe auf die gemeinte Sache hin hinterfragt und so wirklich *fides quaerens intellectum* ist.⁵³⁸

Die Dogmatik ver helfe der Kirche dazu, innerkirchliche Kommunikationsstörungen zu überwinden und nach außen kommunikationsfähig zu bleiben, indem sie Interpretationshilfen der historisch bezeugten Offenbarung anbiete, mit denen die bezeugte Sache in die neue Situation vermittelt werden könne.⁵³⁹ Auf diese Weise könne sie „Einweisung in das Geheimnis Gottes in Jesus Christus und in den Weg der Nachfolge Jesu im Dienst an den Menschen“⁵⁴⁰ sein, womit sie nicht nur zur Glaubensvermittlung beiträgt, sondern zugleich in die die Tradierungsprozesse tragenden Bezeugungsvorgänge mündet.

Abschließend wird so deutlich, dass Kaspers Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Traditionszeugnisse immer wieder in den lebendigen kirchlichen Überlieferungsprozess zurückführt und diesen zum Ziel hat. Dabei zeichnet Kasper eine grundlegende pneumatische Dimension ein, die alle kirchlich-menschlichen Prozesse fundieren kann und die Unverfügbarkeit der Wahrheit Gottes verbürgt. Auch in seiner methodischen Reflexion zeigt sich diese Grund-

⁵³⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 660 f.

⁵³⁶ KASPER, Methoden (1967), 621.

⁵³⁷ KASPER, Methoden (1967), 621.

⁵³⁸ KASPER, Wissenschaftspraxis (1988), 621 f.

⁵³⁹ Vgl. KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 663.

⁵⁴⁰ KASPER, Dogmatik als Wissenschaft (1977), 664.

struktur, die hier – durch die ‚geistliche Schriftauslegung‘ und den ‚theologischen Takt‘ – mit dem göttlichen Geistwirken in der Kirche verbunden ist und durch dieses bewegt wird. Jede Auseinandersetzung mit der Schrift muss sich ihm zufolge im Gegenüber zur Gegenwart, in die hinein die christliche Botschaft übersetzt und gelebt werden soll, vollziehen. In seiner Bestimmung der dogmatischen Methode zeigt sich einmal mehr die grundlegende Orientierung an Gegenwartsfragen, wenn er die Geschichtlichkeit zu integrieren sucht und den Anschluss an die Glaubenspraxis fokussiert. Für Kasper gilt somit, dass die epistemologische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition nicht nur umfasst wird von der Frage nach der geistgewirkten *traditio*, die die Kirche zum Wahrheitsort und zur authentischen Zeugin des Evangeliums macht, sondern auch durch eine praktische und funktionale Perspektive bestimmt wird: Schrift und Traditionszeugnisse – um die Unterscheidung zur *traditio* zu wahren – stehen im Dienst der Evangeliumsverkündigung und der christlichen Wahrheitsüberlieferung, mit der beide Größen konstitutiv verbunden sind.

IV. Tradition und Schrift zwischen Kontinuität und Diskontinuität. Vergleichende Auswertung der beiden Positionen

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Schrift bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper wurden einerseits die epistemologischen Fundamente der Theologie innerhalb der Anfragen durch das neuzeitliche Denken betrachtet. Gerade das geschichtliche Denken und die historische Kritik fokussieren auf die Entstehungsgeschichte der beiden Größen und führen so andererseits zu einer Betrachtung im Rahmen des umfassenden christlichen Überlieferungsprozesses. Die Auseinandersetzung mit der Geschichtlichkeit muss infolge der damit verbundenen fundamentalen Infragestellung der Wahrheitsautoritäten innerhalb der jeweiligen Konfessionen theologisch eingeholt werden, um die konfessionelle Mentalität, die mit diesen Autoritäten verbunden ist, zu bewahren. Denn sowohl ein verbalinspiriert fundiertes, protestantisches Schriftprinzip als auch ein Traditionsprinzip, das auf der überzeitlichen Autorität des Lehramts basiert, werden durch die historische Kritik gleichermaßen in Frage gestellt. Durch eine Dynamisierung von Schrift und Tradition aufgrund ihrer Geschichtlichkeit muss ihre epistemologische Funktion neu expliziert werden, was für Pannenberg in eine überlieferungsgeschichtliche Perspektive und für Kasper zu einer Hervorhebung der Schrift als *norma normans non normata* führt. Auf diese Weise bewegen sich beide in der Bewältigung der neuzeitlichen kritischen Anfragen an den Grenzen ihrer eigenen konfessionellen Identität.

Da theologische Reflexion – wie jedes Denken – jedoch nie ohne Kontext geschieht, bleiben die je eigenen konfessionellen und theologischen Prägungen für Kaspers und Pannenbergs Perspektive auf den Zusammenhang von Tradition und Schrift bestimmend. Dabei werden die konfessionellen Differenzen bereits auf der Ebene der grundlegenden Orientierungen deutlich, vor der sie die Frage nach Tradition und Schrift implizit oder explizit verhandeln: Beide Theologen setzen sich kritisch mit dem Historismus auseinander, greifen die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen auf und machen sie für die Theologie fruchtbar. Allerdings fragt Pannenberg stärker nach der rationalen Erschließung des Glaubens, während Kasper die ekklesiologische Dimension und die Einbettung von Schrift und Traditionszeugnissen in den kirchlichen Überlieferungs-

zusammenhang betont. Hierin spiegelt sich die mit der protestantischen Schriftbindung einhergehende Herausstellung der religiösen Subjektivität¹ gegenüber einer an der kirchlichen Autorität festhaltenden römisch-katholischen Perspektive. Damit sind unterschiedliche Erkenntnissubjekte verbunden: Bei Pannenberg rückt das Individuum ins Zentrum, wenn er die Rolle des Theologen/Historikers und des einzelnen Glaubenssubjekts reflektiert. Bei Kasper ist hingegen die Kirche als ganze Erkenntnisträgerin. Beide verbindet allerdings, dass sie die christliche Glaubenswahrheit als objektiv und universal angesichts des historischen Denkens entfalten wollen.

Entsprechend der konfessionell geprägten Perspektiven und Zugänge unterscheiden sich auch die jeweiligen Kontexte, die adressiert werden: Kasper will eine innerkirchliche Klärung des Traditionsbegriffs vorantreiben und infolge des II. Vatikanums herausstellen, dass die Bibel normativ ist, ohne dass die Tradition als Erkenntnisprinzip verdrängt wird. Er bewegt sich demnach stärker in einem binnenkirchlichen und binnentheologischen Diskurs, den er allerdings in seiner ökumenischen Weite wahrnimmt.² Pannenberg spricht hingegen in den wissenschaftlichen Kontext, in dem er die Theologie als Wissenschaft zu etablieren sucht. Er betont den universalen Wahrheitsanspruch der Theologie, der eine Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaftsgebieten fordert und der sich von Gott als dem Gegenstand der Theologie her ergibt. Sein Diskursraum ist daher weniger kirchlich und vielmehr wissenschaftlich-theologisch geprägt. Dabei tritt er durchaus auch mit römisch-katholischen Positionen ins Gespräch.

In der Bearbeitung der Thematik von Tradition und Schrift beziehen sich die beiden Theologen auf die unterschiedliche Diskussionslage innerhalb der evangelischen und römisch-katholischen Theologie.³ Sie suchen nach einer Möglichkeit, die in ihrer konfessionellen Tradition etablierte Glaubensautorität angesichts der Kritik des modernen Denkens neu zu verstehen und so Glaube und Theologie in der Gegenwart zu verantworten. Dabei greifen sie die Frage nach dem *Verhältnis* von Tradition und Schrift in unterschiedlichen Explizitheitsgraden auf: Kasper thematisiert das Verhältnis von Tradition und Schrift explizit und die Auseinandersetzung mit dem Traditionsverständnis durchzieht sein gesamtes Œuvre (III.1). Pannenberg beschäftigt sich impliziter mit der Thematik; sie erschließt sich von seinem Geschichtsverständnis her, das Geschichte als Überlieferungsgeschichte bestimmt und dem der unaufhebbare Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung zugrunde liegt (II.1.2). Von hier aus erfährt das biblische Zeugnis eine Neubestimmung, womit zugleich eine

¹ Diesen Zusammenhang betont insbesondere Rochus Leonhardt, der die These vertritt, dass „[d]ie von Luther geltend gemachte Schriftbindung [...] im frühneuzeitlichen Protestantismus der Platzhalter der religiösen Subjektivität“ (LEONHARDT, *Schriftbindung*, 139) war.

² Siehe hierzu auch WITZENBACHER, *Jesus Christus*, 414–428, der Schrift und Tradition als Thema der Ökumene innerhalb des Werkes Kaspers untersucht.

³ Eine differenziertere Darstellung wurde in den Kapiteln II.1 und III.1 gegeben.

Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition verbunden ist. Wenn Kasper explizit zum Traditionsverständnis arbeitet und Pannenberg dieses eher implizit unter der Geschichtsproblematik verhandelt, so spiegelt sich darin die unterschiedliche fundamentaltheologische Entwicklung der Konfessionen, die aus der reformatorischen Kontroverse hervorgegangen ist. Der Traditionsbegriff ist für die römisch-katholische Theologie fundamentaler als er es für die evangelische ist – auch wenn Pannenburgs überlieferungsgeschichtlicher Ansatz eines Besseren belehrt.

Neben diesen konfessionellen Grundlinien wurde auch deutlich, dass beide Theologen die erkenntnistheoretische Frage mit Blick auf die Überlieferung der christlichen Evangeliumsbotschaft ausweiten und so einen umfassenden christlichen Überlieferungszusammenhang beschreiben, wodurch die Verbindung der Traditionsthematik mit anderen dogmatischen Loci ersichtlich wurde: Die epistemologische Perspektive ist bei beiden der Ausgangspunkt (II.1.1; III.1), allerdings adressiert Pannenberg die erkenntnistheoretische Problematik von der Schrift und Kasper von der Tradition her – auch hier wird die konfessionelle Perspektive deutlich. Beide vertiefen ihre epistemologische Reflexion offenbarungstheologisch vor dem Hintergrund, dass es den Wahrheitsanspruch der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ihres Erachtens auch für die Gegenwart zu behaupten gelte. Dabei ist die Offenbarungsstruktur paradigmatisch für das Überlieferungsgeschehen. Kasper versteht die Offenbarung Gottes durch Wort und Tat als ein personales Begegnungsgeschehen (III.2.2, III.2.4) zwischen Gott und Mensch, das aber nur im ausdrücklichen menschlichen Zeugnis greifbar wird. Das Zeugnisgeben gehört damit zur Offenbarung dazu; es ist aber auch der Modus der Überlieferung, die den christlichen Glauben bezeugt und vermittelt. Für Pannenberg bildet die Geschichte im Sinne von Überlieferungsgeschichte die Grundstruktur der Offenbarung (II.1.3). Der überlieferungsgeschichtliche Kontext ist entscheidend für ein Verständnis der Ereignisse, die Gott offenbaren; nur innerhalb des Traditionsgeflechts kann das Ereignis der Auferweckung Jesu von den Toten als Offenbarung Gottes die ihr innewohnende Bedeutung entfalten. Pannenberg und Kasper akzentuieren hier unterschiedliche Aspekte, wenn für Kasper das Zeugnis und für Pannenberg die Geschichte zentral werden. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus entfalten beide Theologen trinitätstheologisch (II.2.3; III.2.3.3), wobei der Geist Gottes als Träger der nachösterlichen Überlieferungsgeschichte eingeführt wird. Bedeutsam für die nachösterliche Überlieferungsbildung ist für beide die mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus eröffnete Versöhnung Gottes mit den Menschen (II.2.4.2, III.2.3.2). Aus ihr erfolgt ein Überlieferungsimpuls, da sich das Versöhnungsangebot an alle Menschen richtet. Das Offenbarungsgeschehen selbst ist bei beiden pneumatologisch fundiert, da der Geist Christi die Teilhabe an der Sohnesbeziehung Jesu ermöglicht und die Wahrheits- und Heilserkenntnis bewirkt (II.2.4, III.2.4). Für Kasper wie für Pannenberg ist der Ort der nachösterlichen Tradierung die

Kirche; allerdings hebt Pannenberg von hier aus stärker auf die hermeneutische Aufgabe der Theologie in einer wissenschaftlichen Perspektive ab (II.3.2), während Kasper die Kirchlichkeit der Theologie herausstellt und die Kirche als ‚Ort der Wahrheit‘ versteht (III.2.4.3, III.3.1.2.b). So führt der Durchgang durch die Entstehung der christlichen Überlieferungsbildung zurück auf die erkenntnistheoretische Ebene und die damit verbundenen hermeneutischen Fragen (II.3, III.3.2, III.3.3).

Die Skizze der Aspekte, die Pannenberg und Kasper mit Tradition und Schrift sowie davon ausgehend für die Beschreibung eines Gesamtzusammenhangs der christlichen Überlieferung aufgreifen, verdeutlicht, dass die Frage nach ‚Tradition‘ Überlieferungszusammenhänge auf verschiedenen Ebenen aufscheinen lässt und damit den Gesamtzusammenhang der dogmatischen Erörterung des christlichen Glaubens betrifft. ‚Tradition‘ ist nicht nur eine epistemologische Größe, die neben der Schrift reflektiert werden muss. Sie ist vielmehr eine fundamentaltheologische Kategorie, die grundlegend für das Verständnis des christlichen Glaubens ist, welcher – entsprechend der Struktur von *fides qua creditur* und *fides quae creditur* – immer ein Moment inhaltlicher Überlieferung umfasst. Überlieferung ist hier jedoch nicht unabhängig von der Schrift als dem christlichen Offenbarungs- und Glaubenszeugnis schlechthin zu denken, da die biblischen Texte den grundlegenden Inhalt nachfolgender christlicher Tradierungsprozesse beinhalten. Die Frage nach Tradition und Schrift muss also in dieser Mehrdimensionalität wahrgenommen werden: Sie stellt sich zum einen auf einer erkenntnistheoretischen und damit methodologischen Ebene, die die Quellen der Glaubenserkenntnis und der Theologie und deren Verhältnis zueinander sowie deren Erschließungsmethoden befragt. Auf dieser Ebene lässt sie sich aber nicht beantworten, da zum anderen Schrift und Tradition immer in Relation zur Offenbarung stehen und zwischen der ein für alle Mal ergangenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Gegenwart vermitteln.⁴ Schrift und Tradition partizipieren damit auf unterschiedliche Weise an dem Offenbarwerden Gottes in der christlichen Überlieferungsgeschichte, die durch ekklesiologische, soteriologische und vor allem auch pneumatologische Aspekte bestimmt ist.

Im Folgenden sollen die entscheidenden Aspekte der Pannenberg- und Kasper-Studien extrapoliert werden, vor denen schließlich ein evangelischer Traditionsbegriff reflektiert werden soll. Dabei wird zunächst der Fokus auf das Schriftverständnis (IV.1), sodann auf das Traditionsverständnis (IV.2) und schließlich auf die Verhältnisbestimmung der beiden (IV.3) gelegt. In einem ausblickhaften Kapitel (IV.4) sollen schließlich die Ergebnisse auf ihre Potentiale für den ökumenischen Diskurs untersucht werden. Da die Betrachtung der

⁴ Dabei ist über Pannenberg und Kasper hinausgehend noch der Modus der Überlieferung stärker zu reflektieren, da Tradierungsprozesse auf unterschiedliche Weise – mündlich, schriftlich, über Bilder etc. – vollzogen werden können.

beiden Positionen auch mit der Frage nach einem ‚evangelischen‘, das heißt protestantischen, aber ökumenisch informierten Traditionsverständnis verbunden ist, wird die Auswertung mit skizzenhaften Wegmarken für ein solches Traditionsverständnis abgeschlossen (IV.5).

1. Zum Schriftverständnis und der Bestimmung der Funktion der Schrift für die Theologie

Sowohl Pannenberg als auch Kasper verstehen die Schrift vorwiegend in ihrem Verhältnis zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Damit ist das Neue Testament der Ausgangspunkt für ihre Entfaltung eines Schriftverständnisses; das Alte Testament wird als Verheißung und Vorgeschichte des Christusereignisses interpretiert (II.2.4.5, III.3.1.2.a).⁵ Gleichwohl sind für beide die alttestamentlichen Offenbarungszeugnisse Verstehensvoraussetzungen für die endgültige Offenbarung in Jesus Christus. Zum einen muss sich die Vorstellung des Offenbarungsgeschehens auch anhand der alttestamentlichen Schriften bewähren und plausibilisieren lassen. Zum anderen haben die alttestamentlichen Schriften eine korrektive Funktion, da sie den jüdischen Hintergrund Jesu von Nazareth erhellen, der für ein Verständnis der Botschaft Jesu berücksichtigt werden muss. Die neutestamentlichen Schriften stehen demnach in einem Interpretations- und Rezeptionsszusammenhang zu den alttestamentlichen Texten. Gerade indem interpretative Zusammenhänge zwischen alttestamentlichen Überlieferungen und dem Christusereignis hergestellt werden, wird die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth verstehbar. Dies ist vor allem für Pannenbergs Schriftverständnis fundamental.

Pannenberg formuliert keine Schriftlehre, sondern entfaltet sein Schriftverständnis implizit in seinem offenbarungs- und geschichtstheologischen Programm.

⁵ In Bezug auf den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament ist interessant, wie unterschiedlich Pannenberg und Kasper den Zusammenhang von göttlicher Verheißung und Erfüllung derselben im Rahmen ihres jeweiligen Offenbarungsverständnisses wahrnehmen. Kasper greift die bereits alttestamentlich beschriebene Abfolge von göttlicher Verheißung und geschichtlicher Erfüllung auf, um das Offenbarungsmoment zu bestimmen und die Wahrheit Gottes innerhalb seiner geschichtlichen Offenbarung zu begreifen, da das Ereignis die Verheißung erfüllt und Gott als denjenigen, der die Verheißung ausgesprochen hat, als treu und wahr erweist (III.2.2.3.a). In Jesus Christus fallen für Kasper Verheißung und Erfüllung in eins (III.2.3), was die besondere Qualität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegenüber der alttestamentlichen kennzeichnet. Demgegenüber erachtet Pannenberg das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung als nicht weitreichend genug, da er eine Diskrepanz zwischen tatsächlicher Erfüllung und vorausgehender Verheißung sieht und den Wandel der Interpretation der Verheißung durch das erfüllende Ereignis integrieren will (II.1.2.1). Dies bringt ihn zum Verständnis der Geschichte als Überlieferungsgeschichte, innerhalb der die biblischen Schriften als Dokumentationen dieses geschichtlichen Bedeutungswandels verstanden werden können.

Dabei hält er am prinzipientheoretischen Status der Schrift fest, aber füllt diesen neu. Das Schriftprinzip fasst er sowohl material als auch davon abgeleitet formal und begründet es im kritischen Durchgang durch die aus der altprotestantischen Orthodoxie überkommenen Schrifteigenschaften, deren Aporie er unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens aufweist (II.1.1). Die Normativität der Schrift leitet er von der von ihr bezeugten ‚Sache‘, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, ab. Insofern das biblische Zeugnis die geschichtliche Offenbarung berichtet, ist es der Ausgangspunkt für alle weitere Entfaltung der Bedeutung der Offenbarung. Pannenberg bestimmt die Schrift über ihre überlieferungsgeschichtliche Tiefendimension und stellt damit heraus, dass eine Gegenüberstellung von Schrift und Tradition obsolet ist: Die Schrift selbst besteht aus Traditionszusammenhängen. Diese Wahrnehmung der Schrift beeinflusst seine gesamte Theologie. Die theologischen Loci erläutert er, indem er ihre biblische Grundlage darstellt, bei der er jedoch die Überlieferungszusammenhänge *im* biblischen Zeugnis und darüber hinaus und damit davon abhängig in der altkirchlichen und theologiegeschichtlichen Lehrbildung aufzeigt. Er leitet damit aus einer typisch protestantischen Fokussierung auf die Schrift ein Verständnis derselben ab, das die prinzipielle Funktion der Schrift nicht aufgibt – die Schrift bleibt vornehmlicher Bezugspunkt der Theologie –, aber sie zugleich mit neuzeitlich-historischem Denken verbindet. Schrift und Tradition sind damit beide epistemologische Größen, die von Pannenberg geschichts- und offenbarungstheologisch profiliert werden.

Die christliche Lehrentwicklung plausibilisiert Pannenberg im Rückbezug auf die biblisch bezeugte geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die für ihn selbstevident aus den Ereignissen in ihrem geschichtlichen Überlieferungskontext hervorgeht. Aus der Selbstausslegung der Schrift ist damit die Selbstevidenz der Ereignisse geworden, wenn die Ereignisse innerhalb ihres überlieferungsgeschichtlichen Kontextes ihre ‚eigene Sprache sprechen‘ (II.1.1.2). Für das Ereignis der Offenbarung in Jesus Christus bedeutet das, dass Leben und Geschick des historischen Jesus transparent werden auf die Wirklichkeit Gottes, die darin aufscheint (II.2.4.3). In den biblischen Texten sieht Pannenberg den Zusammenhang von historischem Ereignis und dessen Bedeutungsgebung festgehalten. Das historische Ereignis der Auferstehung Jesu wird, so arbeitet Pannenberg heraus, gerade im Rückgriff auf apokalyptische Motive verstehbar. Überlieferte Vorstellungen und das damalige Weltverständnis werden von Pannenberg als Erwartungsfolien aufgefasst, vor denen die Bedeutung des historischen Ereignisses überhaupt erst ausdrückbar wird. Ereignis und Interpretation bilden also einen unlösbaren Zusammenhang, der sich im Verständnis des neutestamentlichen Zeugnisses als ‚Bericht‘ niederschlägt (II.2.4.4). Wie der Begriff des Zeugnisses bei Kasper hat auch ein Bericht ein Gegenüber, an das er ergeht. Berichte dienen der Weitergabe des Sachverhalts, von dem sie berichten.

Allerdings bleiben sie – dem Anschein nach⁶ – zunächst sachlich-neutraler und objektiver, sodass sich alle die, die den Bericht lesen oder hören, selbst ein Bild machen können. Bei einem ‚Zeugnis‘ – dem von Kasper bevorzugten Begriff – klingt hingegen an, dass die ein Zeugnis Ablegenden die Wahrheit dessen, was sie bezeugen, verbürgen. Hier liegt ein Akzent auf der Autorität der das Zeugnis gebenden Person und der individuellen Beziehung zum Bezeugten.

Dieser berichtenden Funktion der biblischen Schriften in Bezug auf die Offenbarung entspricht auch deren *abgeleitete* Autorität, die an Pannenberg's Verwendung des Begriffs ‚Evangelium‘ deutlich wird. ‚Evangelium‘ kennzeichnet bei ihm die jesuanische Heilsverkündigung, die im apostolischen Zeugnis und schließlich in der Kirche fortgesetzt wird (II.2.4.4). Das Evangelium geht damit als ein mündliches Geschehen dem biblischen Zeugnis voraus und steht als verbindendes Element zwischen diesem und dem geschichtlichen Auftreten Jesu. Es ist Pannenberg zufolge dadurch gekennzeichnet, dass in ihm Jesus Christus selbst zu Wort kommt. Allein dadurch, dass die Schrift Zugang zu Jesus Christus ermöglicht, erhält sie Autorität, die damit immer abgeleitet und vorläufig ist, weil die Schrift nicht aus sich selbst heraus Autorität beanspruchen kann, sondern nur, insofern sie ‚Evangelium‘ *wird*, das heißt, insofern durch sie Jesus Christus selbst zu Wort kommt. Von dem Evangelium her erklärt Pannenberg auch die ‚Inspiration der Schrift‘ (II.2.4.5): Die Schrift ist inspiriert, insofern das Evangelium Teil der Wirklichkeit des Auferstandenen und von dessen Geist durchwirkt ist. Dass die Schrift als inspiriert angenommen wird, ist damit eine Glaubensaussage, die von der Erfahrung herkommt, dass das biblische Zeugnis die Evangeliumsbotschaft vergegenwärtigt und damit zum Wort Jesu Christi *geworden ist*: Dies geschieht, wenn Leben und Geschick Jesu auf das Wirken des Gottessohnes hin durchsichtig werden und der Anbruch der eschatologischen Heilsverkündigung existentiell-persönlich erkannt werden kann. Indem die biblischen Texte diese Einsichten ermöglichen, repräsentiert die Schrift im Gegenüber zur Kirche deren Ursprung im Evangelium und in Jesus Christus selbst.

Indem Pannenberg die Schrift mit ihrer ‚überlieferungsgeschichtlichen Tiefendimension‘ wahrnimmt und die Funktion der Überlieferungsgeschichte für das Offenbarwerden Gottes in der Geschichte bestimmt, kann er zum einen die biblischen Offenbarungsberichte in ihrer Autorität für die Theologie und den Glauben herausstellen und zum anderen die Entstehungsgeschichte der Bibel aufnehmen. Pannenberg sucht die Schrift auf die verschiedenen, auch mündlichen Traditionszusammenhänge hin durchsichtig zu machen, mit denen für ihn die göttliche Wirklichkeit erkennbar wird. Die Pluralität der biblischen Aussagen über Gottes Offenbarung in Jesus Christus misst Pannenberg daran, inwiefern sie dem Zusammenhang des Ereignisses in seinem überlieferungsgeschichtlichen Kontext entsprechen (‚Theorie der christologischen Tradition‘,

⁶ Auch ein Bericht wird immer eine Färbung durch die Person, die den Bericht erstattet, haben.

II.2.1.2). Es überrascht daher nicht, dass Pannenberg weder eine Schriftlehre beschreibt, noch die Formierung des Kanons besonders betont. Die Schrift geht für ihn ganz in ihrer Funktion als Bericht des Offenbarungsereignisses auf und lässt ihn die Tradierungszusammenhänge fokussieren. Damit geht einher, dass Pannenberg in seiner *Systematischen Theologie* die Schriftreflexion am Ende der Soteriologie und im Übergang zur Ekklesiologie verortet. Darin wird die funktionale Bestimmung der Schrift im Rahmen der christlichen Überlieferungsgeschichte manifest. Mit und durch die Schrift kommt Pannenberg zufolge gerade die Vielfalt der Traditionsprozesse in den Blick, in, mit und unter denen Gottes geschichtliche Wirklichkeit erschlossen werden kann.

Kaspers Schriftverständnis ist grundlegend geprägt durch die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (III.1.2.3), in der die soteriologische Funktion der Schrift herausgestellt wird, wenn sie als Anrede Gottes an den Menschen und Einladung in die Gemeinschaft mit ihm verstanden wird (DV 21). Im Anschluss an *Dei Verbum* muss nach Kasper die Schrift in einer erneuerten Theologie des Wortes Gottes verstanden werden und nicht allein prinzipientheoretisch. ‚Wort Gottes‘ kennzeichnet er als ein soteriologisches Sprachgeschehen (III.2.1.1): Als Anspruch Gottes ruft es in die Gemeinschaft mit Gott und gibt so Anteil an der Heilswirklichkeit Gottes. ‚Wort Gottes‘ ist demnach keine Information, sondern ein Transformationsgeschehen. Da die Schrift die göttliche Heilswirklichkeit bezeuge, müsse sie innerhalb dieses Anspruchsgeschehens und damit innerhalb der Frage nach dem ‚Heutigwerden‘ des Evangeliums verstanden werden. Es geht also um die Wahrnehmung der Schrift innerhalb der gesamten Glaubensüberlieferung und nicht allein innerhalb der epistemologischen Bestimmung von Schrift und Tradition als ‚zwei Quellen‘ des Evangeliums. Kasper betont gerade mit der Schrift den Bezug des Evangeliums zur Gegenwart, sodass weniger einer Orientierung an der Vergangenheit als vielmehr am gegenwärtigen Glauben Kaspers Schriftverständnis bestimmt.

Die Bedeutung der Schrift leitet sich bei Kasper von der Rolle des Zeugnisses im Rahmen des Offenbarungsgeschehens ab. Die Glaubensüberlieferung setzt für Kasper mit der Offenbarung Gottes ein, die er als ein personales Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch versteht (III.2.2.3.c). Zur göttlichen Offenbarung in der Geschichte durch Wort und Tat Gottes gehöre konstitutiv das menschliche Zeugnis, da erst im Zeugnis die Offenbarung zugänglich wird. Ohne ein Zeugnis kann von keiner Offenbarung gesprochen werden. Dies wird insbesondere mit Blick auf Kaspers Verständnis der Auferstehung Jesu von den Toten deutlich, die für ihn nur im Zeugnis derjenigen, die dem Auferstandenen begegnet sind, greifbar wird (III.2.4.1). Die neutestamentlichen Schriften, in denen sich das Auferstehungszeugnis manifestiert hat, verbürgen damit die Realität der Auferstehung. Als *Zeugnis* von diesem Ereignis wird zudem ihr Anspruchscharakter deutlich: Ein Zeugnis zielt darauf, dass ihm ge-

glaubt wird. Es spricht also *per definitionem* andere an, vor denen es das Bezeugte zu verantworten sucht. Dem Zeugnis wohnt damit zugleich der Impuls inne, weitergegeben zu werden und auf Zustimmung zu treffen. Mit der fundamentalen Bedeutung des Bezeugens verbindet Kasper auch die Apostolizität der neutestamentlichen Schriften, die besonders an seiner Bewertung von Ostern deutlich wird: Ostern sei ein Gegenstand des Glaubens und die Auferstehung könne nicht bewiesen werden. Das Osterzeugnis gehört für Kasper insofern konstitutiv zur Offenbarung, da er die Begegnungen mit dem Auferstandenen als ein Überwältigtwerden beschreibt, das zunächst nicht sprachlich ausgedrückt werden kann. Gottes Wirklichkeit dränge sich vielmehr auf und könne nur geglaubt werden. Erst im Osterzeugnis werde der Grund des Glaubens, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, greifbar. Während die Osteroffenbarung eine unmittelbare ist, müsse die nachfolgende Gotteserkenntnis vermittelt durch das Osterzeugnis und die darauf aufbauende Verkündigung vorgestellt werden. Jedes menschliche Offenbarungszeugnis sieht Kasper pneumatologisch fundiert: Es ist Ergebnis des Geistes, der die Erkenntnis wirkt, dass sich in Jesus Gott offenbart hat. Indem diese Erkenntnis aber durch den Geist gegeben wird, zeigt sich in ihr Gottes Handeln. Die Offenbarung ist daher für Kasper ein ganz göttliches und ganz menschliches Geschehen. Diese beiden Dimensionen schreibt er auch dem biblischen Zeugnis zu, das er mit DV 21 als inspiriert auffasst.

