

Benjamin Dahlke / Bernd Irlenborn (Hg.)

Zwischen Subjektivität und Offenbarung

Gegenwärtige Ansätze
systematischer Theologie

HERDER

Zwischen Subjektivität und Offenbarung

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 6

Zwischen Subjektivität und Offenbarung

Gegenwärtige Ansätze
systematischer Theologie

Herausgegeben von Benjamin Dahlke
und Bernd Irlenborn

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)
Informationen zur Lizenz unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
unter Verwendung des Zukunftsbild-Kreuzes des Erzbistums Paderborn
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
ISBN 978-3-451-38826-2

Inhalt

Zwischen Subjektivität und Offenbarung Problemhorizonte moderner Theologie	7
<i>Benjamin Dahlke und Bernd Irlenborn</i>	
Religion als Differenzbewusstsein Determinanten liberaler Theologie	17
<i>Johannes Wischmeyer</i>	
Die Welt als Unvollendete Das subjektivitätstheoretische Denken Roger Haight's	33
<i>Cornelia Dockter</i>	
Offenbarung und Freiheit Theologiehistorische Kontexte, systematische Struktur und säkularisierungsbezogene Herausforderungen des Modells von Thomas Pröpfer	70
<i>Magnus Lerch</i>	
„Wahrheit ist ein Geschenk der Gegenwart“ Feministische Theologien im Spannungsfeld von Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug	95
<i>Aurica Jax</i>	
Kunst als Offenbarung? Theologische Ästhetik und ästhetische Theologie bei David Brown	112
<i>Konstantin Kamp</i>	
Die Offenheit des Subjekts für Offenbarung Charles Taylors Analyse der Moderne in „A Secular Age“	142
<i>Manuel Klashörster</i>	

Das zunächst Fremde als das letztlich Eigene Entwürfe anthropologisch fundierter Theologie	172
<i>Benjamin Dahlke</i>	
Propositionale Glaubensinhalte und Autonomie des Subjekts in der analytischen Theologie	207
<i>Johannes Grössl</i>	
Offenbarungsbezogene Theologiekonzepte im Anschluss an Karl Barth	237
<i>Benjamin Dahlke</i>	
Autorinnen und Autoren	255

Zwischen Subjektivität und Offenbarung

Problemhorizonte moderner Theologie

Die systematische Theologie der Gegenwart ist durch eine erhebliche Binnenpluralität gekennzeichnet; konfessionsübergreifend werden methodisch unterschiedliche Ansätze vertreten.¹ Momentan einflussreich sind – um nur einige Beispiele zu nennen – die analytische, feministische, transzendente und liberale Theologie. Um diese Pluralität begreifbar zu machen, wird im Folgenden von einem Spannungsfeld ausgegangen, in dem sich alle einzelnen Entwürfe spätestens seit dem 18. Jahrhundert zu verorten haben: Einerseits gibt es subjektivitätstheoretisch orientierte Ansätze, die den Ausgangspunkt ihrer Reflexion im eigenständigen, sich seiner selbst bewussten Subjekt sehen („Erste-Person-Perspektive“²); andererseits haben sich im Gegenzug dazu offenbarungsbezogene Ansätze entwickelt, die in ihrer Reflexion bei den Bekundungen des sich selbst mitteilenden Gottes einsetzen. Sicherlich liegt diese Spannung zwischen Subjektivität – als dem Selbstverhältnis des bewussten und erkennenden Subjekts³ – und Offenbarung⁴ schon im Begriff der Theologie, insofern sie sich als

¹ Vgl. G. Collet u. a., *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 2006; J. Webster u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, New York 2007; J. Meyer zur Schloctern, R. A. Siebenrock (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (PaThSt 52), Paderborn 2010; D. Evers, *Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik*, in: ThLZ 140 (2015) 3–22; M. Dürnberger u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2017; T. Marschler, T. Schärfl (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg ²2017.

² Vgl. C. Tewes, *Erste-Person-Perspektive*, in: P. Prechtel, F.-P. Burkard (Hg.), *Metzler Lexikon Philosophie*, Stuttgart ³2008, 160f.

³ Vgl. R. C. Solomon, *Subjectivity*, in: T. Honderich (Hg.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford ²2005, 900; M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991, 5–49; ders., *Subjekt, Person, Individuum*, in: ders., G. Rauter, W. van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt (es 1430)*, Frankfurt a. M. 1988, 7–28. Zur Begriffsgeschichte vgl. H. Clairmont, A. Beelmann, P. Cosmann, *Subjektivität*, in: HWPh 10 (1998) 457–472; C. Menke, *Subjektivität*, in: K. Barck u. a. (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 2003, 734–786.

⁴ Zur Begriffsgeschichte vgl. E. Herms, *Offenbarung V. Theologiegeschichte und*

Rede des Menschen über Gott versteht, die auf Gottes Rede zum Menschen beruht. Aufgrund der neuzeitlichen Akzentuierung dieser Differenz formieren sich theologische Ansätze aber unweigerlich im damit eröffneten Spannungsfeld – je nachdem ob sie ihren theoretischen Ausgangspunkt primär in dem von Gott Geoffenbarten oder im Subjekt und seiner Transzendenzerfahrung sehen.

Im Hintergrund steht die Fragestellung, wie die Theologie von ihren theoretischen Grundlagen her mit einer entscheidenden epistemologischen Veränderung umgehen kann, die sich vor allem seit dem 18. Jahrhundert ergeben hat und die auch für jede Legitimation der Gottesrede seither unverändert dringlich ist: die Einsicht, dass es das erkennende Subjekt ist, das sich in seinem Selbstbewusstsein als Konstitutionspunkt seines Ich- und Weltbezugs erfährt. In der Philosophiegeschichte ist es der transzendente Idealismus Immanuel Kants (1724–1804), der diese Wende vorangebracht hat. Kant zeigt, dass alle theoretische Erkenntnis durch die apriorischen Bedingungen des Subjekts konstituiert wird. Die Gegenstände der Welt erscheinen nicht von selbst, sondern werden vom erkennenden Subjekt zur Erscheinung gebracht. Diese „Revolution der Denkart“⁵ verändert auch die bis dahin gewohnte philosophische und theologische Annahme Gottes: Die Idee Gottes ist für das sich seiner Erkenntnisleistung vergewissernde Subjekt nicht länger konstitutiv, sondern allein regulativ bedeutsam. Kant selbst unterschied klar zwischen Aussagen, die sich vernunftbasiert über religiöse Themen treffen lassen, und solchen, die sich auf eine angebliche Offenbarung berufen.⁶

Dieser Bezugswandel vom Objekt der Erkenntnis zum Subjekt des Erkennens ist ebenfalls in der neuzeitlichen Theologiegeschichte zu beobachten, wird der Mensch doch als Konstitutionspunkt für die Vermittlung mit dem Unendlichen verstanden.⁷ Für diesen Wandel, der auch als „Reduktion der Religion auf Religiosität“⁸ bezeichnet wird,⁹

Dogmatik, in: TRE 25 (1995) 146–210; M. Seckler, Offenbarung, in: HfTh² 2 (2000) 44–61; G. Wenz, Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie (Studium systematische Theologie 2), Göttingen 2005.

⁵ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XI, zitiert nach: ders., AA 3, 9.

⁶ Vgl. ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., AA 6, 1–202, hier: 12f.103f.

⁷ Vgl. D. Lange, Glaubenslehre, Bd. 1, Tübingen 2001; G. Dorrien, Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology, Malden, MA u. a. 2012; U. Barth, Religion in der europäischen Aufklärung, in: ders. u. a.

ist vor allem die Subjektivierung von Religion im Denken Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834) verantwortlich. Verkürzt gesagt sieht Schleiermacher den Ausgangspunkt der Religion in der Religiosität des Menschen: In der Natur des Menschen findet sich ein Sensorium für das Unendliche im Endlichen. Die Rechtfertigung der Gottesrede gegen die neuzeitliche Kritik geschieht in Schleiermachers Theologie durch die Subjektivierung der Religion als Form der Anschauung, die notwendig zum Wesen des Menschen gehöre. Wolfhart Pannenberg (1928–2014) spricht in seiner „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie“ mit Blick auf Schleiermacher von einem „subjektivitätstheoretischen“ Begründungsmodell der Theologie.¹⁰ In der auf Schleiermacher folgenden evangelischen Theologie des 19. und in Teilen auch des 20. Jahrhunderts ist die sich auf das Unendliche ausrichtende Subjektivität des Menschen zum Ausgangspunkt oder – wie es bei Pannenberg heißt – zum „Strukturmodell“ des theologischen Denkens geworden.¹¹ Mit Blick auf die evangelische Dogmatik der Gegenwart unterscheidet Dirk Evers (*1962) zwar grundsätzlich zwischen „einem offenbarungstheologischen und einem subjektivitätstheoretischen Standpunkt“¹², konstatiert jedoch, dass letzterer klar dominiere. Was subjektivitätstheoretische Ansätze anbelangt, beobachtet er außerdem,

(Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich* (TBT 165), Berlin – Boston 2013, 91–112.

⁸ H. Albert, *Das wissenschaftliche Weltbild und die religiöse Weltauffassung*, in: B. Kanitscheider, R. Neck (Hg.), *Das naturwissenschaftliche Weltbild am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2011, 67–89, hier: 72.

⁹ Vgl. H. Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, Frankfurt a. M. 2009, 63. Schnädelbach verweist auf W. Gräb, *Religion und die Bildung ihrer Theorie – Reflexionsperspektiven*, in: B. Weyel, W. Gräb (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen 2006, 191–207, der von einer „Transformation der Religion ins Religiöse“ spricht (ebd., 203).

¹⁰ W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich* (UTB 1979), Göttingen 1997, 69.

¹¹ Vgl. ebd., 23: „Man kann [...] auch sagen, daß in der deutschen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts die Subjektivität des Menschen und die Behauptung ihrer Konstitution aus der Beziehung zu Gott zum Strukturmodell des theologischen Denkens geworden ist“.

¹² Evers, *Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik* (s. Anm. 1), 4.

„dass sich die Grenze zu religionsphilosophischen und kultur-anthropologischen Studien zunehmend verwischt. Es hat sich im Grunde in allen Richtungen der systematischen Theologie mehr oder weniger durchgesetzt, dass der Anmarschweg zu den eigentlich theologischen Fragen über anthropologische, religionsphilosophische, historische, allgemein hermeneutische oder *kulturwissenschaftliche Grundlegungen* gesucht wird.“¹³

Die Wende vom Objekt der Erkenntnis zum Subjekt des Erkennens wird seit dem 19. Jahrhundert auch in der katholischen Theologie rezipiert. Verwiesen sei nur auf den österreichischen Priester und Privatgelehrten Anton Günther (1783–1863), der sich ebenso eingehend wie kritisch mit dem Deutschen Idealismus beschäftigte.¹⁴ Obwohl Günther auf der Unterscheidung von Gott und Welt insistierte, die er in der vorherrschenden zeitgenössischen Philosophie – namentlich bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) – samt ihrer theologischen Rezeption unterlaufen sah, betrachtete er die neu zur Geltung gekommene Kategorie des Selbstbewusstseins als einen Fortschritt, der es erlaube, das Zueinander von Gott und Welt besser zu denken. In immer neuen Anläufen versuchte er – in sprachlich eigenwilliger Form – diese Überlegungen zu entfalten.¹⁵

¹³ Ebd., 3. Vgl. außerdem ebd., 4f.

¹⁴ Vgl. B. Oßwald, Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität (APPSR NF 43), Paderborn 1990; R. Hohmann, Anton Günthers Dualismus im Kampf gegen Hegel und die monistischen Pantheismen seiner Zeit, in: F. Meier-Hamidi, K. Müller (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede (RaFi 40), Regensburg 2010, 128–148.

¹⁵ Verwiesen sei nur auf A. Günther, Peregrin's Gastmahl. Eine Idylle in eilf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben [...], Wien 1830, 355–367 und ders., J. H. Pabst, Janusköpfe. Zur Philosophie und Theologie, Wien 1834, 111f.: „Das Leben als Selbstvollendung eines Seyns (in der Selbstaffirmation Seiner selbst als wirklich-Selbstigen und selbstig-Wirklichen) ist Entwicklung des *Selbstbewußtseyns*, und gibt als Selbstoffenbarung und wesentlich Form des *Seyns*, von *diesem* Zeugniß, – so, daß die Selbstbewußtseynsentwicklung des *creatürlichen* Seyns dieses nothwendig als die *Contraposition* des göttlichen Seyns bezeichnet und characterisirt, der creatürliche Geist mithin aus seinem eigenen Seyn und Leben das absolute Seyn und Leben Gottes wissen und erkennen kann. In Dem, was das Wissen des Geistes um sich selbst, – und das in diesem Wissen sich kund gebende und Seiner kundig werdende Seyn, als *creatürliches* caracte-

Sein Ziel bestand in einer „Restauration der Speculation in der Theologie“¹⁶. Besondere Aufmerksamkeit ließ Günther der Christologie und der Trinitätslehre zukommen, die im Zuge der Aufklärung erheblicher Kritik ausgesetzt waren.

Allerdings wurde die Herausbildung von subjektivitätstheoretischen Ansätzen in der Theologie von Anfang an auch kritisch beurteilt. Schematisch formuliert führte sie im Gegenzug zur Entwicklung von betont offenbarungsbezogenen Ansätzen der Theologie. Diese verorten den Ausgangspunkt für ihre Begründung genau auf der anderen Seite des oben skizzierten Spannungsfeldes, nämlich im theonomen Akt der Selbstkundgabe Gottes. Dadurch erweist sich konzeptuell die Frage nach der Bedeutung des erkennenden und erfahrenden Subjekts zwar nicht als gegenstandslos, wohl aber als nachgeordnet. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts stellten lutherische Theologen in prononcierter Weise die Bedeutung von Bibel und Bekenntnis heraus. Zu nennen ist zum einen August Hahn (1792–1863), der erst an verschiedenen Universitäten lehrte, bis er in Schlesien kirchenleitend tätig wurde;¹⁷ zum anderen der Rostocker Exeget Friedrich Adolf Philippi (1809–1882), einer der wirksamsten Vertreter des deutschen Neuluthertums.¹⁸ Beide stellten

risirt, spricht sich zugleich als real-contradictorischer Gegensatz Dasjenige aus, was das Seyn und Daseyn Gottes als *absolutes* bezeichnet.“

¹⁶ A. Günther, *Vorschule zur speculativen Theologie des Christenthums*. In Briefen, Bd. 1, Wien ²1846, IV.

¹⁷ Vgl. A. Hahn, *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Leipzig 1828, 43: „Die *Dogmatik* (auch *thetische Theologie* oder das *positive christliche Glaubenssystem* genannt) hat die Aufgabe, die *christlichen Glaubenslehren* aus den heiligen Urkunden zu schöpfen, zu erklären und zu begründen, um dadurch *einmal* allen religiösen *Wahn* zu zerstören und *dann* das *bloße Meinen* oder *blinde, todtē Glauben* zu einem lebendigen und sicherm Glauben, d. h. zur Ueberzeugung von der Wahrheit zu steigern. Sie kann also, wenn sie diese Aufgabe lösen will, in ihrem Grunde nur *biblische Dogmatik* seyn.“ Präzisierend ist anzumerken, dass es Hahn fernlag, einen kontradiktorischen Gegensatz von menschlichem Vermögen und göttlicher Offenbarung aufzubauen, doch ordnet er diese jener vor – vgl. ebd., 48–51.72.

¹⁸ Vgl. F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, Bd. 1, Stuttgart 1854, 1–24, hier: 12: „Wir haben gegenwärtig die Gottesgemeinschaft nur als eine durch Christum wiederhergestellte Gemeinschaft und dem entsprechend die Gottesoffenbarung nur als eine Offenbarung Gottes in Christo. Was aber wiederhergestellt ist, muß schon einmal ursprünglich vorhanden gewesen sein. Die Religion an sich, d. i. die nicht durch Christum vermittelte, sondern relativ

dem menschlichen Ausgreifen nach Gott und Religion die ungeschuldete und frei eröffnete Offenbarung durch Gott selbst gegenüber. In stark zugespitzter Form findet sich diese Gegenüberstellung später bei Karl Barth (1886–1968), der sich bewusst von Schleiermachers subjektivitätstheoretischem Ansatz absetzte. Wie er in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ darlegt, handelt es sich bei der Religion um nichts anderes als Unglaube.¹⁹ Auf evangelischer Seite dient die Debatte zwischen Schleiermacher und Barth bis heute dazu, die Konzeption systematischer Theologie zu verhandeln.²⁰

Was die katholische Theologie anbelangt, ist daran zu erinnern, dass Kants „Kritik der reinen Vernunft“ im Jahr 1827 auf den vatikanischen „Index der verbotenen Bücher“ gelangte.²¹ Diese wissenschafts- und kirchenpolitisch motivierte Entscheidung erschwerte die Beschäftigung mit Kant und davon beeinflussten theologischen Positionen fortan ungemein. Weitaus genehmer war kurialen Kreisen die Neuscholastik, die sich im Gegenzug zur idealistischen Philosophie und den religiösen Subjektivierungstendenzen in der Theologie formierte.²² Sie erfuhr unverhohlene Förderung durch den Vatikan, zumal ihre Vertreter ultramontan orientiert waren. Das

unmittelbare Gottesgemeinschaft, ist also keine bloß ideale Abstraction, sondern sie muß als der concrete und reale uranfängliche Zustand des menschlichen Geschlechts gesetzt werden.“

¹⁹ Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon – Zürich ⁵1960, 304–397 (§ 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion). Ganz so eindimensional, wie es zunächst scheinen mag, qualifizierte Barth Schleiermacher aber nicht ab; beider Verhältnisse ist deutlich komplexer – vgl. B. McCormack, Barth und Schleiermacher, in: M. Beintker (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 64–70. Zum Sachproblem vgl. außerdem J. Zachhuber, *Religion vs. Revelation? A Deceptive Alternative in Twentieth-Century German Protestant Theology*, in: L. Boeve u. a. (Hg.), *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology* (BETHL 188), Leuven u. a. 2005, 303–315.

²⁰ Vgl. C. Axt-Piscalar, *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart* (UTB 3579), Tübingen 2013.

²¹ Vgl. C. Göbel, *Kants Gift. Wie die „Kritik der reinen Vernunft“ auf den „Index Librorum Prohibitorum“ kam*, in: N. Fischer (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* (FEG 8), Freiburg i. Br. 2005, 91–137.

²² Vgl. R. Del Colle, *Neo-Scholasticism*, in: D. Fergusson (Hg.), *The Blackwell-Companion to Nineteenth-Century Theology*, Malden, MA u. a. 2010, 375–394; P. Walter, „Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien“ (Leo XIII.). *Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik*, in: C. Arnold, J. Wischmeyer (Hg.), *Transnationale*

gilt namentlich für den Jesuiten Joseph Kleutgen (1811–1883), der zwar aus Deutschland stammte, aber vorwiegend in Rom wirkte. Er legte umfangreiche Abhandlungen vor, in denen er die Scholastik für die Gegenwart erschloss, ja deren Leistungsfähigkeit erweisen wollte. Kleutgen präsentierte ein von der Offenbarung her konzipiertes und am scholastischen Denken orientiertes Modell von Theologie.²³ Außerdem nutzte er seinen beträchtlichen Einfluss in Rom, um gegen ihm unliebsame Entwicklungen vorzugehen. Kleutgen sorgte für die Verurteilung Günthers, der sich sogar klaglos unterwarf.²⁴ Nicht zuletzt durch solche Maßnahmen setzte sich die Neuscholastik im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr durch, bis sie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) verschwand. Seither befindet sich die katholische Theologie in einem umfassenden, noch längst nicht abgeschlossenen Prozess tastender Neuorientierung.²⁵

Vorliegender Band „Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie“ ist selbst Ausdruck dieser Neuorientierung. Er erwuchs aus einer Tagung, die im Rahmen des Graduiertenkollegs „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ (Theologische Fakultät Paderborn) am 5. und 6. November 2020 stattgefunden hat – aufgrund der Corona-Pandemie in digitaler Form. Die Beiträge in diesem Band gehen zum einen auf die

Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (VIEG.B 86), Göttingen – Bristol, CT 2013, 319–353.

²³ Vgl. J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, Bd. 1, Münster ²1867, 4f.: „Die Kirche ist Bewahrerin der Güter, die Gott bei ihr für das Menschengeschlecht hinterlegt hat; und darum kann sie niemals, selbst nicht wenn sie hoffen dürfte, ganze Welttheile zu bekehren, irgend eine, vielleicht unwichtig scheinende Lehre, noch jene Gebräuche, die mit dem Bekenntniß und der Vollstreckung ihrer Lehre in nothwendiger Verbindung stehen, dem Zeitgeiste zum Opfer bringen. Sie hat die Religion nicht geschaffen; sie lehrt, was sie gehört, sie thut, was ihr geheißен ist.“

²⁴ Vgl. DH 2828–2831.2908–2914. Zum Hintergrund vgl. H. H. Schwedt, *Zur Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler*, in: ZKG 101 (1990) 301–343.

²⁵ Vgl. W. Kasper, *Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der Systematischen Theologie*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 7–22; B. Dahlke, *Anthropologische Möglichkeitsbedingungen christlichen Glaubens? Zur Weiterentwicklung der Systematischen Theologie*, in: FZPhTh 64 (2017) 211–232; L. Ayres, M. A. Volpe (Hg.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, New York 2019.

während der Tagung gehaltenen Vorträge zurück. Zum anderen wurden noch weitere Beiträge angefragt, um einen umfassenderen Überblick zu gegenwärtigen Ansätzen systematischer Theologie zu ermöglichen. Selbstverständlich konnten nicht alle Ansätze behandelt werden. Ausgespart bleibt etwa die im angelsächsischen Raum prominente *Radical Orthodoxy* um John Milbank (*1952)²⁶; außerdem die Befreiungstheologie, die vor allem in Südamerika weiterhin lebendig ist und Schnittfelder mit der namentlich auf Johann Baptist Metz (1928–2019) zurückgehenden Politischen Theologie aufweist.²⁷ Trotz dieser Lücken gehen wir davon aus, dass in den Beiträgen des Bandes zentrale und viel diskutierte Modelle systematischer Theologie vorgestellt und kritisch analysiert werden.

Vor dem Hintergrund der heutigen Herausforderungen von gesellschaftlicher Säkularität und Pluralität wollen wir durch die Präsentation und Diskussion dieser theologischen Entwürfe zwei Ziele verfolgen: Zum einen soll die Breite gegenwärtiger Modellbildung in der Spannung zwischen Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug als konzeptuellen Ausgangspunkten aufgezeigt werden. Zum anderen sollen die Vor- und Nachteile dieser theologischen Ansätze im Hinblick auf ihre Rezeptivität für säkulare Mentalitäten mit ihren Anfragen an den christlichen Glauben kritisch diskutiert werden. Die zwingend erforderliche (theologiegeschichtliche) Rekonstruktion und Einordnung wird somit von der (systematisch-geltungstheoretischen) Frage begleitet, was der jeweilige Ansatz für Theologie und Kirche in Zeiten der Veränderung austrägt. Bei der Vorstellung der einzelnen Ansätze sind drei Aspekte für uns wichtig: Wo liegt der primäre Ansatzpunkt des jeweiligen theologischen Entwurfs im Spannungsfeld von Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug? Was sind die theologischen Kernüberzeugungen und theoretischen Selbstbegründungen des jeweiligen Ansatzes? In welchem Maße ist

²⁶ Vgl. S. Grosse, H. Seubert (Hg.), *Radical Orthodoxy. Eine Herausforderung für Christentum und Theologie nach der Säkularisierung*, Leipzig 2017.

²⁷ Vgl. F. Gmainer-Pranzl u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung heute: Herausforderungen – Transformationen – Impulse* (STSud 57), Innsbruck – Wien 2017; G. Fernández Beret, *Lebt sie noch? Ein halbes Jahrhundert lateinamerikanische Theologie der Befreiung*, in: WuA(M) 60 (2019) 150–155 bzw. J. B. Metz, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3/2, Freiburg i. Br. u. a. 2016; J.-H. Tück, *Dem Leiden der Menschen ein Gedächtnis geben. In memoriam Johann Baptist Metz*, in: IKaZ 49 (2020) 98–108.

der jeweilige Ansatz geeignet, mit den Herausforderungen der gegenwärtigen Transformationsprozesse umzugehen (Glaubenskrise, innerkirchliche Klärungsprozesse, zunehmende säkulare Entfremdung vom Christentum etc.)?

Die Anordnung der Beiträge in diesem Band soll das Spannungsfeld zwischen subjektivitätstheoretisch orientierten und offenbarungsbezogenen Ansätzen berücksichtigen. *Johannes Wischmeyer* arbeitet in seinem Beitrag „Religion als Differenzbewusstsein. Determinanten liberaler Theologie“ heraus, was systematische Entwürfe protestantischer Provenienz kennzeichnet, die die Subjektivität des Menschen stark betonen, während sie der Rede von Offenbarung skeptisch gegenüberstehen. Doch gibt es auch innerhalb der katholischen Theologie eine liberale Strömung, wie *Cornelia Dockter* zeigt. Ihr Beitrag, der den amerikanischen Jesuiten Roger Haight (*1936) behandelt und dabei besonders die Christologie berücksichtigt, ist überschrieben: „Die Welt als Unvollendete. Das subjektivitätstheoretische Denken Roger Haight’s“. In seinem Beitrag „Offenbarung und Freiheit. Theologiehistorische Kontexte, systematische Struktur und säkularisierungsbezogene Herausforderungen des Modells von Thomas Pröpper“ verteidigt *Magnus Lerch* einen katholischen Systematiker, dem oftmals vorgehalten wird, subjektivitätstheoretische Überlegungen zulasten des Offenbarungsbezug anzustellen. Lerch wirbt hier für eine differenzierte Sichtweise. *Aurica Jax* geht in ihrem Beitrag „Wahrheit ist ein Geschenk der Gegenwart“. Feministische Theologien im Spannungsfeld von Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug“ davon aus, dass feministische Entwürfe der Theologie allgemein ein problematisches Verhältnis sowohl zum Subjekt als auch zum Offenbarungsbegriff haben. Jax zeigt anhand von Mary Daly (1928–2010), Elisabeth A. Johnson (*1941) und Catherine Keller (*1953), dass die Spannung zwischen Subjektivität und Offenbarung im christlichen Glauben nicht statisch aufgefasst werden könne und Wahrheit sich prozesshaft in der jeweiligen Situation der Gegenwart ergebe. *Konstantin Kamp* behandelt den im deutschen Sprachraum bisher wenig bekannten anglikanischen Systematiker David Brown (*1948), für den es sich bei der Offenbarung nicht um etwas ein für alle Mal Gegebenes handelt, sondern um einen anhaltenden Vorgang, bei dem der Mensch konstitutiv beteiligt ist. Sein Beitrag trägt den Titel: „Kunst als Offenbarung? Theologische Ästhetik und ästhetische Theologie bei David Brown“. *Manuel*

Klashörster analysiert den religionsphilosophischen Ansatz des kanadischen Denkers Charles Taylor (*1931) im Spannungsfeld von Subjektivitätsorientierung und Offenbarungsbezug. Dabei zeigt *Klashörster* in „Die Offenheit des Subjekts für Offenbarung. Charles Taylors Analyse der Moderne in ‚A Secular Age‘“, dass Taylors Theorie der Säkularität zwar nicht von einem religiösen Offenbarungsbegriff ausgehe, aber trotzdem dem modernen Subjekt eine mögliche Ausrichtung auf Transzendenz zuschreibe. Dadurch könne sie als Kompass für die theologische Modellbildung im diskutierten Spannungsfeld fungieren.

Um die Vermittlung von Subjektivität und Offenbarung geht es in „Das zunächst Fremde als das letztlich Eigene. Entwürfe anthropologisch fundierter Theologie“. *Benjamin Dahlke* stellt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Karl Rahner (1904–1984) und Sarah Coakley (*1951) vor, die innerhalb des Spannungsfeldes eine Mittelposition beanspruchen. *Johannes Grössl* sondiert kritisch in seinem Beitrag „Propositionale Glaubensinhalte und Autonomie des Subjekts in der analytischen Theologie“ die Gegenüberstellung von kontinentaler und analytischer Denkweise. Dabei verteidigt er die analytische Theologie gegenüber Vorwürfen von subjektivitätstheoretischer Seite, sie untergrabe die menschliche Autonomie und vertrete in Bezug auf die Offenbarung einen Extrinsezismus. Abschließend geht *Benjamin Dahlke* auf „Offenbarungsbezogene Theologiekonzepte im Anschluss an Karl Barth“ ein. Er stellt mehrere reformiert geprägte Systematiker vor, die wie bereits Barth subjektivitätstheoretischen Überlegungen gegenüber skeptisch sind. Sie stellen den Gegenpol zur liberalen Theologie dar, auf die *Johannes Wischmeyer* anfangs eingegangen ist.

Wir danken an erster Stelle den Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge und die damit verbundene Mühe. Eine große Hilfe bei der Edition der Texte waren *Svenja Wesemann M. A.* und *Theresa Oesselke*, die an unseren Lehrstühlen tätig sind. An der Tagungskonzeption haben *Lorenz Reichelt* und *Konstantin Kamp* mitgewirkt. Weiterhin danken wir Herrn Dr. *Stephan Weber* vom Verlag Herder für die gute Zusammenarbeit.

Religion als Differenzbewusstsein

Determinanten liberaler Theologie

Johannes Wischmeyer

In seinem nachgelassenen Werk „Metamorphosen des modernen Protestantismus“ skizziert der Wiener Systematiker Falk Wagner (1939–1998) mit breitem Pinsel die Entwicklung der evangelischen Theologie im Gefolge der Aufklärung. Rückblickend auf die Geschichte der protestantischen Theologie seit der Reformation, postuliert Wagner einen fundamentalen Paradigmenwechsel – vom objektiv verstandenen Begriff des Glaubens zur Subjektivierung des Gottesbewusstseins, das im Medium gelebter Religion fassbar wird. Im Anschluss an Emanuel Hirsch (1888–1972), auf den noch einzugehen sein wird, spricht Wagner von einem tiefgreifenden geschichtlichen Umformungsprozess: „[v]on der altprotestantischen Theologentheologie zu den neuprotestantischen Religionstheologien“¹.

In diesem Konzept stecken gleich mehrere Aspekte des Programms liberaler Theologie, für das Wagner als einer der kämpferischsten Protagonisten in der vergangenen Generation steht: Er beschreibt einen Prozess der Emanzipation, die Herausbildung einer reflektierten intellektuellen Position in Absetzung von institutionell definierten Autoritäten. Gleichzeitig sieht Wagner für die Theologie als intellektuelle Disziplin eine Dynamik von einem univoken, ständisch fixierten Modell hin zu einer Pluralisierung. Wagner deutet diesen Prozess inhaltlich als Individualisierung – von einer dogmatisch bestimmten und demgemäß normativen theologischen Praxis zu einer an der religiösen Praxis selbst orientierten Reflexion, die sich dem glaubenden Subjekt zuwendet. Die Prozesssemantik („von ... bis“) suggeriert dabei eine in sich sinnvolle, ja zumindest implizit sogar notwendige geschichtliche Dynamik, die es bezüglich ihrer theologischen Bedeutung zu rekonstruieren gilt. Wagners Zugang ist also historisch außerordentlich bewusst. Er setzt ein Fort-

¹ F. Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, 7.

schrittsmodell der Geschichte voraus – auch wenn Wagner dann mit Blick auf die Geschichte der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine (wie er hofft, vorübergehende) schwere Krise konstatieren muss, die durch das Aufkommen der „neuevangelischen Wendetheologie des Wortes Gottes“² verursacht wurde. Mit dieser Idiosemantik bezeichnet er die Dialektische Theologie und deren herausragenden Repräsentanten Karl Barth (1886–1968), die seiner Meinung nach auf dem Weg, der seit Aufklärung und Idealismus der Theologie in die Moderne vorgezeichnet war, viel Porzellan zer schlagen haben.

Anders als die meisten im vorliegenden Sammelband vorgestellten theologischen Programme hat „liberale Theologie“ wohl bis heute eine distinkt konfessionelle Konnotation. Zwar war der Terminus bis ca. 1870 bei protestantischen Theologen als Selbstbezeichnung wenig beliebt. Sie bevorzugten Begriffe wie „freie“ oder „freisinnige Theologie“ für ihre Gruppierung.³ Dann allerdings wurde die Bezeichnung – auch in Absetzung von den älteren Liberalen – zunehmend positiv aufgenommen, vor allem von einer Gruppe um den Theologen Albrecht Ritschl (1822–1889).⁴ Für positionelle Gegner blieb sie ein Feindbegriff, der auch über die politische Konnotation des „Liberalen“ Antipathien mobilisieren half.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, konzeptionelle Grundlinien zu bestimmen, die eine liberale Theologie charakterisieren. Ohne die Absicht erschöpfender Ausführlichkeit spannt dieser Beitrag ein Netz von Determinanten aus, in das sich liberale Theologien einzeichnen lassen, und zwar (1) Frömmigkeit, (2) Subjektorientierung, (3) Kritik, (4) Geschichtlichkeit, (5) Positionalität, (6) Kultur, (7) Ethik und Politik.

² Ebd., 52.

³ J. Wischmeyer, *Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870* (AKG 108), Berlin u. a. 2008, 277–294.

⁴ Vgl. einführend G. Traub, *Liberales Theologie*, in: RGG² 3 (1929) 1612f.; M. Jacobs, *Liberales Theologie*, in: TRE 21 (1991) 47–68; F. W. Graf, *Liberales Theologie I. Zum Begriff, allgemein*, in: RGG⁴ 5 (2002) 310f.; M. Wolfes, *Liberales Theologie II. Kirchengeschichtlich*, in: RGG⁴ 5 (2002) 311f.; H.-J. Birkner, *Liberales Theologie*, in: M. Schmidt, G. Schwaiger (Hg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1976, 33–42.

Obwohl es um protestantische Entwürfe gehen wird, kommen die genannten Determinanten auch in einzelnen Konzeptionen der katholischen Theologie vor und prägen diese mitunter sogar entscheidend. Insofern existiert eine – klandestine – Geschichte der liberalen römisch-katholischen Theologie in der Moderne. Man denke nur an Anton Günther (1783–1863)⁵ oder den *spiritus rector* des Deutschkatholizismus, Johannes Ronge (1813–1887)⁶. Spätestens der „Syllabus errorum“ von 1864 mit seiner Verurteilung des Liberalismus als einer dem Katholizismus feindseligen Ideologie brachte allerdings eine Zäsur.⁷ Seitdem ist es ein problematisches Unternehmen, im römisch-katholischen Spektrum der Theologie liberale Positionen als solche auszuweisen, geschweige denn ein konsistentes System auszubauen, das sich im Kontext einer liberalen Theologie verortet. Aus der Gegenwart ist immerhin der amerikanische Jesuit Roger Haight (*1936) zu nennen.⁸

1 Frömmigkeit

Ausgangspunkt unserer Rekonstruktion des Felds liberaler Theologie ist der Begriff der Religiosität oder Frömmigkeit, also der praktizierten Religion. Der vorliegende Sammelband skizziert theologische Programme im Spannungsfeld zwischen Subjektivität und Offenbarung. Liberale Theologie setzt innerhalb dieser Opposition deutlich in der Nähe des subjektiven Pols an. Die Perspektive des glaubenden Subjekts in seinen Daseinsvollzügen ist zentral und

⁵ Vgl. R. Hohmann, Anton Günthers Dualismus im Kampf gegen Hegel und die monistischen Pantheismen seiner Zeit, in: F. Meier-Hamidi, K. Müller (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede* (RaFi 40), Regensburg 2010, 128–148.

⁶ Vgl. F. Heyer, Ronge, Johannes, in: BBKL 15 (1999) 1205–1212; F. W. Graf, *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus* (Neuzeit im Aufbau 5), Stuttgart 1978.

⁷ Vgl. H. Wolf, *Der „Syllabus errorum“ (1864) oder: Sind katholische Kirche und Moderne vereinbar?*, in: M. Weitlauff (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert* (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 1998, 115–139.