Die Hochschätzung des Zeugnisses stützt Kasper durch die Aufnahme des sprachphilosophischen Ansatzes Heideggers (III.2.2.2): Das menschliche Zeugnis entspricht der Realität, denn nach Heidegger ist die Sprache das ‚Haus des Seins‘. Die Wahrheit des Glaubens kann demnach für Kasper nur im biblischen Zeugnis als dem Zeugnis der Offenbarung Gottes gefunden werden. Da Gottes Wahrheit, auf die sich der Glaube richtet, den sprachlichen Ausdruck übersteige, muss das biblische Zeugnis zwar der Ausgangspunkt für die Frage nach der Wahrheit sein; die Wahrheitserkenntnis wirkt allerdings allein der Heilige Geist. Dies hat Konsequenz für die Frage, welche Methode Zugang zur christlichen Wahrheit ermöglicht: Kasper kann die historisch-kritische Exegese zwar wertschätzen, weil sie die Entstehungsgeschichte der Schrift aufdeckt (III.3.3.1), aber wichtiger für die theologische Erkenntnis anhand der biblischen Texte wird für ihn die pneumatologische Schriftauslegung, womit das die Wirklichkeit übersteigende Moment allein erfasst werden könne. Pannenberg und Kaspers Schriftwahrnehmung unterscheidet sich hier sehr deutlich, was sich insbesondere im bevorzugten methodischen Zugang zur Schrift zeigt: Während Pannenberg herausstellt, dass die Schrift stets überlieferungsgeschichtlich verwoben ist und es daher historisch-kritische Exegese benötigt, um die Traditionszusammenhänge aufzudecken, betont Kasper, dass sie geistgewirktes Zeugnis ist und daher auch im Geist Gottes verstanden werden müsse. Dabei sieht auch Kasper, dass die biblischen Zeugnisse geschichtlich sind und sich darin die Sprache und das Weltverständnis einer bestimmten historischen Situation

niedergeschlagen haben. Das biblische Zeugnis ist daher Kasper zufolge kein überzeitlicher Ausdruck der Wahrheit, sondern eine geschichtliche Momentaufnahme, deren Wahrheit immer wieder neu ausgedrückt werden muss.

Kasper geht über DV hinaus, wenn er die Schrift als *norma normans non normata* auffasst und so von einem katholischen Schriftprinzip spricht. Grund hierfür ist, dass das Neue Testament den ‚Anfang in der Fülle‘ (Möhler) bezeuge (III.1.1.2, III.2.4.1, III.3.2.3.a) und daher den Zusammenhang der Entstehung der christlichen Überlieferung aus den Begegnungen mit dem Auferstandenen verbürge. Als ‚dokumentarisches Überlieferungsmittel‘ der Offenbarung stellt das biblische Zeugnis die konkrete Geschichte der Offenbarung der Kirche gegenüber. Die Schrift steht dabei sowohl für die Historizität und Unverfügbarkeit der Offenbarung als auch für die Widerständigkeit des Wortes Gottes, das sich nicht vereinnahmen lässt. Mit dem Begriff des ‚Anfangs‘ ist bei Kasper eine Normativität für alles, was von da ausgehend entfaltet wird, verbunden. Der ‚Anfang in der Fülle‘ ist gleichsam das Urprinzip, von dem her die Schrift als abgeleitetes Prinzip etabliert wird. So hat das apostolische Zeugnis gegenüber allen anderen Traditionen eine besondere Stellung, da es den Begründungszusammenhang der christlichen Überlieferung bezeugt. Gerade den Begründungszusammenhang versteht Kasper pneumatologisch, sodass auch das apostolische Zeugnis als vom Geist Christi inspiriert gilt. Der Geist Christi erschließt nach Kasper die Wahrheit Christi und durchwirkt und leitet den nachösterlichen Zeugnis- und Traditionsprozess der Kirche. Die Schrift bleibt auf zweifache Weise auf den Geist bezogen: Zum einen gründet sie aufgrund ihrer Inspiration in ihm und zum anderen partizipiert sie durch pneumatologische Interpretation am Geist durchwirkten Tradierungsprozess der Kirche. Damit bleibt für Kasper das katholische Schriftprinzip immer an ein Traditionsprinzip gebunden. Beide Prinzipien werden nach Kasper durch eine pneumatologische Christologie konstituiert. Danach ist zwar allein die Schrift inspiriert in dem Sinne, dass das Glaubenszeugnis der ersten Zeugen im Geist der Wahrheit Christi gründet. Aber ihre herausgehobene Stellung und Normativität besitzt die Schrift nur innerhalb der lebendigen Überlieferung in der Kirche, in der der Geist nach wie vor wirkt, sodass unter seinem Beistand Wahrheitserkenntnis möglich ist.

Kaspers Schriftverständnis ist demnach eingebettet in die Pneumatologie, über die er auch die Reziprozität zwischen Schrift und Tradition konstituiert. Im Licht von *Dei Verbum* versteht er die Schrift als maßgebliches Christuszeugnis, Buch der Kirche und Seele des kirchlichen Lebens. Daraus folgt für ihn eine grundlegende Orientierung von Theologie und Kirche an der Schrift. Die ganze kirchliche Tradition, ja das ganze kirchliche Leben kann er als ‚Schriftauslegung‘ verstehen, womit er an die patristische Auffassung von Schrift und Tradition anschließt (III.3.1.2.c). Darin wird Kaspers Verständnis des ‚Schriftprinzips‘ abgebildet und zugleich der Kirche als ‚Ort der Wahrheit‘ und damit des

Geistwirkens Rechnung getragen. Als Erkenntnismedium verankert Kasper den Geist methodisch, wenn ihm die rationale Durchdringung allein nicht reicht, sondern er theologisches ‚Feingefühl‘ oder ‚Sinn‘ fordert, um die christliche Wahrheit zu erfassen (III.3.3.2). Dem entspricht, dass Kasper die methodisch geleitete, historisch-kritische Exegese in den Horizont einer pneumatologischen Schriftauslegung (III.3.3.1) stellt, wodurch er die methodische Reflexion gerade wieder in eine kontingente pneumatologische Betrachtung auflöst. Wie die Normativität der Schrift kritisch in Anschlag gebracht werden kann, bleibt dadurch offen, denn das Ziel der Auslegung, die Partizipation an der christlichen Wahrheit, wird in die pneumatologisch interpretierte Subjektivität des ‚Feingefühls‘ des Auslegers verlegt, was nicht methodisch eingeholt wird. Auch wenn Kasper die Normativität der Schrift betont, die als kritisches Gegenüber zur Kirche und ihrer Lehre fungieren müsse, so steht wahre Schriftauslegung im Rahmen des pneumatologischen Traditionsverständnis. Das von Kasper beschriebene ‚Schriftprinzip‘ büßt so seine kritische Funktion ein: Es kann lediglich als ein grundlegender Schriftbezug der gesamten Tradition verstanden werden, welche dadurch je neu an der Schrift normiert werden soll. Die Art und Weise des Schriftbezugs jedoch wird nicht näher definiert, wodurch eine kritische Funktion der Schrift nicht erhoben werden kann. Kasper entkoppelt damit die prinzipielle Funktion der Schrift von ihrer kritischen Funktion. Die Schrift wird zu einem ‚zahnlosen Tiger‘.

Im Rahmen beider Schriftverständnisse wird eine offenbarungstheologische und christologische Fundierung deutlich, um die Autorität der Schrift zu erweisen. Die Schrift ist demnach nicht aus formalen Gründen normativ, sondern weil sie Zugang zur geschichtlich ergangenen Selbstoffenbarung Gottes ermöglicht. So ist ihre Autorität *extra se* begründet. Sie bleibt damit die epistemologische Grundlage für die Offenbarungserkenntnis. Pannenberg und Kasper akzentuieren dabei unterschiedliche Aspekte des Offenbarungsgeschehens: Während Pannenberg in seiner überlieferungsgeschichtlichen Perspektive den Wandel und die Entstehung der Bedeutung stark macht und damit für eine historisch-kritisch Herangehensweise anschlussfähig ist, tritt bei Kasper eher ein aktualisierendes und damit rezipierendes Moment hervor, wenn die Schrift im Geist gelesen werden muss, damit sie als Wahrheitszeugnis einsichtig wird.

Sowohl Pannenberg als auch Kasper setzen sich mit einem Schriftprinzip auseinander, allerdings legen sie es unterschiedlich aus: Während Pannenberg die prinzipielle Stellung der Schrift darin begründet sieht, dass sie die Bedeutung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth dokumentiert und berichtet, steht für Kasper die Schrift zwar auch am Anfang, muss aber immer innerhalb der geistgeleiteten, kirchlichen Tradition gelesen werden. Für beide empfängt die Schrift ihre Funktion und Bedeutung aus der Spannung zwischen vergangener Offenbarung und gegenwärtiger Offenbarungserkenntnis: In einer neuen ge-

schichtlichen Situation soll anhand des biblischen Zeugnisses die Offenbarung Gottes erkannt werden. Der Bezug auf die Schrift ist damit immer als eine Vermittlungsanfrage gekennzeichnet, da die Schrift Jesus als den Christus und Sohn Gottes, als Herrn über Leben und Tod hervortreten lassen soll. Ob als ‚Bericht‘ (Pannenberg) und damit historische Quelle für die Offenbarung oder als ‚Zeugnis‘ (Kasper) der Gottesbegegnung – die Schrift verbürgt die christliche Botschaft und ihre Begründungssituation durch die Zeiten hindurch.

Beide Theologen suchen die besondere Bedeutung und Funktion der Schrift herauszustellen und postulieren sie nicht aufgrund von Schrifteigenschaften, sondern aufgrund der Stellung der Schrift innerhalb des christlichen Überlieferungszusammenhangs. Pannenberg akzentuiert stärker die der Schrift inhärenten Traditionszusammenhänge, während Kasper stärker auf die Tradierungsprozesse verweist, innerhalb derer die Schrift entstanden ist und steht. So erscheint die Schrift eingebettet in einen komplexen Traditionszusammenhang, der bei Kasper von vornherein theologisch verstanden wird, während Pannenberg hier stärker auf die geschichtsphilosophischen Grundlagen anspielt. Die verschiedenen Überlieferungsdynamiken, die Kasper und Pannenberg reflektieren, werden im Folgenden vergleichend betrachtet.

2. Zum Traditions- und Überlieferungsverständnis und der damit gekennzeichneten Überlieferungsdynamik

Auch wenn Kasper und Pannenberg die besondere Bedeutung der Schrift herausstellen, ist für beide vielmehr die Reflexion auf Geschichte und Überlieferungsstrukturen entscheidend, die ein Doppeltes leistet: Zum einen findet darin die Auseinandersetzung mit dem Historismus und die Rezeption modernen Denkens statt und zum anderen wird die geschichtlich verstandene Wirklichkeit zur grundlegenden Ontologie, an die ein christliches Wahrheitsverständnis anschlussfähig sein muss. Während das biblische Zeugnis für die inhaltliche Bestimmung der Offenbarung steht, greift das Traditions- und Überlieferungsdenken stärker auf allgemein anthropologische Strukturen zurück: Kasper sieht das Leben schlechthin durch Weitergabeprozesse strukturiert (III.3.1.1); Pannenberg verortet Traditionen innerhalb des Verstehens der Wirklichkeit als Deutungsfolien und stellt so ihre erkenntnistheoretische Funktion heraus (II.3.2.2.a). Damit bilden sowohl kognitive als auch biologische und kulturelle Tradierungsprozesse einen Bezugspunkt für die Entwicklung der Traditionsverständnisse.

Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Begriffswahl zwischen Pannenberg und Kasper differiert, auch wenn beide ein ähnliches Phänomen beschreiben: Kasper setzt sich ganz selbstverständlich mit dem Konzept der

‚Tradition‘ auseinander, weil ‚Tradition‘ zu den theologischen Grundbegriffen römisch-katholischer Theologie gehört. Er versteht darunter die kirchliche Glaubensüberlieferung, in der Inhalt und Prozess in einer Einheit (Akt-Seins-Einheit) verbunden sind. Den Begriff ‚Tradition‘ kann er jedoch auch auf die Dogmen und damit die kontroverstheologische Fragestellung von ‚Schrift und Tradition‘ engführen. Insgesamt umfasst aber für Kasper ‚Tradition‘ das ganze kirchliche Leben. Bei ihm lässt sich zudem eine Unterscheidung zwischen der Verwendung des Singulars und des Plurals beobachten: Von der Tradition oder auch Überlieferung im Singular spricht er, um die lebendige Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu adressieren, die sich in der Kirche bis in die Gegenwart vollzieht. Um die materiale Ebene zu markieren und die Ausdrucksgestalten der einen Tradition zu adressieren, verwendet er jedoch vornehmlich Traditionen im Plural. Er unterscheidet so die unterschiedlichen Traditionsformen, zu denen er neben den Dogmen und der kirchlichen Lehre und Verkündigung auch die kirchliche Praxis in all ihren Vollzügen rechnet, von der christlichen Wahrheitsüberlieferung, die sich in diesen menschlichen Ausdrucksformen ausdrücken kann, aber nicht muss.

Pannenberg verwendet den Begriff ‚Tradition‘ selten und spricht überwiegend von ‚Überlieferung‘, insbesondere in der Verwendung von ‚Überlieferungsgeschichte‘. Dieser Begriff kommt auch öfter bei ihm vor als ‚Traditionsgeschichte‘. Damit akzentuiert er stärker einen Gesamtzusammenhang von Tradierungsprozessen, die rückblickend als Geschichte erscheinen. ‚Tradition‘ kommt bei Pannenberg auch vor, aber weniger, um einen Traditionsprozess zu beschreiben, sondern eher um material überlieferte Lehren und Denkformen zu benennen. Prominent verwendet er den Begriff ‚Tradition‘ in der Christologie, die er als ‚Theorie der christologischen Tradition‘ (II.2.1.2) versteht. In seiner Hermeneutik der Geschichte wird ein materialer Traditionsbegriff (*traditum*) besonders deutlich; zugleich mündet aber gerade die hermeneutische Reflexion Pannenburgs in einen prozessualen Traditionsbegriff (*tradere*) (s. u.). Ob er das *traditum* oder den *actus tradendi* meint, kann unter Berücksichtigung der Argumentationsebenen erschlossen werden; Pannenberg selbst nimmt keine begriffliche Differenzierung vor.

Die Differenzen in der Verwendung des Traditionsbegriffs spiegeln die unterschiedliche konfessionelle Prägung, da der Traditionsbegriff in der römisch-katholischen Theologie eine fundamentaltheologische Grundkategorie ist, während er in der evangelischen Theologie infolge der Fokussierung auf das *sola scriptura* weniger rezipiert wird (siehe I.). Wenn Pannenberg den Überlieferungsbegriff bevorzugt, so ist dieser gegenüber dem Traditionsbegriff weniger konfessionell gefärbt und dogmatisch neutraler. Daneben könnte der überwiegende Verzicht auf den Traditionsbegriff als Ausdruck seiner konfessionellen Perspektive interpretiert werden. Da jedoch Pannenburgs Überlieferungsbegriff vornehmlich nicht das Phänomen der *kirchlichen* Lehre adressiert, was den

römisch-katholischen Traditionsbegriff prägte (I.1), akzentuiert der Überlieferungs-begriff stärker die Prozesshaftigkeit der Tradierung, was der Geschichtsperspektive entspricht. Dies scheint bei Pannenberg entscheidender zu sein als eine konfessionelle Orientierung in der Begriffsverwendung, zumal er den Traditionsbegriff für die Bezeichnung christologischer Lehren verwenden kann. Trotz dieser begrifflichen Unterschiede beschreiben Pannbergs ‚Überlieferung‘ und Kaspers ‚Tradition‘ ähnliche Dynamiken der Offenbarungs- und Glaubensüberlieferung.

Während die Bibel in ihrer Form als verschriftlichtes Offenbarungszeugnis bleibende Bedeutung im christlichen Traditionsprozess hat, wird für das Überlieferungsverständnis das Offenbarungsgeschehen selbst paradigmatisch (s. o.). Für Kasper gehört das Zeugnisgeben konstitutiv zum Offenbarwerden Gottes dazu, sodass die Offenbarung in ein Überlieferungsgeschehen mündet. Pannenberg hingegen versteht die Offenbarung Gottes als Geschichte, in der im Wandel der Vorstellungen und des Verstehens der göttlichen Wirklichkeit Gott immer weiter erkennbar wird, bis er sich proleptisch-endgültig in Jesus Christus offenbart. Damit stellt Pannenberg stärker die überlieferungsgeschichtliche Einbettung der Offenbarung heraus, während Kasper die aus der Offenbarung entstehende Tradition fokussiert.

Pannenberg adressiert die Traditions- und Überlieferungsthematik vornehmlich in einem historischen Zusammenhang und mit Blick auf die verschiedenen Ausformungen der christlichen Überlieferung. Dabei kommen Deutungsmotive und Metaphern genauso wie grundlegendere Denkformen des Selbst- und Weltverständnisses in den Blick. Indem Pannenberg die Geschichte als ‚Überlieferungsgeschichte‘ qualifiziert, erhält die durch geschichtliche Ereignisse provozierte Wandlung von überkommenen Deutungen besondere Aufmerksamkeit (II.1.2.1.b), da auf der Reflexionsebene Offenbarungserkenntnis dadurch stattfindet, dass alte Deutungen neue Bedeutung durch geschichtliche Ereignisse erhalten. Für Pannenberg ist es die Auferweckung Jesu von den Toten, die die menschliche Selbst-, Welt- und Gotteswahrnehmung fundamental transformiert (II.2.1.1), indem darin die universale Wahrheit Gottes exemplarisches und proleptisches geschichtliches Ereignis wird. Die Auferweckung Jesu stößt einen Traditionswandel im Sinne von Transformationsprozessen an (II.2.2): Überkommene anthropologische Vorstellungen werden kritisch-rezipierend aufgenommen. Sowohl innerhalb von konkretisierender Reinterpretation als auch umkehrender und korrekativer Traditionstransformationen wird eine kritische Auseinandersetzung mit dem Vorgegebenen deutlich. Dabei wird das Vorgegebene aber nicht aufgegeben, sondern von dem neuen Ereignis und dessen impliziter Bedeutung her produktiv neuinterpretiert. Werden die christologischen Implikationen für das Gottesverständnis betrachtet, so kommt stärker eine tradierend-rezeptive Perspektive zum Vorschein, wenn die

christologischen Titel auf die Person Jesus von Nazareth gebündelt werden, um seine Bedeutung herauszustellen und Traditionslinien darin münden zu lassen (II.2.3). In der nachösterlichen Überlieferung geht es für Pannenberg schließlich darum, wie diese Bedeutung weitervermittelt werden kann. Dabei wird die durch die Überlieferungszusammenhänge einsichtig gewordene göttliche Wirklichkeit in ihrer trinitarischen Ausdeutung der Ausgangspunkt, um das weitere christliche Überlieferungsgeschehen zu erklären. Dass in den geschichtlichen Ereignissen des Lebens und Geschicks Jesu Gottes Wirklichkeit erkannt werden kann, schreibt Pannenberg dem kontingenten Wirken des göttlichen Geistes zu, der die Erkenntnis Jesu von Nazareth als Sohn Gottes und dessen Bedeutung für das je eigene Leben wirkt (II.2.4.3).

Pannenberg beschreibt einen doppelten Überlieferungszusammenhang, der zum einen die Einbettung des Verstehens des Christusgeschehens in die jüdische und hellenistische Tradition berücksichtigt und zum anderen den aus dem Christusereignis ergehenden Überlieferungsimpuls aufnimmt. Das biblische Zeugnis dokumentiert dabei den Überlieferungswandel, den Leben und Geschick Jesu hervorrufen, sodass Pannenberg das biblische Zeugnis nicht als eine abgeschlossene und statische Größe in Form des Kanons wahrnimmt (II.2.3.3): Gerade die überlieferungsgeschichtliche Betrachtung lässt nicht zu, dass irgendwo anders als in dem Ereignis selbst eine Bedeutungsfestschreibung geschehen kann, da die Bedeutungsentfaltung immer wieder dem zeitgeschichtlichen Wandel unterliegt. Zudem zeigt gerade die altkirchliche trinitarische Entfaltung des biblischen Zeugnisses für Pannenberg, dass die Bedeutung von Leben und Geschick Jesu in ihrer Fülle nicht vollständig in der Schrift enthalten ist, aber an die Schrift rückgebunden bleibt. Der die Überlieferungszusammenhänge strukturierende Erkenntnisprozess ist innerhalb der Geschichte nicht abschließbar, sondern entfaltet sich je und je neu – ausgehend vom biblischen Bedeutungszeugnis.

Überlieferungszusammenhänge, die dadurch entstehen, dass Menschen deuten, was sie erleben, strukturieren für Pannenberg die Wahrnehmung der je geschichtlichen Gegenwart, was in seinen hermeneutischen Reflexionen deutlich wird (II.3): Der Mensch antizipiere im Verstehen seines Lebens immer wieder Sinnzusammenhänge, die erst am Ende seines Lebens einsichtig sein werden. Indem er geschichtliche Teilmomente deutet, greift er immer auf deren Zusammenhang mit dem Ganzen der Geschichte vor, von dem her die endgültige Bedeutung des Teils erst ersichtlich werden wird (II.3.1.2.a). Damit besteht für Pannenberg ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Ereignissen, der je neu durch Sinn- und Bedeutungszusammenhänge erschlossen werden muss (II.3.2.2.d). Diese Unabgeschlossenheit gilt aber nicht nur für das menschliche Leben, sondern auch für Gott selbst. Gottes Gottheit und Wirklichkeit, die in Jesus Christus als eschatologische Wahrheit in Erscheinung getreten ist, muss sich bis zum Eintreten des Endes der Geschichte immer wieder beweisen, indem

sie Welt- und Selbstverständnis des Menschen erschließen kann (II.3.3.1). Die christliche Überlieferung ist nach Pannenberg eine Sinnhypothese, die sich an der Lebens- und Wirklichkeitserfahrung der Menschen bewähren muss, indem sie die Bedeutungsexplikation von Ereignissen ermöglicht und diese so in eine Sinntotalität, das heißt in eine Vorstellung des möglichen wahren Ganzen, einholen kann (II.3.2.2.d). Auf diese Weise und aufgrund ihres universalen Wahrheitsanspruches evoziert die Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine Überlieferungsgeschichte. Dieses nachösterliche Überlieferungsgeschehen versteht Pannenberg als geistgeleitete Selbstverwirklichung Gottes, in der die Versöhnungsverkündigung der Kirche Medium der Wahrheitsverkündigung ist, die darauf zielt, dass Gottes Gottheit in Jesus Christus durch den Geist erkannt werden und sich so Gottes Herrschaft in der Welt durchsetzen kann. Unter dem Begriff der ‚Selbstverwirklichung Gottes‘ (II.2.3.4) beschreibt Pannenberg damit den nachösterlichen Überlieferungsprozess trinitarisch. Die Versöhnung mit Gott, die in Jesus Christus allen Menschen eröffnet ist, ist noch nicht vollendet, sondern bedarf der apostolischen Verkündigung, die an Christi Stelle die Menschen dazu aufruft, sich mit Gott versöhnen zu lassen und Gottes Gottheit anzuerkennen. Erst dann wird Gott als Gott verwirklicht. So partizipiert die nachösterliche Überlieferungsgeschichte an der geschichtlichen Offenbarung der Gottheit Gottes.

Kaspers Traditionsverständnis baut auf allgemeinen anthropologischen, soziologischen und philosophischen Beobachtungen auf (III.3.1.1), aber ist als theologisches Traditionsverständnis vornehmlich durch das biblische Zeugnis geprägt, insbesondere von dem dort ersichtlich werdenden Überlieferungsimpuls aus dem Offenbarungsgeschehen (III.2.4) und Jesu eigener Inbeziehungsetzung zur jüdischen Tradition (III.3.1.2.a). In Jesu kritischem Umgang und seiner korrektiven Bezugnahme auf die jüdische Tradition sieht Kasper den Anlass für die Kreuzigung, sodass das Kreuz der Ort der ‚Tradition‘ schlechthin wird: Das Kreuzesgeschehen ist für Kasper ein doppeltes Überlieferungsmoment, denn indem Jesus sich selbst den Menschen für seine Botschaft vom Reich Gottes auslieferte (*traditio activa*), zeigt sich sein Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Zugleich ist Jesus als der Sohn Gottes der Ausgelieferte (*traditio passiva*), durch den Gott sich selbst in die Hände der Menschen übergibt. Dabei konstituieren sich Akt und Inhalt wechselseitig, sodass von einer Akt-Seins-Einheit gesprochen werden kann: Im Moment der (Selbst-)Hingabe Jesu und (Selbst-)Auslieferung Gottes vollzieht sich die Liebe Gottes zu den Menschen, was im Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung offenbar wird. Daher sind Kreuz und Auferstehung für Kasper die Tradition schlechthin und Urgrund, Inhalt und Paradigma jeder christlichen Überlieferung.

Kasper entwickelt auf diese Weise ein christologisch fundiertes Traditionsverständnis, das er vor dem Hintergrund einer pneumatologischen Christologie

weiterdenkt. Darin ist die johanneische Pneumatologie entscheidend, nach der der Paraklet die Parusie Christi durch Erinnerung an Jesu Worte und Taten (Joh 14,26; 16,13–15) antizipiert. Tradition ist damit eschatologisch qualifiziert und wird zur Grundlage der Kirche, die bleibend auf die einmalige eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus verwiesen ist. Der Geist als *movens* der Tradition vergegenwärtigt Jesus Christus durch die Verkündigung, wodurch Tradition immer ein Gemeinschaftsgeschehen ist. Dabei ist es nach Kasper der Geist, der durch die *memoria* Christi das Neue und Befreiende der Botschaft Jesu herausstellt und auf diese Weise nicht nur die Offenbarung erinnernd vergegenwärtigt, sondern auch die Kirche immer wieder zu Reform und Erneuerung und einer der Gegenwart angemessenen Verkündigung des Evangeliums ruft (III.3.1.2.b). Kasper stellt hier ein Innovationsmoment heraus, das er an die Transformationen, die mit der Offenbarung Gottes im Leben und Geschick Jesu von Nazareth einhergehen, rückbindet (III.2.3). Der Geist stellt diese grundlegende Neuheit in der jeweiligen geschichtlichen Situation heraus, sodass stärker eine strukturelle Identität zum Christusereignis hervortritt als eine sprachliche Kontinuität, wenn es um den Zukunft eröffnenden und erneuernd-wandelnden Impuls der Offenbarung selbst geht. Es gibt demnach kein Bewahren ohne Veränderung, sodass sich in dieser Dialektik die Tradition als ein lebendiger Prozess der verwandelnden Weitergabe konstituiert.

Kasper versteht die Tradition als ‚Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche‘, die sich durch die Evangeliumsverkündigung vollzieht (III.2.4.4). Allerdings ist für ihn im Anschluss an das paulinische Verkündigungsverständnis nicht allein die Predigt, sondern zugleich auch die Lehre Teil der Verkündigung, womit er ein weites Verkündigungsverständnis zugrunde legt, unter das das ganze Leben der Kirche, das die Gegenwart Jesu Christi bezeugt, subsumiert werden kann. Wie die Offenbarung ist auch die Tradition ein gott-menschliches Geschehen (III.3.1.2.b): Auf der einen Seite ist sie wie beschrieben durch den Geist Selbstüberlieferung Jesu Christi. Auf der anderen Seite findet Selbstüberlieferung auch in Bezug auf das Zeugnis der Menschen statt: Diese müssen selbst involviert sein in das Traditionsgeschehen, sodass sie zur persönlichen Zeugenschaft aufgerufen sind. Auf diese Weise geschieht in der Tradition nicht nur Verbal-, sondern vielmehr Realüberlieferung (DV 8): In der Kirche als dem Ort, an dem der wahre Geist Christi fortwirkt, überliefert sich die Gegenwart Christi selbst durch das kirchliche Leben und die Verkündigung.

Innerhalb dieses geistgewirkten Tradierungsprozesses stehen die materialen Traditionszeugnisse in einem sakramentalen Verhältnis zur pneumatologischen Tradition (III.3.1.2.d): Die menschlichen, besonders die kirchlichen Überlieferungsprozesse sind für Kasper vergegenwärtigende Zeichen und Werkzeug der Selbstüberlieferung Jesu Christi, womit er an die patristische Tradition anknüpft und das sakramentale Kirchenverständnis aus LG 1 aufnimmt. Die Kirche

und ihre Überlieferung verweisen auf das Ursakrament des Heils, Jesus Christus selbst. Aufgrund dieser Zeichenfunktion transzendieren sich die Überlieferungszeugnisse gleichsam selbst und erhalten doxologische Struktur. Hier wird der enge Zusammenhang von Kirche und Tradition deutlich, was Kasper weiter ausbaut, wenn er von der Tradition als einem theologischen Erkenntnisprinzip spricht: Die Tradition vereinnahmt das Evangelium nicht, sondern vergegenwärtigt es auf geschichtliche Weise, sodass sie als Ort dieser Vergegenwärtigung Erkenntnisprinzip sein kann.

Während Pannenberg die Problematik von Schrift und Tradition eher implizit und orientiert an der historischen Forschung bearbeitet, geht Kasper sie explizit an und sucht einen theologischen Traditionsbegriff zu entwickeln, mit dem er die Unklarheiten in Bezug auf das römisch-katholische Traditionsverständnis lösen kann. Pannenberg hingegen nimmt die fundamentalen Überlieferungsstrukturen wahr und führt ihnen über seine Theologie der Geschichte eine theologische Deutung zu. Bei beiden Ansätzen wird die grundlegende Bedeutung von Traditionsprozessen auf verschiedenen Ebenen herausgearbeitet und theologisch fruchtbar gemacht.

Die Frage nach der Wahrheit und Objektivität der Überlieferung stellen sowohl Kasper als auch Pannenberg und beantworten sie eschatologisch: Letzterer sieht sie in der hermeneutischen Aufgabe der Theologie verbürgt, in deren Erschließungsprozess Pannenberg die Ausdrucksform der ‚Aussage‘ extrapoliert, durch die sich eine Sache im Vorgriff auf ihre eschatologische Sinntotalität von der sie interpretierenden Instanz abkoppeln und so selbst zur Sprache kommen kann (II.3.2.2). Darin sieht er die Möglichkeit gegeben, dass die Wahrheit sich zeigen kann. Für Kasper garantiert hingegen die Kirche als Ort des Wirkens des Geistes Gottes, als Ort der *traditio*, die Wahrheit im Glauben der Einzelnen und der ganzen Kirche. Im Dogma scheint die eschatologische Wahrheit bereits als proleptische Aussage auf (III.3.2.1.a). Trotz der unterschiedlichen wirklichkeitstheoretischen Voraussetzungen ergänzen sich die beiden Ansätze mit Blick auf die herausgestellten unterschiedlichen Erkenntnissubjekte: Für Pannenberg ist die Plausibilisierung der Wahrheit Aufgabe der Theologie, deren Bezogenheit auf die Kirche und ihrer Tradition als Erkenntnisraum der Wahrheit Kasper herausstellt. Die Wahrheitsfrage weist aber zugleich über den Raum der Kirche hinaus. So braucht die Kirche als der Ort, an dem die christliche Wahrheit ‚praktiziert‘ wird und in der sich die christliche Botschaft ‚materialisiert‘, einen Reflexionsort wie die Theologie, an dem die Verwiesenheit an die überlieferte Botschaft und die Aufgabe der je neuen Explikation derselben vor den Fragen der Gegenwart thematisch wird. Umfassende Traditionsprozesse wie der Christliche leben demnach von der Spannung, die sich durch die am Tradierungsprozess beteiligten Akteure und Orte und den damit verbundenen spezifischen Aufgaben ergibt.

Interessant ist vor allem bei Kasper, dass er ein Diskontinuitätsmoment in der Tradition ausmacht, wenn er die Kategorie des Neuen herausstellt. Diskontinuität kann auch bei Pannenberg entdeckt werden, der auf materialer Ebene die Traditionsreformierungs- und Korrekturprozesse betrachtet. Dieser Aspekt scheint einem allgemeinen Traditionsverständnis zuwider zu laufen und ist von daher weiter zu profilieren (siehe IV.5). Es könnte von Tradition als ‚kontinuierlicher Diskontinuität‘ gesprochen werden, denn trotz des Veränderungsimpulses, der der christlichen Botschaft zu eigen ist, gilt es auf der Linie einer nachösterlichen Überlieferung auch die Kontinuität zur Offenbarung zu wahren. Den Aspekt der Überbrückung von dem vergangenen Geschehen in die Gegenwart stützen beide Theologen, sodass Kontinuität gewahrt werden muss. Diese kann jedoch strukturanalog zur Diskontinuität der Offenbarung selbst gedacht werden, sodass die christliche Botschaft mit Blick auf ihren transformatorischen Impuls ‚identisch‘ bleibt, da sie Veränderung evoziert und damit die Gegenwart kritisch in Frage stellt. Die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität werden sowohl bei Pannenberg als auch bei Kasper aufgegriffen, wodurch beide aber unterschiedliche Aspekte akzentuieren: Pannenberg hat stärker den Wandel der Traditionen im Blick und beschreibt Traditionsrezeptionen und Interpretationsproduktionen differenziert, womit er ein exegetisch-anschlussfähiges Schriftverständnis integrieren kann. Kasper sucht hingegen Tradierungsprozesse theologisch zu verorten und die dadurch ermöglichte Eröffnung von Neuem im Sinne von Transformationen christologisch-pneumatologisch zu erklären. Mit dem Traditionsbegriff wird also nicht nur ein kultureller Vorgang, sondern eine theologische Fundamentalkategorie adressiert, die mit Blick auf eine Explikation des christlichen Glaubens entfaltet werden muss. ‚Tradition‘ in der hier herausgearbeiteten Vielschichtigkeit kommt vielmehr als die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens in den Blick und bedarf einer fundamentaltheologischen Erörterung. Dies wird insbesondere mit Blick auf das Verhältnis von Schrift und Tradition deutlich.

3. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition und ihre Umsetzung im theologischen Arbeiten Pannenburgs und Kaspers

Die Verzahnung von Schrift, Tradierung und Traditionen wurde bisher auf theoretischer und methodischer Ebene herausgestellt. An dieser Stelle soll dezidiert das Verhältnis von Schrift und Tradition in dem Blick kommen, um dabei zum einen der Frage nach der Möglichkeit der kritischen Funktion der Schrift innerhalb des Traditionsprozesse nachzugehen und zum anderen nach der Korrelation zwischen theoretischer Verhältnisbestimmung und theologischem Arbeiten von Pannenberg und Kasper zu fragen.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition beschreibt Kasper prinzipien-theoretisch im Rahmen seiner christologisch-pneumatologischen Fundierung beider Größen: Grundlegend ist die (Geist-)Tradition, in deren Rahmen die Schriftzeugnisse gelesen werden müssen, da hier der Geist weht, der die Schrift aufschließt. Damit geht ein Traditionsprinzip der Schrift voraus. Zugleich führt das Traditionsprinzip auf ein Schriftprinzip: Die neutestamentlichen Schriften dokumentieren Kasper zufolge die ursprüngliche Offenbarungssituation und das anfängliche Zeugnis und sind aufgrund dessen normativ. Sie allein seien als inspiriert aufzufassen, während die anderen Traditionszeugnisse, insbesondere Dogmen, nur unter der Assistenz des Heiligen Geistes entstanden seien. Die Schrift ist also aufgrund ihrer Inspiration bleibend auf die Geist-tradition verwiesen und zugleich von anderen Traditionszeugnissen durch das sie konstituierende Geistwirken unterschieden. Dadurch ist sie anderen Zeugnissen qualitativ vorgeordnet. Durch den Rückbezug auf die Schrift werden die Traditionszeugnisse begrenzt und erhalten ein Gegenüber, vor dem ihr Inhalt verantwortet werden muss. Das wird insbesondere an drei Kriterien deutlich, anhand denen Kasper die eine wahre Tradition innerhalb der vielfältigen Traditionszeugnisse erkennen will (III.3.1.2.e). Während das erste Kriterium auf ein katholisches Schriftprinzip zielt, das seine Autorität von Jesus Christus als der ‚Urtradition‘ empfängt, entfalten das zweite und das dritte Kriterium, wie die schriftbasierte Tradition verfasst sein soll. Das zweite Kriterium reflektiert auf das Wirken des Geistes: Der Geist wirke freiheitsstiftend und nicht auf gesetzliche Weise, indem er immer wieder das Neue der Botschaft von Jesus Christus vergegenwärtige und gegenwärtige Strukturen aufbreche. Die wahre Tradition hat damit ein kritisches Potential gegenüber der Gegenwart. Das dritte Kriterium verweist auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt innerhalb der verschiedenen Zeugnisse: Der Geist wirke auf vielfältige Weisen, die sich gegenseitig integrieren, interpretieren und korrigieren müssten. Für Kasper geht es dabei jedoch um die Erlangung eines Konsenses, nachdem die verschiedenen wahren Traditionen eine gewisse Einmütigkeit und Übereinstimmung in einem Gesamtzusammenhang haben müssen. Diese Kriterien scheinen zwar Charakteristika für die wahre Tradition zu beschreiben, ihre kriteriologische Anwendung ist jedoch nicht möglich, denn sie stecken nur einen Rahmen ab, innerhalb dessen weitere Fragen geklärt werden müssen: Wie soll der Schriftbezug aussehen? In welcher Hinsicht evoziert der Geist Gegenwarts kritik? Hier wären sowohl progressive als auch regressive Vorstellungen möglich, die beide als ‚zukunftseröffnend‘ ausgewiesen werden könnten. Und nicht zuletzt: Wie umfassend ist der mit dem dritten Kriterium geforderte Konsens und was geschieht, falls ein solcher nicht erreicht wird?

Auch mit Blick auf die weitere Ausformulierung der kritischen Funktion der Schrift in Bezug auf die Dogmen wird eine kriteriologische Anwendung der Kriterien nicht eingeholt. Dogmen sind für Kasper lehramtliche Aussagen, in

denen die Kirche ihren Glauben als wahr anerkennt und ihn im Vorgriff auf die eschatologische Wahrheit des Evangeliums geschichtlich bezeugt (III.3.2, III.3.2.1.b). Damit explizieren Dogmen einen Wahrheitsanspruch. Ein Dogma ist aufgespannt zwischen Vergangenheit und Zukunft, weil es einerseits auf das vergangene Offenbarungsgeschehen und andererseits auf dessen je neue, geistdurchwirkte Auslegung, die Zukunft eröffnet, ausgerichtet ist. Demnach bleiben Dogmen immer interpretationsbedürftig und müssen Kasper zufolge je neu plausibilisiert und innerhalb der Kirche rezipiert werden, was in Bezug auf das biblische Zeugnis des Offenbarungsgeschehens stattfinden muss. Kasper beschreibt diesbezüglich einen reziproken Interpretationsprozess, in dem das Dogma als vorläufige Wahrheitsaussage der Fragehorizont ist, unter dem die Schrift gelesen werden muss, und das als Vorverständnis den Zugang zum biblischen Zeugnis eröffnet (III.3.2.3.b). Die Schrift soll hingegen das Dogma vertiefen und ergänzen, denn dogmatische Aussagen konzentrieren sich auf einen Teilaspekt des Ganzen, der in einer bestimmten geschichtlichen Situation besonders hervortritt. Das Dogma muss entsprechend an der Schrift bewährt werden, indem es die Schrift je neu aufschließen und den Interpretationshorizont auf das Christusereignis von (häretischen) Begrenzungen wieder befreien soll (III.3.2.1.b). Insofern ist das Dogma ein Anfang, von dem her neue Rezeptions- und Interpretationsvorgänge ausgehen. Zugleich gründet das Dogma auch in der Schrift und ist Ergebnis dieses reziproken Interpretationsprozesses (III.3.2.3.b). Da Kasper allerdings eine Dogmenrevision ausschließt (III.3.2.1.a), wird auch hier das kritische Potential der Schrift nicht ausgeschöpft.

Kasper macht ein reziprokes Verhältnis zwischen Schrift und Dogma aus, das allerdings auf die Ebene des Auslegungsprozesses beschränkt bleibt. Das Dogma eröffnet einen Zugang zur Schrift und die Schrift interpretiert das Dogma. Unter Berücksichtigung der Unterscheidung von *treditio* und *traditiones* kann für Schrift und Dogma aber kein reziprokes Verhältnis in Bezug auf ihre Entstehung beschrieben werden. Ein wechselseitig-*konstitutives* Verhältnis besteht allein für Schrift und *treditio*, nicht jedoch für die Schrift und die *Traditionszeugnisse*, wie das Dogma. Denn die Schrift ist durch die wahre, geistdurchwirkte Überlieferung entstanden und wird innerhalb dieser wieder der Ausgangspunkt für neue *Traditionszeugnisse*, in denen sich die wahre Tradition verkörpert. Damit entspringt die Schrift der *treditio* und konstituiert diese zugleich, da sie der weitere Ausgangspunkt für die *Traditionsverkörperung* bleibt. So ist die Schrift den nachfolgenden *Traditionszeugnissen* konstitutiv vorgeordnet. Allein die Interpretationsprozesse konstituieren sich nachfolgenden wechselseitig.

Dass die Schrift trotz ihrer internen Spannungen und Pluralität als Gegenüber zum Dogma erscheinen und dieses zumindest kritisch anfragen kann, erklärt Kasper über die Einheit der Schrift, die er im Kyrios-Pneuma und damit in der pneumatischen *treditio* begründet sieht. Es kommt demnach auf die *Auslegungsweise* an, unter der das biblische Zeugnis betrachtet wird. Hier benötigt

nach Kasper gerade die historisch-kritische Auslegung einen ‚theologischen‘ hermeneutischen Horizont, den er über die pneumatologische Schriftauslegung beschreibt (III.3.3.1): Die Schrift muss *in analogia fidei* ausgelegt werden, sodass ihre Einheit gerade nicht in ihr selbst begründet ist, sondern sich je neu im Bezug der Schrift auf die *traditio* der Kirche konstituiert. Da die *traditio* nicht unabhängig von materialen Traditionszeugnissen manifest wird, geht es Kasper an dieser Stelle um eine Interpretation der Schrift im Lichte der Traditionen. Auch hier wird alleine die Notwendigkeit des Schriftbezugs, nicht aber eine methodisch geleitete kritische Funktion der Schrift deutlich. Schrift und Tradition(en) stehen demzufolge lediglich in einem Dialog, in dem die Schrift grundlegende Funktion hat und im Idealfall die Traditionen der Schrift entsprechen. Wie jedoch von dem biblischen Zeugnis eine kritische Perspektive auf ein Dogma oder Traditionszeugnis eingenommen werden kann, bleibt unklar, da in diesem Fall eine ‚Interpretation im Geist‘ oder mit ‚theologischem Takt‘ einen größeren Interpretationsspielraum eröffnet, der methodisch nicht eingeholt werden kann.

Dass hier eine Unbestimmtheit bleibt, zeigt sich auch in der Art und Weise, wie Kasper Konzilsentscheide in seiner Argumentation aufgreift. Konzilsbeschlüsse nimmt er zwar in ihrer Historizität wahr, aber prüft sie nicht kritisch an der Schrift. Auch belegt er nicht nachträglich die konziliaren Beschlüsse mit dem biblischen Zeugnis, was der neuscholastischen Methode entsprechen würde. Sein Verständnis des ‚Schriftprinzips‘ bringt er hingegen insofern in Anschlag, als es für ihn keine dogmatische Argumentation geben kann, *ohne dass* die Schrift befragt und als Grundlage dafür angesehen wird, denn die Schrift bezeugt die kirchlich anerkannte Fülle der Glaubenswahrheiten und ist damit suffizient und normativ. Auch hier geht es ihm vornehmlich allein um eine *Inbeziehungsetzung* von Schrift und Tradition. Stellenweise wird implizit eine korrektive Funktion der Schrift deutlich, wenn zum Beispiel die Traditionskritik wesentlich zur Tradition gehört und er das mit Verweis auf die Antithesen in Mt 5 begründet (III.3.1.2.a). Zugleich ist seine Argumentation davon geleitet, dass sich in den Traditionszeugnissen die Wahrheit bereits in einer situativen Formulierung ausgedrückt haben *kann* und dass dies auch zu würdigen ist. Insbesondere die Konzilsentscheide, die den ‚Konsens‘ der Kirche symbolisieren und damit gemäß den Kasperschen Kriterien (III.3.1.2.e) an der Wahrheit der *traditio* partizipieren, müssen entsprechend berücksichtigt werden. Die mit dem Schriftbezug einhergehende Möglichkeit der Reform und der Gegenwarts-kritik benennt er mehrfach. Sie wird dann deutlich, wenn er das ‚traditionelle‘ römisch-katholische Traditionsverständnis mit dem neutestamentlich bezeugten Traditionsverständnis kontrastiert und kritisiert, allerdings zeigt sich in seiner Argumentation keine explizite Kritik am Dogma, das er vielmehr unter Differenzierung von Form und Inhalt betrachtet. Hier kann es keine grundsätzliche Dogmenrevision geben, sondern nur eine Reinterpretation. So ruft Kasper zwar das biblische Zeugnis auf, aber er sucht nach Synthesen mit den Traditions-

zeugnissen. Auch wenn Kasper die Normativität der Schrift herausstellt und das biblische Zeugnis gegenüber der Tradition näherbestimmt, so zeigt sich in seiner Argumentation doch eine grundlegende Orientierung an dem von ihm vertretenen Verständnis der *traditio*.

Kaspers differenzierte Betrachtung des Traditionsbegriffs und seine Entfaltung eines reziproken Verhältnisses zwischen Tradition und Schrift zeigen zum einen, dass ‚Tradition‘ prinzipientheoretisch erörtert werden muss, da die Schrift einem geistgeleiteten Traditionsprozess entspringt. Die Tradition, in der die Schrift schließlich selbst ausgelegt wird, bestimmt demnach auch schon die Entstehung der Schrift, auch wenn das Schriftzeugnis nachfolgend anderen Traditionszeugnissen vorgeordnet wird. Die Schrift ist materialisierte *traditio*, wie sie zu keinem anderen Zeitpunkt innerhalb des christlichen Traditionsprozesses der Offenbarung Gottes wieder auftritt. Während katholischerseits die besondere Schriftautorität gegenüber Traditionszeugnissen die prinzipientheoretische Erörterung bestimmt, zeigt Pannenberg's Verhältnisbestimmung von Schrift und Überlieferung, dass auch evangelischerseits die Traditionsproblematik einer vermehrten Aufmerksamkeit bedarf.

Während Kasper sich explizit mit einem Schriftprinzip und der kritischen Funktion der Schrift auseinandersetzt und es angesichts eines umfassenden katholischen Traditionsverständnisses zu beschreiben sucht, befasst sich Pannenberg nur implizit mit der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Er transzendiert vielmehr die Schrift durch die überlieferungsgeschichtliche Betrachtung in die Geschichte und den untrennbaren Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung. Dabei reformuliert er zwar das Schriftprinzip, aber rückt gerade nicht die Schrift als solche ins Zentrum, sondern das von ihr berichtete Offenbarungsgeschehen. In diesem gründet auch die herausgehobene Stellung der Schrift gegenüber späteren Überlieferungen. Gleichsam eines ‚Überlieferungskerns‘ erscheint die Geschichte Jesu mit ihrer christologischen Bedeutungsentfaltung durch die Hoheitstitel, anhand derer zum einen die nachfolgende altkirchliche und theologiegeschichtliche Lehrbildung und zum anderen die biblischen Aussagen selbst gemessen werden müssen. Das biblische Zeugnis wird also auf diesen Bedeutungs- und Geschehenszusammenhang hin transzendiert, der für Pannenberg als eschatologisch-proleptisches Offenbarungsgeschehen die Wahrheit Gottes in der Geschichte aufzeigt. Indem er die Schrift immer in ihrer Durchsichtigkeit auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus wahrnimmt, tritt dieser besondere Überlieferungszusammenhang selbst in ein Gegenüber zur späteren Überlieferungsbildung. Das kritische Element der Schrift liegt damit vielmehr hinter ihr und zugleich in ihr, da sie in einem Überlieferungszusammenhang dazu steht. Das Schriftprinzip wird demnach nicht aufgelöst, sondern beruht auf der Bedeutung der Schrift als Zugang zum Christusgeschehen, wodurch eine formale und inhaltliche Bestimmung

des Schriftprinzips erhalten bleibt. Das zeigt sich auch, wenn Pannenberg der Schrift eine vom Evangelium abgeleitete Autorität zuspricht (II.2.4.5). Durch die Verbindung der historischen mit der kerygmatischen Dimension dokumentiert das neutestamentliche Zeugnis den Begründungszusammenhang des Glaubens, der paradigmatisch für die spätere Traditionsbildung ist. Aufgrund der christologischen Zentrierung erscheint die Christologie als eine ‚Kerntradition‘ innerhalb Pannenbergs Theologie, da von ihr aus Gotteslehre und Anthropologie und davon abgeleitet alle theologischen Loci entfaltet werden (II.2.1.3). Auch bei Pannenberg muss daher weniger von einer kritischen Funktion als von einer *grundlegenden* Funktion der Schrift gesprochen werden, denn die Schrift ist zwar als ein Durchgangsmoment und als Zugang zum ‚Überlieferungskern‘ zu verstehen, aber die kritische Funktion liegt in Ereignis und Bedeutungszusammenhang von Leben und Geschick Jesu. Selbst die Aussagenvielfalt der Schrift muss nach Pannenberg von diesem ‚Überlieferungskern‘ her bewertet werden, sodass die mögliche Kritik nicht erst im Gegenüber von Schrift und weiteren Traditionen ansetzt, sondern bereits in der Schrift selbst (II.2.1.2).

Diese Verhältnisbestimmung von Schrift und Überlieferung zeigt sich besonders im Rahmen von Pannenbergs methodischem Vorgehen, das mit seiner ‚Theorie der christologischen Tradition‘ (II.2.1) verbunden ist. Dabei werden Traditionen anhand der Frage, inwiefern sie dem in der Schrift bezeugten Bedeutungs- und Ereigniszusammenhang von Leben und Geschick Jesu entsprechen, bewertet. Immer wieder bringt Pannenberg den von ihm identifizierten ‚Überlieferungskern‘ in Anschlag, um die nachösterliche und altkirchliche Lehrentwicklung zu beurteilen und damit entweder zu plausibilisieren oder zu kritisieren (vgl. II.2.1.2). Das überlieferungsgeschichtliche Denken fundiert auf diese Weise Pannenbergs gesamte Theologie. Hieran wird deutlich, dass es nicht ausreicht, allein die Schrift prinzipientheoretisch zu bestimmen, sondern dass auch die Überlieferungsstrukturen epistemologisch reflektiert werden müssen. Indem Pannenberg den Wandel in der Überlieferungsgeschichte und die damit verbundenen Bedeutungsverschiebungen nachzeichnet, versucht er die Entstehung des Kerygmas in seinem Zusammenhang mit dem historischen Jesus zu plausibilisieren und damit den Wahrheitsanspruch des nachösterlichen Zeugnisses zu erklären. Gerade der Überlieferungswandel, der durch die Reinterpretation überkommener Traditionen und Vorstellungen angesichts geschichtlicher Ereignisse angestoßen wird, ist damit der Ansatzpunkt für neue Erkenntnis und Verstehen. Innerhalb dieser überlieferungsgeschichtlichen Fundierung bleibt die Schrift zentral, da sie den Überlieferungswandel dokumentiert und damit benötigt wird, um die Überlieferungsbildung nachzuvollziehen und zu prüfen. Pannenberg setzt damit sein reformuliertes Schriftprinzips auch methodisch um. Epistemologisch entscheidend ist allerdings nicht die Schrift an sich, sondern der darin abgebildete Überlieferungsprozess.

Wie mit der Pluralität von möglicherweise spannungsvollen Überlieferungen produktiv umgegangen werden kann, wird im Rahmen von Pannenberg's texthermeneutischer Reflexion deutlich: Textauslegung mündet für Pannenberg in die Formulierung von Aussagen, die die Sache des Textes wiedergeben (II.3.2.2.a). Mit der Sprachform der Aussage verbindet er eine Objektivierung: In der Aussage löse sich die Sache des Textes von dem Erkenntnissubjekt, weil der implizite Sinnhorizont, innerhalb dessen die Sache stehe, expliziert werde. So komme die Sache des Textes selbst zur Sprache, denn das Verständnis der Sache werde nachvollziehbar (II.3.2.2.b). Diese Objektivierung sei jedoch immer vorläufig und partikular, auch wenn sie am endgültigen Sinnhorizont partizipiere. Die unterschiedlichen Aussagen im Rahmen von Textinterpretationen beanspruchen gleichermaßen, den Inhalt des Textes zu erschließen und auszudrücken. Nach Pannenberg müssen sie jedoch immer wieder an der ‚Sache des Textes‘ gemessen werden, wodurch Bedeutungsmomente der Sache hervortreten können und gerade der Streit der Aussagen notwendig wird, um je neu nach dem Gemeinsamen zu suchen (II.3.3.2). Daran wird ersichtlich, dass die Schrift eine unaufgebbare, grundlegende Relevanz für die Erschließung der von ihr berichteten Geschehnisse und ihrer Deutungen hat. Aufgrund der Geschichtlichkeit und Vorläufigkeit der Interpretationsaussagen wird eine immer neue Interpretation notwendig, wodurch ein unabgeschlossener, durch das biblische Zeugnis vermittelter Verstehensprozess der Sache der Schrift entsteht. Findet eine Objektivierung durch die Aussage statt, so können Pannenberg zufolge vorherige Verständnisse (‚Vorverständnis‘) der Sache – das wären zum Beispiel auch Traditionen – vor dieser neuen Aussage kritisch betrachtet werden (II.3.2.2.b). Diese mit der objektivierten Aussage gegebene kritische Funktion hängt aber nicht mehr direkt an der Schrift, sondern vermittelt durch diese an dem, wovon die Schrift berichtet. Pannenberg konkretisiert die kritische Funktion der Schrift also insofern, als er den Auslegungsprozess hermeneutisch durchdringt und das kritische Moment am Gegenstand der Schrift und im Verständigungsgeschehen selbst festzumachen sucht. Wie für Kasper muss sich auch für Pannenberg die innerhalb der Auslegung gemachte Sinnaussage an der Lebenserfahrung bewähren. Die kritische Funktion der Schrift kann demnach weniger innerhalb der dualen Relation zwischen Schrift und Überlieferung verstanden werden, sondern muss vielmehr um eine dritte Relation ergänzt werden: Die Tradition wird nicht nur an der Sache der Schrift, also an dem in ihr bezeugten ‚Überlieferungskern‘, gemessen, sondern die dadurch gewonnene Sinn-erkenntnis muss sich zugleich an der Lebenswelterfahrung bewähren, ob sie in Bezug auf diese Erschließungskraft hat und damit ihren impliziten Wahrheitsanspruch behaupten kann (II.3.3.2).

Sowohl Pannenberg als auch Kasper machen deutlich, dass zum einen die kritische Funktion der Schrift nicht allein durch sie oder von ihr her be-

stimmt werden kann: Da die Schrift von einer Sache berichtet und zu dieser in einem Vermittlungsverhältnis steht, kann auch ihre kritische Funktion nicht unabhängig davon beschrieben werden. Vielmehr wird bei beiden Theologen deutlich, wie abhängig die Bestimmung einer kritischen Funktion von dem Kontext ist, innerhalb dessen die Schrift ‚kritisch‘ sein soll. Um Kriterien der Schriftauslegung und die kritische Funktion der Schrift zu bestimmen, ist es daher vielmehr notwendig, den Kontext des Interpretationsprozesses und damit das Überlieferungsgeschehen genauer zu bestimmen und zu reflektieren.

Daneben weist die Verbindung von Schrift und Tradition zur Wahrheitsfrage auf einen weiteren Aspekt: Bei Kasper und Pannenberg wurde gleichermaßen deutlich, dass die Betrachtung von Schrift und Tradition mit der Frage nach der Wahrheit der christlichen Botschaft verbunden ist. Prinzipientheoretisch wird diese Frage aber nicht allein durch die Autorität der Medien Schrift und Tradition gelöst, sondern durch Referenz auf die Wirkung der Botschaft. Für Pannenberg wird hier die Bewährung derselben wichtig, während für Kasper stärker die Wirkungsgeschichte im Rahmen der Kirche zentral ist. Die Wahrheit, die der christlichen Botschaft inhäriert, zeigt sich demnach immer erst retrospektiv, wenn sie sich situativ und individuell gezeigt hat, das heißt, wenn Menschen ihr glauben oder Konzilien oder der Papst sie per Dogma ausformulieren. Dabei bleibt die christliche Wahrheit eschatologisch und damit trotz geschichtlicher Verwirklichung immer auch vorläufig. Erkenntnistheoretisch bedeutet das, dass Schrift und Tradition sich wechselseitig als Erkenntnismedien konstituieren: Zum einen gäbe es die Schrift nicht ohne die vielfältigen Tradierungs-, Fortschreibungs- und Aktualisierungsprozesse, die in der Schrift selbst abgebildet sind. Um hier die Schrift in ihrer komplexen Bedeutungsbildung zu verstehen, braucht es eine Reflexion auf diese Prozesse. Zum anderen konstituiert die Schrift Traditionen, durch die sie selbst wiederum interpretiert wird.

Entsprechend dieser wechselseitigen Konstitution ist die Bestimmung der kritischen Funktion der Schrift gegenüber sowie innerhalb von Traditionsprozessen eine bleibende Aufgabe. Während Kasper die Frage nach der kritischen Funktion der Schrift im Gegenüber zur Tradition explizit angeht, aber nicht kriteriologisch-überzeugend aufarbeitet, löst Pannenberg sie vielmehr implizit durch sein überlieferungsgeschichtliches Denken, aber lagert dadurch das kritische Moment aus der Schrift aus. Dieser unterschiedliche Umgang zeigt die Schwierigkeit, vor die die Frage nach dem kritischen Potential der Schrift führt: Mit der kritischen Funktion der Schrift hängen nicht nur das Schriftverständnis und die dementsprechende Auslegungsmethode zusammen, sondern auch die Autoritäts- und Normativitätskonstitution innerhalb der Auslegungsgemeinschaft. Alles wird zudem grundiert durch eine notwendige Bestimmung des Wirklichkeits- und Geschichtsverständnisses, wovon die Ausgestaltung der Wahrheitsbegründung abhängig ist. Kurzum: Die kritische Funktion der Schrift – da sie nicht aus und mit der Schrift allein gelöst werden kann – ist auf

verschiedene Verständigungsschritte angewiesen, *bevor* überhaupt über Kritik vom biblischen Zeugnis her gesprochen werden kann. Dass die Frage nach der Umsetzung der kritischen Funktion der Schrift auch im ökumenischen Diskurs immer noch unbeantwortet ist, überrascht daher kaum.

An Pannenberg und Kasper lässt sich beobachten, dass eine epistemologische Bestimmung von Schrift und Tradition, wovon die kritische Funktion der Schrift abhängig ist, nicht aus diesem Dual heraus und auf der epistemologischen Ebene beantwortbar ist. Denn die Autorität sowohl der Schrift als auch der Tradition liegt nicht in diesen selbst, sondern *extra se* in der Offenbarung Gottes und dem Wirken des göttlichen Pneumas begründet. Als geschichtliche Größen *empfangen* beide ihre Dignität, aber können sie nicht selbst konstituieren. Da sowohl das vergangene Offenbarungsgeschehen als auch das gegenwärtige Geistwirken göttlichen Ursprungs sind und Anfang und vorläufiges Ende der Überlieferungsgeschichte in der jeweiligen Gegenwart markieren, muss der gesamte Überlieferungszusammenhang und damit die *traditio* in den Blick kommen, um die je spezifische Funktion von Schrift und Tradition zu bestimmen. Damit aber weitet sich die Perspektive von einer epistemologischen Engführung auf eine funktionale Bestimmung von Schrift und Traditionen im Rahmen der Glaubensvermittlung in die Gegenwart.

Anschließend daran, dass sowohl Pannenberg als auch Kasper ein *überlieferungskritisches* Moment anhand der Auferstehung (Pannenberg) oder Jesus selbst (Kasper) beschreiben, das überkommene Vorstellungen transformiert, erscheint es weiterführend, das kritische Moment im Bezug der christlichen Botschaft zur Gegenwart zu verorten. Denn die Art und Weise, wie sich auf die Schrift bezogen werden kann, hängt an den Diskursregeln und den damit verbundenen Kriterien für den Schriftbezug. Sowohl Pannenberg als auch Kasper gehen darauf nicht ausführlich ein. Angesichts einer Gegenwart, in der die christliche Botschaft zunehmend an öffentlicher Relevanz verliert, kann die wechselseitige Verwiesenheit von Tradition und Schrift aber produktiv wahrgenommen werden. Das überlieferungskritische Moment machen Pannenberg und Kasper in der Offenbarung selbst fest, sodass es sowohl der Schrift als auch den Traditionszeugnissen vorausgeht, aber beide darauf bezogen sind. Mit Kasper kann dieses kritische Potential, das durch den Zusammenhang von Schrift und Traditionen mit der *traditio* sowohl in der Schrift als auch in den Traditionszeugnissen aufscheinen kann, als ein Aufbruchsmoment beschrieben werden. Schrift und Traditionen hinterfragen so aktuelle Strukturen und kontrastieren sie mit alternativen Sinnentwürfen, die die Gläubigen und die Kirche in die Gegenwartsdiskurse einbringen. Ein kritisches Moment inhäriert damit der christlichen Botschaft als Ganzer und für deren Erschließung bleibt das biblische Zeugnis fundamental – die Klärung des Bezugs auf das biblische Zeugnis ist allerdings Teil eines Aushandlungsprozesses, der immer wieder neu innerhalb der Interpretationsgemeinschaft stattfinden muss. Dabei kann ge-

rade die exegetische, insbesondere historisch-kritische Arbeit die Impulse des Neuen innerhalb der biblischen Texte wahrnehmen, indem sie versucht, die Texte mit ihrer Entstehungszeit und -situation zu korrelieren. Pannenberg und Kasper betonen gleichermaßen die Unabgeschlossenheit der Bedeutungsentfaltung der in Jesus Christus erschienenen Wahrheit, sodass sich gerade in der je neuen Übersetzung und Aktualisierung des vergangenen Ereignisses der Offenbarung Gottes in gegenwärtigen Kontexten Raum eröffnet, die darin ersichtlich werdende Zukunftshoffnung für die Gegenwart zu explizieren.