⁸ Vgl. R. Haight, *Liberal and Catholic?*, in: AJTP 29 (2008) 146–154. Vgl. dazu auch den Beitrag von C. Dockter in diesem Band.

wirkt in liberaltheologischen Entwürfen in der Regel als ein organisierendes Prinzip. Wenn man versuchen würde, typische Vertreter der liberalen Theologie um den anderen Pol, die göttliche Offenbarung, zu organisieren, geriete man in Schwierigkeiten.

Das Interesse an einer Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff selbst und seinen Gehalten ist ganz unterschiedlich. Es gibt die liberale Theologie, die ihre protestantischen Wurzeln nicht verleugnet und sich immer wieder intensiv mit der biblischen Überlieferung oder auch dem Konzept von Offenbarungswirklichkeit auseinandersetzt.⁹ Bei anderen Liberalen tritt dieses Thema stark zurück.

Frömmigkeit wird in dem Moment Gegenstand der Theologie, in dem diese zu einer „Differenzierung von subjektivem Glauben und kirchlich fixiertem Bekenntnis“¹⁰ vordringt. Um ihr gerecht zu werden, muss die Theologie ihr Analysepotenzial um eine kritische Anthropologie erweitern. Der Vorläufer der liberalen Theologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) postuliert 1799 in der dritten seiner „Reden über die Religion“, Religiosität sei eine subjektive und in sich plurale Eigenschaft des Menschen:

„Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder anderen, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt [...] wird [...] so müsste sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigne Art entwickeln“¹¹.

In seiner Dogmatik – der sogenannten „Glaubenslehre“ – schärft Schleiermacher seine Position begrifflich unter Rekurs auf bewusstseins- und subjektivitätstheoretische Bezüge. Er fordert, dass die dogmatische Theologie Zustände des frommen Bewusstseins auszulegen habe, die nur aus dem Gebiet der inneren Erfahrung genommen werden können.¹² Damit vollzieht Schleiermacher die ko-

⁹ Vgl. etwa W. Herrmann, *Der Begriff der Offenbarung* (VTKG 3), Gießen 1887, 3–28.

¹⁰ Graf, *Liberale Theologie I.* (s. Anm. 4), 310.

¹¹ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2, hg. von G. Meckenstock, Berlin – New York 1984, 185–326, hier: 252.

¹² Vgl. ders., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage* (1830/31) (*Kritische Gesamtausgabe I/13*), Bd. 1, hg. von R. Schäfer, Berlin – New York 2003, 193–196 (§ 30).

pernikanische Wende der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1724–1804) mit. Alle theologischen Aussagen sind durch das religiöse Bewusstsein vermittelt. Jenseits seiner sind keine Aussagen über *Gott an sich* möglich. Die Grundstruktur der Frömmigkeit entfaltet Schleiermacher anhand eines formalen Kriteriums:

„Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“¹³

Diese Bestimmung eröffnet einen weiten Raum für die Freiheit des religiösen Individuums gegen jeden doktrinären Zwang. Liberale Theologie erkennt prinzipiell die Autonomie des Subjekts in Glaubensdingen an. Dennoch – und gerade deswegen – ist „Freiheit“ für die meisten liberalen Theologen kein theologischer Leitbegriff. Der Freiheitsbegriff wird vielmehr als säkulares Konzept in die ethische und die politische Sphäre entlassen.

Die Gegner liberaler Theologie werfen ihr allerdings vor, dass ihr Anliegen einer Subjektivierung der Frömmigkeit entgrenzende Züge annehme und den Emanzipationsgedanken zu weit treibe: Die Ermächtigung des frommen Einzelnen zum mündigen Konstrukteur seines individuellen Glaubenskosmos führe zur Selbstvergottung des Menschen und zur realen Preisgabe jeden Konzepts kirchlicher Gemeinsamkeit – so fasst Friedrich Wilhelm Graf (*1948) eine typische Kritik seitens der (neu-)orthodoxen ebenso wie der Dialektischen Theologie gegenüber liberalen Vertretern pointiert zusammen.¹⁴

2 Subjektorientierung

Liberale Theologie ist nicht die einzige positionelle Richtung im protestantischen Spektrum, die seit dem 19. Jahrhundert den Leitbegriff der „Erfahrung“ profiliert. Sie tut dies allerdings mit einem besonderen Akzent auf der Ebene der subjektiven Aneignung der

¹³ Ebd., 32 (Leitsatz von § 4).

¹⁴ Graf, Liberale Theologie I. (s. Anm. 4), 310.

Religion. Der bereits genannte Systematiker Emanuel Hirsch macht diesen Zugang zur Voraussetzung dogmatischer Reflexion. Christliche Glaubensinhalte erhielten ihre Autorität nur, insofern sie vom Glaubenden im religiösen Vollzug individuell angeeignet werden: „*Heute* ist nur der persönlich Glaubende noch Christ: für die andern ist die christliche Religion ein Phänomen menschlicher Religionsgeschichte.“¹⁵

Hirsch konzipiert die Theologie als Grenzwissenschaft: Sie muss Rechenschaft ablegen, das heißt, für eine systematische Selbstaufklärung über die Grenzen des humanen Wahrheitsbewusstseins sorgen, innerhalb dessen die Gehalte des transzendenten Ewigkeitsbewusstseins zur Sprache gebracht werden können.

Religion wird von der liberalen Theologie also als Differenzbewusstsein charakterisiert. Das ist – obwohl wir es bei Hirsch mit einem politisch dem Totalitarismus zuneigenden Theologen zu tun haben – ein entscheidender Ansatzpunkt für emanzipatorische Theologien. Die Genese feministischer Theologien ist, auch wenn diese auf ganz anderen theoretischen Grundlagen beruhen, eine hervorragende Illustration für eine solche Konkretion und Politisierung eines religiös interpretierten Differenzbewusstseins.

Trotz der Akzentuierung der Subjektperspektive gestaltet sich das Verhältnis liberaler Theologen zur Empirie sehr uneinheitlich. Liberale Theologie hat insbesondere in den Vereinigten Staaten den subjektiven Ansatz häufig ausgebaut zu empirisch grundierten religions-theologischen Konzepten. Hierfür steht etwa die Chicago-Schule mit ihrer vom späten 19. Jahrhundert bis beinahe in die Gegenwart reichenden großen Tradition.¹⁶ Im deutschsprachigen Raum ist das Interesse an den konkreten Phänomenen gelebter Religion eher an beglei-

¹⁵ E. Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, Bd. 1, bearbeitet von H. Gerdes. Neuauflage besorgt von H. Hirsch, Tübingen 1989, 12 [Hervorhebung im Original]. Vgl. A. Lademann, *Wie autoritär kann liberales Denken sein? Einblicke in die Theologie Emanuel Hirschs*, in: J. Lauster, U. Schmiedel, P. Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute – Liberal Theology Today (Dogmatik in der Moderne 27)*, Tübingen 2019, 143–152, hier: 145.

¹⁶ Vgl. G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology. Imagining Progressive Religion 1805–1900*, Louisville, KY u. a. 2001; ders., *The Making of American Liberal Theology. Idealism, Realism, & Modernity*, Louisville, KY u. a. 2003; M. Chapman, *Theology and Society in Three Cities. Berlin, Oxford, and Chicago 1800–1914*, Cambridge 2014.

tende Disziplinen wie die Praktische Theologie übergegangen. Paul Drews (1858–1912), der als Gründervater einer liberalen Pastoralwissenschaft gelten kann, postuliert: „Der wissenschaftliche Gegenstand, um den es sich in der Praktischen Theologie handelt, ist das Leben der empirischen Kirche der Gegenwart.“¹⁷ Die Kräfte, die mit diesem Programm freigesetzt werden, lassen sich allerdings nicht mehr im Rahmen einer vormodernen Ekklesiologie einhegen. Liberale Theologie nimmt konstruktiv und gelassen die Phänomene gesellschaftlich vagierender Religiosität wahr, die nicht mehr durch die verfassten kirchlichen Institutionen, sondern durch die moderne Öffentlichkeit, ihre Medien, Massenbewegungen etc. determiniert wird.¹⁸

3 Kritik

Ein weiteres zentrales Kriterium liberaler Theologie stellt die Offenheit gegenüber Kritik der religiösen Überlieferung dar – ja vielmehr: das Interesse und die Überzeugung, dass historische Kritik der biblischen Überlieferung und der Tradition der kirchlichen Dogmen ein notwendiges Unternehmen ist, um christlicher Frömmigkeit unter den Bedingungen der Moderne ein Fortleben zu sichern. Theologische Lehrfreiheit ist hierfür eine notwendige Voraussetzung. Es war im Rahmen einer Publikation des großen Aufklärungstheologen und Exegeten Johann Salomo Semler (1725–1791), dass der Begriff der „liberalen Theologie“ zum ersten Mal explizit verwendet wurde: 1774 publiziert Semler seine „*Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam*“, in der er von einer *liberalis theologia* spricht.¹⁹

Lehrfreiheit wurde in der Auseinandersetzung mit der kirchlich-theologischen Spätorthodoxie des Luthertums zu einem zentralen Postulat. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher bekennt:

„Ich will lieber mit allen Rationalisten, die nur ein Bekenntnis zu Christo zulassen und aus Ueberzeugung fortfahren, sich Christen

¹⁷ P. Drews, *Das Problem der Praktischen Theologie*, Tübingen 1910, 79.

¹⁸ Vgl. als Gesamtentwurf einer Religionstheorie in liberaler Tradition: M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

¹⁹ Vgl. zur älteren Begriffsgeschichte M. Iff, *Liberale Theologie in Jena. Ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts* (TBT 154), Berlin u. a. 2011, 1–10.

zu nennen, auch mit denen, gegen deren Lehrweise ich mich am bestimmtesten erklärt habe, in einer Kirchengemeinschaft sein, welche freie Forschung und friedlichen Streit zuläßt, als mit jenen in einer Verschanzung zusammengesperrt, welche der starre Buchstabe bildet.“²⁰

Auf den Gebieten der historischen Bibelkritik und der kritischen Dogmengeschichte – einer theologischen Disziplin, die unter Federführung des Tübingers Ferdinand Christian Baur (1792–1860) methodisch grundlegend neu ausgerichtet wurde und die indirekt großen Einfluss auch auf die römisch-katholische Beschäftigung mit dem dogmatischen Erbe gewann – verknüpfte sich die liberale Theologie besonders eng mit dem Prozess der Historisierung, den sämtliche Wissenschaften des 19. Jahrhunderts durchliefen.

Emanuel Hirsch ist einer der zeitlich spätesten Vertreter, der im Zuge seiner dogmatischen Arbeit die materiale Kritik am traditionellen Lehrbestand transparent macht. In seiner Christologie zieht er nach umfangreichen exegetischen Erwägungen die Folgerung, dass dogmatisch eine Form des Adoptianismus dem Gehalt des biblischen Zeugnisses am ehesten gerecht wird. Der hervorragende Kenner der orthodoxen theologischen Tradition schließt:

„An dieser Stelle wird es nun bitterer Ernst mit der Forderung, daß wir unsern Weg der Erkenntnis ohne die Alten, ja wider sie, zu gehen haben. Das eben Gesagte stößt sich mit zwei Entscheidungen des griechischen Dogmas. Und wenn diese Entscheidungen auch von den meisten Theologen unserer Kirche, z. B. von A. Schlatter, R. Seeberg, K. Heim, mehr oder weniger entschlossen preisgegeben sind, so wird die Ehrfurcht vor dem, was so vielen Geschlechtern heilig gewesen ist, dennoch nicht ohne Zagen den neuen Weg mit suchen helfen. Aber höher als die Meinung der Alten, auch wo unsere Kirche sie aufgenommen hat, muß uns das offenkundige Zeugnis der Evangelien stehen.“²¹

²⁰ F. D. E. Schleiermacher, Brief an Wilhelm Gaß (9. Dezember 1826), zitiert nach: M. Rade, Liberalismus: III. Kirchlicher L., in: RGG² 3 (1929) 1626–1629, hier: 1627.

²¹ E. Hirsch, Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 14, hg. von A. von Scheliha, Kamen 2010, 9–100, hier: 80.

Auch Martin Luther (1483–1546) sei unter dem Druck des Dogmas der Nötigung nicht gerecht geworden, das in der biblischen Lektüre als wahr und folgerichtig Erkannte auf den klaren begrifflichen Ausdruck zu bringen.²² So müsse eine modernefähige Dogmatik die Herausforderung annehmen und die längst fälligen Schlüsse aus der historisch gewachsenen Einsicht ziehen.

Heutige Spielarten liberaler Theologie haben eine solche explizite Kritik des Dogmas weitgehend hinter sich gelassen. Bereits der einflussreiche Repräsentant des Kulturprotestantismus Martin Rade (1857–1940) war der Auffassung, dass die liberale Theologie ihr Werk getan habe, indem sie mittlerweile verbindliche Standards in der akademischen Theologie (selbstverständlich ist gemeint: der protestantischen) gesetzt habe:

„Die Grundsätze selbstverleugnender Wahrhaftigkeit auf historischem Gebiete und strenger Gewissenhaftigkeit auch im Kampf um die dogmatischen Probleme haben sich durchgesetzt. [...] Der k[irchliche] L[iberalismus] hat seine Mission erfüllt.“²³

Das durch die liberale Theologie gewonnene historische Kontextbewusstsein hat niemand schärfer begrifflich gefasst als der Berliner Systematiker und Religionstheoretiker Ernst Troeltsch (1865–1923). In seinem wegweisenden Aufsatz „Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie“ präpariert er die drei Prinzipien Kritik, Analogie und Korrelation als das Grundinstrumentarium einer interdisziplinär satisfaktionsfähigen, historisch bewussten wissenschaftlichen Arbeit an den Zeugnissen der Überlieferung heraus.²⁴

²² Ebd., 82.

²³ Rade, Liberalismus: III. Kirchlicher L. (s. Anm. 20), 628.

²⁴ E. Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsatz „Ueber die Absolutheit des Christenthums“ von Niebergall, in: TARWPV NF 4 (1900) 87–108 (wiederabgedruckt in F. Voigt [Hg.], Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte [UTB 2452], Tübingen 2003, 2–25).

4 Geschichtlichkeit

Troeltschs drei Leitprinzipien charakterisieren einen Ansatz, der wie erwähnt nicht mehr ein exklusiv theologischer ist, sondern ein Rahmenkonzept für die historisch orientierten Geistes- oder Kulturwissenschaften bietet. Mit einem Begriff lässt sich dieser Zugang als Historismus bezeichnen – er ist insbesondere für die deutschsprachige liberale Theologie bis heute in hohem Maß charakteristisch.²⁵

Theologischer Historismus verbindet den personalen Glaubensbegriff – dessen Autonomieanspruch bereits zentral auf die Reformation als historisches Datum und die Theologie Martin Luthers zurückweist – mit einem weiter gefassten „Geschichtsbewusstsein, das die zentralen Elemente des christl[ichen] Glaubens im hist[orischen] Kontext der Christentumsgesch[ichte] auffaßt“²⁶. Hier hat die liberale Theologie seit der historisch-kritischen Tübinger Schule Ferdinand Christian Baur die Tür weit geöffnet, um Elemente der idealistischen Philosophie, zumal der Geschichtsdialektik Hegelscher Prägung, aufzunehmen. Mit der Rückführung der Phänomene der historischen Überlieferung auf das „Wesen des Christentums“ – so der Titel einer populären Monografie des Theologen Adolf von Harnack (1851–1930) – ist ein Programm angelegt, das liberale Theologen bis heute fasziniert. In der aktuellen deutschsprachigen Theologie kommt dieser Ansatz – mit all seinen Ambivalenzen infolge gelegentlich gewaltsam verfolgter historischer Teleologien – wohl noch am ehesten in der Hallenser Schule des Systematikers Ulrich Barth (*1945) zum Tragen.²⁷

Bereits der ursprünglich aus der sogenannten „Lutherrenaissance“ dogmatisch strengerer Observanz herkommende Emanuel Hirsch zeigt immer wieder mustergültig, wie eine historisch intensive Interpretation der Leittexte des Reformators zur Grundlage eigener dogmatischer Begriffsbildung wird: Mit der Engführung von Glaubens-

²⁵ Vgl. zur historischen Genese J. Wischmeyer, Reformation als Epoche und Strukturmoment. Protestantismustheorie und Historismus bei Karl von Hase und der Jenaer freisinnigen Theologie, in: K. Tanner (Hg.), Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 18), Leipzig 2012, 277–306.

²⁶ Wolfes, Liberale Theologie II. Kirchengeschichtlich (s. Anm. 4), 311.

²⁷ Vgl. etwa U. Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

und Selbsterkenntnis im Gewissen knüpft Hirsch beispielsweise eng an die damals gerade von der theologiehistorischen Forschung erreichte Rekonstruktion von Martin Luthers Anthropologie an.²⁸

Historistische Paradigmen finden in der liberalen Theologie nicht nur bei der Aneignung der Kirchen- und Theologiegeschichte, sondern selbstverständlich auch mit Blick auf die biblische Überlieferung Anwendung. Der genannte Paul Drews arbeitet mit der bereits bei Martin Luther beliebten Metaphorik von Kern und Schale, wenn er fordert, bei der Bibelexegese müsse der Theologe „aus dem geschichtlich bedingten, in einstmalige Zeitvorstellungen eingekapselten Text die bleibenden religiösen und sittlichen Wahrheiten herauschälen“²⁹.

Die typische Orientierung liberaler Theologien an historischen Idealen, Prinzipien und Typenbildungen hat zahlreiche Leitfiguren in das heutige historisch-theologische Interpretationsrepertoire eingebracht, etwa die Begriffe „Urchristentum“, „Reformatoren (vor der Reformation)“, „evangelisches Leben“, „Erweckung“, „Volkskirche“ – immer im Zeichen der angestrebten Vermittlung von Christentum und Moderne im Sinne einer historischen Kontinuität oder, im Gadamer'schen Sinn, eines „Überlieferungszusammenhangs“.³⁰

Dabei konnte es selbstverständlich auch umgekehrt zu einer Essentialisierung der Moderne kommen, d. h., zu einem verfestigten Bild dessen, was die Gegenwartsgesellschaft in den Augen der theologischen Reflexion charakterisiert. „Zeitgenossenschaft“ stellt für viele liberale Theologien einen Höchstwert dar. Bis in die Gegenwart streben profilierte Entwürfe nach ihr. Dies kommt etwa in der Ethik der Münchners Trutz Rendtorff (1931–2016) zum Ausdruck, die als eine Theorie christlicher Lebensführung unter den Bedingungen der Moderne angelegt ist. Rendtorff weist der Theologie entsprechend als Aufgabe zu, das neuzeitliche Christentum zu analysieren. Dieses wird wiederum als „Resultat der Christentumsgeschichte selbst“ aufgefasst:

²⁸ Vgl. J. Dierken, *Gewissensreligion. Emanuel Hirschs Lutherstudien im Rahmen der Gesammelten Werke*, in: ThR 69 (2004) 345–358.