Mit diesen Überlegungen ist bereits eine vergleichende Auswertung der beiden dargestellten Positionen überschritten. Welche Impulse sich von den beiden Ansätzen her und mit ihnen über sie hinausgehend für den ökumenischen Dialog (IV.4) und der Frage nach einem evangelischen Traditionsverständnis (IV.5) ergeben, soll abschließend entfaltet werden.

4. Impulse für das ökumenische Gespräch

Die Betrachtung der beiden konfessionell-verschiedenen Positionen unter der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition hat zur Frage nach dem Begründungszusammenhang und dem Vollzug der Überlieferung des christlichen Glaubens geführt. In ökumenischer Perspektive wird dieser Gesamtzusammenhang noch mit der konfessionellen Perspektivität im Sinne einer Identität stiftenden ‚Meta-Tradition‘⁷ angereichert, in die das Verständnis von Schrift und Tradition eingebettet ist. Dass eine solche auch Pannenberg und Kasper implizit leitet, wurde deutlich. Die jeweilige konfessionelle Identität schlägt sich in den beobachteten semantischen Unterschieden im Schrift- und Traditionsverständnis nieder. Wechselseitig müssen sich Begriffe angeeignet werden, die von der jeweils anderen Konfession ‚eingenommen‘ scheinen. So wird in der evangelischen Rezeption ‚Tradition‘ als katholisch-dogmatisch aufgeladen und ‚Schriftprinzip‘ katholischerseits als evangelisch-dogmatisch aufgeladen wahrgenommen. Kasper macht dies deutlich, wenn er insbesondere ein ‚katholisches‘ Schriftprinzips vom ‚evangelischen‘ unterscheidet. Pannenberg erklärt zwar die Gegenüberstellung von Schrift und Tradition für obsolet, aber greift nicht den Traditions-, sondern den Überlieferungsbegriff innerhalb seines geschichtstheologischen Konzepts auf.⁸ In ihrer Bestimmung des Schriftprinzips nähern sich

⁷ Kasper beschreibt in seiner allgemeinen Traditionsreflexion eine ähnliche Traditionsebene mit Blick auf Symbol- und Sprachsysteme, die die Wirklichkeitswahrnehmung fundieren. In Kapitel III.3.1.1 wurde dies ebenfalls als ‚Meta-Tradition‘ benannt. Dort wie hier geht es darum, eine Traditionsebene – im Sinne einer geprägten Mentalität oder Haltung – zu benennen, von der aus Tradierungsprozesse geleitet sind.

⁸ Auch wenn in IV.2 festgehalten wurde, dass für Pannenberg bei der Begriffswahl vermutlich weniger die konfessionelle Prägung entscheidend ist, so ist der Fakt, dass es einen Begriffs-

Pannenberg und Kasper an, da Pannenberg die Schrift nur aufgrund ihrer überlieferungsgeschichtlichen Stellung in Bezug auf die Offenbarung und damit innerhalb der christlichen Überlieferung wahrnimmt und das Schriftprinzip nicht durch die Selbstausslegungsfähigkeit der Schrift begründet. Für Kasper führt ein richtig verstandenes Traditionsprinzip auf ein Schriftprinzip, da sich in der Schrift die apostolische Tradition konkretisiert. Schrift und Tradition können daher weder für Kasper noch für Pannenberg unabhängig voneinander bestimmt werden. Im Hintergrund zu dieser Annäherung steht die Auseinandersetzung mit der historischen Kritik, die für Pannenberg zeigt, dass die Schrift kein monolithischer Block ist, der mit dem Wort Gottes gleichgesetzt werden kann, und die für Kasper die Absolutheit der kirchlichen Wahrheitstradition hinterfragt, sodass diese in ihrer geschichtlichen Entwicklung verstanden werden muss.

In der Auseinandersetzung mit dem Historismus und der historisch-kritischen Methode sind Pannenberg und Kasper ‚Kinder ihrer Zeit‘. Die Wandlung der Denkparadigmen schlug sich auch auf dem II. Vatikanum und parallel dazu in der ökumenischen Bewegung nieder, wo die Kommission ‚Faith and Order‘ in der Mitte des 20. Jahrhunderts die Thematik von Schrift und Tradition aufarbeitete (I.3). Fast zeitgleich begannen Pannenberg und Kasper ihre theologischen Programme zu entwickeln. Dabei nimmt Kasper explizit die protestantischen Anfragen an die römisch-katholische Theologie am Vorabend des II. Vatikanums auf; bei Pannenberg sind die Bezüge weniger offensichtlich. Gleichwohl kann nach den Potentialen und Grenzen, die durch die Auseinandersetzung mit den Positionen Pannenburgs und Kaspers in Bezug auf den Zusammenhang von Schrift und Tradition deutlich wurden, für eine Betrachtung von Schrift und Tradition in ökumenischer Hinsicht gefragt werden. Für den ökumenischen Kontext wurden eingangs drei offene Problembereiche skizziert (I.3), die mit Blick auf Kasper und Pannenberg noch einmal reflektiert werden sollen: (1) Die Frage nach der Normativität der Schrift vor dem Befund ihrer Pluralität und Entstehungsgeschichte; (2) der Zusammenhang von Schriftautorität und kirchlicher Lehre und damit die Frage nach der kritischen Funktion der Schrift; sowie (3) das Verhältnis von Schrift und Kirche und damit verbunden die Frage nach der konfessionellen Hermeneutik.

(1) Die Normativität der Schrift wird von beiden Theologen als eine abgeleitete beschrieben, womit die Problematik der inneren Einheit der Schrift umgangen wird, da auch die Begründung der Schrifteinheit in diesem äußeren Bezugspunkt gesehen wird. Für Pannenberg liegt die Einheit der Schrift in

unterschied zu Kasper gibt, doch in ökumenischer Perspektive relevant, da auch nicht ausgeschlossen werden kann, dass die konfessionelle Meta-Tradition implizit den Sprachgebrauch lenkt.

der Geschichte der von ihr berichteten Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Von diesem Geschehen her empfängt sie ihre Autorität und Normativität (s. o. IV.1). Kasper sieht die materiale Einheit der Schrift hingegen durch die Kanonbildung konstituiert (III.3.2.3.b). Eine Bewertung der Schrift – sei sie in Bezug auf die Einheit oder ihre Normativität – ist mit Kasper allein durch eine Betrachtung der Schrift *in analogia fidei* möglich, womit er eine Betrachtung im Heiligen Geist und in der Kirche verbindet. Daran wird deutlich: Angesichts der textimmanenten Pluralität muss die Einheit der Schrift außerhalb ihrer selbst liegen, was Pannenberg offenbarungstheologisch und Kasper pneumatologisch-ekklesiologisch ausführt. Die Pluralität der Schrift wird auf diese Weise nicht harmonisiert, sondern durch die Relation der biblischen Zeugnisse zur geschichtlichen Offenbarung oder zum Heiligen Geist gerahmt. Indem die Einheit der Schrift außerhalb ihrer selbst liegt, verbürgt auch dieses äußere Einheitsmoment die Normativität der Schrift: Die Schrift ist normativ aufgrund ihrer Relation zur Offenbarung und ihrer Funktion, die sie für das Offenbarungsgeschehen hat. Am Bibeltext selbst kann die Normativität nur bedingt festgemacht werden: Pannbergs Position scheint hier am ehesten eine textbasierte Normativität integrieren zu können, da er den Zusammenhang von Bedeutung und Offenbarungsereignis im Neuen Testament betont. Kasper hingegen verlagert Einheit und Irrtumslosigkeit der Schrift ins Kyrios-Pneuma und damit in eine vom Geist durchwirkte Erkenntnis, die methodisch nicht einholbar ist, auch wenn sie schrift- und exegesebasiert bleibt. Mit diesen beiden divergierenden Ansätzen kann die Frage nach der Normativität der Schrift in ökumenischer Perspektive nicht weiter geklärt werden, als dass beide die Schrift als normativ anerkennen. Auch wenn beide die Normativität der Schrift außerhalb des biblischen Zeugnisses konstituiert sehen, so unterscheiden sich diese Konstitutionsansätze kategorisch: Pannbergs Ansatz situiert die Einheit in der vergangenen Geschichte und steht damit produktionsästhetischer Begründung näher, wohingegen Kasper die gegenwärtige Rezeption und Interpretation fokussiert und damit eher auf einer rezeptionsästhetischen Linie argumentiert.

(2) Mit den Ausführungen zur Einheit der Schrift (1) ist bereits die Grundlage für den zweiten Problemkomplex, der Frage nach der kritischen Funktion der Schrift, gelegt. Indem beide Theologen das autoritative Moment nicht unmittelbar an die Schrift binden, sondern nur in dieser vermittelt sehen, wird die Schrift funktional innerhalb der Offenbarungsüberlieferung verortet. Innerhalb des ganzheitlichen Überlieferungsprozesses und von der vorgeordneten Autorität der Offenbarung her erhalten auch die kirchliche Lehre und die Traditionszeugnisse ihre Funktion. Schrift und Tradition werden also beide mit Blick auf ihre Funktion im Überlieferungsgeschehen bestimmt. Eine solche Bestimmung wird mit dem II. Vatikanum möglich, wie Kaspers Rezeption desselben und

die Vorordnung des Wortes Gottes vor Schrift und Tradition zeigen. Da die Schriftlichkeit der Schrift die Widerständigkeit des Wortes Gottes gegenüber einer Vereinnahmung durch die kirchliche Tradition garantiert, ist das biblische Zeugnis der kirchlichen Lehre vorgeordnet. Anders stellt sich das Verhältnis bei Pannenberg dar: Er dynamisiert und funktionalisiert die Schrift mit Blick auf den in ihr ersichtlich werdenden Überlieferungszusammenhang, durch den Gott offenbar wird. Damit rückt eine ‚Kerntradition‘ der Offenbarung ins Zentrum, von der her die Pluralität der Schriftzeugnisse kritisiert werden kann. Auf diese Weise ordnet Pannenberg durch die Verzahnung von Ereignis und Bedeutung innerhalb seines überlieferungsgeschichtlichen Denkens die Tradition der Schrift vor. Für die Frage nach dem kritischen Verhältnis der Schrift gegenüber der kirchlichen – und das heißt nachösterlichen – Traditionsbildung ordnet Kasper die Schrift klar der Tradition vor. In prinzipientheoretischer Perspektive macht Pannenberg dies auch, auf der methodischen Ebene läuft es jedoch darauf hinaus, dass die Lehrbildung anhand eines Traditionszusammenhangs geprüft wird, der biblisch bezeugt ist. Hier wird die Traditionsbildung selbst Teil der epistemologischen Betrachtung.

Die im ökumenischen Dialog ungeklärte Frage nach der kritischen Funktion der Schrift gegenüber den konfessionell verschiedenen, kirchlichen Lehrbildungen kommt durch Kasper und Pannenberg insofern neu in den Blick, als mit Bezug auf das historische Denken die Geschichtlichkeit dieser Frage selbst hervortritt. Pannenberg sieht bereits in der zu interpretierenden Sache selbst den Grund, dass Auslegungskriterien nicht endgültig begründbar sind und somit immer neu ausgehandelt werden müssen. Das gilt im übertragenen Sinn auch für die Bibel und entsprechend ebenfalls für eine methodische Näherbestimmung ihrer kritischen Funktion. Auf welche Art und Weise die Schrift kritisch gegenüber Traditionen angeführt werden kann, unterliegt der Verständigung und den Auslegungsregeln, die sich eine Interpretationsgemeinschaft gibt und vor denen Interpretationsergebnisse ausweisbar sein müssen. Damit kann die kritische Funktion der Schrift nicht universalisierend oder allgemeingültig bestimmt werden. Im Zentrum steht jedoch die auszulegende Sache selbst, der ein nicht einholbarer Bedeutungsreichtum eignet. Im Ringen um die Bedeutung eines Textes wird mit Pannenberg gerade in der Bedeutungsvielfalt und ihren Spannungen die Sache des Textes selbst zugänglich und explizit. Die schriftinhärenten Überlieferungszusammenhänge, mit denen Pannenberg argumentiert, zeigen, dass die Schrift bereits für ihre Auslegungsregeln Kriterium sein kann, da sie Bedeutungszuschreibungen und -entstehungen in Bezug auf die Sache, die sie berichtet, abbildet. Da der Rückgang auf das biblische Zeugnis für eine Kritik der kirchlichen Lehrtraditionen sowohl für Kasper als auch für Pannenberg generell unaufgebaubar ist, weil das biblische Zeugnis auf besondere Weise Zugang zum geschichtlichen Handeln Gottes in Jesus Christus ermöglicht, kann an dieser Stelle für die Kriterienfrage in ökumenischer Perspektive thesenhaft festgehalten werden:

1. Die Auslegungsregeln, vor denen eine Schriftinterpretation ausweisbar sein muss, können in und mit der Schrift begründet werden, worin die Normativität der Schrift sichtbar werden kann.
2. Eine so ausgewiesene Schriftinterpretation kann innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft kritisches Potential gegenüber einer theologischen Lehre entfalten, wenn sie den innerhalb der Diskursgemeinschaft ausgehandelten Interpretationsrichtlinien entspricht.
3. Dieser Zusammenhang bedeutet nicht, dass dieselben Interpretationsregeln auch außerhalb der zeitlich und örtlich konkretisierten Gemeinschaft ihre kriteriologische Funktion behalten.

Im ökumenischen Kontext stellt sich gerade mit Blick auf die protestantisch/römisch-katholischen Beziehungen die Frage, inwiefern Dogmen aufgrund des Schriftzeugnisses kritisch hinterfragt werden *können*. Damit verbunden wäre eine Änderung des Status einmal getroffener Lehrentscheidungen, möglicherweise im Sinne einer Revision. Kasper verneint eine Dogmenrevision (III.3.2.1.a), aber stellt die Notwendigkeit der Reinterpretation heraus (III.3.2.1.b), wodurch ein neues und aktuelles Verständnis der Lehrentscheidungen wichtig wird. Bezüglich einer Revision liegt Kaspers Bestimmung ganz auf der Linie der Amtskirche⁹ und eröffnet selbst keinen Spielraum. Witznbacher merkt zu Kaspers dynamischen Dogmenverständnis und zur reziproken Interpretation zwischen Schrift und Dogma jedoch an, dass es „wenn man Kaspers Ansatz konsequent weiterverfolgt, auch zu ökumenisch gemeinsamen dogmatischen Formulierungen kommen [könnte]. Immerhin könnten die verschiedenen Dogmen, gemessen an dem Grundsatz der Hierarchie der Wahrheiten, daraufhin neu untersucht werden, ob man sich zu gemeinsamen Formulierungen durchringen könnte.“¹⁰ Daneben könnte sein Ansatz zur Dogmeninterpretation auch in Bezug auf die Funktion von Dogmen kreativ weitergedacht werden. Von der Dogmenfunktion und der Notwendigkeit der Dogmenrezeption durch die Gläubigen her könnte ein Denkraum eröffnet werden, in dem die Statusfrage neu überdacht werden müsste: Kasper beschreibt verschiedene Funktionen, die das Dogma im Laufe der Kirchengeschichte hatte (III.3.2.2). Wird dies mit der Interpretationsnotwendigkeit kombiniert, so ließe sich fragen, ob mit der Reinterpretation nicht auch ein neues Dogmenverständnis einhergehen kann. Werden die Dogmen in ihrer geschichtlich-situativen Verankerung ernstgenommen, so muss auch ihre Funktion in ihrer geschichtlichen Bedingtheit erkannt werden, die sich jedoch nicht unabhängig von ihrer Rezeption durch die Gläubigen und damit in ihrer Auswirkung auf das kirchliche Leben zeigt. In diesem Zusammenhang wäre zu

⁹ Vgl. die Erklärung der Glaubenskongregation *Mysterium ecclesiae* 5 vom 24. Juni 1973, DH 4539 f.

¹⁰ WITZENBACHER, Jesus Christus, 431.

fragen, welche Funktion Dogmen gegenwärtig zukommt und wie sie von den Gläubigen rezipiert werden: Haben sie vornehmlich konfessionsbildende Funktion? Welche Rolle spielen sie in der Glaubensrealität der Gläubigen? Haben sie noch die erbauliche und einende Funktion, die ihnen zukommen soll, oder begründet manch ein Dogma vielmehr ein ‚vertikales Schisma‘ (Kasper) zwischen Klerus und Laien? Mit Blick auf die rezipierte Funktion der Dogmen könnte (selbst-)kritisch – wie es jede Kirche immer wieder tun sollte, um keinem Traditionalismus zu verfallen – gefragt werden, was der ‚gelebte‘ Status bestimmter Dogmen tatsächlich ist. Hiervon ausgehend könnte mit Kasper die Orientierung an Gegenwartsfragen und dem *sensus fidelium* als einem theologischen Erkenntnisort stark gemacht werden, mit dem zumindest Impulse für die Lehrentfaltung gesetzt werden könnten.¹¹

Dabei könnte die von Kasper beobachtete missionarisch-kerygmatische Funktion des Dogmas angesichts dessen, dass die christliche Botschaft aktuell für viele Menschen unverständlich ist, neu entdeckt werden und stärker integrativ gedacht werden: Wenn Dogmen neu interpretiert werden müssen, dann bedeutet das auch, dass sie in einen neuen Verstehenshorizont und in eine neue Sprache übersetzt werden müssen. Gleiches gilt für das biblische Zeugnis, sodass die Verzahnung der Interpretationsprozesse bereits zeigt, dass der sprachliche Ausdruck sich entsprechend der jeweiligen Gegenwart wandeln und anpassen muss, damit das darin Ausgedrückte auch die Gegenwart erschließen und transformieren kann. Gerade als ein solches Erschließungsgeschehen verstehen Kasper und Pannenberg die Bewährung des Evangeliums: Beiden geht es darum, die Vergangenheit angesichts der Gegenwart so zu verantworten, dass eine Zukunftshoffnung möglich wird. So braucht es eine je neue Plausibilisierung und Aussprache der christlichen Botschaft, deren Sinnerschließungspotential sich an der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart zeigen muss. Diese Bewährung betrifft alle Modi der Verkündigung, also auch die kirchliche Lehre und die Dogmen. Gerade in der Kasperschen Rückbindung der Wahrheit an das Wirken des Geistes, der die Kirche im wahren Glauben an Jesus Christus hält, kann der Mut zur Öffnung und zum Wandel begründet sein.

(3) Nicht nur die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, sondern auch die Vorstellung der an dem Überlieferungsgeschehen beteiligten Akteure differieren zwischen den Konfessionen. Dies wird deutlich, wenn die Kirche als ‚hermeneutische Gemeinschaft‘ betrachtet wird und damit die Schrift als Interpretierte betont wird: „Die Schrift hat bestimmende Funktion für Kirche und Tradition; jedoch übt sie diese bestimmende Funktion nur als in und durch Tradition und Kirche ausgelegte Schrift aus“¹². Dass die Schrift eine solche bestimmende Funktion und damit Autorität für Kirche und Tradition hat, zeigt sich bei Kasper und Pannenberg gleichermaßen: Für Kasper wird dies in der Kanon-

¹¹ Gleichwohl ist hier anzumerken, dass die dogmatische Betrachtung des Glaubenssinns als Erkenntnisort von einem Konsens der Gläubigen ausgeht, was – angesichts der römisch-katholischen Weltkirche – ein nie erreichbares Postulat zu sein scheint und immer wieder gegen regionale Neuerungen ausgespielt werden kann.

¹² MEYER, Neubesinnung, 212.

bildung deutlich, mit der die Kirche die biblischen Schriften als Zeugnisse des ‚Anfangs in der Fülle‘ anerkennt und sich diesen unterordnet (III.3.2.3.a). Dabei liegt bei Kasper der Akzent auf der Einmaligkeit des apostolischen Offenbarungszeugnisses im Vergleich zu allen weiteren. Pannenberg sieht zwar, dass die Kanonisierung die christliche Überlieferungsgeschichte strukturiert hat (II.1.1.1), aber begründet die Autorität der Schrift vom Evangelium her (II.2.4.5), womit für ihn einhergeht, dass die Schrift die Kirche an ihren zeitlichen Ursprung erinnert. Die Kirche erkennt in der Schrift also das Zeugnis ihres Ursprungsgeschehens und stellt daher die biblischen Schriften zum Kanon zusammen, aber sie konstituiert sie nicht. Damit bestimmen Kasper und Pannenberg das Verhältnis von Schrift und Kirche übereinstimmend, insofern die Autorität der Schrift bei beiden von Seiten der Kirche durch einen Anerkennungsprozess begründet ist.

Während die beiden konfessionellen Perspektiven mit Blick auf die Autoritätskonstitution der Schrift übereinstimmen, bleiben bezüglich des Verhältnisses von Schrift und Tradition Differenzen, die allerdings konvergieren, wenn die Schrift in einem sie umfassenden Tradierungsprozess verstanden wird: Überlieferung geht der Schrift voraus und sie setzt zugleich Überlieferungsprozesse frei. Dabei muss beiden Theologen zufolge der umfassende Traditionsprozess, der auf die Glaubenskonstitution zielt, trinitarisch und pneumatisch durchwirkt verstanden werden. In dieser gemeinsamen Grundausrichtung liegt nun die Möglichkeit, die konfessionellen Differenzen mit Pannenburgs hermeneutischem Ansatz produktiv aufzugreifen. Mit Blick auf die von ihm betonte ‚objektivierenden Aussagen‘ (II.3.2.2.b) kann die Pluralität der verschiedenen konfessionellen Positionen neu gewürdigt werden, da sie notwendig wird um zu einem gemeinsamen Verständnis des christlichen Glaubens zu gelangen: Die Pluralität der Konfessionen und ihrer Zugänge zu den biblischen Schriften können insofern positiv wertgeschätzt werden, als sie perspektivische und vorläufige Wahrheitsansprüche über die verbindende Wahrheit, die jedoch vollständig erst am Ende aller Zeiten wahrhaft offenbar sein wird, formulieren. Sie alle greifen in ihren Glaubensinterpretationen auf den wahren Glauben vor. Um den gemeinsamen Glaubensgrund hinter den konfessionellen Eigenheiten zu erschließen, braucht es gerade das Gespräch miteinander, worin die Vielfalt der Aussagen über die Wahrheit des Glaubens die Eigenheiten desselben erkennbar macht. Durch die Formulierung von Aussagen über das gemeinsame Gesprächsthema kann sich dieses selbst zur Sprache bringen, wenn es für den anderen verstehbar dargelegt und das heißt, samt seinem impliziten Sinnhorizont entfaltet wird. Nicht eine vermeintliche interkonfessionelle Einmütigkeit zeugt dann von der Wahrheit, sondern die Spannungen zwischen den verschiedenen Aussagen eröffnen die Möglichkeit, dass sich darin die Wahrheit zeigen kann. Dieses Geschehen ist kontingent und wird – wenn überhaupt – nur im Nachhinein einsichtig sein, wenn gegenseitiges Verstehen erfolgte. Das Eintreten eines solchen Erkenntnismomentes kann sowohl mit Kasper als auch mit Pannenberg als Geistwirken

aufgefasst werden. Durch die gemeinsame Ausrichtung der Gesprächsteilnehmenden auf die sich zukünftig erweisende Wahrheit, die zugleich durch den gemeinsamen Rückbezug auf das Christusereignis als allgemeine Grundlage gegeben ist, wird die eigene Position zugleich relativiert und für den Dialog, um der Wahrheit willen, geöffnet. Grundlegend hierfür ist allerdings ein dialektisches Wahrheitsverständnis: Die Wahrheit scheint auf, aber bleibt zugleich entzogen und lässt sich nicht von einer Konfession vereinnahmen.

Für die Argumentation innerhalb der ökumenischen Gespräche eröffnen die Verhältnisbestimmungen von Schrift und Tradition bei Kasper und Pannenberg Perspektiven für eine Annäherung. Der von Pannenberg entfaltete evangelische Zugang zu einem überlieferungsgeschichtlichen Denken ermöglicht es, nicht allein die Schrift als die Letztbegründung von theologischen Aussagen zu verstehen, sondern über den reinen Schriftbefund hinauszugehen und weitere, spätere Traditionen an dem Offenbarungsereignis innerhalb seines Bedeutungszusammenhangs zu prüfen. Damit ergibt sich ein Argumentationsspielraum, der auch Entwicklungen positiv aufgreifen kann, die im biblischen Zeugnis zunächst nicht abgebildet sind, weil der Ereignis- und Bedeutungszusammenhang der Christusoffenbarung auch spätere Traditionen legitimieren und als sachgemäß ausweisen kann. Während so mit Pannenberg der evangelische Fokus auf das Schriftprinzip aufgebrochen werden kann und eine Perspektiverweiterung möglich wird, gilt gleiches für eine römisch-katholische Argumentation im Anschluss an Kasper. Gegenüber einer neuscholastischen Argumentationsweise, die die Schrift wenig berücksichtigt und sich vornehmlich auf die Tradition, genauer Dogmen, beruft, bringt Kasper durch die Rezeption des II. Vatikanums die Schrift ins Spiel, sodass der Zusammenhang von Schrift und Tradition – so sie denn widersprüchlich sind – zumindest geklärt werden muss und nicht an der Schrift vorbei argumentiert werden kann. Auch wenn eine Dogmenrevision im Sinne der Aufgabe eines Dogmas nicht möglich ist, muss der reziproke Interpretationsprozess zwischen Schrift und Dogma doch weitergeführt werden, sodass das Dogma vor dem Schriftzeugnis neu verstanden, vertieft und gegebenenfalls neu plausibilisiert werden kann. Mit Pannenberg und Kasper ergibt sich so aus den jeweiligen Konfessionen heraus die Möglichkeit argumentativer Annäherung.

5. Wegmarken für ein ‚evangelisches‘ Traditionsverständnis

Infolge der Auseinandersetzungen mit den Positionen von Kasper und Pannenberg muss die Frage nach einem ‚evangelischen‘ Traditionsverständnis neu betrachtet werden, denn die fundamentaltheologische Stellung von Tradition wurde offensichtlich. Die Studie hat weniger gezeigt, dass der Traditionsbegriff material gefüllt und auf Bekenntnisse, Lehren oder ähnliches eng geführt werden kann.

Vielmehr wurde ersichtlich, dass und wie Schrift und Tradition miteinander verzahnt sind, woran sich zeigt, dass es einen fundierten Traditionsbegriff braucht, um die Schrift in ihrer prinzipiellen Funktion zu verstehen. Zugleich wurden komplexe Bezüge zwischen epistemologischer und theologischer Ebene sowie die Verbindung zu den verschiedenen theologischen Loci deutlich. All dies erklärt, dass die Entwicklung eines eigenen evangelischen Traditionsbegriffs den Rahmen dieser Studie übersteigen würde. Stattdessen sollen ‚Wegmarken‘ im Sinne von Fragestellungen und Aspekten gekennzeichnet werden, die für ein ‚evangelisches‘ Traditionsverständnis im Anschluss an Pannenberg und Kasper fruchtbar gemacht werden können. Durch die gegenseitige Annäherung der beiden in der Auseinandersetzung mit der Moderne und dem geschichtlichen Denken wurden Konvergenzen deutlich, die weiter entfaltet werden können, um ein ökumenisch informiertes Traditionskonzept thesenhaft zu skizzieren.

Als ‚Koordinaten‘ für einen Traditionsbegriff gilt es, die unterschiedlichen Traditionsebenen zu berücksichtigen. Hier ließe sich einerseits zwischen vor- und nachösterlichen Überlieferungszusammenhängen, wie bei Pannenberg, oder andererseits zwischen vor- und nachkanonischer Tradition unterscheiden, wie Kasper es aufgegriffen hat. Wird der Kanon als Differenzmoment angenommen, so wird es möglich, die materiale Zusammenstellung der biblischen Schriften zu berücksichtigen. Dies scheint der weiteren kirchengeschichtlichen Entwicklung zu entsprechen, da mit der Kanonisierung eine besondere Rezeption und Anerkennung der darin enthaltenen Schriften gegenüber nichtkanonischer Schriften in der Kirche begründet wurde. So müssen *vorkanonische* Überlieferungsprozesse, also die Traditionsprozesse, die zur Verschriftlichung der ehemals mündlichen Überlieferungen und zu deren Zusammenstellung zu einzelnen Schriften führten, von *nachkanonischer* Traditionsbildung, also von den Traditionsprozessen, die als Rezeption und Wirkungsgeschichte des biblischen Kanons Alten und Neuen Testaments aufgefasst werden, unterschieden werden.¹³

Daneben kann eine *produktionsästhetische* Perspektive von einer *rezeptionsästhetischen* differenziert werden. Erstere kann die Entstehungsbedingungen von Traditionen und damit die Wandlungen innerhalb von Überlieferungsinhalten beschreiben, was Pannenburgs Ansatz aufgreift. Eine rezeptionsästhetische Betrachtung nimmt hingegen die Wirkungen der Texte und das Affiziertwerden durch die biblischen Texte – und auch die Traditionen – wahr, womit die Auswirkungen der Schrift auf die sie Lesenden und Hörenden beachtet werden. Dies schließt an Kaspers pneumatologischen Ansatz an. Werden vor diesen Koordinaten – vorkanonische und nachkanonische Tradition sowie produktions- und rezeptionsästhetischer Perspektive – ‚Wegmarken‘ eines evangelischen Traditionsbegriffs entwickelt, so sollen diese nicht hinter die auf der vierten

¹³ Das schlägt auch HÄRLE, Tradition und Schrift, vor.

Weltkonferenz von ‚Faith and Order‘ in Montreal 1963 aufgezeigte Komplexität von Tradition(en) (siehe I.3) zurückfallen. Auf Montreal aufbauend muss ein dezidiert ‚evangelisches‘ Traditionsverständnis auch Tradition im Sinne der konfessionellen Identität als eine Art ‚Meta-Tradition‘ berücksichtigen, innerhalb der ein Traditionsverständnis steht. ‚Meta-Tradition‘ bezeichnet dabei den geschichtlich gewachsenen, konfessionellen Rahmen aus Identitätsmarkern und Mentalitäten. Für ein ‚evangelisches Traditionsverständnis‘ bedeutet dies, dass die besondere – und das heißt uneingeholte, kriteriologische und vorgeordnete – Bedeutung der Schrift deutlich werden muss, genauso wie die Unverfügbarkeit der Glaubensentstehung (CA 5), auch wenn die Tradierung der christlichen Überlieferung auf die Glaubensweitergabe zielt. Ein evangelisches Traditionsverständnis muss daher von dem biblischen Zeugnis in seinen Traditionszusammenhängen her entwickelt werden und von dort erhellen, was ‚Tradition‘ jeweils bedeutet. Dies wird im Folgenden über Thesen skizziert.