²⁹ P. Drews, *Das Problem der Praktischen Theologie*, Tübingen 1910, 81 (wiederabgedruckt in ders., *Religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie. Schriften zur Grundlegung einer empirisch orientierten Praktischen Theologie*, hg. von A. Kubik [PThGG 20], Tübingen 2016, 370).

³⁰ Vgl. M. Wolfes, *Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918* (TBT 102), Berlin 1999, 47–50.

„Rendtorffs Programm mündet also in einen Zirkel – und die Christentumstheorie erscheint als der ambitionierte Versuch, eine Beschreibung des neuzeitlichen Christentums zu liefern, die sich selbst als Teil ihres eigenen Gegenstandes mitzubeschreiben vermag.“³¹

5 Positionalität

Konfessionalistische, neo-orthodoxe und fundamentalistische Stimmen halten diese programmatische Annäherung an die Moderne für einen Ausverkauf des Christlichen. Atheistische und säkularistische Denker hingegen sehen in ihr eine Reduktion und letztlich aussichtslose Ermäßigung der Zumutungen christlichen Denkens; gewissermaßen einen Versuch, sich modernem Denken durch konsequenten Rückzug von identifizierbaren Eigenpositionen anzubiedern.³² Diese Analyse des liberalen Theologen Jörg Lauster (*1966) verdeutlicht, was seit jeher das Problem und gleichzeitig die Stärke liberaler Theologie gewesen ist – ihre deutlich markierte Positionalität, die sie eben nicht kaschiert, sondern klar artikuliert vor sich herträgt, meist verbunden mit starken Werturteilen über alternative theologische Zugänge. Ihre Schwachstelle war und ist, dass sie das Befremden und die Gegnerschaft, die sie auf diese Weise häufig auf sich zieht, nur schwer zu akzeptieren und einzuordnen vermag. Der Tübinger Gottfried Traub (1869–1956) hat diese Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung bereits 1929 – also zu einem Zeitpunkt, als sich die liberale Theologie in der Phase des Übergangs ihrer eigenen Historisierung befand – treffend artikuliert:

„Wenn man von Ritschl absieht, so ist der Umkreis der l[iberalen] Th[eologie] ziemlich eindeutig zu bestimmen. Verwirrend ist nur, daß die historische Bezeichnung im Munde der Gegner gerne in eine Werturtheil – natürlich ein negatives – übergeht. Sie verstehen die ‚freiheitliche‘ Theologie, welche die ‚Liberalen‘ vertreten wol-

³¹ M. Laube, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs* (BHTh 139), Tübingen 2006, 487.

³² Vgl. J. Lauster, *Liberale Theologie heute: Zur Einführung*, in: ders., Schmiedel, Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute* (s. Anm. 15), 1–5, hier: 3.

len, als Freiheit von jeder Bindung und Autorität (Liberalismus) und erblicken darin den Ruin der christlichen Religion.³³

Anhand von Joseph Ratzinger (*1927) lässt sich zeigen, wie die dezidiert römisch-katholische Position jenes Theologen im Papstamt Modernität zwar als komplexes Phänomen würdigen kann, dass jedoch letzten Endes die Krisenwahrnehmung und dementsprechend der Gestus von Warnung und Kritik überwiegt.³⁴ Diese Abwehrhaltung ist aber keineswegs nur für theologische Entwürfe außerhalb des Protestantismus charakteristisch. Mit der Bewegung der Dialektischen Theologie und ihrem herausragenden, international rezipierten Hauptvertreter Karl Barth ist der liberalen Theologie der wichtigste Gegner erwachsen, der zumindest die theologische Reflexion programmatisch auf Abstand zu einer modernitätsaffinen, rational-säkularen Weltaneignung hält. Freilich sind mit der theoretischen Infragestellung einer einheitlichen Moderne und der mit ihr verbundenen Teleologien längst auch Selbstwidersprüche und Aporien liberaltheologischer Ansätze zutage getreten. Ob das Etikett „liberal“ heute tatsächlich noch eine identifizierbare theologische Position beschreiben kann, ist mit gutem Recht infrage gestellt worden.³⁵

6 Kultur

Die Essentialisierung des Christentums in seiner historischen Gestaltwerdung und näherhin des Protestantismus weist darauf hin, dass für liberaltheologische Ansätze der Kulturbegriff eine besonders wichtige Rolle spielt. Kultur als „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist“ (Johann Gottlieb Fichte) wird einerseits in ihrer Eigengesetzlichkeit gewürdigt und als das

³³ Traub, *Liberaler Theologie* (s. Anm. 4), 1613.

³⁴ Vgl. P. Baudry, *Die deutsche Katholische Kirche und der Liberalismus: Modernisierung oder Festhalten am Konservatismus?*, in: Lauster, Schmiedel, Schütz (Hg.), *Liberaler Theologie heute* (s. Anm. 15), 199–212.

³⁵ Vgl. P. Stoellger, *Deutungsmachtansprüche liberaler Theologie oder: zu Risiken und Nebenwirkungen theologischer Monokulturen*, in: Lauster, Schmiedel, Schütz (Hg.), *Liberaler Theologie heute* (s. Anm. 15), 257–274.

Medium ethisch auszugestaltender Lebensführung von der Sphäre der Religion unterschieden. Andererseits wird der enge Zusammenhang von Religion und Kultur bis zu ihrer „Synthese“ behauptet: „Kulturfortschritt“, so fasst der Alttestamentler und Religionshistoriker Alfred Bertholet (1868–1951) eine Grundthese der älteren liberalen Theologie und der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule zusammen, übe auf die Religion „sittigenden und vergeistigenden Einfluß“ aus.³⁶ Der Kulturkampf im deutschen Kaiserreich gegen die katholische Kirche brachte auf dem politischen Feld das Ressentiment einer zumindest kulturell fortschrittlich-liberal orientierten protestantischen Mehrheitsgesellschaft zum Austrag. Das zahlenmäßig überschaubar große, aber elitenprägende Milieu des „Kulturprotestantismus“ gab bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auf vielen Gebieten kulturell und intellektuell den Ton an. Die Verschmelzung eines liberalen, kulturaffinen Protestantismus mit der staatstragenden Leitkultur – sogar unter den Bedingungen einer extremen konfessionellen Versäulung gesellschaftlicher Milieus wie in den Niederlanden des 19. und 20. Jahrhunderts – hat jüngst der Groninger Systematiker Rick Benjamins (*1964) mit einem anekdotischen Beispiel illustriert:

„A private observation from my youth is that you could never tell which newspapers or TV magazines liberal Protestants would read, or what schools their children would go to. They adhered to their old nineteenth century view that the Protestant Church should be a broad people’s church, organising and reflecting the spiritual life of the nation beyond its divisions. Pillarization provoked them to fit in either the common (liberal) compartment – which came to mean ‚non-religious‘ – or the Protestant or socialist one.“³⁷

Liberales Theologen haben zumindest frühzeitig die Gefahren erkannt, die sich durch das implizite oder explizite Streben nach einer protestantischen Kulturhegemonie ergeben. Bereits Ernst Troeltsch hat mit seiner Forderung einer „Kultursynthese“ ein damals verbreitetes antipluralistisches Integrationsdenken offensiv infrage gestellt,

³⁶ A. Bertholet, Kultur: II. K. und Religion, in: RGG² 3 (1929) 1339–1342, hier: 1342.

³⁷ R. Benjamins, Refiguring Liberal Theology in the Netherlands, in: Lauster, Schmiedel, Schüz (Hg.), Liberale Theologie heute (s. Anm. 15), 49–60, hier: 50.

obgleich er nach wie vor von einer relativen Höchstgeltung der eigenen (protestantischen) Religionskultur ausging.³⁸

Da liberale Theologie den Menschen als autonomes Subjekt seiner Lebensführung charakterisiert, muss sie der Kultur in jedem Fall einen hohen heuristischen Stellenwert zuweisen. Antwort auf die Frage nach der *conditio humana* kann nicht, wie in orthodoxen oder schriftgebundenen Entwürfen, die herkömmliche dogmatische Gottesrede geben. Aufgabe der Theologie kann in dieser Lesart vielmehr nur die kritische Analyse der Grundbedingungen christlicher Kultur im umfassenden Sinne sein.

7 Ethik und Politik

Bereits semantisch lässt sich liberale Theologie als ein emanzipatorisches Projekt identifizieren, das immer auch politische Implikationen mit sich führte. Der Liberalismus als politische Ideologie ist, nicht nur auf der protestantischen Seite, seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts in eine Opposition zur verfassten Kirche und ihrer Theologie geraten. Diese Entzweiung hat sich aber in Deutschland, wie geschildert, im Fall des staatstragenden liberalprotestantischen Milieus bis zum Ende des Kaiserreichs weitgehend verflüchtigt. Insofern hat eine moderne liberale Theologie im deutschen Sprachraum niemals einen vergleichbaren politischen „Biss“ entwickelt, wie das unter anderen politischen und kulturellen Vorzeichen etwa in den USA geschehen ist, wo eine *liberal theology* seit jeher eine konsequent politische Dimension annimmt.

Bereits seit seinen Ursprüngen hat der theologische Liberalismus aber aktiv in die Kirchenpolitik eingegriffen und hier vor allem Institutionenkritik geübt. Friedrich Schleiermacher hat in seinen bahnbrechenden „Reden über die Religion“ nicht die Existenz der Kirche infrage gestellt – doch in der Kirche soll jedermann zu seiner eigenen „Religion“ berechtigt sein, denn: Religion ist Privatsache. So wurde es zum liberalen Credo, eine Kirchenverfassung auf Basis der Freiwilligkeit zu fordern.³⁹ Im Zuge der historistischen Besinnung auf die reformatorische Tradition ging Emanuel Hirsch auf die Lu-

³⁸ Graf, *Liberale Theologie I.* (s. Anm. 4).

³⁹ Vgl. A. Geck, Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Die Auseinandersetzungen

ther'sche Figur der „unsichtbaren Kirche“ zurück: Kirche als sichtbare Institution ist in Hirschs Ekklesiologie nur instrumentell zur Weitergabe der christlichen Lehre bestimmt. Im geistlichen Sinn wird Kirche streng christologisch in der Person Jesu Christi begründet, der als Mensch die Verlassenheit des Kreuzes erträgt und sich dabei doch in Gottes Ewigkeit gegründet weiß.⁴⁰

Zum Abschluss dieses – selbstverständlich nur andeutungsweisen und exemplarischen – Überblicks über wichtige Determinanten liberal-theologischer Ansätze sei ein Charakterzug angeführt, der bei den meisten liberalen Theologen womöglich weniger ausgeprägt zum Zuge kommt, der aber für einen recht verstandenen Liberalismus als Grundhaltung unerlässlich ist: die Skepsis. Liberale Theologie ist, was die positive Bestimmung des Gehalts subjektiver Religiosität angeht, immer skeptisch gewesen. Diese selbst eingestandene Schwäche stellt sich womöglich bei näherer Betrachtung unter den Positionierungsbedingungen der Spätmoderne als Stärke dar: Die Fähigkeit, Leerstellen aufzuweisen und auszuweisen, macht Theologie anschlussfähig an plurale Diskurse. Daniel Rossa (*1989) hat dies jüngst in einem brillanten Beitrag anhand von Rudolf Otto (1869–1937), der mit dem Begriff des „Heiligen“ als unhintergebar Größe für die Erfahrung des religiös angesprochenen Menschen operiert, und von Paul Tillich (1886–1965) gezeigt, der an entscheidenden Stellen anstelle einer Explikation individueller Erfahrungsgehalte die Formel „wirkmächtige Tiefe“ anbringt. Liberale Theologie – so folgert Rossa – ist mit dieser Fähigkeit zur Relativierung und Ausklammerung letzter Festlegungen befähigt, regelmäßig neue Spielräume für theologisches Denken zu erschließen.⁴¹

um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen (1799–1823) (UnCo 20), Bielefeld 1997.

⁴⁰ Vgl. M. Lobe, Der Protestantismus als religiöser Subjektivismus. Emanuel Hirschs Kritik des religiösen Institutionalismus, in: A. von Scheliha, M. Schröder (Hg.), Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff [FS Hermann Fischer], Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 103–117.

⁴¹ Vgl. D. Rossa, Leere voller Gott. Ottos Mysterium, Tillichs Tiefe und Doktor Murkes gesammeltes Schweigen als Leerstellenfiguren, in: Lauster, Schmiedel, Schütz (Hg.), Liberale Theologie heute (s. Anm. 15), 185–198.

Die Welt als Unvollendete

Das subjektivitätstheoretische Denken Roger Haight

Cornelia Dockter

1 Einführende Gedanken¹

Der Jesuit Roger Haight (*1936) hat mit seiner Publikation aus dem Jahr 1999 in der theologischen Landschaft der Vereinigten Staaten für erhebliches Aufsehen gesorgt. Zunächst einmal aufgrund der Tatsache, dass sein Werk „Jesus Symbol of God“ zum Bestseller avancierte und die Auszeichnung der *Catholic Press Association* als bestes Buch im Bereich der Theologie des Jahres 1999 gewann. Dann aber auch aufgrund einer kritischen Infragestellung seiner in der Schrift dargestellten Positionen vonseiten der Kongregation für die Glaubenslehre, was im Jahr 2004 zu der Veröffentlichung einer Notifikation und einem damit verbundenen Lehrverbot seitens der katholischen Kirche führte.² In Deutschland sind weder die Person noch die Theologie Roger Haight sehr bekannt. Dabei bieten seine christologischen Arbeiten von den späten 1980-er- bis hin zu den frühen 2000-er-Jahren, seine Studien zur Spiritualität Ignatius von Loyolas (1491–1556)³ und seine jüngsten Publikationen zum Zusammenhang von Schöpfungsglaube und Evolution eine interessante Auseinandersetzung mit dem Versuch, die traditionellen Glaubenszeugnisse nicht nur mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften,⁴ sondern auch mit den

¹ Teilergebnisse des vorliegenden Artikels wurden veröffentlicht in: C. Dockter, Geist im Wort. Aktuelle christologische Debatten vor dem Horizont koranischer Perspektiven (Beiträge zur Komparativen Theologie 32), Paderborn 2020.

² Kongregation für die Glaubenslehre, *Notificatio de opere* „Jesus Symbol of God“ a patre Rogerio Haight S. J. edito, in: AAS 97 (2005) 194–203.

³ Vgl. R. Haight, *Spirituality Seeking Theology*, Maryknoll, NY 2014; ders., *Expanding the Spiritual Exercises*, in: SSpJ 42 (2010) 1–43.

⁴ Vgl. hierzu insbesondere Haight Begründung einer Neu-Interpretation der Christologie vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Evolutionsforschung in ders., *Faith and Evolution. A Grace-Filled Naturalism*, Maryknoll, NY 2019, 189f.

Denkmustern der Postmoderne zu verbinden.⁵ So sagt Haight selbst mit Blick auf seine Publikation „Jesus Symbol of God“:

„But the aim of this book is not to propose a Spirit christology, but to begin a systematic conversation about Jesus Christ that addresses the postmodern culture that characterizes the situation of the churches as they begin the third millennium of their existence after Jesus Christ.“⁶

Das hier angesprochene Programm einer Geistchristologie ist Kennzeichen der subjektivitätstheoretisch geprägten Theologie Hights, die den Menschen mit seinem spezifischen Lebenskontext und Wirklichkeitsverständnis in den Mittelpunkt des Denkens über die Möglichkeiten einer Gegenwart Gottes in der Welt stellt und sich damit im Gegenüber zu Entwürfen positioniert, die dezidiert offenbarungstheologisch vom Selbsterweis Gottes in der Geschichte her argumentieren.⁷ Seinen subjektorientierten Ansatz führt Haight gerade in seinen späteren Schriften in der Form eines panentheistisch-inspirierten Verständnisses des Gott- und Weltverhältnisses weiter. Hights Votum für den Panentheismus passt sich damit in das ein, was der Theologe Norbert Scholl (*1931) mit dem Aufruf des „Gott neu denken“⁸ meint: Scholl spricht von der „Wiederentdeckung“ des

⁵ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass es Haight nicht darum geht, die Postmoderne als den einzigen möglichen Interpretationsrahmen der christlichen Glaubensüberlieferung heute zu verstehen. Es geht ihm um eine Aneignung der Glaubenswahrheit vor dem Hintergrund der je eigenen kontextuellen Wirklichkeit. Dieser Kontext stellt in Hights Fall die Postmoderne dar, wie sie die westliche Gesellschaft prägt. Dieser Kontext selbst dürfe allerdings wiederum nicht verabsolutiert werden – vgl. hierzu ders., *Trinity and Religious Pluralism*, in: *JES* 44 (2009) 525–540, hier: 533, Anm. 19.

⁶ Ders., *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, NY 1999, 490. Vgl. auch ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 143: „Can a person who accepts the description of reality that science offers also embrace the Jesus Christ of Christian faith?“

⁷ Hier zeigt sich auch der Einfluss des liberalen Denkens des protestantischen Theologen Paul Tillich (1886–1965) auf Haight, der seine theologische Promotion an der Divinity School der University Chicago, an der Tillich zuletzt lehrte, absolvierte. Zur Geistchristologie Tillichs vgl. etwa R. Haight, *Logos Christology Today*, in: E. M. Leonard, K. Merriman (Hg.), *From logos to Christos* [FS Joanne McWilliam], Waterloo, Ontario 2010, 91–111, hier: 99–102.

⁸ N. Scholl, *Gott neu denken*, in: *Christ in der Gegenwart* 66 (2014) 1–8.