1. *Damit das ganze biblische Zeugnis als Kondensat geschehener und Ausgangspunkt neuer Traditionsbildung wahrgenommen werden kann, muss ein produktionsästhetisches mit einem rezeptionsästhetischen Schriftverständnis verbunden werden.*

Grundlegend für die Bestimmung der Schrift innerhalb eines Traditionsverständnisses ist die Frage, wie die Schrift verstanden wird. Dass die altprotestantischen Schrifteigenschaften neu interpretiert werden müssen, hat Pannenberg eindrücklich gezeigt (II.1.1). Mit ihm wurde eine protestantische Position aufgerufen, die stark vom überlieferungsgeschichtlichen Denken geprägt ist und damit ein an der historisch-kritischen Exegese orientiertes und produktionsästhetisch perspektiviertes Schriftverständnis vertritt. Kasper hingegen betont in Bezug auf die Kirche die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes, die durch das biblische Zeugnis als Dokument der Offenbarungsbegegnung(en) mit Gott verbürgt wird. Auch hier wird das biblische Zeugnis als ein historisches Dokument aufgefasst, das jedoch innerhalb der *traditio*, die von Gottes Geist durchwirkt ist, rezipiert werden muss. Die Unverfügbarkeit und das Wirken Gottes in der Kirche vertieft Kasper pneumatologisch, wodurch mit der pneumatologischen Schriftauslegung, die zur christlichen Wahrheitserkenntnis führe, stärker eine rezeptionsästhetische Perspektive hervortritt. Werden beide Schriftverständnisse zusammengeführt, so wird das biblische Zeugnis in seiner Fundamentalstellung für die Tradition sichtbar und kann gerade auch in seiner gewachsenen Pluralität wahrgenommen werden. Eine produktionsästhetische Betrachtung der Schrift kann ihre Entstehungsgeschichte reflektieren, während die rezeptionsästhetische Perspektive die Rezipierenden fokussiert und gegenwärtige Verstehensprozesse hervorhebt.

Das biblische Zeugnis verweist auf ein vergangenes Ereignis, das in der Gegenwart angeeignet werden muss, was nach Pannenberg in der Bezeichnung als ‚Bericht‘ und nach Kasper als ‚Zeugnis‘ des Geschehenen deutlich wird. Die Schrift ist der neuralgische Punkt, in der eine Vielfalt an Berichten und Zeugnissen zusammengeführt sind, die verschiedene vorhergehende und damals gegenwärtige Traditionen aufgreifen, um die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu deuten und damit zu verstehen. Das Nachzeichnen dieser Verstehensprozesse kann dazu beitragen, zu entdecken, wie die biblische Botschaft in die Gegenwart sprechen kann, indem parallel zu den im biblischen Zeugnis ersichtlichen Transformationsprozessen Strukturanalogien für die gegenwärtige Verkündigung entwickelt werden.

2. Um die neutestamentliche Vielfalt in ihrer Tiefe zu erfassen, muss das biblische Zeugnis intertextuell und überlieferungsgeschichtlich betrachtet werden.

Indem Pannenberg und Kasper die neutestamentlichen Schriften im Traditionsraum der alttestamentlichen verankert sehen, wird sowohl eine intertextuelle als auch überlieferungsgeschichtliche Betrachtung immer notwendig, um die neutestamentlichen Aussagen in ihrer Tiefe zu verstehen.

Ein historisches Verständnis der biblischen Texte ist notwendig, um die Semantik eines Textes zu erfassen und so eine Sprache zu finden, die – strukturanalog – dasselbe in die jeweilige Gegenwart aussagen kann. Wird die geschichtliche Entstehungssituation berücksichtigt, so können Bedeutungsnuancen erschlossen werden, die die Textoberfläche für Lesende in der Gegenwart nicht mehr transportiert. Dadurch kann eine methodisch geleitete Interpretation stattfinden, die jedoch andere Interpretationen nicht ausschließen muss. Eine historisch-kontextuelle Betrachtung bedeutet nicht, dass der Text abschließend erfasst ist, aber sie kann eine Interpretation nachvollziehbar machen und die Sinnpotentiale eines Textes in dessen geschichtlicher Verankerung, Vorläufigkeit und Situationsgebundenheit wahrnehmen. Auch hier gilt, dass dem Text eine Bedeutungsvielfalt inhäriert.

Zugleich braucht es eine methodisch geleitete Exegese, die die Entstehung eines Textes und seine intertextuellen Verbindungen aufzeigt, vor denen das je eigenen Vorverständnis sichtbar werden kann, da der Text als eigenständige Größe betrachtet wird. Auch wenn die Bedeutungsbildung am Ort derjenigen stattfindet, die den Text rezipieren, so bleibt sie doch an den Text in seinem So-Sein rückgebunden. Um die Textinterpretation nicht mit den eigenen Fragen und Dispositionen zu überformen, muss er selbst ‚zu Wort kommen‘, das heißt, in seiner Einzigartigkeit wahr- und ernstgenommen werden.

3. *Das biblische Zeugnis berichtet und bezeugt Erfahrungen der Wirklichkeit Gottes zu unterschiedlichen Zeiten. Diesen Erfahrungen inhäriert ein Tradierungsimpuls, der darin gründet, dass die Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit die geschichtliche Situation übersteigen, weil sie bspw. universale Bedeutung haben, heilsam, transformierend oder sinnerfüllend für die Menschen sind oder gar mit einem Auftrag Gottes verbunden verstanden werden. Tradierung steht dann im Dienst, das Erfahrene weiter zu verwirklichen.*

Um das biblische Zeugnis und die Tradition nicht nur strukturell und formal in ihrer Ausrichtung auf einen Anfangspunkt hin zu betrachten, braucht es eine inhaltliche Bestimmung dieses Ursprungs- und Begründungszusammenhangs, dem ein Überschussmoment inhäriert, das zur Überlieferung anregt. Diese Öffnung einer singulären und individuellen Situation auf einen größeren bis universalen Radius kann unterschiedlich bestimmt werden, was sich in den verschiedenen Bestimmungen dessen, was auch die ‚Mitte der Schrift‘ genannt werden kann, niedergeschlagen hat.

Für Kasper und Pannenberg liegt dieser Überlieferungsimpuls im Evangelium, das heißt der von Jesus verkündigten und in seinem Wirken angebrochenen Heilszukunft Gottes mit den Menschen, die der Ausgangspunkt der christlichen Überlieferung und das Ziel derselben ist, da die Tradierung auf die persönliche Annahme des verheißenen Heils im Glauben zielt. ‚Evangelium‘ wird von Kasper als ein Verkündigungsgeschehen bestimmt, in dem sich Jesus Christus durch seinen Geist selbst vergegenwärtigt (III.2.4.4). Die Evangeliumsverkündigung ist dabei ein performativer Akt, in dem das Gesagte bewirkt, was es beinhaltet. Auch für Pannenberg brechen in der Verkündigung die eschatologische Herrschaft und das Heil in die Gegenwart ein – das können sie ihm zufolge, weil in Jesus das Heil bereits angebrochen und durch den Geist auch nach dessen Tod wirksam präsent ist (II.2.4.4). Die Wirkung des Evangeliums hängt also fundamental daran, dass das Heil in Jesus Christus bereits angebrochen *ist*, sodass die daraus folgende universale Verheißung geschichtlich konstituiert ist. Um die Dialektik des christlichen Wahrheitsanspruchs, der mit der Vorstellung des angebrochenen, aber noch nicht vollendeten Reich Gottes verbunden ist, zu integrieren, ist die Spannung zwischen einer präsentischen und einer futurischen Eschatologie aufrechtzuhalten. Sie strukturiert gleichsam die christliche Überlieferung als ein spannungsvolles Geschehen, das sich zwischen der Erinnerung an das Geschehene und dem Ausblick auf das Zukünftige aufspannt und damit die Gegenwart vor einem Geschichtszusammenhang deutet.

4. *Das biblische Zeugnis erscheint selbst als Teil des einen Überlieferungsprozesses, der in ihm schriftlich manifest wird und der sich unter Rückbezug auf die zu Text geronnene Offenbarung Gottes in der Geschichte weiter fortsetzt. Als Struk-*

turierungsmoment innerhalb dieses Tradierungsprozesses nimmt die Bibel eine besondere Stellung ein, die sich im Postulat ihrer Normativität und ‚kritischen Funktion‘ niederschlägt.

Das biblische Zeugnis besteht aus Traditionen und begründet zugleich Traditionsprozesse. Kasper beschreibt diese Verzahnung über die Reziprozität zwischen Traditions- und Schriftprinzip; Pannenberg sucht sie in seinem Überlieferungsgeschichtlichen Denken einzuholen. Um die Funktion der Schrift gegenüber der Tradition über ein Strukturierungsmoment hinaus zu profilieren, ist eine Selbstbestimmung der Kirche gegenüber der Schrift notwendig. Die Normativität eignet der Schrift nicht *per se*, sondern wird ihr aufgrund ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben und seine Begründung zugeschrieben. Infolgedessen kann eine ‚kritische Funktion‘ nur bestimmt werden, indem der Rahmen und die Maßstäbe festgelegt werden, mit denen in einer Interpretationsgemeinschaft Schriftauslegung und damit Auslegung des christlichen Glaubens stattfindet. Durch das Aufdecken hermeneutischer Vorentscheide können Positionen ausweisbar sein und miteinander ins Gespräch gebracht werden, ohne dass sie von vorneherein aufgrund ihrer Prämissen abgelehnt werden. Zugleich kann nur im je kontextuellen Diskurs bestimmt werden, wie das biblische Zeugnis eine kritische Funktion ausüben kann.

5. Für ein Verständnis der kritischen Funktion der Schrift kann gerade die Pluralität des biblischen Zeugnisses wegweisend sein. Sie bildet den Interpretationsraum, innerhalb dessen Wahrheitsaussagen über die Wirklichkeit Gottes verantwortet werden müssen. Kritisch ist die Schrift, insofern sie Zukunftsperspektiven ermöglicht.

Die biblische Pluralität kann mit Pannenberg über die notwendige Vielfalt ‚objektivierender Aussagen‘ für das Sich-selbst-zur-Sprache-Bringen der Sache positiv aufgegriffen und auch auf das biblische Zeugnis angewandt werden: Die unterschiedlichen neutestamentlichen Aussagen lassen den ihnen gemeinsamen Bezugspunkt, die Wirklichkeit Gottes, wie sie in Jesus von Nazareth als dem Christus erschienen ist, hervortreten. Werden sie in ihrer Unterschiedlichkeit ins Gespräch gebracht, so eröffnet sich ein Raum, in dem sich die Wirklichkeit Gottes selbst zeigen kann. Als eine erst eschatologisch vollendete Wahrheit bleibt die Wirklichkeit Gottes zuweilen in der Schwebelage und lässt sich nur bedingt – innerhalb der das Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus deutenden, biblischen Aussagen – vorläufig bestimmen.

Mit der Fokussierung der Pluralität im Anschluss an Pannenberg kann ein kritisches Moment ausgemacht werden: Gerade weil das biblische Zeugnis vielfältig über die Wirklichkeit Gottes spricht, kann die Komplementarität

innerhalb der Pluralität als die Begrenzung eines Erkenntnis-,Raumes‘ verstanden werden, der sich an der Weltwahrnehmung bewähren muss. Die Raum-Metapher erscheint hier sinnvoll, weil darin sowohl ein Spiel-Raum als auch eine Raum-Grenze benannt werden können und zugleich ein begrenzter Ausschnitt eines größeren Ganzen versinnbildlicht wird. An einen Raum grenzen noch weitere Räume an. Das biblische Zeugnis kann gerade aufgrund seiner Pluralität einen Raum aufspannen, der durch normative Setzungen, zum Beispiel in Form von methodischen und hermeneutischen Entscheidungen, begrenzt werden kann. Durch die spannungsvolle Pluralität der biblischen Aussagen aber ist die Schrift insofern kritisch gegenüber solchen Setzungen, als sie zu immer neuen Interpretationsräumen im Sinne situativ-begrenzter Spielräume einlädt. ‚Kritisch‘ ist die Schrift daher weniger, indem sie normativ eingeführt, sondern indem sie den Horizont weitet, einzelne gegenwärtige ‚Interpretationsräume‘ immer wieder transzendiert und dadurch neue Zukunftsperspektiven freigibt.

Für Pannenberg ist diese Bedeutungsvielfalt innerhalb der biblischen wie der nachbiblischen Tradition jedoch nicht beliebig, da sie an dem Ereignis- und Bedeutungszusammenhang von Leben und Geschick Jesu plausibilisiert werden muss. Wird hier berücksichtigt, dass die Herausstellung dieses Zusammenhangs auch jeweils innerhalb eines geistes- und sozialgeschichtlichen Kontextes bestimmt und damit perspektiviert wird, so bleibt der von Pannenberg herausgestellte ‚Überlieferungskern‘ an die methodischen Grundlagen und die darin begründete Perspektivität rückgebunden. Auch dieser kann nicht als ein ‚überzeitlicher‘ eingeordnet werden, sondern unterliegt der geistesgeschichtlichen Situation und aktuellen methodischen Reflexion.

6. Die Bewahrung und Weitergabe der christlichen Tradition bedeutet die Aneignung ihres transformierenden Impulses, sodass im Dialog mit der christlichen Botschaft ein neues Selbst- und Weltverständnis entsteht.

Für die Entfaltung der Zukunftsfreigabe, die mit der beschriebenen ‚kritischen Funktion‘ des pluralen biblischen Zeugnisses angedeutet wurde, lohnt sich ein Blick auf die Traditionstransformationsprozesse, die Pannenberg zwischen Christologie, Anthropologie und Gotteslehre und Kasper mit dem Moment des ‚unableitbar Neuen‘, das in Jesus als dem Christus ersichtlich wird, beschreiben. Sie spiegeln gleichsam die soteriologische Dynamik, die beide mit der Offenbarung und dem Evangelium verbinden. Die überlieferungsgeschichtliche Perspektive zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Wandel und die Umbrüche von Überlieferungen abbilden kann (II.2.2). Ein darauf basierendes Traditionsverständnis kann daher kein Traditionalismus sein, der alle Veränderungen ablehnt, sondern muss sich, was insbesondere Kasper aufgreift, an ‚Tradition‘ als einer an-

thropologischen und kulturellen Grundkategorie, im Sinne der Weitergabe von Verstehensweisen des Lebens (III.3.1.1) orientieren. Können überkommene Verstehensstraditionen nicht mehr die Gegenwart erklären, so findet ein Traditionsbruch statt. Zugleich impliziert dies für eine positive Traditionsrezeption, dass Traditionen ihre Erschließungskraft für die Wirklichkeitswahrnehmung nur dann behalten, wenn sie angeeignet werden. Traditionsaneignung aber bedeutet Transformation, das heißt Neu-Verstehen des Überlieferten vor dem Aktuellen, sodass das Überlieferte die Gegenwart erschließt und verstehbar macht und dadurch eine neue Selbstpositionierung zur eigenen Wirklichkeitserfahrung möglich wird.

Traditionstransformationen lassen sich insbesondere mit Blick auf den Begründungszusammenhang des christlichen Kerygmas beobachten, woran auch Kasper und Pannenberg anknüpfen. Wenn die jüdisch-israelitische Tradition rezipiert wird, um die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth zu interpretieren, so findet gerade mit der Reinterpretation eine Transformation statt, wenn überkommene Traditionen von Leben und Geschick Jesu her neu gefüllt werden. Auf der begrifflichen Ebene bleibt Kontinuität erhalten, aber die Bedeutung der Begriffe wandelt sich im Prozess der Fruchtbarmachung für die Geschehensdeutung zum Teil bis ins Gegenteil. Der überkommene Zusammenhang von Sachbezug und sprachlichem Ausdruck wird von dem neuen Ereignis her aufgebrochen, sodass ein Raum entsteht, neue Bezüge herzustellen und damit in der überkommenen Sprache auch das gegenwärtig Neue zu erfassen. Um einen solchen Überlieferungswandel zu beschreiben, ist die sowohl von Pannenberg als auch von Kasper beschriebene Wirklichkeit als Zusammenhang von Ereignissen und Bedeutungen grundlegend, da hiermit der bleibende Bezug zwischen Ereignis und Bedeutung, eine linearzeitliche Betrachtung und darin die Beobachtung von Wandlungen möglich ist. Traditionsprozesse brauchen also eine geschichtliche Veränderlichkeit und Momente der Brüchigkeit, um Tradition zu bleiben. Wenn mit Kasper Tradition ist, dasselbe ganz anders zu sagen (III.3.1.2.b.; III.3.2.1.b), sodass Tradition weniger in der kontinuierlichen Weitergabe von Informationen besteht, sondern vor allem darin, dass qualitativ dasselbe weitergegeben wird, dann zeigt sich das Traditionsgeschehen gerade im Wandel. Denn nur wo ein Aneignungsprozess stattfindet, wird das Weitergegebene rezipiert; darin aber findet eine Transformation statt: Da sich Form und Inhalt gegenseitig bedingen, muss sich gerade die zeitbedingte Form wandeln, damit der Inhalt unter neuen Bedingungen identisch bleiben kann. Für die Überlieferung der christlichen Botschaft bedeutet das ein fortwährendes Übersetzungsgeschehen des biblischen Inhalts in die Gegenwart.

7. Ein theologisches Traditionsverständnis kann nicht allein von menschlich-konservierenden Tradierungsprozessen ausgehen, sondern muss mit dem kon-

tingenten Wirken Gottes durch seinen Geist rechnen, das als transformativ-befreiende Macht vorgestellt werden kann.

Soll dieses Überlieferungsgeschehen theologisch verstanden werden, so muss es in seiner doppelten Verfasstheit als göttlich-geistlicher Selbstvergegenwärtigungs- und menschlicher Weitergabeprozess entfaltet werden. Für die Art und Weise des Wirkens des Geistes gibt insbesondere Kasper Hinweise, wenn er vom prophetischen Geist spricht, der durch die Vergegenwärtigung des Vergangenen Zukunft eröffnet (III.2.4.3; III.3.1.2.e). Diese Zukunftseröffnung kann vor der in der Auferstehung Jesu ersichtlich werdenden Zukunftshoffnung gedeutet werden, die einen unableitbaren Neuanfang inmitten des Lebens verheißt. Die Weitergabe des Evangeliums zielt also auf einen Bruch, durch den die Vergangenheit in einem neuen Licht erscheint. Dem prophetischen Geist inhäriert ein Moment der Gegenwartskritik, das darauf zielt, die gegenwärtigen Deutungsformen durch die überkommenen Traditionen kritisch in Frage zu stellen, neue Perspektiven aufzuzeigen und die alten aufzubrechen. Dem entspricht das Kaspersche Verständnis der christlichen Botschaft als Freiheitsbotschaft und Zukunftshoffnung. Darin wird auch die zeitliche Überbrückung, die Tradition leistet, deutlich, wenn mit Kasper die christliche Tradition als ein Bezeugungsgeschehen verstanden wird, in dem ‚das Vergangene in der Gegenwart auf Zukunft hin‘ verantwortet wird. Der Wandel und die Veränderung, ja sogar Brüche gehören demnach konstitutiv zum christlichen Traditionsdenken dazu und sind ein notwendiges Durchgangsmoment, von dem her eine integrative Dynamik ausgeht.

Diese transformierende Wirkung binden Kasper und Pannenberg an das Wirken des Geistes vermittelt durch die apostolische, das heißt menschliche Evangeliumsverkündigung. Dass der Geist im Menschen wirken kann, das heißt, dass der Mensch Gott erkennen kann, begründen Pannenberg und Kasper jeweils anthropologisch: Für Pannbergs wie für Kaspers Anthropologie ist charakteristisch, dass der Mensch auf Transzendenz hin angelegt ist und gerade durch das Sein beim anderen zu sich selbst kommt (II.2.2.1; III.2.2.3.c). Der Mensch ist für beide auf Gott ausgerichtet, aber dass er *per se* ist, wird ihm erst an der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus bewusst, woran der Mensch erkennen kann, dass er von Gott unterschieden ist (Pannenberg) beziehungsweise dass sich in Jesus Christus Gott als der in Freiheit Liebende gezeigt hat, sodass der Mensch in Gemeinschaft mit Gott, seinem Schöpfer, leben darf (Kasper). Bei Pannenberg und bei Kasper geht es nicht um eine unmittelbare Eingebung dieser Erkenntnis, sondern der Geist Christi wirkt durch das ganze Leben der Kirche (Kasper) beziehungsweise durch die apostolische Verkündigung (Pannenberg). Der Geist versinnbildlicht nicht nur die Unverfügbarkeit Gottes und die Kontingenz der Erkenntnis, sondern er wird bei Pannenberg und Kasper auch als das eine Medium

vorgestellt, das durch Medien wirkt.¹⁴ Offen bleibt jedoch, wie sich der Geist Gottes in den Traditionszeugnissen materialisieren kann. Insgesamt müsste ein evangelisches Traditionsverständnis neben einer pneumatologischen Vertiefung auch anthropologisch weiter ausgeführt werden, um die wahrnehmungs-, bewusstseins- und erkenntnistheoretischen Aspekte zu beleuchten. Außerdem müsste auf die Modi und die Medialität der Traditionszeugnisse reflektiert werden.

Indem Menschen oder vielmehr menschliche Zeugnisse und der Geist Gottes in der Tradition zusammenwirken, müssen Kriterien für eine ‚Unterscheidung der Geister‘ aufgestellt werden. Im Akt der Tradierung wird jedoch kaum eine Unterscheidung möglich sein; *ex post* könnte jedoch die Entstehung von Glauben, Erbauung und Verherrlichung Gottes als ‚Frucht‘ des Geistwirkens verstanden werden, die durch ein subjektives Glaubenszeugnis und Bekenntnis vollzogen werden. Hier wäre auch auf die Eigenheiten der unterschiedlichen Akteure innerhalb des Tradierungsprozesses zu reflektieren: Welche Rolle nimmt die Kirche als Verkündigungsraum ein? Welche Aufgabe kommt der wissenschaftlichen Theologie, welche der theologischen Ausbildung als Ort der Prägung der Verkündigenden zu? Die Übergänge zur Praktischen Theologie erscheinen hier fließend.

8. *Die Entwicklung eines umfassenden evangelischen Traditionsverständnisses ist eine enzyklopädische und interdisziplinäre Aufgabe, da nur auf diese Weise die Komplexität der Tradition zwischen Produktion und Rezeption beschrieben werden kann.*

‚Tradition‘ ist ein Konzept, zu dem alle theologischen Disziplinen etwas beitragen können: Die exegetischen Fächer und das darin vertretene Schriftverständnis müssen genauso berücksichtigt werden wie kirchengeschichtliche und theologiegeschichtliche Forschung, die Traditionsprozesse nach- und aufzeichnen kann. Dadurch kann die Komplexität der Rezeptions- und Interpretationsprozess erschlossen werden, die mit Tradierungsprozessen einhergehen. Für die Frage nach der praktischen Gestaltung der Tradierung in der Gegenwart wird die praktisch-theologische Dimension unverzichtbar. Hier können sowohl Traditionsprozesse im kirchenleitenden Handeln als auch im gemeindlichen Kontext erforscht werden. Durch die zunehmende Vertrautheit der Praktischen Theologie mit der Anwendung empirischer Methoden kann auch ein Monitoring aktueller Traditionsrezeption und Aneignung stattfinden, sodass Veränderungen

¹⁴ Diesen Zusammenhang stellt auch STOELLGER, Medialität, heraus, nach dem der Geist als Medium nur wirksam und präsent ist, wenn er „*als Medium in Medien*“ (STOELLGER, Medialität, 142, Hervorhebung im Original) wirkt.

in Form und Inhalt durch Langzeitstudien begleitet werden könnten. Außerdem kann unter praktisch-theologischer Perspektive die Form und Materialität der Tradition innerhalb der kirchlichen Praxis thematisch werden. Eine systematisch-theologische Perspektive richtet sich schließlich auf die Systematisierung der verschiedenen Aspekte, die ein Traditionsverständnis fundieren, wie beispielsweise offenbarungs- und trinitätstheologische, pneumatologische und ekklesiologische Aspekte. Eine gemeinsame Aufgabe aller Disziplinen könnte die Frage danach sein, inwiefern das biblische Zeugnis traditionsbildende Funktion einnimmt oder welche anderen Parameter die Traditionsprozesse in den verschiedenen Fachperspektiven beeinflussen. Um ‚Tradition‘ und ihre Prozesse zu verstehen sind zudem soziologische, psychologische und kulturwissenschaftliche Perspektiven zuträglich. Kurzum: Die Frage nach dem Traditionsbegriff und damit nach dem Traditionsprozess fragt letzten Endes danach, wie Glaubensweitergabe funktioniert. Damit aber ist ihre Beantwortung eine enzyklopädische und darüber hinaus interdisziplinäre Aufgabe.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen der biblischen Bücher wurden auch in Zitaten vereinheitlicht und richten sich nach dem Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart ²1981. Die Abkürzungen der antiken christlichen Quellen richten sich nach DÖPP, SIEGMAR/GEERLINGS, WILHELM (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder ³2002. Alle weiteren Abkürzungen sind SIEGFRIED M. SCHWERTNER (Hg.), Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG³), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, entnommen.

1. Quellen

- KASPER, WALTER, Art. Dogma/Dogmenentwicklung, in: NHThG 1 (1991), 292–309.
- , Art. Dogmatik, in: NHThG 1 (1991), 310–320.
 - , Art. Tradition, in: StL7 V (1989), 494–498.
 - , Aufgaben der Christologie heute (1977), in: Ders. (Hg.), Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie (WKGS 9), Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 133–149.
 - , Bewahren oder Verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche (1991), in: Ders. (Hg.), Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 543–562.
 - , Biblische Hermeneutik. Überlegungen in systematischer Perspektive (1993), in: Ders. (Hg.), Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 327–344.
 - , Christologie und Pneumatologie. Die Pneumatologie als Aufgabe heutiger Theologie (1974), in: Ders. (Hg.), Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie (WKGS 9), Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 282–296.
 - , Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (1965) (WKGS 2), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 2010.
 - , Das Gespräch mit der protestantischen Theologie, in: Conc(D) 1 (1965), 334–344.
 - , Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: ThQ 170 (1990), 161–190.
 - , Das Verhältnis von Evangelium und Dogma. Geschichtliche Überlegungen zu einem aktuellen Thema (1967), in: Ders. (Hg.), Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 151–164.
 - , Das Wahrheitsverständnis der Theologie (1987), in: Ders. (Hg.), Theologie im Diskurs (WKGS 6), Freiburg im Breisgau: Herder 2014, 92–120.

- , „Dei Verbum audiens et proclamans“ – „Gottes Wort voll Ehrfurcht hören und voll Zuversicht verkünden“. Die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ (2005), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 345–365.
- , *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik* (1973), in: Ders. (Hg.), *Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie* (WKGS 9), Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 98–116.
- , *Der Glaube und die Gläubigen heute* (1968), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 723–737.
- , *Der Gott Jesu Christi* (1982) (WKGS 4), Freiburg im Breisgau: Herder 2008.
- , *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem* (1990), in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (DiKi 6), Freiburg im Breisgau: Herder 1990, 329–349.
- , *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für Kirche und christliches Leben nach der dogmatischen Konstitution „Über die göttliche Offenbarung“* (1966), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 223–229.
- , *Die christliche Tradition heute denken. Hundert Jahre ‚Recherches de science religieuse‘* (2010), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 563–582.
- , *Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings* (1967), in: Ders. (Hg.), *Glaube und Geschichte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1970, 33–47.
- , *Die Kirche als Ort der Wahrheit* (1987), in: Ders. (Hg.), *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg im Breisgau: Herder 2014, 72–91.
- , *Die Kirche als universales Sakrament des Heils* (1984), in: Walter Kasper (Hg.), *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (WKGS 11), Freiburg im Breisgau: Herder 2008, 306–327.
- , *Die Kirche unter dem Wort Gottes*, in: *Conc(D) 1* (1965), 304–306.
- , *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg im Breisgau: Herder 2011.
- , *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit* (1967), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 585–622.
- , *Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche* (1967), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 230–248.
- , *Die Wissenschaftspraxis der Theologie* (1988), in: Ders. (Hg.), *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg im Breisgau: Herder 2014, 121–171.
- , *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1965.
- , *Dogma unter dem Wort Gottes* (1965), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 43–150.
- , *Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung* (1977), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 645–664.

- , „Einer aus der Trinität ...“. Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive (1985), in: Ders. (Hg.), *Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie* (WKGS 9), Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 297–317.
- , *Evangelium und Dogma* (1965), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 29–42.
- , (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015.
- , *Exegese – Dogmatik – Verkündigung* (1966), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 420–431.
- , *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der Katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte* (1982), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 165–198.
- , *Geschichtlichkeit der Dogmen?* (1967), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 623–644.
- , *Gott in der Geschichte*, in: Norbert Kutschki (Hg.), *Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage*, Mainz/München: Matthias-Grünwald-Verlag/Kaiser 1967, 139–151.
- , *Gotteswort im Menschenwort* (1970), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 249–304.
- , *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, in: *ThQ* 144 (1964), 129–169.
- , *Jesus der Christus* (1974) (WKGS 3), Freiburg im Breisgau: Herder 2007.
- , *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2011.
- , *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte* (1967), in: Ders. (Hg.), *Glaube und Geschichte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1970, 49–66.
- , *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute* (1969), in: Ders. (Hg.), *Glaube und Geschichte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1970, 120–143.
- , *Neuansätze gegenwärtiger Christologie* (1977), in: Ders. (Hg.), *Jesus Christus – das Heil der Welt. Schriften zur Christologie* (WKGS 9), Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 195–221.
- , *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung* (2009), in: Ders. (Hg.), *Das Evangelium Jesu Christi* (WKGS 5), Freiburg im Breisgau: Herder 2009, 243–317.
- , *Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis* (1984), in: Ders. (Hg.), *Gott – der Schöpfer und Vollender* (WKGS 8), Freiburg im Breisgau: Herder 2017, 295–308.
- , *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung* (1989), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 305–326.
- , *Schrift – Tradition – Verkündigung* (1966), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 386–419.
- , *Schrift und Tradition – eine Questio disputata* (1964), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 369–385.
- , *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem* (1987), in: Ders. (Hg.), *Die Wahrheit in Liebe tun. Schriften zur Pastoral I* (WKGS 17,1), Freiburg im Breisgau: Herder 2018, 181–199.

- , Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte, in: ThQ 155 (1975), 198–215.
- , Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 508–542.
- , Tradition auf dem Prüfstand (1969), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 477–482.
- , Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung (1966), in: Ders. (Hg.), *Glaube und Geschichte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1970, 101–119.
- , Verständnis der Theologie damals und heute (1967), in: Ders. (Hg.), *Glaube und Geschichte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1970, 9–32.
- , Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus (2002), in: Ders. (Hg.), *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg im Breisgau: Herder 2014, 366–388.
- , Was heißt es, Theologie zu treiben? (2006), in: Ders. (Hg.), *Theologie im Diskurs* (WKGS 6), Freiburg im Breisgau: Herder 2014, 209–217.
- , Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen (1970), in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 738–793.
- , Zur Einführung: *Evangelium und Kirche*, in: Ders. (Hg.), *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 17–26.
- KASPER, WALTER/DECKERS, DANIEL, *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 2008.
- PANNENBERG, WOLFHART, *An Autobiographical Sketch*, in: Carl E. Braaten/Philip Clayton (Hg.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques with an Autobiographical Essay and Response*, Minneapolis: Augsburg 1988, 11–18.
- , *An Intellectual Pilgrimage*, in: KuD 54 (2008), 149–158.
- , *Analogie und Doxologie* (1963), in: Ders. (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 181–201.
- , *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- , *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- , *Art. Analogie*, in: RGG³ 1, 350–353.
- , *Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VIII. Systematisch-theologisch*, in: TRE 12 (1984), 658–674.
- , *Christologie und Theologie* (1975), in: Ders. (Hg.), *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 129–145.
- , *Das christologische Fundament der Anthropologie*, in: Conc(D) 6 (1973), 425–434.
- , *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte*, in: KuD 23 (1977), 76–92.
- , *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie* (1959), in: Ders. (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 296–346.
- , *Die Bedeutung der Kategorien „Teil“ und „Ganzes“ für die Wissenschaftstheorie der Theologie*, in: ThPh 53 (1978), 481–497.

- , Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben (1997), in: Ders. (Hg.), Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 1: Philosophie, Religion, Offenbarung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 255–265.
- , Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 11–21.
- , Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu (1966). Edmund Schlink zum 65. Geburtstag, in: Ders. (Hg.), Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 160–173.
- , Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte (1961). In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff (KuD.B 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1970, 91–114.
- , Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums, in: ThPh 66 (1991), 481–492.
- , Einführung, in: Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte (1961). In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff (KuD.B 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1970, 7–20.
- , Einheit gelingt, wo Freiheit wirkt. Das protestantische Prinzip im ökumenischen Dialog, in: LM 30 (1991), 125–129.
- , Einsicht und Glaube. Antwort an Paul Althaus (1963), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 223–236.
- , Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist, in: Claus Heitmann/Heribert Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München: Agentur des Rauhen Hauses/Kösel 1974, 176–191.
- , Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, in: StPh (1966), 192–207.
- , Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (1962), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 252–295.
- , Gibt es Prinzipien des Protestantismus, die im öffentlichen Dialog nicht zur Disposition gestellt werden dürfen?, in: Friedrich-Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1992, 79–86.
- , Glaube und Vernunft (1965), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 237–251.
- (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979.
- (Hg.), Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980.
- , Grundzüge der Christologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn ⁷1990.
- , Heilsgeschehen und Geschichte (1959), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 22–78.
- , Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 91–122.
- , Kerygma und Geschichte, in: Rolf Rendtorff/Gerhard von Rad (Hg.), Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen. FS Gerhard von Rad zum 60. Geburtstag, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1961, 129–140.
- , Metaphysik und Gottesgedanke (KVR 1532), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

- , Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie, in: ThLZ 85 (1960), 225–228.
- , Nachwort zur zweiten Auflage, in: Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte (1961). In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff (KuD.B 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1970, 132–148.
- (Hg.), Offenbarung als Geschichte (1961). In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff (KuD.B 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1970.
- , Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte, in: Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1985, 84–107.
- , Schriftautorität und Lehrautorität, in: Erhard Denninger/Günter Eifler (Hg.), Autorität als Gegenstand und Element wissenschaftlichen Denkens. Sechs Vortragsprotokolle (Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1962), Mainz: Universität 1963, 5–10.
- , Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage, in: ThPh 59 (1984), 178–190.
- , Stellungnahme zur Diskussion, in: James M. Robinson/John B. Cobb (Hg.), Theologie als Geschichte (NLT 3), Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verlag 1967, 285–351.
- , Systematische Theologie. Gesamtausgabe, Bd. 1. Neu herausgegeben von Gunther Wenz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- , Systematische Theologie. Gesamtausgabe, Bd. 2. Neu herausgegeben von Gunther Wenz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- , Systematische Theologie. Gesamtausgabe, Bd. 3. Neu herausgegeben von Gunther Wenz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- , Über historische und theologische Hermeneutik (1964), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 123–158.
- , Vorwort, in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 5–9.
- , Wahrheit und Geschichte. Die Hauptreferate vom 3. Europäischen Theologenkongreß in Wien (KuD 23.1977, H. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977.
- , Wahrheit, Gewißheit und Glaube (1978), in: Ders. (Hg.), Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 226–264.
- , Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
- , Was ist eine dogmatische Aussage? (1962), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 159–180.
- , Was ist Wahrheit? (1962), in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 202–222.
- , Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- , Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar, in: ThLZ 78 (1953), 17–24.
- , Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration (1996), in: Ders. (Hg.), Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 1: Philosophie, Religion, Offenbarung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 246–248.

2. Forschungsliteratur und weitere Quellen

- ADORNO, THEODOR W., Über Tradition, in: Ders. (Hg.), Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild (Gesammelte Schriften 10,1), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, 310–320.
- ALAND, BARBARA/KURT ALAND/JOHANNES KARAVIDOPOULOS/CARLO M. MARTINI/BRUCE M. METZGER (Hg.), *Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁸2012.
- ALKIER, STEFAN (Hg.), *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen*. Tagung *Sola Scriptura 2017*, Frankfurt am Main (*Colloquia historica et theologica* 7), Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- ALKIER, STEFAN/KARAKOLĒS, CHRĒSTOS K./NICKLAS, TOBIAS, *Sola Scriptura ökumenisch* (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 1), Paderborn: Brill/Schöningh 2021.
- ALTHAUS, PAUL, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie (BFChTh 48), Gütersloh: Bertelsmann 1958.
- , *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann ⁴1958.
- APSEL, BENJAMIN, *Geeinte Vielfalt – Versöhnte Menschheit. Die Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg in anthropologischer, gesellschaftspolitischer und ökumenischer Perspektive* (FSÖTh 163), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- ARISTOTELES, *Metaphysik. Bücher I(A)-VI(E)*. Griechisch – Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hg. v. Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ, Hamburg: Felix Meiner ³1989.
- , *Metaphysik. Bücher VII(Z)-XIV(N)*. Griechisch – Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ, Hamburg: Felix Meiner ³1991.
- ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* (leg.), in: PTS 31, hg. v. Miroslav Marcovich, Berlin/New York: de Gruyter 1990.
- AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII (conf)*, in: CCSL 27, hg. v. Luc Verheijen, Turnholti: Brepols 1981.
- , *Contra sermonem Arrianorum (c. s. Arrian.)*, in: CCSL 87 A, hg. v. Pierre-Marie Hombert, Turnholti: Brepols 183–256.
- AXT-PISCALAR, CHRISTINE, *Offenbarung als Geschichte. Die Neubegründung der Geschichtstheologie in der Theologie Wolfhart Pannberg*, in: Jörg Frey/Hermann Lichtenberger/Stefan Krauter (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT 248), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 725–743.
- , *Der Gott der Geschichte. Einige Aspekte zur Einholung von Wolfhart Pannberg's geschichtstheologischem Programm durch die Trinitätslehre*, in: *KuD* 64 (2018), 284–299.
- BACHT, HEINRICH, *Sind die Lehrentscheidungen der Ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?*, in: *Cath(M)* 13 (1959), 128–139.
- , *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, in: Michael Schmaus (Hg.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition von H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselman*, München: Hueber 1957, 1–62.

- BALTHASAR, HANS URS VON, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I, Einsiedeln: Johannes Verlag 1961.
- BARR, JAMES, Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology, in: *Interp.* 17 (1963), 193–205.
- , The Concepts of History and Revelation, in: Ders. (Hg.), *Old and New in Interpretation. The Currie Lectures delivered at Austin Presbyterian Theological Seminary Texas Febr. 1964*, London: SCM 1966, 65–102.
- BARTH, KARL, Die Kirchliche Dogmatik I/1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1932.
- , Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948.
- , Die Kirchliche Dogmatik II/1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948.
- , Die Kirchliche Dogmatik IV/1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1953.
- BASILIIUS VON CAESAREA, De spiritus sancto (*Spir.*), in: SC 17, hg. v. Benoît Pruche, Paris: Cerf 1968.
- BEINTKER, MICHAEL, Art. Tradition VI. Dogmatisch, in: TRE 33 (2002), 718–724.
- BERLEJUNG, ANGELIKA, Exegetische Methoden, in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745)*, Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵2016, 40–47.
- BERNHEIM, ERNST, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis d. wichtigsten Quellen u. Hilfsmittel zum Studium d. Geschichte, Leipzig: Duncker & Humblot ⁶1908.
- BERTEN, IGNACE, Geschichte – Offenbarung – Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenberg, München: Claudius Verlag 1970.
- BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main: Bonifatius/Lembeck 2000.
- BLONDEL, MAURICE, Geschichte und Dogma. Mit Einführungen von Johannes B. Metz und René Marlé, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1963.
- BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae, in: PL 64, 1337–1357.
- BORNKAMM, GÜNTHER, Jesus von Nazareth (UB 19), Stuttgart: Kohlhammer ⁶1963.
- BRAATEN, CARL E./CLAYTON, PHILIP (Hg.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques with an Autobiographical Essay and Response*, Minneapolis: Augsburg 1988.
- BRUNNER, PETER, *Schrift und Tradition*, Berlin: Luther-Verlag 1951.
- BUBER, MARTIN, Geschehene Geschichte (1933), in: Martin Buber (Hg.), *Werke*. Bd. II: *Schriften zur Bibel*, München/Heidelberg: Kösel/Verlag Lambert Schneider 1964, 1031–1036.
- BUCKENMAIER, ACHIM, „Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption (KKTS 62), Paderborn: Bonifatius 1996.
- BUDDEUS, JOHANN FRANZ, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam, singulasque eius partes*, Leipzig: Ex Officina B. Thomae Fritschii Haeredevm 1727.
- BULTMANN, RUDOLF, Art. ἀλήθεια, in: ThWNT I, 239–251.
- , Das Problem der Hermeneutik (1950), in: Rudolf Bultmann (Hg.), *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck ⁴1965, 211–235.
- , Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Rudolf Bultmann (Hg.), *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck ⁸1993, 26–37.

- , Zum Problem der Entmythologisierung, in: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*. II. Bd: Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung, Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich/Evangelischer Verlag 1952, 179–211.
- BURGER, HANS/HUIJGEN, ARNOLD/PEELS, ERIC (Hg.), *Sola scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics* (SRTh 32), Leiden/Boston: Brill 2018.
- CHEMNITZ, MARTIN, *Examen concilii Tridentini. Das ist Beleuchtung und Widerlegung der Beschlüsse des Tridentinischen Konzils*, Leipzig: Dörffling und Franke 1884.
- CHRISMANN, PHILIPP NERI, *Regula Fidei Catholicae Et Collectio Dogmatum Creden-dorum*, Kempten: Lingg 1792.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata (str.) I-VI*, in: GCS 15/2, hg.v. Otto Stählin, Leipzig: Hinrichs 1906.
- COLLINGWOOD, ROBIN G., *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press 1980.
- CONGAR, YVES, *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965.
- COSTANZA, CHRISTINA/KEBLER, MARTIN/OHLEMACHER, ANDREAS (Hg.), *Claritas scripturae? Schrifthermeneutik aus evangelischer Sicht*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020.
- CRISTESCU, VASILE, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Staniloae* (ITh 9), Frankfurt am Main: Lang 2003.
- CULLMANN, OSCAR, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich: Zwingli-Verlag 1954.
- , *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965.
- DANZ, CHRISTIAN, *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- DARLAPP, ADOLF, *Art. Anfang*, in: LThK², 525–529.
- , *Art. Geschichtlichkeit*, in: HThG I (1962), 491–497.
- DEIBLER, ALFONS, *Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament* (Münchener Theologische Studien I 11), München: Karl Zink 1955.
- DENZINGER, HEINRICH, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen. Lateinisch – Deutsch*, hg.v. Peter Hünermann, Freiburg: Herder³⁸1999.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2017.
- DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT (Hg.), *Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Mit Apokryphen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2016.
- DIEM, HERMANN, *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus. Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme*, Bd. 2, München: Kaiser 1955.
- , *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens* (SGV 215), Tübingen: Mohr Siebeck 1957.
- DILTHEY, WILHELM, *Gesammelte Schriften VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht²1958.
- , *Gesammelte Schriften I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht⁴1959.

- DINGEL, IRENE (Hg.), Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 2014.
- DOMBOIS, HANS, Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht I (FBESG 20), Witten: Luther-Verlag 1961.
- DREY, JOHANN SEBASTIAN, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, Bd. 1: Philosophie der Offenbarung, Frankfurt am Main: Minerva 1838. Nachdruck 1967.
- , Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: Josef Rupert Geiselmann (Hg.), Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik (DKKTh 5), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940, 193–234.
- DROYSEN, JOHANN GUSTAV, Grundriss der Historik (1882), Halle/Saale: Niemeyer³1925.
- DUBY, STEVEN J., Scripture as Cognitive Principle of Christian Dogmatics, in: NZSth 61 (2019), 223–240.
- EBELING, GERHARD, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem. Drei Vorlesungen (SGV 207/208), Tübingen: Mohr 1954.
- , „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition, in: Ders. (Hg.), Wort Gottes und Tradition, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 91–143.
- , Wort Gottes und Hermeneutik, in: ZThK 56 (1959), 224–251.
- EICHER, PETER, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München: Kösel 1977.
- EICHHORN, DANIEL, Katholisches Schriftprinzip? Josef Rupert Geiselmanns These der materialen Schriftsuffizienz (StOeFr 66), Münster: Aschendorff 2016.
- EICHRODT, WALTHER, Offenbarung und Geschichte im Alten Testament, in: ThZ 4 (1948), 321–331.
- ELERT, WERNER, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg: Furche-Verlag³1956.
- ELIADE, MIRCEA, Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf: Diederichs¹1953.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, Grundlagen des Naturrechts. Das System der Sittenlehre (1798). Ausgewählte Werke II. Herausgegeben von Fritz Medicus, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962.
- FISCHER, IRMTRAUD/FREY, JÖRG/FUCHS, OTTMAR/GRESCHAT, KATHARINA/GRUNDWITTENBERG, ALEXANDRA/JANOWSKI, BERND/KOERRENZ, RALF/LEPPIN, VOLKER/NICKLAS, TOBIAS/OBERHÄNSLI-WIDMER, GABRIELLE/POPLUTZ, UTA/SATTLER, DOROTHEA/SCHMID, KONRAD/THOMAS, GÜNTER/VOLLENWEIDER, SAMUEL/WELKER, MICHAEL, Der Streit um die Schrift (JBTh 31 [2016]), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018.
- FITSCHEN, KLAUS/SCHRÖTER, MARIANNE/SPEHR, CHRISTOPHER/WASCHKE, ERNST-JOACHIM (Hg.), Kulturelle Wirkungen der Reformation/Cultural Impact of the Reformation. Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017, Bd. 1 (LStRLO 36), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018.
- (Hg.), Kulturelle Wirkungen der Reformation/Cultural Impact of the Reformation. Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017, Bd. 2 (LStRLO 37), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018.
- FOCKEN, FRIEDRICH-EMANUEL/VAN OORSCHOT, FREDRIKE (Hg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020.
- FRIEDRICH, GERHARD, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (BThSt 6), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982.

- FRIES, HEINRICH, Art. Theologie, in: HThG 2, 641–654.
 –, Die Offenbarung, in: MySal I (1965), 159–238.
- FUCHS, ERNST, Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck ⁴1970.
 – (Hg.), Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen: Mohr Siebeck 1960.
- GADAMER, HANS-GEORG, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1), Tübingen: Mohr Siebeck ⁷2010.
- GANDILLAC, MAURICE DE, Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung, Düsseldorf: Verlag L. Schwann 1953.
- GEHLEN, ARNOLD, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn: Athenäum 1956.
 –, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt am Main/Bonn: Athenäum ⁷1962.
- GEISELMANN, JOSEF RUPERT, Einheit und Liebe. Ihr Gestaltwandel in Möhlers Theologie der Kirche, in: Hermann Tüchle (Hg.), Die eine Kirche. Zum Gedenken J.A. Möhlers 1838–1938, Paderborn: Schöningh 1939, 135–209.
 –, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1951.
 –, Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie, in: US 11 (1956), 131–150.
 –, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: Michael Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition von H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselman, München: Hueber 1957, 123–206.
 –, Die Tradition, in: Johannes Feiner/Josef Trütsch/Franz Böckle (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln: Benziger 1957, 69–108.
 –, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn, Freiburg im Breisgau: Herder 1959.
 –, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (QD 18), Freiburg im Breisgau: Herder 1962.
 –, Jesus der Christus. Erster Teil: Die Frage nach dem historischen Jesus, München: Kösel 1965.
 –, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie I-II), Freiburg im Breisgau: Herder ²1966.
- GEMEINHARDT, PETER, Traditionsbindung und Traditionskritik bei Melanchthon, in: Peter Gemeinhardt/Bernd Oberdorfer (Hg.), Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum (LKGG 25), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 31–61.
- GESE, HARTMUT, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: ZThK 55 (1958), 127–145.
- GLOEGE, GERHARD, Art. Dogma II. Christliches Dogma, in: RGG³, 221–225.
- GOGARTEN, FRIEDRICH, Die religiöse Entscheidung, Jena: Diederichs 1921.
 –, Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg: Schneider 1952.

- GRAF, FRIEDRICH-WILHELM, Nachruf der Bayrischen Akademie der Wissenschaft zum Tod von Wolfhart Pannenberg, <https://www.badw.de/fileadmin/nachrufe/Pannenberg%20Wolfhart.pdf> (21.10.2022).
- GREINER, SEBASTIAN, Die Theologie Wolfhart Pannbergs (BDS 2), Würzburg: Echter 1988.
- GRENZ, STANLEY J., Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg, New York: Oxford University Press 1990.
- GRIMM, JACOB/GRIMM, WILHELM, Art. Tradition, in: Jacob Grimm/Wilhelm Grimm (Hg.), Deutsches Wörterbuch, Bd. 2: I. Abteilung 1. Teil T – Treftig, Leipzig: Hirzel 1935, Sp. 1022–1025.
- GROSCURTH, REINHARD/VISCHER, LUKAS (Hg.), Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (ÖR.B 7/8), Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag 1967.
- HABERMANN, JÜRGEN, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt am Main: Lang 1990.
- HÄGGLUND, BENGT, Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis, Lund: Gleerup 1951.
- HALBFAS, HUBERTUS, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Mit einem Geleitwort von Erich Bochinger, Stuttgart: Calwer 1968.
- HAMILTON, NADINE, Sola Scriptura. Die Heilige Schrift als heiligende Schrift (ÖR.B 116), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017.
- HAMILTON, NADINE/HAMILTON, STEPHEN JAMES/WIESINGER, CHRISTOPH (Hg.), Sola Scriptura. Zur Normativität der Heiligen Schrift (ÖR.B 125), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020.
- HÄRLE, WILFRIED, Tradition und Schrift als Thema des interkonfessionellen Dialogs heute aus evangelischer Sicht, in: Christoph Böttigheimer/Hubert Filser (Hg.), Kircheinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner, Regensburg: Pustet 2006, 617–632.
- HASEL, FRANK, Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and D. G. Bloesch. An Investigation and Assessment of its Origin, Nature and Use (EHS.T 555), Frankfurt am Main u. a.: Lang 1996.
- HAUDEL, MATTHIAS, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ (KiKonf 34), Göttingen u. a.: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER, Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation, in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (DiKi 7), Freiburg im Breisgau/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 195–231.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, Einleitung in die Geschichte der Philosophie (PhB 166), hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner 1959.
- , Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830) (PhB 33), hg. v. Friedhelm Nicolin/Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner 1959.
- , Grundlinien der Philosophie des Rechts (PhB 124a), hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner 1955.
- , Phänomenologie des Geistes (PhB 114), hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner 1952.

- , Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: Die absolute Religion (PhB 63), hg. v. Georg Lasson, Leipzig: Felix Meiner 1929.
- , Wissenschaft der Logik I (PhB 56), hg. v. Georg Lasson, Leipzig: Felix Meiner ²1951.
- , Wissenschaft der Logik II (PhB 57), hg. v. Georg Lasson, Leipzig: Felix Meiner ²1951.
- HEIDEGGER, MARTIN, Aletheia (Heraklit, Fragment 16), in: Martin Heidegger (Hg.), Vorträge und Aufsätze, Pfullingen: Günther Neske 1954, 257–282.
- , Das Wesen der Sprache (1957/58) (GA 12), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985, 147–204.
- , Die Sprache (1950) (GA 12), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985, 7–30.
- , Identität und Differenz, Pfullingen: Günther Neske ³1957.
- , Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“, Bern: Francke Verlag ²1954.
- , Sein und Zeit (1927) (GA 2), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- , Vom Wesen der Wahrheit (1933/34), in: Hartmut Tietjen (Hg.), GA 36/37, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001, 81–264.
- HENGEL, MARTIN, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen: Mohr Siebeck ²1969.
- HENN, William, The Normativity of Tradition, in: Carmen Aparicio Valls, Carmelo Dotolo, Gianluigi Pasquale (Hg.), Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks, Rom: Gregorian University Press 2004, 125–148.
- HERRMANN, WILHELM, Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens, in: ZThK 2 (1896), 232–273.
- HOPING, HELMUT, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, in: HThKVatII 3 (2005), 695–831.
- IP, PUI SHUM, Wolfhart Pannenberg’s Concept of Testimony as Natural Knowledge – Implications for the Doctrine of Scripture and the Church, in: EJTh 22 (2013), 124–136.
- IRENAEUS VON LYON, Adversus Haereses (*haer.*) III, in: FC 8/3, hg. v. Norbert Brox, Freiburg: Herder, 1995.
- , Adversus Haereses (*haer.*) IV, in: FC 8/4, hg. v. Norbert Brox, Freiburg: Herder 1997.
- JASPERS, KARL, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München: R. Piper & Co. 1949.
- KÄHLER, MARTIN, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892) (TB 2), München: Kaiser ³1961.
- KAMLAH, WILHELM, Wissenschaft, Wahrheit, Existenz, Stuttgart: Kohlhammer 1960.
- KANT, IMMANUEL, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe (mit Gegenüberstellung der erheblich von einander abweichenden Abschnitte), hg. v. Raymund Schmidt (PhB 37a), Hamburg: Felix Meiner 1956.
- KÄSEMANN, ERNST, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders. (Hg.), Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1960, 187–214.
- , Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: Ders. (Hg.), Exegetische Versuche und Besinnungen 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 31–68.
- , Sätze Heiligen Rechts im Neuen Testament, in: Ders. (Hg.), Exegetische Versuche und Besinnungen 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 69–82.
- , Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, in: EvTh 12 (1952/53), 455–466.

- KIENZLER, KLAUS, Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg (FThSt 100), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1976.
- KINDER, ERNST, Historische Kritik und Entmythologisierung, in: Ders. (Hg.), Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns, München: Evangelischer Presseverband für Bayern 1952, 33–60.
- KIRCHNER, HUBERT, Wort Gottes, Schrift und Tradition. Ökumenische Studienhefte 9 (BenshH 89), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- KIRN, OTTO, Glaube und Geschichte, in: Karl Ziegler (Hg.), Vorträge und Aufsätze von Otto Kirn, Leipzig: Tauchnitz 1912, 47–130.
- KITTEL, GERHARD, Art. *δοκέω, δόξα* (Abschnitt D–G), in: ThWNT II, 245–258.
- KITTEL, HELMUTH, Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs (BZNW 16), Gießen: Töpelmann 1934.
- KLEINJOHANN, FRANK, Tradition im Denken Walter Kaspers. Impulse für ein konzils-gemäßes Traditionsverständnis (ThiD 20), Freiburg im Breisgau: Herder 2017.
- KOCH, KLAUS, Die Profeten 1. Assyrische Zeit (UTb 280), Stuttgart: Kohlhammer 1978.
- KOCH, KURT, Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive (TTS 32), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1988.
- KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Wie lehrt die Kirche heute verbindlich? Odessa 1977, in: Deutscher Ökumenischer Studienausschuss (DÖSTA) (Hg.), Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss und Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977 (ÖR.B 33), Frankfurt am Main: Lembeck 1978, 208–227.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung „Mysterium ecclesiae“ zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute. Lateinisch – deutsch. Übersetzt von Otto Semmelroth. Erklärung vom 15. Februar 1975. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Karl Lehmann. Dokumentarischer Anhang zum Lehrverfahren über die Bücher von Hans Küng „Die Kirche“ und „Unfehlbar? Eine Anfrage“ (NK 43), Trier: Paulinus-Verlag 1975.
- KRAUS, WOLFGANG/MARTIN KARRER/EBERHARD BONNS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2010.
- KRÜGER, GERHARD, Geschichte und Tradition, in: Gerhard Krüger (Hg.), Freiheit und Weltverantwortung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg im Breisgau/München: Karl Alber 1958, 71–96.
- KUHN, JOHANN EVANGELIST VON, Katholische Dogmatik 1. Einleitung in die katholische Dogmatik (1859), Tübingen: Minerva 1968.
- KÜNNETH, WALTER, Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit?, in: Ernst Kinder (Hg.), Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns, München: Evangelischer Presseverband für Bayern 1952, 61–90.
- LANDMESSER, CHRISTOF/POPKES, ENNO EDZARD, Verbindlichkeit und Pluralität. Die Schrift in der Praxis des Glaubens (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V.), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015.

- LAUSTER, JÖRG, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTh 46), Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- LENGSFELD, PETER, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Leipzig: St. Benno 1962.
- LEONHARDT, ROCHUS, Schriftbindung und religiöse Subjektivität im Protestantismus, in: Notger Slenczka (Hg.), Deutung des Wortes – Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum. XXII. Reihlen-Vorlesung; XVI. Bonhoeffer-Vorlesung (BThZ.B 2014), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 128–150.
- , Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie (HUTh 44), Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- LEPPEK, THORSTEN A., Wahrheit bei Wolfhart Pannenberg. Eine philosophisch-theologische Untersuchung (FSÖTh 159), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- LEPPIN, VOLKER, Tradition und Traditionskritik bei Luther, in: Peter Gemeinhardt/Bernd Oberdorfer (Hg.), Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum (LKGG 25), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 15–30.
- , Differenz oder Harmonie: die Herausbildung der konfessionellen Unterschiede im Schriftverständnis vor spätmittelalterlichem Hintergrund, in: JBTh 31 (2016), 225–244.
- LOHFINK, NORBERT, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, in: StZ 174 (1964), 161–181.
- LÖHRER, MAGNUS, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: Johann Baptist Metz/Walter Kern/Adolf Darlapp/Herbert Vorgrimler (Hg.), Gott in Welt. Bd. II. Festgabe für Karl Rahner, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1964, 499–523.
- LOOFS, FRIEDRICH, Symbolik oder christliche Konfessionskunde. Bd. 1 (GThW 1, T. 4, Bd. 4), Tübingen/Leipzig: Mohr 1902.
- LÖWENICH, WALTHER VON, Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme, Witten: Luther-Verlag 1956.
- LUTHER, MARTIN, Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum/Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind (1520), in: WA 7, (91) 94–151. Übersetzung: Sibylle Rolf, in: Wilfried Härle/Johanne Schilling/Günther Wartenberg (Hg.), Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott (LDStA 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 71–217.
- , De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium Martini Lutheri (1520), in: WA 6, 484–573.
- , De servo arbitrio (1525), in: WA 18, 600–787.
- , Von Menschenlehre zu meiden (1522), in: WA 10/II, 72–86.
- MAIKRANZ, ELISABETH, The Relationship of Scripture and Tradition in Light of God's Revelation, in: Tomas Bokedal/Ludger Jansen/Michael Borowski (Hg.), Scripture and Theology. Historical and Systematic Perspectives (TBT 201), Berlin/Boston: de Gruyter 2023, im Erscheinen.
- MAIKRANZ, ELISABETH/ZIETHE, CAROLIN, Kapitel D: Schrift und Tradition, in: Friedrich-Emanuel Focken/Frederike van Oorschot (Hg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 155–189.

- MARXSEN, WILLI, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 67), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1959.
- MEYER, EDUARD, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, in: Ders. (Hg.), *Kleine Schriften I*, Halle/Saale: Max Niemeyer ²1924, 1–78.
- , *Geschichte des Altertums. Der Orient vom 12. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Bd. 2,2, Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger ³1953.
- MEYER, HARDING, *Das Wort Pius' IX: „Die Tradition bin ich“*. Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I (TEH N. F., 122), München: Kaiser 1965.
- , *Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem. Eine Bilanz*, in: Vilmos Vajta (Hg.), *Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums* (EvG 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974, 187–219.
- , *Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionelles Problem*, in: R. Stauffer (Hg.), *In necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, Paris: Cerf 1984, 265–282.
- MÖHLER, JOHANN ADAM, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann Köln/Olten: Jakob Hegner 1957.
- , *Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte*, in: Josef Rupert Geiselmann (Hg.), *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik* (DKKTh 5), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1940, 389–396.
- , *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen*, Mainz: Kupferberg 1834.
- , *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann, Köln/Olten: Jakob Hegner 1958.
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Schrift, Tradition und Traditionen. Bericht über die Arbeit der Sektion II*, in: ÖR 13 (1964), 104–111.
- , *Theologie der Hoffnung* (1964). *Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Werke 1), Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus 2016.
- MOSTERT, WALTER, *Scriptura sui ipsius interpres: Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther*, in: LuJ 46 (1979), 60–96.
- MÜLLER, MAX, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: Kerle ³1964.
- MÜLLER, MAX/VOSSENKUHL, WILHELM, *Art. Person*, in: HPhG 2, 1059–1070.
- NEUFELD, KARL H., *Zu: Walter Kasper, Jesus der Christus*, in: ZKTh 98 (1976), 180–185.
- NEUNER, PETER, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2009.
- NEWMAN, JOHN HENRY, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Haecker, besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von Johannes Artz*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1960.