Pantheismus⁹ angesichts zahlreicher Forschungsarbeiten im Bereich der Naturwissenschaften sowie angesichts des Bedürfnisses des von der Säkularität geprägten Menschen, Gott nicht allzu anthropomorph denken zu müssen – wenn er ihn überhaupt noch denkt. Entsprechend bezeichnet auch Benedikt Paul Göcke (*1981) den „Pantheismus als Denkform der Postmoderne“¹⁰, insofern gerade das „dialektische Bestimmungsverhältnis“¹¹ von Gott und Welt radikal ernstgenommen wird.

Der Einfluss des menschlichen Fragens nach Ursprung, Sinn und Ziel der eigenen, je individuellen Existenz auf das Gott-Welt-Verhältnis steht auch bei Haight im Zentrum seines theologischen Arbeitens. Er nimmt dabei die Grundintention der beispielsweise im theologischen Denken Karl Rahners (1904–1984) repräsentierten anthropozentrischen Wende auf, bezieht diese aber stärker auf den – für die Postmoderne kennzeichnenden – „kreative[n] Umgang mit Differenzen und Unversöhnlichkeiten und [auf] die Spurensuche nach Gott im Anderen, Fremden, Marginalisierten“¹².

Im Folgenden werden die offenbarungstheologischen Überlegungen Hights im Dreischritt von Schöpfungstheologie, Soteriologie und Christologie genauer in den Blick genommen. Dieser theologischen Vertiefung geht eine Beschreibung des Haight'schen Denkrahmens voraus, der sich durch eine *Hermeneutik des Symbols* auszeichnet. Den Abschluss bildet eine kritische Reflexion der Überlegungen Hights und damit eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob sein Programm einer „Theologie des Geistes“ nicht nur den Erfordernissen der Postmoderne, sondern auch denen des christlichen Glaubenszeugnisses genügt.

⁹ Ebd., 7.

¹⁰ B. P. Göcke, *Jenseits des Theismus. Pantheismus als Denkform der Postmoderne*, in: B. Nitsche, K. von Stosch, M. Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* (Beiträge zur Komparativen Theologie 23), Paderborn 2017, 113–135, hier: 113.

¹¹ Ebd., 134.

¹² K. Ruhstorfer, *Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zum Apophatismus, Monismus und Theismus*, in: Nitsche, von Stosch, Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* (s. Anm. 10), 63–93, hier: 90.

2 Hermeneutik des Symbols und der kritischen Korrelation vor dem Horizont der Postmoderne

Jede Auseinandersetzung mit der Theologie Haight's muss zunächst einmal am Symbolbegriff ansetzen, den Haight für seine theologische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit zugrunde legt.¹³ Schon hier zeigt sich die grundsätzliche Nähe des Haight'schen Ansatzes zur Theologie Karl Rahners, demzufolge das Seiende aufgrund seiner immanenten Pluralität grundsätzlich symbolisch strukturiert sei und ein angemessenes Verständnis der Wirklichkeit sich nur vor dem Hintergrund einer Hermeneutik des Symbols vollziehen lasse.¹⁴ Hierbei unterscheidet Haight im Anschluss an Rahner zwischen einem Zeichen bzw. Vertretungssymbol und einem Symbol (Realsymbol). Im ersten Fall stelle die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem eine nachträgliche, zufällige Übereinkunft dar, gemäß der das Zeichen auf das Bezeichnete verweise, ohne dass die beiden Momente des Symbolgeschehens in einer wesenhaften Abhängigkeit zueinander stünden. Im Fall eines Symbols wiederum sei eine solche wesenhafte Verbindung derart gegeben, dass eine Wirklichkeit nicht nur auf eine andere Wirklichkeit verweise, sondern diese „gegenwärtig macht, ‚da-sein‘ läßt“¹⁵. Durch eine symbolhafte Vermittlung der Wirklichkeit lasse sich laut Haight eine Erweiterung des eigenen Bewusstseins erlangen, da sinnlich Wahrnehmbares mit einer Bedeutung verknüpft werde, die sich eben nicht direkt auf dem Weg der sinnlichen Erfahrung erschließen lasse.¹⁶ Für unsere Überlegungen von immenser Wichtigkeit ist hierbei die Rolle, die Haight dem Rezipienten des Symbolgeschehens beimisst. Die Bedeutung eines Symbols sei zwar nicht arbiträr, allerdings wesentlich auf die Interpretationsleistung des Rezipienten verwiesen, der durch den symbolisch ver-

¹³ Vgl. hierzu und zum Folgenden Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 8–15.196–202.

¹⁴ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln u. a. ⁴1964, 275–311 (wiederabgedruckt in *KRSW* 18, 423–457), hier: 278–284. Auch hier zeigt sich zudem der Einfluss Tillichs auf das theologische Denken Haight's – vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 202.

¹⁵ Rahner, *Zur Theologie des Symbols* (s. Anm. 14), 279.

¹⁶ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 11.

mittelten Erkenntnisprozess zu einem „engaged participatory knowledge“¹⁷ gelange. So sei jegliches *Verstehen* der Wirklichkeit immer *Interpretation* der Wirklichkeit.¹⁸

In besonderer Weise komme diese symbolisch strukturierte Erkenntnis von Wirklichkeit im Bereich des Religiösen zum Tragen. Eine Erkenntnis Gottes sei an subjektive Interpretationsleistungen gebunden. Im Prozess der Erkenntnisgewinnung mittels der Kategorie des Symbols öffne sich das Bewusstsein des Menschen für eine transzendente Wirklichkeit, die ohne die religiös-symbolische Vermittlung grundsätzlich verschlossen bleibe. Dabei wird der Rezipient des Symbols, wie bereits angedeutet, aktiv in die interpretatorische Pflicht genommen – das Symbol erschließt sich nicht von selbst, sondern bedarf der „reflektierenden und interpretierenden menschlichen Antwort“¹⁹. Wenn die Erschließung religiöser Symbole sich aber in einer gewissen Abhängigkeit zum Interpretieren befindet und das Symbol selbst keine objektive Evidenz besitzt, setzt dies Haight zufolge die grundsätzliche menschliche Fähigkeit des (angemessenen) Interpretierens voraus.²⁰

Bereits an dieser Stelle wird deutlich, inwiefern Hights Symbolverständnis einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis entspricht und Offenbarung in starkem Maße subjektorientiert begrift:

„If God were not transcendent and infinite, but a part of this world, God would not be the final answer to the religious question. And if God’s infinite transcendence were not accommodated to the structure of human knowing, God could not be encounte-

¹⁷ Ebd., 9.

¹⁸ Vgl. ebd., 41. Haight nimmt hier in erster Linie Bezug auf die philosophische Hermeneutik im Gepräge von H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Auflage Tübingen 1975 und P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, hg. und übersetzt von J. B. Thompson, Cambridge 1981; P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, TX 1976.

¹⁹ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 10 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „This experiential dimension of faith and revelation, however, exists nowhere without a reflective and interpretive human response.“

²⁰ Vgl. ebd., 193–195.

red. If God is really encountered in the world by human beings, then God must be such that God can be so encountered.²¹

Haight verweist auf den Dominikaner Thomas O'Meara (*1935) und nimmt dessen Offenbarungsverständnis in Anspruch, demzufolge Offenbarungstheologie immer bei der individuellen Gott-Mensch-Beziehung anzusetzen hat, die sich an den existenziellen Fragen des Menschen entzündet und über eine konkrete, persönliche Erfahrung des Göttlichen vermittelt werde.²² Im Zuge der Fokussierung auf die Struktur menschlicher Subjektivität verweist Haight auf die dem Menschen inhärente Ambivalenz, über sich selbst hinauszugreifen, sich im selben Moment jedoch als begrenzt zu erfahren.²³ Der Tod als natürliche Grenze des Menschseins vernichtet die Sinnerspektive und -behauptung des Menschen und wirft diesen auf die radikale Kontingenz seines Daseins zurück. Dieser Bruch im Rahmen der menschlichen Selbsterfahrung wird als der Ausgangspunkt der Gottesfrage erkannt und somit die Frage des Menschen nach sich selbst eng mit der Frage nach Gott verschränkt.

Auf der Grundlage dieser Einsicht greift das Prinzip der *kritischen Korrelation*, das Haight als methodische Leitlinie seines theologischen Argumentierens versteht.²⁴ Gemäß der Philosophie einer Hermeneutik im Anschluss an Hans-Georg Gadamer (1900–2002) und Paul Ricoeur (1913–2005), in deren Tradition sich Haight verortet, müsse die Bedeutung eines Ereignisses – hier des Offenbarungsgeschehens, wie es aus Sicht des Christentums in und durch die Schrift bezeugt wird – aus seiner Partikularität heraus befreit werden, um dann in einem weiteren Schritt seine Bedeutung in einer neuen Situation entfalten zu können. Nur durch eine solche Übertragungsleistung des Besonderen in neue Situationen und Kontexte sei gewährleistet, dass die Bedeutung eines Ereignisses nicht in sich abgeschlossen bleibe und die Relevanz und die Geltung dieses Ereignisses auch losgelöst von der ursprünglichen geschichtlichen Ver-

²¹ Ebd., 193.

²² Vgl. T. O'Meara, *Toward a subjective theology of revelation*, in: TS 36 (1975) 401–427, hier: 402–406.

²³ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 192.

²⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., 40–47; ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 188f.

ortung wirksam werden könne. Möglichkeitsbedingung einer solchen Transferleistung sei die Auffindung einer universalen Bedeutung innerhalb der Konkretisierung eines geschichtlichen Geschehens, also einer Abstraktion vom Konkreten in das Allgemeine, wie dies bereits von Thomas von Aquin (1224–1274) für die Gewinnung menschlicher Erkenntnis grundgelegt wurde.²⁵ Diese Abstraktion wiederum sei möglich aufgrund der allen Menschen gemeinsamen anthropologischen Grundkonstanten, die eine Verständigung selbst angesichts kultureller Unterschiede und zeitlicher Abstände möglich mache. In Anlehnung an Gadamer spricht Haight hier von einer „fusion of horizons“²⁶, also eines Bewusstseins dafür, dass jegliches Sein immer geschichtlich vermittelt sei und die verschiedenen kulturell und zeitlich gebundenen Ebenen von Bedeutung in Beziehung zueinander gesetzt werden können und müssen.²⁷

Den Horizont, den Haight bei seinen theologisch-anthropologischen Überlegungen zugrunde legt, ist der eines postmodernen Weltverständnisses.²⁸ Hights Verständnis der Postmoderne wird von vier Dimensionen bzw. Bewusstseinssebenen geprägt – einem radikal geschichtlichem, einem kritisch sozialen, einem pluralistischen und einem kosmischen Bewusstsein. *Erstens* habe der Mensch der Postmoderne die Überzeugung aufgegeben, dass die Welt in ihrer Gänze auf ein Ziel zustrebe, das der Gesamtheit des Daseins einen Sinn verleihe. Damit ist die Absage an einen Fortschrittsoptimismus, wie er noch für eine moderne Weltauffassung kennzeichnend war, ausgedrückt. Die Einsicht in die Kontingenz der Geschichte sei

²⁵ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 190f.

²⁶ Ebd., 46.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., 330–334. Haight versteht die Postmoderne als Kennzeichen der intellektuellen Kultur des Westens (vgl. ebd., 330). Damit ist natürlich eine gewisse Form des kulturtheoretischen Imperialismus impliziert, wenn Haight dieses Wirklichkeitsverständnis grundlegt, um seinen zeitgenössischen Zugang zur Offenbarung zu explizieren. Dieser Umstand wird von Haight selbst kritisch reflektiert und dahingehend entkräftet, dass jegliches Wirklichkeitsverständnis per se an die je spezifischen subjektiven Erkenntnisbedingungen des und der Interpretierenden zurückgebunden bleibe (vgl. ebd., 400f.). Hieraus ergibt sich nicht nur, dass Haight von seiner eigenen kulturellen Situation nicht abstrahieren kann, sondern zudem die Herausforderung an alle Theolog(inn)en, Glaubenswahrheiten in den je eigenen Kontext zu übersetzen.

darüber hinaus durch die Gräueltaten des 20. Jahrhunderts noch weiter verschärft worden. Die Abwesenheit einer alles verbindenden Sinndeutung führe dann zu einer Verunsicherung des Einzelnen, dem angesichts der offenen Geschichte und der Pluralität wie auch der Relativität von Ideen und Idealen die sichere Basis der Weltdeutung entzogen bleibe. *Zweitens* umfasse die Postmoderne ein kritisch soziales Bewusstsein. Während der Mensch der Moderne als Subjekt der Erkenntnis in den Mittelpunkt gestellt und seine autonome und kritische Vernunft als Grundlage einer Wahrheitsfindung verstanden werde, trete nun die Abhängigkeit des Subjekts von ihn funktionalisierenden Strukturen zutage. *Drittens* sei die Postmoderne geprägt von dem Bewusstsein einer „Pluralität von Gesellschaften, Kulturen, Religionen“²⁹, was die Einsicht in einen gewissen Relativismus der Weltanschauungen mit sich führe. Dementsprechend wird die Vorstellung von der Möglichkeit einer einheitlichen Weltdeutung bzw. eines gesellschaftlichen, kulturellen oder religiösen Zentralismus aufgelöst.³⁰ *Viertens* spricht Haight von einem kosmischen Bewusstsein und verweist hiermit auf die Erkenntnisse der Wissenschaft, in erster Linie der Naturwissenschaften. Astronomie und Physik korrigieren die Wahrnehmung der Welt als Mittelpunkt des Kosmos und setzen jedem „naiven Anthropozentrismus“³¹ ein Ende.

Trotz dieser Einsicht in die Pluralität postmodernen Denkens distanziert sich Haight ausdrücklich von einem Begriff der Postmoderne im Sinne eines radikalen Relativismus, der die Existenz einer „transzendenten oder universal relevanten Wahrheit“³² negiert.³³ Im Gegensatz zu willkürlich gesetzten Zeichen betont Haight den Realismus, der (religiösen) Symbolen inhärent ist.³⁴ So ermöglichten religiöse Symbole durch den inneren Bezug zwischen Zeichen und Bezeichnetem eine reale Erfahrung des transzendenten Bezugs-

²⁹ Ebd., 333.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Ebd., 334.

³² Ebd., 331.

³³ Vgl. ebd., 188; ders., *The Impact of Pluralism on Christology*, in: T. Merrigan, J. Haers (Hg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL 152), Löwen 2000, 31–44, hier: 31; Haight, *Trinity and Religious Pluralism* (s. Anm. 5), 534; ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 190.199.

³⁴ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 12.

objekts und somit eine Erkenntnis, die über eine rein menschliche Projektionsleistung hinausgeht.³⁵ Die damit im symbolisch vermittelten Offenbarungsgeschehen tatsächlich erfahrbare Gnade Gottes wird nun bei Haight allerdings nicht als punktuelles Ereignis innerhalb der Geschichte verortet, sondern erweist sich an der allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Relation.

3 Schöpfung als Offenbarung Gottes

Gerade in seinen neueren Publikationen setzt sich Haight eingehend mit der Frage auseinander, wie das christliche Konzept der Schöpfung mit den Erkenntnissen der Evolutionstheorie in ein Verhältnis gebracht werden kann.³⁶ Wie kann beispielsweise noch von einer *creatio continua* gesprochen werden, angesichts der von Darwin aufgestellten Behauptung, dass das Voranschreiten der Welt in der Zeit keinem teleologischen Prinzip, sondern dem „blinden Prozess der natürlichen Selektion“³⁷ folgt? Wenn die theologische Rede eines (schöpferischen) Handelns Gottes Plausibilität in einer Welt gewinnen soll, deren Erkenntnisprinzipien maßgeblich an einem analytisch-empirischen Wissenschaftsverständnis orientiert sind, muss die Theologie Rechenschaft davon ablegen, inwiefern die Rede von einem Wirken Gottes plausibilisiert werden kann, ohne hierbei die Gesetzmäßigkeiten der Natur zu unterlaufen bzw. mehr sagen zu wollen, als es sich gemäß der Erkenntnisbedingungen des Menschen sagen lässt.³⁸

Um den Gedanken der Schöpfung der Welt theologisch zu explizieren und dabei nicht in die Falle zu tappen, die Rede von der Schaffung der Welt durch Gott als Alternative für naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle wie den *Big Bang* fungieren zu lassen, betont Haight den metaphorischen Charakter der Schöpfungs-idee. Das Konzept der *Schöpfung* verweise im Wesentlichen auf die Quali-

³⁵ Vgl. ebd., 12; ders., *Spirituality, Evolution, Greater God*, in: TS 79 (2018) 251–273, hier: 261.

³⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 57–84; ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 251–273.

³⁷ Ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 255.

³⁸ Vgl. ebd., 252–256.263–265.

tät der Beziehung zwischen Gott und Mensch.³⁹ Der theologische Begriff der *creatio ex nihilo* führe nicht weiter, wenn hiermit die kausale Verursachung der Welt in zeitlichen Kategorien zum Ausdruck gebracht werden soll. Der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts habe in erster Linie der Absicherung der absoluten Souveränität Gottes gedient. Dieser Souveränitätsgedanke werde für heutiges theologisches Denken insofern anschlussfähig gemacht, als dass hiermit die direkte und absolute Abhängigkeit der Welt von Gott, aber eben nicht in umgekehrter Weise die Abhängigkeit Gottes von der Welt zum Ausdruck gebracht werde.⁴⁰ Das Wirken Gottes im Sinne einer *creatio continua* wird von Haight nun ausdrücklich niemals so verstanden, als könne Gott durch Formen eines Eingreifens in die Kausalzusammenhänge der Welt diese direkt beeinflussen. Das Wirken Gottes in der Welt müsse vielmehr als beständige Präsenz Gottes in der geschaffenen Natur verstanden werden.⁴¹ Im Anschluss an Paul Tillich (1886–1965) Gottesbegriff bestimmt Haight Gott als den alles umgreifenden „ground of being“⁴². Dieser Grund allen Seins muss als Erstursache der gesamten Existenz verstanden werden, manifestiert sich allerdings ausdrücklich *nicht* auf der Ebene der Zweitursachen.⁴³ Gott als alles umgreifender und prägender Horizont kann nun implizit durch das (Selbst-)Bewusstsein des Menschen erschlossen werden,⁴⁴ indem dieser sich als begrenzt wahrnimmt und gleichzeitig über diese Erfahrung des Begrenztseins hinaus auf ein Mehr ausgreift.⁴⁵ Dass der Mensch zu einer solchen

³⁹ Vgl. ebd., 264f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 264–266.