- NKOKESHA, CARLOS KALONJI, *Penser la Tradition avec Walter Kasper. Pertinence d'une Catholicité historiquement et culturellement ouverte* (BETHL 259), Leuven: Peeters 2013.
- NORWOOD, DONALD W., *Reforming Rome. Karl Barth and Vatican II*, Grand Rapids: Eerdmans 2015.
- NÜSSEL, FRIEDERIKE, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus* (FSÖTh 77), Göttingen 1996.
- , „Dogmatik als systematische Theologie“! Zur Aktualität des Dogmatik-Verständnisses bei W. Pannenberg, in: Gunther Wenz (Hg.), „Eine neue Menschheit darstellen“ – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie Philosophische Fakultät SJ (Pannenberg-Studien 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 57–74.
- , Das Konkordienbuch und die Genese einer lutherischen Tradition, in: Peter Gemeinhardt/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum* (LKG 25), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 62–83.
- , *Dei Verbum – die Offenbarungslehre des II. Vatikanischen Konzils in der evangelisch-theologischen Rezeption*, in: BThZ 31 (2014), 256–282.
- , Was heißt „als Geschichte“? Zur christologischen Fundierung des offenbarungstheologischen Programms, in: Gunther Wenz (Hg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms* (Pannenberg-Studien 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 71–90.
- OBERDORFER, BERND/SWARAT, UWE (Hg.), *Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung, im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) (ÖR.B 89)*, Frankfurt am Main: Lembeck 2010.
- ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung*, in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition* (DiKi 7), Freiburg im Breisgau/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 371–397.
- , *Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht*, in: Theodor Schneider/Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (DiKi 10), Freiburg im Breisgau/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 288–389.
- ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN/KOMMISSION FÜR GLAUBE UND KIRCHENVERFASSUNG (Hg.), *Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12.–26. Juli 1963*, Zürich: EVZ-Verlag 1963.
- ORIGENES, *De Principiis (princ.)*, in: GCS 22, hg. v. Paul Koetschau, Leipzig: Hinrichs 1913.
- , *Matthäuserklärung (comm. in Mt.)*, in: GCS 40, hg. v. Erich Klostermann/Ernst Benz, Leipzig: Hinrichs 1935.
- OUTLER, ALBERT C., *The Renewal of the Christian Tradition. The Report of the North American Section*, in: World Council of Churches/Commission on Faith and Order (Hg.), *The Report of the Theological Commission on Tradition and Traditions* (FOCP 40), Genf: World Council of Churches 1963, 5–29.
- OVERBECK, FRANZ-JOSEF, *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthro-*

- pologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenberg's (MBT 59), Münster: Aschendorff 2000.
- PANNENBERG, WOLFHART/SCHNEIDER, THEODOR (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (DiKi 7), Freiburg im Breisgau/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
- (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (DiKi 9), Freiburg im Breisgau/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- PESCH, OTTO HERMANN, Hinführung zu Luther, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1982.
- PIEPER, JOSEF, Über den Begriff der Tradition (VAFLNW.G 72), Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag 1958.
- PIUS XII., Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ 1943, http://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html (21.10.2022).
- PODHORECKI, NORBERT, Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik (EHS.T 719), Frankfurt am Main: Lang 2001.
- POLK, DAVID P., The All-Determining God and the Peril of Determinism, in: Carl E. Braaten/Philip Clayton (Hg.), The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques with an Autobiographical Essay and Response, Minneapolis: Augsburg 1988, 152–168.
- PONTIFICIA COMMISSIONE DE RE BIBLICA (Hg.), Enchiridion Biblicum (EnchB). Documenta ecclesiastica sacram scripturam spectantia, Neapel/Rom: d'Auria 1956.
- POPKES, WIARD, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATHANT 49), Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verlag 1967.
- QUELL, GOTTFRIED, Art. ἀλήθεια. A. Der altliche Begriff $\eta\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$, in: ThWNT I, 233–237.
- RAD, GERHARD VON, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München: Kaiser 1958.
- , Theologie des Alten Testaments, Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München: Kaiser 1960.
- , Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament, in: ThZ 4 (1948), 161–174.
- RAHLFS, ALFRED (Hg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes, Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006.
- RAHNER, KARL, Art. Jesus Christus III. B) Systematik der kirchl. Christologie, in: LThK² 5 (1960), 953–961.
- , Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Ders./Joseph Ratzinger (Hg.), Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1965, 11–24.
- , Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1976), Freiburg im Breisgau: Herder 2008.
- , Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, Neu bearbeitet von J. B. Metz, München: Kösel 1963.
- , Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“, in: Ders. (Hg.), Schriften zur Theologie Bd. VI. Neuere Schriften, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger 1965, 104–110.
- , Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg im Breisgau: Herder 1958.

- , *Virginitas in partu*. Ein Beitrag zum Problem der Dogmenentwicklung und Überlieferung, in: Ders. (Hg.), *Schriften zur Theologie Bd. IV. Neuere Schriften*, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger ³1962, 173–205.
- , *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in: Ders. (Hg.), *Schriften zur Theologie Bd. V. Neuere Schriften*, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger 1962, 54–81.
- , *Zur Theologie des Symbols*, in: Ders. (Hg.), *Schriften zur Theologie Bd. IV. Neuere Schriften*, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger ³1962, 275–311.
- RAHNER, KARL/VORGRIMLER, HERBERT (Hg.), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister, Grundlagen Theologie*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder ³⁵2008.
- RAISER, KONRAD, Löwen 1971. *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Mit Vorwort von Lukas Vischer (ÖR.B 18/19)*, Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag 1971.
- RATZINGER, JOSEPH, *Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung* (1974), in: Ders. (Hg.), *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München: Erich Wewel 1982, 88–106.
- , *Art. Tradition III. Systematisch*, in: *LThK² 10*, 293–299.
- , *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung*, in: Ders./Heinrich Suso Brechter/Josef Frings/Bernhard Häring/Josef Höfer/Hubert Jedin/Josef Andreas Jungmann/Klaus Mörsdorf/Karl Rahner/Karlheinz Schmidhüs/Hermann Schäufele/Herbert Vorgrimler/Johannes Wagner (Hg.), *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare (LThK.E 2)*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1967, 498–583.
- , *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Karl Rahner/Joseph Ratzinger (Hg.), *Offenbarung und Überlieferung (QD 25)*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1965, 25–69.
- , *Primat, Episkopat und successio apostolica*, in: Karl Rahner/Joseph Ratzinger (Hg.), *Episkopat und Primat (QD 11)*, Freiburg im Breisgau: Herder 1961, 37–59.
- RENDTORFF, ROLF, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Offenbarung als Geschichte* (1961). In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff (KuD.B 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1970, 21–41.
- RITTER, JOACHIM, *Aristoteles und die Vorsokratiker* (1954), in: Joachim Ritter (Hg.), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, 34–56.
- ROBINSON, JAMES M., *Offenbarung als Wort und als Geschichte*, in: James M. Robinson/John B. Cobb (Hg.), *Theologie als Geschichte (NLT 3)*, Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verlag 1967, 11–134.
- ROGGENKAMP, ANTJE, *Reformation und Bildung. Zur Bedeutung des Priestertums aller Glaubenden für eine subjektsensible Religionspädagogik*, in: *KuD 64* (2018), 300–319.
- RÖSSLER, DIETRICH, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie (WMANT 3)*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1960.
- RÜCKERT, HANNS, *Schrift, Tradition und Kirche. Vortrag auf der 44. Generalversammlung des Evangelischen Bundes, Stuttgart am 8. Oktober 1951 (Außentagung des Konfessionskundlichen Instituts) (BenshH 2)*, Lüneburg: Heliand-Verlag 1951.
- RUH, ULRICH, *Theologie: 50 Jahre Ökumenischer Arbeitskreis*, in: *HK 50* (1996), 230–232.

- SANDERS, ED PARISH, *Jesus and Judaism*, London: SCM 1985.
- SCHEFFCZYK, LEO, Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe, in: MThZ 15 (1964), 190–204.
- SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, in: Manfred Schröter (Hg.), *Schellings Werke. I: Jugendschriften 1793–1798*, München: Beck ¹⁹²⁷1958, 267–376.
- , *Neue Deduktion des Naturrechts*, in: Manfred Schröter (Hg.), *Schellings Werke. I: Jugendschriften 1793–1798*, München: Beck ¹⁹²⁷1958, 169–204.
- , *Philosophie der Offenbarung. Zweites Buch*, in: Manfred Schröter (Hg.), *Schellings Werke. 6. Ergänzungsband: Philosophie der Offenbarung. Erstes und Zweites Buch. 1858*, München: Beck ¹⁹⁵⁴1960, 175–530.
- , *System des transzendentalen Idealismus*, in: Manfred Schröter (Hg.), *Schellings Werke. II: Schriften zur Naturphilosophie 1799–1801*, München: Beck ¹⁹²⁷1958, 327–634.
- , *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, in: Manfred Schröter (Hg.), *Schellings Werke. I: Jugendschriften 1793–1798*, München: Beck ¹⁹²⁷1958, 413–651.
- SCHENKER, ADRIAN (Hg.), תורה נביאים וכתובים. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel. Edition funditus renovata adjuvantibus H. Bardtke, W. Baumgartner, P.A.H. de Boer, O. Eißfeldt, J. Fichtner, G. Gerleman, J. Hempel, F. Horst, A. Jepsen, F. Maass, R. Meyer, G. Quell, Th. H. Robinson, D.W. Thomas cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger. Masoram elaboravit G. E. Weil, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁵1997.
- SCHILDENBERGER, JOHANNES, *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift*, Heidelberg: Kerle 1950.
- SCHILLER, FRIEDRICH, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 17: *Historische Schriften: Erster Teil* (1970), Weimar: Böhlau 1970, 359–377.
- SCHILSON, ARNO, *Art. Tradition*, in: *WdC* (1988), 1271–1272.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Zweite Auflage (1830/31)*, Bd. 2, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin: de Gruyter 2008.
- SCHLETTE, HEINZ ROBERT, *Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch*, München: Kösel 1966.
- SCHLIER, HEINRICH (Hg.), *Die Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau: Herder 1964.
- , *Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit*, in: Ders. (Hg.), *Die Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau: Herder 1964, 272–278.
- , *Über die Auferstehung Jesu Christi (Krit. 10)*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1968.
- SCHLINK, EDMUND, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: *KuD* 3 (1957), 251–306.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg im Breisgau: Herder 1959.
- SCHNEIDER, THEODOR/PANNENBERG, WOLFHART (Hg.), *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (DiKi 10)*, Freiburg im Breisgau/Göttingen 1998.

- SCHNIEWIND, JULIUS/FRIEDRICH, GERHARD, Art. ἐπαγγέλλω, ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα, προεπαγγέλλομαι, in: ThWNT II, 573–583.
- SCHREINER, JOSEF, Das 4. Buch Esra, in: JSHRZ V/4 (1981).
- SCHRENK, GOTTLÖB, Art. πατήρ, πατρῶος, πατριά, ἀπάτωρ, πατρικός, in: ThWNT V, 946–1024.
- SCHÜTZ, PAUL, Parusia. Hoffnung und Prophetie, Heidelberg: Schneider 1960.
- SECKLER, MAX, Der Begriff der Offenbarung, in: Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1985, 60–84.
- , Tradition als Überlieferung des Lebens, in: Ders. (Hg.), Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg im Breisgau u. a.: Herder 1980, 113–125.
- SIEWERTH, GUSTAV, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Horizonte 6), Einsiedeln: Johannes Verlag 1959.
- SIMMEL, GEORG, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, München: Duncker & Humblot 1922.
- SKYDSGAARD, KRISTEN EJNER, Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie, in: KuD 1 (1955), 161–179.
- SODEN, HANS VON, „Was ist Wahrheit?“. Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit. Rede bei Antritt des Rektorats der Universität Marburg, http://www.historische-kommission-muenchen-editionen.de/rektoratsreden/pdf/Marburg_1927_Freiherr_von_Soden_Was_ist_Wahrheit.pdf (1927) (21.10.2022).
- SÖDING, THOMAS, Was tut sich in der neutestamentlichen Exegese? Ein Überblick zu Themen, Methoden und Problemstellungen, in: HerKorr 45 (1991), 524–529.
- SPERANDER, A la Mode – Sprach der Deutschen, Oder Compendieuses Hand-Lexicon. In welchem die meisten aus fremden Sprachen entlehnte Wörter und Redens-Arten, So in denen Zeitungen, Briefen und täglichen Conversationen vorkommen, Klar und deutlich erklärt werden. Nach Alphabetischer Ordnung/mit Fleiß zusammen getragen, Nürnberg: Buggel und Seitz 1728.
- SPEL, ADOLF, Zur Geschichte des Begriffes ‚Tradition‘ in der evangelischen Theologie, in: Wilhelm Andersen (Hg.), Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Herausgegeben anlässlich des 10. Jahrestages ihres Bestehens am 10. Dezember 1957, München: Kaiser 1957, 147–159.
- STAUDENMEIER, FRANZ ANTON, Die christliche Dogmatik. Bd. I, Freiburg im Breisgau: Herder 1844.
- STEENBLOCK, VOLKER, Art. Tradition, in: HWPh 10, 1315–1329.
- STENGEL, FRIEDEMANN, Sola scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips (ThLZ.F 32), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016.
- STOELLGER, PHILIPP, Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums, in: Heike Springhart/Günter Thomas (Hg.), Risiko und Vertrauen. Risk and Trust. Festschrift für Michael Welker zum 70. Geburtstag, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 139–174.
- STRATHMANN, HERMANN, Art. μάρτυς, in: ThWNT IV, 477–520.
- STUHLMACHER, PETER, Das paulinische Evangelium. 1. Vorgeschichte (FRLANT 95), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968.

- TERTULLIAN, *Apologeticum (apol.)*, hg. v. Heinrich Hoppe, CSEL 69, Leipzig: Hoelder/Pichler/Tempsky 1939.
- , *De corona militis (coron.)*, hg. Emil Kroymann, CSEL 70, Leipzig: Tempsky 1942, 153–188.
- , *De praescriptione haereticorum (praescr.)*, in: SC 46, hg. v. François Refoulé, Paris: Cerf 1957.
- THOMAS VON AQUIN, Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica, Übersetzt und kommentiert von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln, Graz u. a.: Kerle/Styria/Pustet 1933 ff.
- TROELTSCH, ERNST, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen: Mohr 1911.
- , Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: E. Troeltsch (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen: Mohr 1922, 729–753.
- UHLIG, SIEGBERT, Das äthiopische Henochbuch, in: JSHRZ V/6 (1984).
- VAN OORSCHOT, FREDERIKE, Die Krise des Schriftprinzips als Krise der theologischen Enzyklopädie, in: *EvTh* 76 (2016), 386–400.
- , *Schriftlehre, Schriftauslegung und Schriftgebrauch. Eine Untersuchung zum Status der Schrift in der und für die Dogmatik (DoMo 40)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022.
- VAN OORSCHOT, FREDERIKE/FOCKEN, FRIEDRICH-EMANUEL/MAIKRANZ, ELISABETH, Einführung, in: Friedrich-Emanuel Focken/Frederike van Oorschot (Hg.), *Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 15–40.
- VINCENZ VON LERINUM, *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates*, hg. v. Adolf Jülicher (SQS 10), Tübingen: Mohr Siebeck 1925.
- VOGEL, HEINRICH, *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Berlin: Lettner-Verlag 1951.
- , Wann ist ein theologischer Satz wahr?, in: *KuD* 4 (1985), 176–190.
- WAAP, THORSTEN, *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg (FSÖTh 121)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- WALDENFELS, HANS, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (BÖT 3)*, München: Max Hueber Verlag 1969.
- WALTER, PETER, Nachwort zur Neuausgabe, in: Walter Kasper (Hg.) *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (WKGS 1)*, Freiburg im Breisgau: Herder 2011, 631–642.
- WEGENAST, KLAUS, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (WMANT 8)*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1962.
- WELKER, MICHAEL, *Trostbedürftig und hassgefährdet. Religiosität in Zeiten globaler Krisen*, in: *EvTh* 81 (2021), 152–160.
- WENZ, GUNTHER, *Karl Löwith. Heideggerschüler und philosophischer Lehrer Pannenburgs*, in: Ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms (Pannenberg-Studien 4)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 381–403.
- , *Pannenburgs Kreis. Genese und erste Kritik eines theologischen Programms*, in: Ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theo-*

- logischen Programms (Pannenberg-Studien 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 17–57.
- , Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg, in: Ders. (Hg.), Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg (Pannenberg-Studien 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 15–70.
 - , Vorschein des Künftigen. Wolfhart Panneberts akademische Anfänge und sein Weg zur Ekklesiologie, in: Ders. (Hg.), Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Panneberts (Pannenberg-Studien 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 13–47.
 - , Wolfhart Panneberts Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, mit einer Werkbibliografie 1998–2002 und einer Bibliografie ausgewählter Sekundärliteratur, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- WICK, PETER/CRAMER, MALTE (Hg.), Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer 2019.
- WILCKENS, ULRICH, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), Offenbarung als Geschichte (1961). In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff (KuD.B 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 42–90.
- , Der Brief an die Römer I. Röm 1–5 (EKK VI), Zürich u. a.: Benziger/Neukirchener Verlag 1978.
- WINTER, THOMAS ARNE, Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung (PhU 42), Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- WITTRAM, REINHARD, Das Interesse an der Geschichte. Zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses (KVR 59/61), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958.
- WITZENBACHER, MARC, Geeint in Jesus Christus. Das Ökumeneverständnis Walter Kaspers (ThIDia 22), Freiburg: Herder 2018.

Personenregister

- Alt, Albrecht 78
Althaus, Paul 58, 75, 97, 300
Aristoteles 173, 178, 308, 374, 392, 436
Athanasius 107
Athenagoras 193
Augustinus 4, 316, 340 f., 343, 374, 433
- Bacht, Heinrich 421
Balthasar, Hans Urs von 280, 406
Barr, James 54 f.
Barth, Karl 40, 58–72, 75, 84, 143, 242, 245 f., 272, 300, 338, 341, 345, 383
Basilius von Cäsarea 387, 402
Baur, Ferdinand Christian 11, 243, 324
Beintker, Michael 5
Bernheim, Ernst 9
Blondel, Maurice 256, 386, 412
Boethius 311
Bornkamm, Günther 323
Brunner, Emil 58
Buber, Martin 59, 331
Buddeus, Johann Franz 195
Bultmann, Rudolf 40, 50, 98, 168, 198 f., 202, 212, 218 f., 303, 363, 365, 423, 431
- Chemnitz, Martin 6 f.
Chrismann, Philipp Neri 402
Collingwood, Robin George 48, 197
Congar, Yves 262, 386 f., 399, 435
Cullman, Oscar 2, 30, 54, 301, 361, 384
- Danz, Christian 1
Darlapp, Adolf 292, 352
Denzinger, Heinrich 404, 439
Descartes, René 182, 375
Diem, Hermann 33, 48 f.
Dilthey, Wilhelm 68, 176–178, 198–200, 208–210, 433
Dombois, Hans 365
- Drey, Johann Sebastian 234 f., 237–241, 253, 384, 446
Droysen, Johann Gustav 9
Duby, Steven J. 21
- Ebeling, Gerhard 2, 10 f., 60, 108, 204, 219, 245
Eichrodt, Walter 42, 44
Elert, Werner 59
Eliade, Mircea 42–44, 64
- Franzelin, Johann Baptist 246 f., 255, 257 f.
Friedrich, Gerhard 138 f., 365 f.
Fries, Heinrich 287, 439
Fuchs, Ernst 215, 323, 423
- Gadamer, Hans-Georg 53, 198–205, 207, 213, 238, 306, 422–424, 433
Gandillac, Maurice de 173
Gehlen, Arnold 112, 371
Geiselman, Josef Rupert 7, 31, 234–239, 244 f., 253, 260–262, 270, 278 f., 285, 300, 321, 361, 399
Gerhard, Johann 7
Gese, Hartmut 42, 44
Gloege, Gerhard 415
Gogarten, Friedrich 40, 59, 75
Grimm, Jacob und Wilhelm 9
- Habermann, Jürgen 121
Hägglund, Bengt 7
Halbfas, Hubert 303
Härle, Wilfried 1 f., 484
Hasel, Frank 21, 33, 38 f., 156
Haudel, Matthias 12
Hauschild, Wolf-Dieter 4–6
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 63, 84, 180 f., 187–189, 202, 242, 275, 308, 333, 341, 375 f.

- Heidegger, Martin 170, 176 f., 179 f., 186, 207 f., 291, 293–297, 299, 301 f., 311, 367, 443, 457
- Hempel, Carl Gustav 67
- Hengel, Martin 435
- Henn, William 397
- Herrmann, Wilhelm 73, 98
- Hoping, Helmut 30, 260, 264, 270
- Ip, Pui Shum 21
- Irenäus von Lyon 6, 360, 369, 392, 395
- Jaspers, Karl 183
- Johannes XXIII. 264
- Kähler, Martin 40, 50, 73, 75
- Kamlah, Wilhelm 182 f.
- Kant, Immanuel 87, 174 f.
- Käsemann, Ernst 33, 322 f., 329, 365
- Kienzler, Klaus 49, 88
- Kinder, Ernst 75
- Kirchner, Hubert 2, 5, 12, 17
- Kirn, Otto 73
- Kleinjohann, Frank 22, 239, 241, 247, 252, 254, 382, 385 f., 405, 410, 414
- Koch, Klaus 42, 54, 167
- Koch, Kurt 167
- Krüger, Gerhard 372
- Kuhn, Johannes Evangelist 31, 37, 234, 236, 243, 249, 376, 403
- Künne, Walter 75
- Lauster, Jörg 7, 15 f., 21, 33, 38, 49, 53
- Lengsfeld, Peter 11, 246, 399
- Leonhardt, Rochus 21, 38, 450
- Leppek, Thorsten 58, 168 f., 183, 195, 229
- Leppin, Volker 3 f.
- Lessing, Gotthold Ephraim 75, 236, 368
- Lohfink, Norbert 426
- Löhrer, Magnus 395, 424
- Loofs, Friedrich 245
- Löwenich, Walther von 245
- Löwith, Karl 41
- Luther, Martin 4, 31 f., 34, 216, 261, 280 f., 450
- Marheineke, Philipp Konrad 11
- Marx, Karl 289, 375 f.
- Marxen, Willi 362 f.
- Meyer, Eduard 42 f., 68
- Meyer, Harding 7, 17, 19, 418
- Möhler, Johann Adam 11, 234–236, 238, 240 f., 243–249, 254, 259, 324, 383, 386, 403 f., 414, 419 f., 438, 458
- Moltmann, Jürgen 12 f., 266 f., 321
- Müller, Max 310, 339
- Neufeld, Karl 320
- Newman, John Henry 249, 386, 413 f.
- Nietzsche, Friedrich 75, 289, 314
- Nikolaus von Kues 173, 182
- Nitzsch, Carl Immanuel 11
- Nkokesha, Carlos Kalonji 22
- Norwood, Donald 300
- Nüssel, Friederike 4, 17, 39, 67, 74, 83, 86, 195, 197
- Origenes 127, 335, 369, 433
- Ottaviani, Alfredo 262
- Outler, Albert 12
- Parente, Pietro 262
- Passaglia, Carlo 246 f., 249–257, 285
- Perrone, Giovanni 246–250, 252–254
- Pieper, Josef 372, 374
- Pius IX. 7
- Pius XII. 260, 421
- Podhorecki, Norbert 22, 234, 410
- Polk, David P. 168
- Popper, Karl 67
- Quell, Gottfried 305
- Rad, Gerhard von 40–42, 45, 50–52, 54, 327
- Rahner, Karl 108, 262, 270, 274, 285, 296 f., 299 f., 316, 338, 389, 399, 412 f., 419
- Ratzinger, Joseph 260–262, 270, 272, 274, 300, 380, 386, 399
- Rendtorff, Rolf 42, 46, 301
- Ritschl, Albrecht 98
- Rößler, Dietrich 42
- Rückert, Hanns 245
- Ruffini, Ernesto 262

- Sanders, Ed Parish 114
Schauf, Heribert 262
Scheeben, Matthias Joseph 246, 249
Scheffczyk, Leo 424
Schildenberger, Johannes 421
Schiller, Friedrich 9
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
158, 199, 210
Schlette, Heinz Robert 287, 302 f.
Schlier, Heinrich 302, 349, 360
Schlink, Edmund 415
Schnackenburg, Rudolf 364
Schniewind, Julius 365 f.
Schrader, Clemens 247, 249–257, 285
Schrenk, Gottlob 331 f.
Schütz, Paul 307, 358
Seckler, Max 271, 287 f., 293
Semmelroth, Otto 270, 399
Simmel, Georg 36, 216
Skydsgaard, Kristen Ejner 29 f.
Soden, Hans von 169 f., 183, 304
Söding Thomas 430
Sperander 8
Stoellger, Philipp 492
Strathmann, Hermann 321
Stuhlmacher, Peter 153
Tertullian 37, 127, 343, 369, 392
Thomas von Aquin 27, 389 f., 426, 433
Troeltsch, Ernst 50, 58, 67, 69, 74 f.
Van Oorschot, Frederike 10, 21 f., 33, 38,
157 f.
Veronius, Franz 250, 402
Vincenz von Lerinum 193, 236, 402
Vogel, Heinrich 58 f., 169
Waldenfels, Hans 300
Wegenast, Klaus 379, 381
Welker, Michael 167
Wenz, Gunther 41 f.
Wilckens, Ulrich 42, 79 f., 153
Wittram, Reinhard 197
Witzenbacher, Marc 285, 450, 480

Sachregister

- Adam 318, 434
– Adam-Christus-Typologie 110–113, 116
Alte Kirche 4, 113
Altes Testament 28, 40–42, 49, 79, 104, 156 f., 284, 318, 380 f., 426, 434, 453
Altprotestantische Orthodoxie 31 f.
Analogie 52, 67–72, 92, 174, 193, 314, 324, 378, 390, 405, 432, 434, 445
– *Analogia attributionis* 71
– Analogie des Glaubens (*Analogia fidei*) 33, 318, 405, 421, 423, 426, 434 f., 442, 445, 470, 478
Anbetung, *siehe* Doxologie
Anfang in der Fülle 243, 249, 259, 352 f., 367, 418–421, 425, 458
Anthropologie 104–108, 110–116, 146 f., 174, 206–208, 290, 292, 310–312, 339 f., 431, 443, 460
Anthropozentrik/Anthropozentrismus 67, 68, 72, 290, 443
Antimodernismus 11, 262, 263–265
Antizipation 143, 154, 177 f., 211, 213, 228, 393, 407, 422
– Antizipation des Endes 75–84, 152, 162 f., 178
– Antizipation des Ganzen 86, 162, 179–181, 210
Apokalyptik 45 f., 57, 77 f., 81 f., 84, 86, 89 f., 117, 120, 349, 454
Apologetik 440 f.
Apostel 5, 6, 36, 65, 76, 142–144, 150 f., 247, 251 f., 254–256, 346, 348, 350, 352, 357, 379, 387, 395, 419
– apostolisches Zeugnis 76, 350, 391, 395, 419
Apostolische Sukzession 8, 216, 386
Applikation 213–216, 218 f.
Auferstehung Jesu Christi 82–90, 93 f., 99, 106, 115, 120, 139, 161, 188 f., 346–349, 351, 353 f., 462
– Begegnung mit dem Auferstandenen 88 f., 347–350, 357
– Historizität der Auferstehung Jesu Christi 86–91, 92, 98
– Leiblichkeit der Auferstehung 354 f.
Aufklärung 10, 168, 218, 288, 373 f., 443
Ausleger 32, 198, 199–202, 217
Auslegung, *siehe* Interpretation
Auslegungskriterien 215–217, 220
Auslegungsprinzipien, -regeln 6, 15, 32, 479 f., 219
Bedeutung 36, 38, 176 f., 210, 225
Bekenntnis 35, 53, 80, 95, 97–100, 102, 141 f., 159, 193 f., 314, 321 f., 353, 362 f., 409, 413, 415 f., 483
Bekennnisaussagen 97–99, 102 f.
Bekennnisbildung 94 f., 98 f., 116, 122, 124, 346
Bekennnissituation 410
Bibelbewegung 260
Biblizismus 11, 33, 281
Christologie 87, 93–106, 107–111, 116, 119, 134 f., 145, 250, 321–323, 329, 344, 472
– *siehe auch* Jesus Christus
– Christologie von oben 72, 102
– Christologie von unten 72, 98, 102 f., 105
– pneumatologische Christologie 338, 342–344, 361, 382, 458, 464 f.
Dialog 205
Diskontinuität 116, 228, 308, 323, 326, 330, 384, 413, 467

- Dogma 11, 29, 98, 193–195, 233, 242, 260, 275 f., 281, 365, 368, 398–418, 422–429, 437–439, 441, 466, 468–470, 474, 480 f., 483
- Autorität des Dogmas 7, 32, 400, 405 f., 417
 - Dogmatisierung der Himmelfahrt Marias 11, 20, 235, 403
 - Dogmenbegriff 401–404
 - Dogmenentwicklung 22, 260, 368, 410, 413–415, 427
 - Dogmengeschichte 392, 397, 410–412, 441
 - Dogmenhermeneutik 11, 22, 439
 - Dogmeninterpretation 429
 - Dogmenrevision 408, 413, 469 f., 480, 483
 - Dogmenrezeption 411
- Dogmatik 10, 22, 29, 32, 73, 97, 117, 138, 193, 195, 221, 233, 245, 368, 398, 418, 428 f., 435–447
- Dogmatismus 324, 400, 438
- Doxologie, doxologisch 226, 390, 415 f., 466
- Eisegese 135
- Ekklesiologie 117, 142, 234, 247, 250, 285, 438, 452
- *siehe auch* Kirche
- Epiphanie 299, 301, 305, 364
- Epistemologie 8, 20, 233, 278, 451, 472, 474 f., 479
- Erben 375
- Ereignis und Bedeutung 36, 49, 66, 75–77, 86 f., 92, 98, 125, 129, 135, 215, 301 f., 304, 319, 454
- *siehe auch* *Verheißung und Erfüllung*
- Ereignis und Interpretation 15, 34 f., 138 f.
- Erfahrung 48 f., 211, 213, 222, 227 f., 230, 314, 487
- ekstatische Erfahrung 147
 - transzendente Erfahrung 297, 316
- Erinnerung (*Anamnesis*) 18, 48, 255, 259, 306, 371, 374–376, 384, 393, 400, 419, 443
- Erstes Vatikanisches Konzil 235, 243–247, 257–259, 400, 404 f., 445
- Erwählung Israels 45, 52, 56, 64, 115, 118, 303, 306, 331
- Eschatologie 84 f., 177, 180, 431, 487
- Eschatologischer Vorbehalt 366, 408
- Evangelium 13, 17, 151, 153–156, 158, 193 f., 243, 252 f., 267, 269, 281 f., 295, 361–366, 400, 412, 417, 455
- Evangeliums-begriff 137, 154, 281–284, 361–363, 366, 400, 455, 487
 - Evangeliumsverkündigung 17 f., 137, 142, 146, 150–158, 286, 347, 357, 361–366, 368, 384 f., 428, 447, 465 f., 487, 491
 - Heutigwerden des Evangeliums 263 f., 269, 428, 456
 - Wahrheit des Evangeliums 391, 408, 469
- Exegese 2, 11, 15, 32, 37, 40, 42, 44, 260, 262, 341, 357, 363, 368, 398, 421, 428 f., 431, 438, 440, 478, 486
- historisch-kritische Exegese 2, 11, 14, 28, 32, 128, 260, 269, 418, 426, 428–436, 440, 457, 459, 485
- Existentialismus 289 f., 292, 431, 433
- Existenz 40, 43, 123, 148, 164, 182, 207, 245, 266, 290, 296 f., 312, 333, 385, 406, 417, 423, 431, 435, 445
- Exzentrizität des Lebens 146 f., 174
- Faktizität 55, 70, 90, 215 f., 218, 220, 224 f., 238, 302
- Fortschritt 269 f., 370–372, 374, 429
- Freiheit 15, 43, 158, 242, 244, 288–292, 307, 310–319, 330 f., 338–341, 356, 358, 371, 374, 400, 402, 404, 417, 421, 432, 445 f.
- Freiheit des Geistes 239, 344 f., 395
 - Freiheit Gottes 56, 161, 184 f., 313, 319, 331–335, 346, 358, 367, 491
 - menschliche Freiheit 242, 290, 292, 310–314, 338 f.
- Fundamentaltheologie 1, 7, 12, 20, 24, 268, 451 f., 461, 467, 483
- Gegenwart 447, 468, 475
- Geist (göttlicher) 13, 84, 125–130, 133, 144–150, 152, 159, 164, 190, 207 f., 240, 243, 251, 255, 257, 269, 273 f., 286,