⁴¹ Vgl. ebd., 264.

⁴² Ebd., 258.

⁴³ Vgl. ebd., 267–270. Aufschlussreich ist in diesem Kontext auch Hights Kontextualisierung des Gedankens der Inkarnation. Inkarnation wird bei ihm nicht christologisch, sondern genuin schöpfungstheologisch verstanden – vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 187: „Creation, affirmed in the context of an immense universe and a quiet experience of God within the self, provides the foundation for the meaningfulness of the term *incarnation* today.“

⁴⁴ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 264, der hier Impulse aus der Religionsphilosophie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834) entnimmt.

⁴⁵ Vgl. ebd., 258–262.

Transzendenzbewegung in der Lage ist, wird wiederum auf die Präsenz Gottes *in* jedem Menschen zurückgeführt.

Das Wirken Gottes ist somit ausschließlich als transzendente Bestimmung des Menschseins zu verstehen. Ausgeschlossen wird jede kategoriale Manifestation Gottes, die dem Menschen sozusagen von außen in den Zusammenhängen der Geschichte begegnet.⁴⁶ Dabei geht es Haight ausdrücklich nicht darum, durch die Ablehnung eines direkten Handelns Gottes die Annahme eines geschlossenen Kausalsystems der Naturgesetze zu untermauern. Es gebe keine Möglichkeit eines von außen auf die Welt einwirkenden Handelns Gottes, weil Gott schlichtweg nicht als Gegenüber der Welt verstanden werden könne. Deutlicher als noch im Rahmen seiner 1999 erschienen christologischen Arbeiten spricht sich Haight in seinen Publikationen späteren Datums für ein panentheistisches Gott-Welt-Verhältnis aus.⁴⁷ Obwohl er die absolute Transzendenz Gottes herausstellt, gelingt es ihm mithilfe des panentheistischen Konzepts, die gleichzeitige „unmittelbare und direkte Präsenz [Gottes] in der endlichen Realität als Ganzes und in jeder Entität innerhalb derselben“⁴⁸ zum Ausdruck zu bringen. Grundlage dieser Annahme ist das Verständnis Gottes als „der reine Akt des Seins selbst“⁴⁹, wie Haight es im Anschluss an das aristotelische Denken Thomas von Aquins formuliert. Demzufolge ist Gott laut Haight eben gerade nicht ein Seiendes, ein Wesen, sondern in einem aktiven Sinne das Sein überhaupt.⁵⁰ Der Gedanke von Gott als dynamisches Sein wird nun mit Blick auf die Schöpfungsrelation so ausbuchstabiert, dass die Schöpfung als in der Kraft Gottes existierend gedacht wird – oder anders gewendet, von der Präsenz Gottes *in* allem Seienden ausgegangen wird. Haight

⁴⁶ Vgl. ebd., 268. Zu den Problemen eines interventionistischen Verständnisses des Handelns Gottes vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 233f.

⁴⁷ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 266–273; ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 72–84. Haight spricht auch von einem „*grace-filled naturalism*“ (ebd., 198).

⁴⁸ Ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 72 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „By contrast, the five conceptions of God characterized above, namely, God as act, ground, creativity, mystery, and presence, more easily allow God’s immediate and direct presence to finite reality as a whole and to every entity within it.“

⁴⁹ Ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 258 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „God is the pure act of being itself.“

⁵⁰ Vgl. ebd., 266.

positioniert sich hiermit zwischen einer klassisch-theistischen Gottesvorstellung, nach der Gott als radikal anderes Gegenüber der Welt gedacht wird, und einem pantheistischen Konzept, das die Präsenz Gottes in der Schöpfung im Sinne einer Identität von Gott und Welt interpretiert.⁵¹

Ein theistisches Gegenüber von Gott und Welt wird von Haight mit Verweis auf den hierdurch evozierten Dualismus abgewiesen – wenn Gott als Gegenüber der Welt verstanden werde, entstehe hierdurch eine Trennung beider Instanzen, die den Gedanken einer Immanenz Gottes in der Welt verunmögliche. Die Immanenz Gottes in der Welt könne nur dann mit seiner Transzendenz in Einklang gebracht werden, wenn Gottes Wirken auf die Welt streng als schöpferische Gegenwart verstanden wird.⁵² Damit sind die offenbarungstheologischen Konsequenzen bereits impliziert – wenn Gottes Wirken streng auf die Ebene der Erstursache beschränkt bleibt, dann muss schlechterdings jedes direkte Handeln Gottes in der Geschichte ausgeschlossen werden und somit auch jedes offenbarungstheologische Handeln, das über eine implizite Erkenntnis Gottes durch den Selbstbezug des Menschen hinausgehen würde. Das Selbstverhältnis des Menschen und das Verhältnis der Menschen untereinander offenbart somit in gleicher Weise die Autonomie des Menschen als denkendes und handelndes Subjekt wie die in diesem Denken und Handeln sich ausdrückende Gegenwart Gottes.⁵³

Diese Verschränktheit von göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit ist Kennzeichen des durchaus in personalen Kategorien gedachten Gottesbegriffs, solange die Personalität Gottes nicht dahingehend falsch verstanden wird, dass Gott selbst eine Person ist.⁵⁴ Bereits an dieser Stelle deutet sich an, dass sich das Offenbarungsverständnis Hights nur schwer mit der Vorstellung verbinden lässt, dass sich Gott in Gestalt einer Person derart offenbart, dass er selbst zu einem direkten Gegenüber des Menschen innerhalb der Geschichte wird. Ausdrücklicher noch wird die christologische Reserve

⁵¹ Vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 197f.

⁵² Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 268.

⁵³ Vgl. ebd., 263.

⁵⁴ Vgl. ebd., 262: „Presence‘ more explicitly implies that the ‚ground of being‘ is also the ground of personhood [...]. Presence implies ‚personal Presence.‘ But this should not lapse into the anthropomorphism that God is a person.“

Haight in der folgenden Äußerung: „God cannot be God and a secondary cause at the same time any more than God can be creator and creature at the same time.“⁵⁵ Offensichtlich ist hier eine Grenze zu trinitätstheologischen Ansätzen markiert, die im Handeln des Vaters als Schöpfer der Welt zugleich auch das Handeln des Sohnes sowie das Handeln des Geistes erblicken.⁵⁶

4 Die Frage nach Gottes Heilshandeln in der Geschichte

4.1 Das Verhältnis von transzendentaler und kategorialer Offenbarung

Die Einordnung der göttlichen Offenbarung in das allgemeine Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis stellt eine deutliche Verbindungslinie zwischen dem Denken Haight und Rahners dar.⁵⁷ Rahners Hinweis auf die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott, die unthematatisch im Selbstvollzug des Menschen immer gegeben ist und sich im existenziellen Suchen und Fragen des Menschen zum Ausdruck bringt, erinnert an Haight's Rede von Gott als den alles umgreifenden Grund allen Seins – mit Rahners Worten dem „Woraufhin und Wovonher unserer ursprünglichen Transzendenzerfahrung“⁵⁸ –, der als Konstitutionsbedingung für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis angesehen wird.⁵⁹ So würdigt Rahner ausdrücklich die pantheistische Intention – die der Pantheismus mit dem Panentheismus teilt –, Gott als den ursprünglichen Grund anzuerkennen:

„Deswegen könnte man den Pantheismus das Gefühl (besser: die transzendente Erfahrung) davon nennen, daß Gott die absolute

⁵⁵ Ebd., 268.

⁵⁶ Vgl. K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: ders., Schriften zur Theologie (s. Anm. 14), 423–457 (wiederabgedruckt in KRSW 22/1b, 512–568).

⁵⁷ Vgl. ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976 (wiederabgedruckt in KRSW 26), 42.85–87; Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 12f.351.452.

⁵⁸ Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 69.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch den bei Rahner formulierten Gedanken der Quasi-Formalursächlichkeit des Wirkens Gottes in Form seiner Selbstmitteilung an die Welt in ders., Selbstmitteilung Gottes, in: SM 4 (1969) 521–526 (wiederabgedruckt in KRSW 17/2, 1280–1284), hier: 522f.

Wirklichkeit, der ursprüngliche Grund, das letzte Woraufhin der Transzendenz ist. Darin liegt sein Wahrheitsmoment.⁶⁰

Einig sind sich Rahner und Haight ebenfalls in der Abweisung eines Dualismus von Gott und Welt.⁶¹ Nun stellt sich aber die Frage, ob Rahner Haight ebenfalls darin folgt, dass eine Antreffbarkeit Gottes in der Welt aufgrund der Entzogenheit des letzten Horizonts ausgeschlossen werden muss:

„Gott kann als unsagbares Geheimnis in seiner Welt nicht antreffbar sein, er scheint in die Welt, mit der wir umgehen, nicht einrücken zu können, weil er ja dadurch gerade das würde, was er nicht ist: ein einzelnes, neben dem es anderes gibt, das er nicht ist. [...] Gott scheint per definitionem nicht innerweltlich sein zu können.“⁶²

Während Haight nun auf Grundlage exakt dieser Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf eine Antreffbarkeit Gottes als Handelnder in der Geschichte tatsächlich ausschließt, ruft Rahner in Erinnerung, inwiefern die – man muss hier anfügen *christliche* – Religion nicht angemessen gedacht werden kann, wenn aus ihr der Moment eines kategorialen Sich-Erschließens Gottes *in der Welt* getilgt wird.⁶³ Transzendente Selbstmitteilung und kategoriale Selbstmitteilung werden hierbei im Sinne eines Vermittlungsverhältnisses gedacht – das besondere Handeln Gottes als Offenbarungsgeschichte ist die „geschichtliche Konkretheit der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes“⁶⁴ selbst. Nun ereigne sich die kategoriale Offenbarungsgeschichte bereits dann, wenn Menschen das ihnen immer schon eigene Wesen der Transzendenz realisieren – sprich, wenn sie das eigene Dasein in Freiheit und Verantwortung übernehmen, ohne

⁶⁰ Ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 71f.

⁶¹ Vgl. ebd., 72; Haight, Spirituality, Evolution, Greater God (s. Anm. 35), 266.270.

⁶² Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 89.

⁶³ Vgl. ebd., 89f.: „[...] eine solche Religion gibt doch innerhalb unserer Erfahrung gegebene Phänomene als bestimmte eigentümliche Objektivationen und Manifestationen Gottes an, so daß Gott gleichsam auf diese Weise innerhalb unserer kategorialen Erfahrungswelt an ganz bestimmten Punkten im Unterschied zu anderen erscheint. [...] Religion als konkret praktizierte scheint gar nicht auf eine Kategorialisierung Gottes verzichten zu wollen oder zu können.“

⁶⁴ Ebd., 94; zum Verhältnis der Nähe und der Entzogenheit Gottes vgl. auch ebd., 125f.

dass ihre Transzendenzbewegung hierbei explizit in den Kategorien einer Gottesbeziehung bestimmt werden muss.⁶⁵ Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ereigne sich allerdings erst dann, wenn diese „unobjektiviert[e] und unthematisch[e]“⁶⁶ Realisierung der Transzendentalität des Menschen zu ihrem vollen und expliziten Ausdruck komme:

„Offenbarungsgeschichte in dem üblichen und – vor allem – vollen Sinn des Wortes ist also dort gegeben, wo diese Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte so glückt und in Sicherheit zu sich selbst und zu einer Reinheit kommt, daß sie sich mit Recht als von Gott gesteuert und geführt weiß und sich – von ihm gegen alle sich selbst verhärtende Vorläufigkeit und Depravation geschützt – selbst findet.“⁶⁷

In diesem Vollsinn ist die Offenbarungsgeschichte in dem Offenbarungseignis Jesus Christus gegeben, der die kategoriale Verwirklichung der transzendentalen Bestimmung des Menschen als „unwiderstehliche, unüberbietbare und endgültige Selbstzusage Gottes an uns“⁶⁸ darstellt. Vor diesem Hintergrund ist Christus als Maßstab einer Unterscheidung zwischen der wirklichen Offenbarungsgeschichte und einer Täuschung über das, was man als Erfahrung des Wirkens Gottes deutet, zu verstehen.

Das, was Rahner als „natürliche Offenbarung“ kategorisieren würde – die gnadenhaft vermittelte Transzendentalität des Menschen – wird in Haight's Überlegungen positiv aufgenommen, wenn er auf

⁶⁵ Vgl. ebd., 155–158.

⁶⁶ Ebd., 156.

⁶⁷ Ebd., 159. Hier ist es vonnöten, den Begriff der „Steuerung“ näher in den Blick zu nehmen. Rahner versteht diese Steuerung nicht im Sinne eines deterministischen, von außen kommenden Handelns Gottes, sondern als Wirkung der transzendentalen Bestimmtheit des Menschen, die als innerliches Prinzip dem Menschen von Gott gnadenhaft gegeben wurde. Steuerung steht hier also nicht im Widerspruch zur menschlichen Freiheit, da die Realisierung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes sich in der Geschichte des Menschen ereignet und von diesem in Freiheit vollzogen (oder abgelehnt) wird. Freiheit und göttliches Wirken stehen in einem Verhältnis der Proportionalität, da der Freiheitsvollzug selbst als von Gott (mit-)getragen verstanden werden muss (vgl. ebd., 104–113.160).

⁶⁸ Ders., Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 206–216 (wiederabgedruckt in KRSW 30, 321–329), hier: 215.

das fragende und suchende Wesen des Menschen blickt.⁶⁹ Über diese natürliche Offenbarung hinaus verweist Rahner allerdings auf eine Selbsterschließung Gottes, die als explizite Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, verstanden werden kann. Diese explizite Antwort, wie Gott denn nun zum Menschen steht, wird von Rahner als direkte Anrede Gottes an den Menschen verstanden – Offenbarung ereignet sich also in der Geschichte im Sinne eines *Gegenübers* zum Menschen.⁷⁰

Wenn Haight diese kategorial-explizite Selbstausslegung Gottes ausschließt, stellt sich die Frage, ob sein Offenbarungsbegriff nicht im gewissen Sinne unterbestimmt bleibt. So fällt auf, dass Haight bei einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Gnade dabei stehen bleibt, die *Dialektik* jeder Erfahrung der Gegenwart Gottes herauszustellen.⁷¹ Hieraus ergeben sich nun zwei Fragen: Die erste Frage ist, ob an dieser Dialektik der Erfahrung Gottes auch mit Blick auf Jesus Christus festgehalten werden muss und das Offenbarungsgeschehen durch Jesus Christus dementsprechend als ebenso vorläufig verstanden wird wie die Realisierung der Selbstmitteilung Gottes im Leben eines jeden Menschen. Damit verknüpft ist die Frage, welche Konsequenzen dies für das Verständnis der Erlösung hat. Rahner bestimmt Christus als den „absoluten Heilsbringer“⁷², da alleine in der ausdrücklichen Erfahrung der Gegenwart Gottes in Jesus Christus die „Erfüllung der totalen Sinnfrage“⁷³ und damit Erlösung gedacht werden kann. Wie also versteht Haight das göttliche Erlösungsgeschehen, wenn er den Begriff der Offenbarung in einer nie endenden Ambivalenz zu belassen scheint?

4.2 Die menschliche Partizipation am Heilshandeln Gottes

Erlösung und Offenbarung werden im Konzept Hights unauflösbar miteinander verbunden. So fasst er sein soteriologisches Konzept mit der prägnanten Formel zusammen: „Christian salvation is no more and no less than the meeting with God in Jesus the Christ.“⁷⁴

⁶⁹ Vgl. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 103.

⁷⁰ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 57), 173f.

⁷¹ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 453f.

⁷² Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 57), 195.

⁷³ Ders., *Jesus Christus – Sinn des Lebens* (s. Anm. 68), 208.

⁷⁴ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 338. Haight beschreibt diese Defini-

Offenbarung und Erlösung sind keine voneinander unterscheidbaren Größen oder unterschiedliche Formen des Wirkens Gottes in der Welt, sondern so zu verstehen, dass sich *in* der und *durch* die Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit und Gegenwart in Jesus Christus die Erlösung des Menschen ereignet.⁷⁵ Dabei wird – ganz im Einklang mit der Erlösungslehre Thomas Pröpfers (1941–2015) – das *gesamte* geschichtliche Dasein Jesu Christi in den Blick genommen und Erlösung nicht einseitig auf das Kreuzesgeschehen beschränkt.⁷⁶ Allerdings bedeutet das Offenbarungsgeschehen durch Jesus Christus nicht in gleicher Weise wie bei Rahner und Pröpfer eine Überbietung der göttlichen Offenbarung im Rahmen der allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Relation. Rahner versteht Christus nicht nur als Repräsentant des allgemeinen Heilswillens Gottes, sondern sieht in Christus als dem absoluten Heilsbringer zugleich auch die *causa finalis*⁷⁷ der Heilsgeschichte.⁷⁸ Jesus Christus ist nicht nur – wie jeder Mensch – als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes Zeugnis für die absolute Zusage Gottes an den Menschen, sondern zugleich auch die unüberbietbare Annahme dieser Selbstmitteilung. Die Offenbarungs- und Heilsgeschichte kommt hiermit in den Zustand ihrer Irreversibilität. Diesem Erlösungsverständnis stellt Haight das Konzept des protestantischen Theologen Schubert Ogden (1928–2019) entgegen.⁷⁹ Haight lobt dessen Geschichtssensibilität, weil er nicht wie Rahner versuche, ein „totalizing historical nar-

tion des Erlösungsgeschehens als *reductio ad simplicitatem* – ders., Jesus and Salvation. An Essay in Interpretation, in: TS 55 (1994) 225–251, hier: 229. Vgl. hierzu auch ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 182–187.

⁷⁵ Vgl. ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 154f.

⁷⁶ Vgl. T. Pröpfer, Theologische Anthropologie, Bd. II, Freiburg i. Br. 2012, 1298–1305. Diese Loslösung der Soteriologie von einer Engführung auf das Kreuz hat zur Kritik einer Vernachlässigung der Passion Christi geführt – vgl. R. Haight, Jesus Symbol of God. Criticism and Response, in: LouvSt 27 (2002) 389–405, hier: 392f. Haight nehme durch seine starke Betonung des Lebens und Wirkens Christi das Leiden Christi nicht ernst genug und binde es nicht ausreichend in sein soteriologisches Verständnis ein. Haight selbst gibt zu, die Kategorie des Leidens nicht genügend beachtet zu haben und nimmt in seinem Werk „The Future of Christology“ eine Neujustierung der Kreuzestheologie vor – vgl. ders., The Future of Christology, New York 2005, 75–102.