- 341–346, 351, 366, 386, 395–397, 459, 465, 468, 491 f.
- absoluter Geist 289 f., 313, 376
 - Geist Christi 148, 325, 344, 360, 382, 394, 451, 458, 465, 491
 - Geistgabe 126, 133, 148–150, 345, 396
 - menschlicher Geist 173 f., 208, 314, 374, 443
 - objektiver Geist 241, 377, 403 f.
 - Rückgabe des Geistes 149
- Geistliche Schriftauslegung 387, 396 f., 430–436, 442, 447, 457–459, 470
- Gericht 84, 106, 113, 136, 140
- Geschichte 49–57, 86 f., 165–167, 169, 203, 211, 220, 289 f., 298, 300–303, 330 f., 351, 375
- Einheit der Geschichte 55 f., 185 f., 214, 434
 - Ende der Geschichte 46, 63, 78, 82–85, 90 f., 152, 161 f., 164, 166, 179, 187, 222, 463
 - Ganzheit der Geschichte 177, 180, 187, 220 f.
 - Geschichte als Überlieferungsgeschichte 25, 38 f., 48 f., 60, 93, 106, 116 f., 129, 133, 135, 192
 - Geschichtliches Denken *siehe* Historisches Denken
 - Geschichtsverständnis Israels 42–47
 - Wahrheit der Geschichte 85, 131, 165 f.
- Geschichtsbewusstsein 44, 47, 51, 56
- Geschichtshermeneutik 25, 199, 461
- Geschichtskonzeption 45, 183
- Geschichtsprinzip 38
- Geschichtsproblematik 238, 290–292, 298, 313
- Geschichtsprozess 51, 55 f., 74
- Geschichtsschreibung 41, 43, 48
- Geschichtstatsachen 49 f., 73, 76, 86, 92
- Geschichtstheologie *siehe* Theologie der Geschichte
- Geschichtswissenschaften 67, 70, 73 f.
- Geschichtszusammenhang 35 f., 45 f., 68, 87, 92, 152, 185, 197 f., 203, 337, 487
- Geschichtlichkeit 10, 40, 165, 175 f., 183 f., 187, 203, 228, 238, 241, 257, 277, 289–292, 297 f., 308 f., 313 f., 316, 330 f., 338, 347, 359 f., 376, 393, 408, 447, 449
- Geschöpf 5, 71, 107, 122, 123, 124 f., 132, 140, 146 f., 154, 330, 342, 355
- Gesetz und Evangelium 59, 154 f., 324
- Gewissen 108 f., 291
- Glaube 141 f., 147, 149 f., 157 f., 165, 191, 213 f., 221–227, 242, 250, 272, 315, 330 f., 333 f., 347 f., 350–352, 355, 369, 383 f., 390, 403, 429, 441
- Entstehung des christlichen Glaubens 35, 214, 472, 482, 485, 492
 - Geschichtlichkeit des Glaubens 20, 50, 72 f., 444
 - Glaube der Kirche 241, 244, 262, 265, 270, 275, 285, 322, 324, 357, 383 f., 390, 396, 403, 410, 412 f., 415, 427 f., 435, 469, 481
 - Glaube und Vernunft 175, 405, 449
 - vertrauender Glaube 45, 73, 186, 188, 213 f., 222 f., 305, 383, 407
- Glaubensakt 221, 223, 350, 383
- Glaubensartikel (*articulus fidei*) 393, 405 f.
- Glaubensaussagen 31, 37, 230, 443, 445, 455
- Glaubensbekenntnis *siehe* Bekenntnis
- Glaubensbewusstsein 224, 248, 262 f., 376, 441
- Glaubenserfahrung 276, 282, 352, 383, 444
- Glaubenserkenntnis 65, 240, 350, 452
- Glaubensgegenstand 72, 223 f., 226, 250, 348, 390, 457
- Glaubensgemeinschaft 145, 240 f., 317, 322, 334, 356, 383 f., 391, 396, 408, 423
- Glaubensgewissheit 73, 227, 230, 392, 407, 409
- Glaubensgrund 73, 75 f., 87 f., 97, 214, 221, 224–226, 230, 240, 347 f., 351, 391, 457, 467, 481 f.
- Glaubensinhalt 40, 191, 325, 442 f., 444
- Glaubenspraxis 324, 388, 423, 441, 444, 447
- Glaubenssinn 265, 275, 398, 401, 414, 442, 481
- Glaubensüberlieferung 64, 115, 314, 319, 391–393, 428, 456, 461 f., 476
- Glaubensvermittlung 334, 369, 383, 399, 442, 446, 475, 485, 493

- Glaubensvorlage (*depositum fidei*) 249 f., 255, 257 f., 404 f., 417
- Glaubenswahrheit 158, 169, 182, 236, 250, 255, 262, 273, 289, 402 f., 409, 415, 419, 440, 444 f., 450, 457, 466, 470, 482
- Glaubenszeugnis 50, 53, 68, 96, 265, 269, 321, 351, 367, 383, 385, 421, 423, 452, 458, 492
- Gnosis 100, 160, 238, 381
- Gott (zum Begriff) 289, 307, 310, 444
- Ewigkeit Gottes 120, 123, 130, 168
 - Geheimnis Gottes 62, 349 f., 445 f.
 - Gott als alles bestimmende Wirklichkeit 57, 130, 162, 166–168, 182, 192, 229
 - Gott als Vater 95, 117–119, 123–127, 144, 331 f., 335, 346
 - Gott Israels 40, 44–47, 55–57, 64, 79, 114 f., 118, 128, 157, 301
 - Gottes Einheit 182 f., 185 f.
 - Gottes Gegenwart 99, 265, 349
 - Gottes Handeln 45–47, 52, 54 f., 57, 60, 62, 65, 67, 72, 81, 87, 92, 143, 148 f., 194, 226, 382, 434, 479
 - Gottes Herrlichkeit 46, 64, 78, 84, 329, 332, 349
 - Gottes Liebe 112, 271, 313, 317, 331–337, 340–342, 345 f.
 - Gottes Taten 14, 39, 45, 55, 103, 157, 165, 171, 184, 221, 299–303, 305, 382
 - Gottes Treue 171, 183 f., 186, 305 f., 394, 409
 - Gottes Unendlichkeit 130, 226
 - Gottes Wesen 62, 71 f., 164, 166, 184, 187
 - Gottheit Gottes 46 f., 78, 100, 103–105, 123, 132 f., 152, 164, 229, 294, 304, 327, 333, 338, 463 f.
 - Personalität Gottes 309, 315
 - Selbstüberlieferung Gottes 241, 383 f., 389, 461, 465
 - Selbstverwirklichung Gottes 129–134, 143, 150, 154, 163, 192, 212–214, 226, 231, 464
 - Strittigkeit Gottes 131, 168, 196 f., 230
 - Universalität Gottes 161, 166
 - Unverfügbarkeit Gottes 285, 485
 - Verborgenheit Gottes 84, 336, 349 f.
 - Widerfahrnis Gottes 226–228
- Gottebenbildlichkeit 104, 111–112, 173, 435
- Gottesbeweise 266
- Gotteserkenntnis 61, 66–72, 108 f., 130 f., 146, 166, 191, 221, 223, 226 f., 299, 315, 345 f., 350, 457, 491
- Gottesherrschaft 79, 85, 95, 112, 114–116, 132, 136 f., 150, 153–155, 160, 190, 220, 315, 320, 326–328, 331–337, 349, 363 f., 368, 445
- Gotteslehre 102–104, 117
- Gottesrecht 115, 363–365, 387
- Gottesverständnis 57, 117–120, 124–129, 161, 169, 190
- Gottoffenheit 69, 109 f., 174
- Häresie 411
- Heil 80 f., 106, 112, 133, 135–137, 153 f., 195, 250 f., 267, 270 f., 280–282, 288, 292, 326–328, 333, 346, 350, 356, 386, 413, 456, 487
- eschatologisches Heil 79–81
- Heilsgeschichte 53, 68, 78, 111–113, 154, 317, 330, 343, 345
- Heilsmittlerschaft Jesu Christi 339 f., 343
- Hermeneutik 167, 175, 192, 198–212, 214–216, 224–226, 262–267, 273, 275, 378, 422–425, 430, 432 f., 438, 440, 442, 463, 473
- Hierarchie der Wahrheiten 393, 480
- Historie 48 f., 54
- Historische Erkenntnis 67
- Historische Methode 66–68, 87, 92, 197, 437, 477
- Historische Quelle 70, 76, 92, 96
- Historischer Abstand 34, 198 f., 201 f., 214, 216, 218, 238, 362, 422
- Historischer Jesus 76, 96–98, 102, 120, 219, 321, 323–326, 329, 337
- Historisches Bewusstsein 28, 33 f., 200
- Historisches Denken 10, 17, 26, 290, 292, 303, 312 f., 440, 446, 449, 479
- Historisch-kritische Forschung 260, 269, 290, 428, 430, 435 f., 440–442, 446, 457, 466
- Historismus 449, 460, 477
- Hören 296
- Humanismus 440

- Hypothese 73 f., 168, 181, 209, 212, 229 f., 430, 464
- Idealismus 10, 62, 241, 289 f., 310, 375–377
- Identitätsmarker 7 f., 10, 21
- Inkarnation 76, 100–102, 113, 124
- Interpretationsgrenzen 421, 488
- Jesus Christus 76–91, 106–155, 319–366, 379–385
- Autorität Jesu 140, 155
 - Erhöhung zu Gott/ erhöhter Christus 85, 121 f., 144–146, 148, 150, 152, 164, 225, 282, 323 f., 345, 351, 353–357, 361, 385
 - Gehorsam Jesu 111, 113–115, 122, 124, 144, 336–340, 342, 354 f., 381, 464
 - Geschichte Jesu 34 f., 53, 65, 77, 94 f., 97–99, 103, 107 f., 110 f., 117, 123, 129, 131, 144 f., 154, 158, 162, 167, 181, 220, 223, 225 f., 321, 335, 338, 383, 471
 - Gottheit Jesu 35, 94 f., 97, 102 f., 105, 122, 125, 140, 144, 335, 337, 341 f.
 - Jesu Herrschaft 354–356
 - Jesu Vollmachtsanspruch 80 f.
 - Jesus Christus als Messias 95, 114, 126, 145, 318, 343, 345
 - Kreuz Jesu 114, 132, 140, 143 f., 325, 336, 340, 354, 381 f., 464
 - Nachfolge Jesu 328, 435, 446
 - Selbstüberlieferung Jesu Christi 253–255, 259, 286, 367 f., 381–385, 389, 406, 465
 - Selbstunterscheidung Jesu 122–124, 127, 147–149
 - Sohn Gottes 94 f., 99 f., 106, 114 f., 117–129, 132, 144–146, 159, 335, 337, 346
 - Tod Jesu 137–142, 159, 347, 349, 354
 - wahrer Mensch 77, 338 f., 341, 389
- Kairós 267, 331, 412, 439
- Kanon 127, 216, 257 f., 398, 419, 429, 456
- Kanonisierung 29 f., 398, 423, 426, 482, 484
- Kerygmatheologie 50, 297
- Kirche 17–19, 155, 158, 193, 239–245, 247, 249–256, 258, 261, 263 f., 269, 272–276, 280, 284, 286, 317, 322 f., 391, 407, 465 f., 481
- Indefektibilität der Kirche 249, 357
- Kirchenväter 247, 256, 272, 283, 369, 374, 386–388, 392, 401, 421, 433, 435
- Konfessionelle Hermeneutik 15, 19, 24
- Konfessionelle Identität 449–451, 461, 476
- Konsens 11, 193–196, 258, 396 f., 401, 468, 470
- Konstruktivismus 173
- Kontingenz 68, 179, 184, 189
- Konzil von Trient 5–7, 235, 247 f., 257, 265, 273, 278, 285, 420
- Konzilsentscheid 420 f., 470
- Kyrios(-titel) 119, 122, 126, 144 f., 356, 364, 426
- Leben-Jesu-Forschung 34
- Leeres Grab 88 f., 348
- Lehramt 7 f., 17, 235, 246, 254, 259, 262, 265, 273, 285, 414, 421, 438
- Lehramt / Autorität des Lehramtes bzw. der Kirche 3–5, 8, 16 f., 193, 235, 245, 247 f., 254, 411, 421, 449 f.
- Lehre der Kirche 246 f., 258 f., 281, 361–363, 365, 387 f., 461 f.
- Logos 108–110, 113, 125, 171, 191, 283, 340–342
- Logos-Christologie 107–110, 116
- lumen fidei* 288, 315, 442
- Mariologie 100
- Menschensohn(-Titel) 80, 119 f., 329
- Metaphysik 343
- Mission 155, 160, 216
- Moderne 460
- Modernismus 11, 262, 438
- Monotheismus 64, 166
- Natürliche Erkenntnis 27, 58, 108
- Natürliche Theologie 266
- Neues 61, 113, 161, 185, 301, 307 f., 320, 326, 330–332, 337, 343 f., 346, 384, 395, 465, 467, 489
- Neues Testament 37, 49, 107, 156 f., 318, 321, 381, 434, 453
- Neuscholastik 7, 293, 425, 437

- Normativität der Dogmen 425
 Normativität der Schrift 18 f., 29, 34–37,
 39, 243, 263, 274–276, 285 f., 352, 424,
 454, 459, 477 f.
 – *Norma normans non normata* 18, 274,
 285, 449, 458
 Normativität des Wortes Gottes 284–286

 Objektivierung 205 f., 208, 210, 473
 Objektivität 52, 174, 182, 192, 197 f., 208,
 238–242, 244, 250, 259, 262, 267, 286 f.,
 298, 310 f., 322, 351, 391, 403 f., 450, 455,
 466
 Offenbarung Gottes 42, 45–47, 54, 78,
 84, 104 f., 107, 151 f., 159, 164, 220, 240,
 270 f., 274, 284, 287 f., 292, 296, 319 f.,
 345, 348 f., 360, 487 f.
 – Offenbarung als Geschichte 39, 42,
 57–66, 83 f., 159–165
 – direkte Offenbarung 54, 59–62, 84, 160
 – durch menschliches Zeugnis 6, 194,
 215, 231
 – durch Tat 271
 – durch Wort 271, 296, 305, 315
 – durch Wort und Tat 298–300,
 302–305, 320, 456
 – geschichtliche Offenbarung 11, 25,
 60–63, 93
 – indirekte Offenbarung 45, 58, 60–63,
 84, 166
 – personale Offenbarung 309, 314, 319
 – Selbstoffenbarung Gottes 58, 59, 60,
 61, 131, 157, 128, 337, 340, 342
 Offenbarungsgeschehen 296, 300–302,
 308, 462
 Offenbarungsvermittlung 258, 277, 317
 Offenbarungsverständnis 57–66, 77, 92,
 292 f., 308, 314–319
 Offenbarungswahrheit 316, 319 f., 360 f.,
 366, 400, 404
 Ökumene 2, 12–19, 20, 24 f., 260, 269,
 300, 476–483
 Organismus 238 f., 242–244
 Ostern 88 f., 94, 98, 132–134, 140, 149,
 347–349, 356 f., 457

 Papst 7, 280, 401, 474
 – Autorität des Papstes 4, 8

 – päpstliche Unfehlbarkeit 8, 251, 259,
 401, 408
 Person 310–312, 329, 335, 337–340, 345
 Pneumatologie 268, 338, 344, 382, 452,
 458
 Präexistenz 100, 120 f., 123, 128, 144, 225
 Prolepse 80, 84, 86, 91, 101, 145 f., 154,
 161, 164, 166, 181, 188 f., 223, 407 f., 428,
 462, 471
 – proleptische Aussage 145, 189, 407,
 428, 466
 Prophetie 44 f., 52, 77, 283, 295, 303, 359,
 360

 Realsymbol 299, 409
 Rechtfertigung 4, 113, 116, 136
 Reformation 2–6, 261, 440
 Relativismus 176, 291, 314
 Religionen 62 f., 65, 228
 Rezeption 53, 105, 116, 120, 362, 373, 383,
 404, 411, 427 f., 453, 467, 480, 484 f.,
 492 f.
 Reziprozität von Schrift und Tradition
 248, 275–277, 325, 398 f., 423–425, 427,
 439, 458, 469, 474, 488
 Romantik 10, 236–238, 260
 Römische Schule 246–257, 259

 Säkularisierung 369
 Schöpfung 108–110, 131–133, 171, 185 f.,
 332 f., 342 f.
 Schöpfungsmittlerschaft Jesu 120, 131,
 359
 Schrift 12, 26–28, 65, 72, 105, 155–158,
 217, 276, 288, 290, 386
 – Autorität der Schrift 1, 3 f., 6, 10,
 15–17, 19, 32, 38, 127, 154–158, 213, 215,
 219, 274, 368, 459, 471 f., 474 f., 477 f.,
 481 f.
 – Einheit der Schrift 31–33, 38, 76, 194,
 215, 424–427, 469, 477 f.
 – Inspiration der Schrift 5, 32, 156–158,
 257 f., 419, 455, 458, 468
 – Irrtumslosigkeit der Schrift 426, 478
 – Klarheit der Schrift 4, 31 f.
 – Kritische Funktion der Schrift 17–19,
 36, 217, 244, 274, 398, 425, 427, 439,
 459, 467 f., 471–475, 478 f., 488 f.

- Literalsinn der Schrift 282, 426, 430, 433
- Pluralität der Schrift 14 f., 19, 33, 425, 455, 469, 473, 477–479, 485, 488 f.
- Sache der Schrift 31 f., 157, 194 f., 214, 219, 231
- Selbstausslegung der Schrift (*sui ipsius interpres*) 4, 16, 237, 454
- Selbstevidenz der Schrift 32, 216
- Schrift als historische Quelle 37, 57, 92, 96, 271, 322, 460
- Schrift als Wort Gottes 7, 10, 13, 151, 156, 276, 418, 431, 477
- Schrift als Zeugnis der Offenbarung 33, 72, 92, 163, 191, 274, 296–298, 304
- Schrift als Zeugnis des Evangeliums 418, 460
- Schriftlichkeit der Schrift 286, 420, 479
- Schriftzeugnis als „Bericht“ 53, 66, 92, 231, 454–456, 460
- Suffizienz der Schrift 16, 18, 31, 248, 260, 262 f., 269, 279, 419 f.
- Vorrang der Schrift 158, 244, 399, 420 f., 459, 481
- Zeugnischarakter der Schrift 50, 76, 96, 324, 419, 456 f.
- Schriftauslegung 14 f., 27, 194, 216–220, 258, 276, 427 f., 430–436
 - christologische Schriftauslegung 434
 - pneumatologische Schriftauslegung 386, 396, 432–435, 457, 459
- Schriftbeweis 128, 271, 318
- Schriftgemäßheit 397
- Schrift hermeneutik 1, 10, 26, 34, 418
- Schriftinspiration 32, 156, 158, 256 f., 274, 399, 419, 421, 455, 458, 468
- Schriftlehre 7, 10, 21 f., 26, 28, 33, 260, 265, 278, 418, 453, 456
 - *siehe auch* Schriftverständnis
- Schriftontologie 7, 435
- Schriftpositivismus 26 f., 430
- Schriftpraxis 265, 272, 278, 418, 422, 428–436
- Schriftprinzip 1 f., 4, 6–8, 10 f., 16 f., 20 f., 23, 28 f., 37 f., 92, 156 f., 256, 260, 265, 277, 368, 395, 449, 454, 458 f., 468, 471, 476 f., 483, 488
 - katholisches Schriftprinzip 233, 256, 277, 395, 449, 458, 468, 476
 - Krise des Schriftprinzips 21, 26, 30–34, 66, 75, 233, 399
 - protestantisches Schriftprinzip 235, 237, 244, 260, 265, 454, 471 f., 476
- Schriftverständnis 14–19, 25–39, 255 f., 262, 269–271, 273, 276, 285 f., 435, 453–460, 485 f.
- Sensus historicus* 216
- Sinn 165, 204 f., 208–212, 216, 220 f., 464, 466, 487
 - Sinn der Geschichte 41, 43, 165, 197, 211, 359, 372, 375
 - Sinntotalität 229
- Sola Scriptura* 1, 4 f., 8, 10, 16, 237, 260, 461
 - *siehe auch* Schriftprinzip
- Soteriologie 113, 134–136, 145 f., 149, 155, 278, 280, 334, 353, 356, 452, 456
- Sprache 53, 152, 202, 205–207, 227, 231, 283, 294–298, 444, 457, 466, 473
- Subjektivität des Menschen 181, 205, 207, 289, 310, 338, 459
- Sühne 138–142
- Sünde 71, 108, 111, 113 f., 132, 139–141, 328, 334
- Tatsachenzugnis 321
- Tatsächlichkeit 73, 77, 89–92, 95
- Taufe 141 f., 149 f., 356 f.
- Teil und Ganzes 161 f., 176, 178–181, 185, 201, 204, 208–210, 227, 231, 433
- Theologie 7, 66 f., 168, 190–193, 195–197, 214–219, 230, 243 f., 274, 368 f., 390, 435 f., 466
 - Konklusionstheologie 443
 - Schriftbezug der Theologie 26–29, 32–34, 40, 52, 59, 69, 92, 191, 217, 219, 244, 265, 274, 428, 438 f., 454–456, 458
 - Theologie der Geschichte 36 f., 39–41, 54–56, 218, 298, 330, 466
 - theologische Spekulation 253, 286, 406, 442–445
 - theologischer Takt 442, 470
 - Wissenschaftlichkeit der Theologie 195, 228, 442, 450

- Tischgemeinschaft/Abendmahl 336, 356 f.
- Tod 41, 177
- Totenaufstehung (allgemein) 46, 78, 81–83, 89, 111, 126, 188 f., 356
- Tradition (zum Begriff) 1–13, 20, 213, 461, 484
- *Actus tradendi* 376, 461
 - aktive Tradition 254, 256, 464
 - Aktualisierung der Tradition 52, 116, 217, 270, 373, 474, 476
 - Autorität der Tradition 10, 16, 371 f., 374 f., 379
 - Geist als Traditionsmedium 325, 377, 382–384, 418, 427, 461, 468 f., 471
 - Identifizierung von Kirche und Tradition 249, 386
 - Irreversibilität der Tradition 399
 - kirchliche Tradition 5, 18, 243, 254, 262, 275, 325, 368, 387, 391 f., 423, 458, 479
 - lebendige Tradition 9, 221, 234, 236–239, 245, 255, 262, 272, 394
 - Meta-Tradition 373, 476, 485
 - objektive Tradition 240 f., 248, 254 f., 376, 383
 - passive Tradition 254, 464
 - subjektive Tradition 240 f., 248, 254, 383
 - tote Tradition 9
 - Tradition als Akt-Seins-Einheit 377, 381, 403, 461, 464 f.
 - Tradition als Erkenntnisprinzip 391–393, 450, 466
 - Tradition als Interpretin der Schrift 236, 249, 256, 423, 439
 - Tradition als Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist 241, 253, 273, 382–384, 389, 461, 465
 - wahre Tradition 243, 377, 394, 396, 398, 466, 468 f.
- Traditio* 247, 257, 373, 388, 398, 441, 447, 461, 466, 468–471, 475, 485
- Traditionalismus 116, 379, 443, 481, 489
- Traditiones* 4–6, 10, 247, 387–389, 394, 398, 469
- Traditiones hominum* 3 f.
- Traditionsbildung 53, 93, 98, 104, 116, 127, 136, 144, 325, 327 f., 332, 471 f., 479, 484 f.
- Traditionsgeschichte 2, 29, 35, 52, 116, 127, 137, 388, 441, 461
- *siehe auch* Überlieferungsgeschichte
- Traditionskritik 115 f., 379–382, 464, 470, 475
- Traditionsprinzip 38, 233, 235, 245, 256, 277, 368 f., 458, 468, 477
- Traditionstransformation 107–116, 159, 161, 164, 172, 190, 326, 337, 462, 472, 489 f.
- Traditionsverständnis 234–237, 241 f., 245–260, 262 f., 266, 269 f., 272, 278, 353 f., 358, 368, 460–467, 469–471, 483–493
- Traditionswechsel 51 f., 60, 106 f., 116, 372, 462 f., 467, 472, 489–491
- Traditionszeugnisse 388–390, 465, 468–470, 475, 492
- Traditum* 377, 461
- Transzendenz 128, 174, 184, 309–311, 333, 406, 491
- Trinität 117, 119, 125–133, 149, 163, 225, 341–346
- Trinitätslehre 117, 126, 225, 250, 338
- Tübinger Schule 234–243, 245–247, 259, 268, 270, 273 f., 276, 376
- Überlieferung, *siehe* Tradition
- mündliche Überlieferung 3, 9, 236, 245, 278
 - schriftliche Überlieferung 6, 9
- Überlieferungsformen 70, 250, 293, 347, 357, 368, 376 f., 386, 393
- Überlieferungsgeschehen 167, 218, 252–254, 385, 389, 400, 451, 462–464, 474, 478, 481, 491
- Überlieferungsgeschichte 2, 25, 35, 38 f., 48–54, 60 f., 66, 84, 91, 93, 106, 116, 129, 133–135, 160–165, 190, 192, 212–215, 217, 223, 337, 450–452, 455, 461 f., 464, 472
- überlieferungsgeschichtliche Methode 52, 226
- Überlieferungsprozess 2, 14, 16 f., 20 f., 29 f., 51, 190, 201, 216, 220 f., 231, 255, 277, 366 f., 371, 460, 465, 467, 487 f., 490

- Überlieferungszusammenhang 35–37, 91, 313, 362 f., 373, 452, 455, 460, 462 f., 471
 Übernatürliche Erkenntnis 27, 300
 Überprüfbarkeit 73 f., 198
 Übersetzung 66, 139, 160 f., 215, 272, 278, 377, 393, 439, 447, 476, 481, 490
 Universalgeschichte 57, 78 f., 85, 91, 162, 164, 198, 214 f.
 Urchristentum 84, 87, 90, 145, 217, 238 f.
- Verheißung und Erfüllung 61 f., 79, 92, 157, 305 f., 308, 318 f., 328 f., 364, 378
 Verifikation 74, 276, 306, 318, 364, 427
 Verkündigung 89, 94, 137 f., 142–144, 146, 150–160, 164 f., 168, 190–192, 212, 214, 217–221, 259, 267–269, 274 f., 282 f., 285, 317, 322, 330 f., 334, 357, 359–366, 384, 400, 407, 428 f., 439, 457, 464 f., 481, 486 f., 492
 – apostolische Verkündigung 6, 61, 94, 121, 134 f., 144, 146, 150–155, 230, 276, 352, 464
 – Verkündigung als Bericht 61, 151
 – Verkündigung der Kirche 17, 236, 249, 251, 253, 258, 263, 265, 275, 281–283, 347, 359–361, 366 f., 383, 386, 423, 464
 – Verkündigung Jesu 79, 96, 98, 120, 122, 127, 135, 139, 223, 230, 253, 320, 326–328, 331, 333, 335, 358, 379, 445, 455
 Vernunft 10, 174 f., 177, 208, 212, 242, 350, 374
 Versöhnung 131, 135–139, 141–150, 154 f., 158
 – Versöhnungsdienst der Apostel 143–145, 150
 Vertrauen 169, 171, 222–224, 227, 305, 317, 328, 332
 – Gottvertrauen 224, 227
 – Urvertrauen 109
 Visionen 70, 78–81, 88 f.
 Volk Israel 64, 114 f., 118, 140 f., 149, 155, 160, 301, 317
 Vorgriff 177–182, 188, 204, 210 f., 213, 220, 228, 266, 407, 433
 Vorgriff *siehe auch* Antizipation
 Vorverständnis 104, 219, 294, 372, 422–424, 473
 Wahrheit (zum Begriff) 168–172, 175, 181 f., 186–190, 195, 204, 206, 212, 221 f., 224, 243, 285, 287, 293–298, 304, 307, 328, 357, 376, 396, 406–409, 436 f., 481 f.
 – Bewährung der Wahrheit 359, 366
 – ewige Wahrheit 243, 289, 357, 396, 438
 – Geschichtlichkeit der Wahrheit 169–172, 178, 182–186, 189, 203
 – Gottes Wahrheit 64, 91, 129, 152, 164–167, 171 f., 182–190, 224, 231, 253, 285, 297, 406, 304–308, 329, 335, 358–361, 364 f., 396, 405–409, 412, 417, 445 f., 471
 Wahrheitsanspruch 75, 91, 139, 146, 162–164, 224, 288, 292, 328, 337, 357, 366, 408
 – Wahrheitsanspruch Gottes 165–167, 190 f., 193, 195, 213 f., 216
 Wahrheitserkenntnis 173–183, 191 f., 195 f., 201, 203, 288, 366, 458
 Wahrheitsfrage 64, 170, 195, 293–294, 329, 371 f., 437, 466, 474
 Wahrheitskriterien 193, 195 f., 396
 Wahrheitszeugnis 321, 367, 400–407, 411, 420, 459
 Weisheit 120, 128, 304, 372, 374, 435 f.
 Weltoffenheit 69, 109, 206 f.
 Wirklichkeit 43 f., 46–48, 56 f., 72, 79, 40, 90, 109, 167, 169, 170, 172 f., 176, 192, 204, 206, 211–213, 221, 228, 292, 294, 296 f., 301, 351
 – geschichtliche Wirklichkeit 42–47, 56, 66, 90, 92, 95, 103, 170, 176, 290, 316, 337, 351, 456
 – göttliche Wirklichkeit 44, 212, 226–229, 231, 354, 463, 487 f.
 Wirkungsgeschichte 53 f., 238, 321, 422, 474
 Wort Gottes 10, 13, 18, 41, 59, 60 f., 151, 156, 218, 250 f., 261, 270 f., 274, 276–286, 296, 319, 335, 352, 418, 438, 456
 Wort-Gottes-Theologie 58, 218
 Zeit 43, 328, 330
 Zeugenschaft 251–254, 302, 316–322, 347–349, 358 f., 367, 385

Zukunft 177–179, 188 f., 212, 217 f., 220,
229
– Zukunft Gottes 152, 154, 224, 267, 304,
306, 319, 356, 358, 371, 393 f., 427, 489,
491
Zweifel 73

Zwei-Naturen-Lehre 338, 341
Zwei-Quellen-Theorie von Schrift und
Tradition 5, 7, 235–237, 249, 261 f.,
272 f., 278, 456
Zweites Vatikanisches Konzil 11, 233, 235,
251, 259–266, 268–270, 281, 436, 438 f.