⁷⁷ Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 195.

⁷⁸ Vgl. ebd., 127.

⁷⁹ Vgl. S. Ogden, Is There Only one True Religion or Are There Many?, Dallas,

rative⁸⁰ zu entwerfen, nach dem Christus als Grund der Erlösung die *universale* Antwort der suchenden Weltgeschichte darstelle. Haight zufolge entfaltet die Offenbarungswirkung Christi seine Kraft de facto nicht für die gesamte Menschheit, sondern allein in einem konkreten – das heißt hier dem christlichen – Kontext.⁸¹ Die Funktion Christi wird bei Haight somit in gewisser Weise auf seine revelatorische Wirkung *in einem bestimmten Kontext* eingeschränkt: „In short, the event of Jesus reveals the salvation of all in revealing God, but it is not the cause of the salvation of all.“⁸² Hier wird deutlich, dass Haight das göttliche Schöpfungshandeln und das göttliche Heilshandeln nicht als zwei unterschiedliche Wirkweisen versteht, sondern miteinander identifiziert.⁸³

Die unbedingte Zusage, die die Schöpfung von Anbeginn an prägt, benötigt eine geschichtliche Vermittlung, um dem Menschen bewusst werden zu können.⁸⁴ Auf dieser Grundlage ist dann eine freiheitliche Aneignung der Heilswirklichkeit Gottes möglich, die als notwendige Voraussetzung für eine Fruchtbarwerdung der Erlösung verstanden wird. Dezidiert heißt es hierzu bei Haight:

„Jesus does not cause God’s loving presence to human existence which is there from the dawn of creation. But Jesus causes it to be revealed, and thus formally accepted by human freedom, and thus consciously effective.“⁸⁵

TX 1992; ders., Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religion, in: JR 68 (1988) 493–507.

⁸⁰ Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 352.

⁸¹ Die Kontextualisierung der Heilsbedeutung Jesu Christi redet dabei keinem absoluten Relativismus das Wort. Aufgrund der pluralen Erkenntnisvoraussetzungen der Menschen kann die geschichtliche Mittlerfigur Jesus Christus – Haight zufolge – nicht die gleiche erlösende Kraft in *allen* Situationen und für *alle* Menschen zeitigen. Allerdings richtet sich die Botschaft Christi prinzipiell an die gesamte Menschheit und ist damit universell gültig, weil sich in ihm wirklich Gott selbst zum Ausdruck bringe – vgl. ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 184–187.

⁸² Ders., Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 353. Vgl. hierzu auch die folgende Äußerung Haight in ders., Jesus and Salvation (s. Anm. 74), 251: „It is through Jesus that the saving action of God is initiated: Jesus is the medium of *Christian* salvation.“ [Hervorhebung Verf.]

⁸³ Was dies für das christologische Verständnis Haight bedeutet, wird im folgenden Abschnitt genauer in den Blick genommen.

⁸⁴ Vgl. ders., Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 194.

⁸⁵ Ebd., 350. Vgl. auch ebd., 360 sowie ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 185.

Die Wechselwirkung zwischen der objektiven Heilswirkung Gottes, die in Jesus Christus ihre geschichtliche Vermittlung findet, und der Notwendigkeit einer individuellen Rezeption wird gemäß des Prinzips der kritischen Korrelation mit den bereits skizzierten existenziellen Fragen der Postmoderne verknüpft. Diese zwei Dimensionen des Erlösungshandelns Gottes – die objektive wie die subjektive⁸⁶ – verweisen abermals auf die symbolische Strukturierung der gesamten Theologie Haight's. Die Heilswirkung Christi darf nicht in einem objektiven, selbsterschließenden Sinne verstanden werden, sondern steht stets in Wechselwirkung mit den Fragen der Menschen, die mit ihrer eigenen Existenz ringen und nach einer sinnträchtigen Interpretation ihres Daseins suchen.⁸⁷ An dieser Stelle kommen erneut die verschiedenen Bewusstseins Ebenen des postmodernen Menschen zum Tragen, die sich in drei grundsätzlichen existenziellen Fragen des Menschen manifestieren: die Frage nach der *Personwürde des Einzelnen trotz und innerhalb seiner sozialen Vernetztheit*, die Frage nach der *Bedeutung menschlicher Geschichte* und die Frage nach der *Zielsetzung menschlicher Freiheit*.

Inwiefern ist nun Jesus Christus als Erlöser von den Übeln, mit denen sich der postmoderne Mensch konfrontiert sieht, zu verstehen? Der Fokus der Antwort liegt hier auf dem Gottesbild, das Jesus Christus nicht nur vermittelt, sondern durch sein Leben für seine Mitmenschen und durch die Wirkung des Geistes auch für seine Nachwelt erfahrbar macht. Der Gott, den Jesus verkündet, ist ein personaler, transzendenter Gott, der sich durch sein Schöpfungshandeln zugleich als ein liebender Gott offenbart hat.⁸⁸ Gott leidet mit dem Leiden der Menschen und übt Gerechtigkeit gegen die Sünde der Welt. Damit ist das Reich Gottes, das Jesus zum Zentrum seiner Botschaft und seines Wirkens gemacht hat, ein Reich, das sich ganz konkret gegen all das wendet, was Menschen unterdrückt und ihnen abspricht, einen Wert im eigenen Dasein und in der eigenen Person zu finden. Aus diesem Grund hat das Wirken Christi auch, bzw. nach Juan Luis Segundo (1925–1996) sogar *in erster Linie*,⁸⁹ eine gesellschaftspolitische Dimension, die eine Bewegung ins Leben ruft, die „kritisch ist gegenüber

⁸⁶ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 336.

⁸⁷ Vgl. ders., *Trinity and Religious Pluralism* (s. Anm. 5), 531.

⁸⁸ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 360.381f.

⁸⁹ Vgl. J. L. Segundo, *The Historical Jesus of the Synoptics*, Maryknoll, NY 1985.

allen historischen Mechanismen, die unterdrücken und gleichzeitig Strukturen unterstützt, die menschliches Leben verbessern.⁹⁰ Damit ist laut Haight die theologische Botschaft Christi nicht relativiert, sondern vielmehr akzentuiert.⁹¹ Der Einsatz für die Verkündigung Gottes lasse sich nicht anders ausbuchstabieren als in einem Engagement für die Marginalisierten, für diejenigen, die heutzutage als Verlierer der Gesellschaft bezeichnet werden. Dies impliziert jedoch auch, dass die befreiende Botschaft Christi sich nicht einfach auf ein besseres Leben in einer anderen Welt im Sinne einer Jenseitsvertröstung bezieht, sondern ganz konkret im Hier und Jetzt des jeweiligen Menschen Frucht tragen soll und nicht anders als durch menschliche Freiheit selbst aktualisiert werden kann.⁹² Aus diesem Grund ist es für Haight von so hoher Bedeutung, dass das befreiende Handeln Christi *nachahmbar* ist: Auch wenn Christus als „Gründer und Leitfigur einer Bewegung“⁹³ angesehen werde, könne seine Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes doch nicht ohne die Mithilfe der Menschen Verwirklichung finden. Ziel sei hierbei die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse.⁹⁴ Die geschichtliche Figur Jesu könne so verstanden werden, dass sie sich aktiv gegen die Situationen richte, die auch das Leben der Menschen von heute beeinträchtigen – Situationen von „unterdrückender Armut, Sexismus, Patriarchalismus, beherrschender Macht, Rassismus und den Resten einer Kultur, die aktiv Sklaverei unterstützt oder toleriert hat.“⁹⁵ Dabei widerspricht Haight jeder Vermutung eines unangebrachten Missbrauches Jesu

⁹⁰ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 378 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Jesus intended to form a cadre or corps of followers who would enlist in a religious historical project that would simultaneously be critical of all historical mechanisms that oppressed and constructive of structures that enhanced human life.“

⁹¹ Vgl. auch Haight's Auslegung von Lk 6,27–36 in ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 167–170.

⁹² Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 379.

⁹³ Ebd., 380 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Liberation theologians, along with many others, are convinced that Jesus is the founder and leader of a movement.“

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Ebd., 381 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „As to the theme of relevance, it is not difficult to see how this Jesus addresses the situations of oppressive poverty, sexism, patriarchalism, dominative power, racism and the remains of a culture that actively supported or tolerated slavery.“

Christi für postmoderne Zwecke. Die Antwort, die das Zeugnis Jesu Christi auf die drängenden Fragen unserer Zeit gebe, sei nicht in ihn hineingelesen, sondern ergebe sich aus der Lektüre des Neuen Testaments.⁹⁶ Man könne sogar noch weiter sagen, dass das Aufkommen bestimmter Fragen nicht ohne die Person Jesus Christus zustande gekommen wäre, weil erst die Botschaft Christi den Menschen vor Augen gehalten habe und bleibend halte, woran es ihnen in ihrem eigenen Dasein mangle.⁹⁷ Allerdings sei dies noch nicht alles – Jesus führe nicht nur vor Augen, was den Mangel menschlichen Daseins eigentlich ausmache, sondern vermittele zudem die Gegenwart desjenigen, der diesen Mangel zu füllen imstande sei. So lässt sich auf die drei großen Fragen der Postmoderne, wie sie oben beschrieben wurden, antworten: „God guarantees the value of the human person, promises that history has a meaning, but seeks human collaboration in establishing that meaning.“⁹⁸

Haight's soteriologisches Verständnis bleibt hierbei immer auf die aktive Partizipation des Menschen verwiesen. Gerade angesichts der Tatsache, dass Jesu Wirken als zeitlich wie auch örtlich begrenzt gedacht werden muss, bleibt die Umsetzung seiner Botschaft bleibend an seine Nachfolger gebunden.⁹⁹ Dabei versteht Haight den Einsatz zur Transformierung der Gesellschaft erst dann als eine theologische Kategorie, wenn Menschen sich durch die Aktivierung ihrer freiheitlichen Kräfte für die Umsetzung des Reiches Gottes einsetzen und ihr Handeln an den Werten ausrichten, die ihnen durch dieses Ideal vermittelt wurden.¹⁰⁰ Damit hat auch menschliche Geschichte erst in dem Maße Anteil an der Erlösung Gottes und damit einen tieferen Sinn und Bedeutung, wie sie sich die Botschaft Gottes zur Richtschnur ihres Handelns macht.

Das, was Christus offenbart und angestoßen habe, müsse durch menschliches Tun erst noch Vollendung finden.¹⁰¹ Entsprechend

⁹⁶ Vgl. ebd. sowie ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 155–173.

⁹⁷ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 350.

⁹⁸ Ebd., 382.

⁹⁹ Vgl. ebd., 387: „[...] the salvation Jesus preaches and exemplifies is a power that must be actualized by human freedom; it remains a merely potential salvation until it is taken up by followers and acted out in history.“

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 387f. sowie ders., *Jesus and Salvation* (s. Anm. 74), 250.

¹⁰¹ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 388.

spricht Haight im Kontext der Erlösungswirkung Christi auch nur von einer „potenziellen Erlösung, die davon abhängig ist, durch die Nachfolger aktiv fortgeführt zu werden.“¹⁰² Nun kann jedoch kritisch die Frage an Haight gerichtet werden, ob ein solches Verständnis der erlösenden Wirkung nicht zu stark auf die Aktivität der Gläubigen reduziert ist, die selbst jedoch den Begrenzungen der endlichen Welt unterlegen sind und deswegen niemals das umzusetzen vermögen, was sie in erlösender Hinsicht intendieren.

4.3 Christus als geisterfülltes Symbol Gottes

Aus Sicht des Christentums macht es gerade das Erlösungswirken Jesu Christi aus, dass er mit seinem Leben, seinem Tod am Kreuz und seiner Auferweckung eine Wirklichkeit in die Welt einträgt, die das realisiert, was menschlicherseits nur antizipiert werden kann. Im Rahmen seines schöpfungstheologischen Offenbarungsverständnisses und im Anschluss an das theologische Denken von Edward Schillebeeckx (1914–2009) versteht Haight Christus als „konzentrierte Form von Gottes schöpferischer Kraft und Gegenwart“¹⁰³ und markiert damit eine Unterscheidung zwischen Christi und unserem Menschsein. Vor diesem Hintergrund kann Haight dann auch formulieren, dass Christus für die Christenheit das „zentrale normative Zeugnis der Wirklichkeit Gottes“¹⁰⁴ darstellt.¹⁰⁵ Haight folgt an

¹⁰² Ebd. [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Jesus reveals a potential salvation, that is dependent upon its being taken up in action by the followers.“

¹⁰³ Ebd., 351 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „The saving power of God found in Jesus is nothing but a concentrated form of God’s creating power and presence.“

¹⁰⁴ Ebd., 358 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „It does mean, however, that for the Christian Jesus is the central normative witness to the reality of God.“

¹⁰⁵ Haight formuliert ebd., 401 [eigene Übersetzung] mit Blick auf Christus das „logische [...] Prinzip des Nicht-Widerspruchs“. Originaler Wortlaut: „This assumption is important in any comparison of religious claims, for it allows the logical principal of non-contradiction to become operative.“ Aufgrund der besonderen Geisterfülltheit Christi, auf die noch einzugehen sein wird, muss Christus als (negative) Norm einer Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit verstanden werden. Wohlweislich: *eine* Norm bzw. die Norm für das Christentum, allerdings nicht *die* Norm für jegliche Erfahrung von Transzendenz. Haight eröffnet somit die Möglichkeit einer Anerkennung religiöser Wahrheit in anderen Religionen und überschreitet den nicht-konstitutiven Inklusivismus in Richtung des religiö-

dieser Stelle der Position eines *normativen nicht-konstitutiven Inklusivismus*.¹⁰⁶ *Nicht-konstitutiv*, sondern *repräsentativ* ist die Heilswirkung Jesu Christi, weil er das Heil aller Menschen nicht bewirkt – also konstituiert –, sondern lediglich offenbart, was immer schon gilt.¹⁰⁷ Die Relativierung der Heilsbedeutung Christi für die gesamte Menschheit ergibt sich aus Haight's Abkehr von jeglicher Form einer spekulativen und metaphysisch-aufgeladenen Theologie.¹⁰⁸ Eine metaphysische Verknüpfung der geschichtlichen Person Jesus Christus mit dem innergöttlichen Beziehungsgeschehen wird von Haight nicht vorgenommen.¹⁰⁹ Christus ist *nicht* – und hier zeigt sich die deutlichste Abgrenzung zu Rahner – die Inkarnation des präexistenten göttlichen Logos.¹¹⁰ Hintergrundfolie dieser Differenz ist erneut das symbolische und dialektische Denken Haight's, das auf die Metaphorik jeder theologischen Rede verweist. So sieht er in der Hypostasierung der in der Schrift bezeugten Kategorie des Wortes eine kirchenhistorische Fehlentwicklung.¹¹¹ Das göttliche Wort dürfe nicht als eigenständige Instanz verstanden werden, sondern stelle eine Metapher für Gottes Kommunikation mit der Welt dar. Interessant ist an dieser Stelle, dass Haight zwar einerseits betont, dass das Attribut des Wortes die sich mitteilende und nach außen gewendete Seite Gottes zum Ausdruck bringen solle, andererseits diese Akzentsetzung nicht exklusiv der Rede vom Wort Gottes vorbehalten sei. Auch die Kategorien *Geist* und *Weisheit* verwiesen

sen Pluralismus – vgl. ders., *Jesus and World Religions*, in: *MoTh* 12 (1996) 321–344.

¹⁰⁶ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 399.

¹⁰⁷ Vgl. auch den Unterschied zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie bei R. Bernhardt, *Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie*, in: C. Danz, F. Hermann (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 171–189.

¹⁰⁸ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 405.

¹⁰⁹ An dieser Stelle kann keine umfassende Beschäftigung mit Haight's Kritik an der klassischen Trinitätslehre vorgenommen werden. Vgl. hierzu ebd., 467–491 sowie ders., *The Point of Trinitarian Theology*, in: *TJT* 4 (1988) 191–204 und ders., *Trinity and Religious Pluralism* (s. Anm. 5), 525–540.

¹¹⁰ Verwiesen sei auf Haight's Reformulierung der Christologie Rahners unter postmodernen Bedingungen in ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 431–445.

¹¹¹ Vgl. ders., *Logos Christology Today* (s. Anm. 7), 94; ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 270.

auf denselben Aspekt Gottes, weshalb sie, dem neutestamentlichen Zeugnis folgend, auch synonym gebraucht werden könnten.¹¹² Die Unterschiede, die so zwischen den Kategorien von *Wort* und *Geist* zu ziehen seien, seien also eher als Nuancen zu verstehen – während das Wort klassischerweise stärker den Aspekt der Schöpferkraft Gottes zum Ausdruck bringe, beziehe sich der Geist vornehmlich auf die Kraft, die in „Propheten und charismatischen Anführern“¹¹³ wirke.¹¹⁴ Aufgrund dieser Nähe der verschiedenen Symbole Gottes zueinander kommt Haight zu dem Schluss, dass

„Logoschristologie sich nicht radikal von Geistchristologie unterscheidet, da das Symbol Weisheit identifiziert werden kann mit Gott als Geist (Weish 1,7; 7,25) und Weisheit den Kontext für das Verständnis des Logos zur Verfügung stellt.“¹¹⁵

An dieser Stelle wird deutlich, dass Haight die Logoschristologie nur unter der Voraussetzung zu akzeptieren bereit ist, dass der Logos nicht als Hypostase, sondern als Personifikation eines Attributs Gottes zu verstehen ist.¹¹⁶ Damit verknüpft ist die Ablehnung des Gedankens einer Identifizierung des göttlichen Wortes mit der geschichtlichen Person Jesus Christus. Haight lehnt das klassische

¹¹² Vgl. ebd., 437: „[...] all of these symbols are basically the same insofar as they point to the same generalized experience of God outside of God’s self and immanent in the world in presence and active power.“ Vgl. auch ders., *Jesus and World Religions* (s. Anm. 105), 339.344, Anm. 52.

¹¹³ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 437 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „God as Spirit is the source of life and an immanent power at work in prophets and charismatic leaders.“

¹¹⁴ Vgl. auch die Unterscheidung zwischen „God as creator“, „God as Word“ und „God as Spirit“ in ders., *Logos Christology Today* (s. Anm. 7), 109. Auf Grundlage dieser von Haight selbst vorgeschlagenen Differenzierung ließe sich durchaus zwischen der Wirkung des Wortes und des Geistes unterscheiden. Nichtsdestoweniger dürfe über die Appropriationen Gottes kein Rückschluss auf das immanente Wesen Gottes, das radikal Geheimnis sei, vorgenommen werden.

¹¹⁵ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 437, Anm. 20 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „From a biblical standpoint one could say that Logos christology is not radically distinct from Spirit christology, for the symbol Wisdom can be identified with God as Spirit (Wis 1:7, 7:25) and Wisdom provides a scriptural context for the meaning of Logos.“

¹¹⁶ Zur Unterscheidung zwischen Personifikation und Hypostase vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 257.

Verständnis einer Deszendenz- bzw. Inkarnationschristologie zugunsten einer „Spirit Christology“¹¹⁷ ab.¹¹⁸ In Jesus Christus begegnet einem die nach außen wirkende Kraft Gottes.¹¹⁹ Jesus Christus erlebt die Gegenwart Gottes in seinem Leben und macht sie wiederum für seine Mitmenschen erfahrbar:

„What seems to be established is this: that Jesus experienced the power of God as Spirit in his life; that he was aware of this in these terms; that this empowerment was manifested in his actions; that these empowered actions were construed as the ruling of God; and that people recognized this even during his life-time.“¹²⁰

Es ist der die gesamte Schöpfung prägende Geist Gottes, der in und durch Jesus Christus wirkt. Damit wird durch Haight die Konsubstantialität Christi und unseres Menschseins in den Blick genommen, da die Gottes-Erfülltheit Christi keinen *qualitativen* Unterschied zwischen Jesus Christus und der übrigen Menschheit einzieht.¹²¹ Die Unterscheidung sei vielmehr *quantitativer* Art, da „Gott als Geist in einem Grad der Superlative in Jesus gegenwärtig war“¹²². Diese Form

¹¹⁷ Ebd., 445.

¹¹⁸ Zu Hights Kritik an der klassischen Inkarnationschristologie vgl. ebd., 458–460. Haight vermag den Begriff der Menschwerdung durchaus in seinen christologischen Entwurf zu integrieren, allerdings nur unter der Prämisse eines metaphorischen Verständnisses. Vgl. zu diesem Thema auch das Verständnis von Inkarnation in Reinhold Bernhards „Plädoyer für eine inklusive Geistchristologie“ – vgl. R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: M. von Brück, J. Werbeck (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg i. Br. 1993, 144–208, hier: 196.

¹¹⁹ Vgl. Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 447f. sowie ders., The Case for Spirit Christology, in: TS 53 (1992) 257–287, hier: 266f.

¹²⁰ Ders., Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 449. Vgl. auch ebd., 38f.44.

¹²¹ An dieser Stelle setzt auch die maßgebliche Kritik Hights an Rahner an, der die Gleichwesentlichkeit Christi mit dem Rest der Menschheit nicht mehr vollständig zu denken vermag, indem er Jesus Christus deszendenzchristologisch als Inkarnation des göttlichen Wortes versteht (vgl. ebd., 432f.442).

¹²² Ebd., 464 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „In short, one may understand that God as Spirit was present to Jesus in a superlative degree, and this is sufficient to convey all that was intended by a qualitative difference.“ Vgl. auch ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 196f. Der Verweis auf eine quantitative Differenz statt einer qualitativen ist hierbei nicht ungewöhnlich für geistchristologische Ansätze und wird von logoschristologischer Seite aus oftmals aufgrund

einer Geistchristologie, wie sie Haight vertritt, versteht sich strikt aszendenzchristologisch – der Mensch Jesus Christus ist das handelnde Subjekt, das vom Geist Gottes gestärkt (Stichwort *empowerment*) und durch diese Stärkung zum Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt wird.¹²³ Da es wirklich Gott selbst ist, der in und durch Jesus Christus erfahrbar wird, muss die Erlösung als „wahr, universell relevant, und somit normativ“¹²⁴ gedacht werden.¹²⁵ Gleichzeitig ist damit keine Absolutstellung der Heilsrelevanz Jesu Christi markiert, da es eben keine „kausale Verknüpfung mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu“¹²⁶ und der Erlösung der Welt gebe.

einer vermuteten Unterbestimmung der Göttlichkeit Jesu kritisiert – vgl. K.-H. Menke, *Inspiration statt Inkarnation?, oder: Das heterogene Phänomen der ‚Geist-Christologien‘*, in: ders., *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015, 411–450, hier: 413.415.425. Eine solche Kontrastierung von Qualität und Quantität wird von Haight allerdings abgelehnt. Die Grenzen einer Unterscheidung von qualitativen und quantitativen Merkmalen würden verschwimmen, da es sein könne, „dass qualitative Unterschiede in einem quantitativen Sinne verstanden werden, und dass in manchen Fällen Unterschiede der Quantität oder des Grades oder der Intensität einen qualitativen Unterschied konstituieren.“ (Haight, *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 6], 463 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „It is not impossible that qualitative differences may be understood quantitatively, and that in some cases differences of quantity or degree or intensity may constitute a qualitative difference.“ Vgl. auch Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?* [s. Anm. 118], 199). Es sei aus diesem Grund ausreichend, zu sagen, dass Gott in Jesus „auf vollkommene oder in einer voll wirksamen, oder in intensivster Art und Weise“ (Haight, *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 6], 463f. [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „If one says that the Spirit of God, which is God, is present to Jesus in a complete way, or in a fully effective way, in as most intense manner, need one say more?“) gegenwärtig sei, um hierdurch Christi göttliche Besonderheit zum Ausdruck zu bringen.

¹²³ Zu Hights Geistchristologie vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 445–466.

¹²⁴ Ebd., 456 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „For Jesus empowerment by God as Spirit offers a salvation that is true, universally relevant, and thus normative.“

¹²⁵ Vgl. hierzu auch die folgende Äußerung von Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 184, die noch einmal die universale Heilsbedeutung der Erlösergestalt Christus zum Ausdruck bringt: „This particular revelation of God in Jesus is true and meant for all of humankind because it is true.“

¹²⁶ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 456 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „On the other hand [...] God as Spirit has been present and at work in

Haight befindet sich mit seinem geistchristologischen Ansatz in der Tradition des anglikanischen Theologen Geoffrey Lampe (1912–1980), der als einer der Pioniere geistchristologischen Denkens gilt.¹²⁷ Allerdings distanziert sich Haight von der Vorstellung eines Besitzes des Geistes Gottes (Lampe) oder auch der reinen Inspiration Christi durch den göttlichen Geist (John Hick [1922–2012])¹²⁸, da diese Metaphern entweder zu schwach seien, um die Heilsbedeutung Jesu Christi zum Ausdruck zu bringen (gegen Hick), oder nicht angemessen die Freiheit des Menschen Jesus zu bewahren in der Lage seien (gegen Lampe)¹²⁹. Im Gegenzug hierzu denkt Haight durchaus in ontologischen und nicht in rein funktionalen Kategorien, wenn er von der Göttlichkeit der Person Jesus Christus spricht:¹³⁰ „In this empowerment christology Jesus is the reality of God.“¹³¹ Interessanterweise ist dies eine der wenigen Stellen, an denen Haight – hier mit dem Bezug auf den niederländischen Jesuiten Piet Schoonenberg (1911–1999) und in Abgrenzung zu Lampe – es wagt, ausdrücklich von einer *Göttlichkeit* Christi zu sprechen: „Jesus is divine dialectically, because the presence of God as Spirit pervades his being and action.“¹³² Um die enge Verbindung zwischen Christus und dem Geist Gottes zu verdeutlichen, kann sich Haight an dieser Stelle auch dem Gedanken einer göttlichen Menschwerdung annähern: „Jesus was empowered by God’s Spirit; the Spirit of God is God present, and thus a personal presence, a power, a force, an energy, so that Jesus is an em-

the world for human salvation from ‚the beginning,‘ without a causal connection to the historical appearance of Jesus.“

¹²⁷ Vgl. G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit and the Person of Christ*, in: S. W. Sykes, J. P. Clayton (Hg.), *Christ, Faith and History*, London 1972, 111–130; G. W. H. Lampe, *God as Spirit*, Oxford 1977.

¹²⁸ Vgl. J. Hick, *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, in: S. T. Davis, J. B. Cobb (Hg.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta, GA 1988, 5–22; J. Hick, *A Christian Theology of Religion*, Louisville, KY 1995.

¹²⁹ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 454f. Vgl. auch ders., *The Case for Spirit Christology* (s. Anm. 119), 258.

¹³⁰ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 455.462. Vgl. auch ders., *The Case for Spirit Christology* (s. Anm. 119), 275.

¹³¹ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 455. Vgl. auch ebd., 458.

¹³² Ebd., 455, Anm. 59. Vgl. auch ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 194: „These reflections lead to a first conclusion that the divinity of Jesus refers to the Presence and power of God within him.“

bodiment of God as Spirit.¹³³ Das ontologische Moment der göttlichen Prägung Christi wird dadurch eingeholt, dass Christus „vom ersten Moment seiner Existenz an“¹³⁴ von der Gegenwart Gottes in Form des Geistes in ihm erfüllt war. Hiermit versucht Haight auf der einen Seite seinem geistchristologischen Modell treu zu bleiben, auf der anderen Seite jedoch der adoptianistischen Schlagseite in seinem Ansatz auszuweichen. Entscheidend ist an dieser Stelle die Abweisung des Gedankens, dass etwas anderes, sprich weniger als Gott selbst, in Christus gegenwärtig sei.¹³⁵

Hights geistchristologisches Konzept passt sich insofern in sein an der Postmoderne orientiertes Erlösungsverständnis ein, da der Gedanke des *empowerment* zum Ausdruck bringt, dass nicht Gott als Wort anstelle des Menschen Jesus Christus in der Welt wirkt und diesen hierdurch instrumentalisiert, sondern dass der Mensch Jesus Christus durch den Geist allererst zu seiner wahren Freiheit und menschlichen Eigenständigkeit kommt.¹³⁶ Insofern wird Christus zu einem wirklichen Beispiel für alle Menschen, in denen der Geist Gottes in *gleicher* Weise wirkt.¹³⁷ Durch die besondere Geistesfülle Christi bekommen die Menschen ein Kriterium dafür, was als Gegenwart Gottes in der Welt verstanden werden kann und werden zudem dazu aufgerufen, Christi Beispiel in Freiheit zu folgen und Gottes Geist in den vielfältigen Situationen existenzieller Brüche erfahrbar zu machen. Dabei könne nur Gott allein die Momente von Schuld, Versagen, Leiden und Tod heilen,¹³⁸ wobei sich diese Heilung niemals über-geschichtlich vollziehe. Eine Antwort auf die drängenden Fragen des Lebens und menschlicher Existenz müsse in menschlichem Leben und menschlicher Existenz selbst verortet sein,

¹³³ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 459. Hierzu führt Haight weiter aus (ebd.): „No reason dictates why God as Spirit’s personal selfcommunication, presence, and activity in Jesus should not be understood in an ontological incarnation, as long as incarnation is not taken to mean that Jesus’ consubstantiality with us is negated.“

¹³⁴ Ebd., 460 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „But in contrast to adoptianism, one may think of the presence of God as Spirit to Jesus from the first moment of his existence.“

¹³⁵ Vgl. ebd., 462.

¹³⁶ Vgl. ebd., 459.

¹³⁷ Vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 149.194–196.

¹³⁸ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 337.

um dem Menschen einen wirklichen Ausweg bereitstellen zu können. Entsprechend könne „nur eine geschichtliche Person Bedeutung und Erlösung an genau die geschichtlichen Situationen vermitteln, die weder für die Opfer noch für die gesamte Gemeinschaft einen Sinn ergeben.“¹³⁹ Jesus Christus sei nun eben jene Person, die im christlichen Glauben genau diesen geschichtlichen Heilsmittler darstelle, da seine Auferweckung durch Gott, die im Gesamtzusammenhang seines Lebens und Sterbens verstanden werden müsse, erlösend in dem Sinne sei, dass sie „menschliche Hoffnung mit einem Inhalt trifft, der menschliche Existenz erfüllt.“¹⁴⁰ Dabei meine die Absage an eine rein übergeschichtliche Erlösungswirkung nicht, dass die Person Jesus Christus nur für die Menschen seiner Zeit eine geschichtliche Lösung bereithalte. Im Sinne der kritischen Korrelation und dem Prinzip der Abstraktion offenbare Jesus Christus durch sein konkret geschichtliches Wirken den allgemeinen Heilswillen Gottes, der seit Anbeginn der Schöpfung gelte und der durch Jesus Christus eine für alle Menschen prinzipiell erfahrbare und damit die Geschichte transzendierende Wirklichkeit werde.¹⁴¹

Abschließend lässt sich somit festhalten: Durch die pneumatologisch akzentuierte Christologie vermag Haight Jesus als Symbol der rettenden Gegenwart Gottes zu denken.¹⁴² Durch die Betonung der Dialektik jedes Symbolbegriffs wird das Christusereignis dabei so offengehalten, dass weder die Subjektivität noch die Freiheit der Adressaten der Heilswendung Gottes übergangen wird. Durch die Verankerung der Christologie in die allgemeine Schöpfer-Geschöpf-Beziehung verweist Haight auf die Möglichkeit, aber auch

¹³⁹ Ebd., 377 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Only a historical figure can mediate meaning and salvation to precisely those historical situations that make no sense for either the victims or the community as a whole.“ Vgl. auch ebd., 194.

¹⁴⁰ Ebd., 342 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „And Jesus resurrection is salvific because it meets human hope with a content that fulfills human existence.“

¹⁴¹ Entsprechend kann ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 201 Jesus *in diesem Sinne* auch eine universale Relevanz zusprechen: „Jesus bears universal relevance because of the consciousness of God he mediates to Christian faith and potentially to all.“ Vgl. auch Anm. 81 sowie Anm. 125 in diesem Beitrag.

¹⁴² Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 357–361.

auf die *Notwendigkeit*, das befreiende Handeln Christi nachzuahmen und damit fortzuführen.¹⁴³

5 Kritische Reflexion

Haight's theologisches Arbeiten zeugt von dem konsequenten Versuch, die Heilswahrheit der christlichen Botschaft so zu explizieren, dass sie für postmodernes Denken anschlussfähig ist. Der Mensch als suchendes und fragendes Subjekt steht im Mittelpunkt seiner gesamten Theologie und die Frage, ob und wie der Mensch im Rahmen seiner jeweiligen Lebenswirklichkeit die befreiende Gegenwart Gottes erfahren kann, wird zum Lackmustest für jede Form der Soteriologie und Christologie.¹⁴⁴ Erlösung wird eng an die lebensverneinenden Situationen gebunden, in denen Menschen gefangen sein können und aus denen sie sich nicht zu befreien vermögen.¹⁴⁵ Heilung und Befreiung erfährt der Mensch in der Begegnung mit der rettenden Zuwendung Gottes, die die Welt im Innersten prägt und sich in geschichtlicher Vermittlung dem Menschen offenbart. Göttliche Offenbarung wird somit zum Moment der Erlösung selbst. Allerdings zeigt sich bereits in den früheren Werken Haight's die Tendenz, das aktive Offenbarungshandeln Gottes zu relativieren, da sich in der symbolisch-geschichtlichen Vermittlung Gottes prinzipiell nichts anderes zeigt und ereignet als es schöpfungstheologisch immer schon grundgelegt ist. Auch die Erlösergestalt Jesus Christus wird entsprechend eingeordnet:

„Symbolic or sacramental causality effects by bringing to consciousness and explicit awareness something that is already present within, but latent and not an object of clear attention or focused recognition. By being a symbol of God, by mediating an encounter with God, Jesus reveals God as already present and active in human existence.“¹⁴⁶

¹⁴³ Vgl. ebd., 389.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 183.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 354f.

¹⁴⁶ Ebd., 359.

Die Heilsbedeutung Jesu Christi erweist sich also daran, dass er die Zusage Gottes in einen konkreten Kontext hinein vermittelt.¹⁴⁷ Vor diesem Hintergrund erklärt sich dann nicht nur Haight's Votum für den religiösen Pluralismus, der die Existenz unterschiedlicher, gleichrangiger Heilsmittler auch außerhalb des Christentums vertritt,¹⁴⁸ und Erlösung als ein individuell erlebtes Geschehen begreift.¹⁴⁹ Haight's radikal schöpfungstheologisch begründete Soteriologie führt ihn darüber hinaus zu der Feststellung: „People have come to appreciate more deeply that God alone effects salvation and Jesus' universal mediation is not necessary.“¹⁵⁰

Die von Haight festgehaltene Normativität des Heilsereignisses Christi für das Christentum kann nicht darüber hinwegtäuschen – sie will es auch gar nicht –, dass Erlösung ohne jegliche Form des Christozentrismus auskommen kann.¹⁵¹ Die von Gottes gutem Geist geprägte Welt benötigt lediglich die Erkenntnis dieser allgemeinen Heilswendung, um sich darauf aufbauend gegen die Ungerechtigkeit und das Leid der Welt aufzulehnen. In dieser Auflehnung – in Camus' Sinne also im Protest gegen das Absurde – geschieht bereits Erlösung:

„Religious salvation does not lie in the degree of the success of this action, but in the action itself. [...] The meaningfulness of human existence in history lies precisely in the intentional exercise of personal and corporate freedom.“¹⁵²

Die Frage ist hierbei nicht, inwieweit Erlösung dann als tatsächlich vollendete Erlösung im Hier und Jetzt des Menschen gedacht werden kann – auch Haight's Erlösungsverständnis macht Halt an der natürlichen Begrenztheit des Menschen. Für ihn zählt die intentionale Inanspruchnahme der Zusage Gottes, die sich dann eschatolo-

¹⁴⁷ Vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 155.

¹⁴⁸ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 396 sowie ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 186.198f.202.

¹⁴⁹ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 354: „As Schillebeeckx put it, salvation in the rain forest will be dry; in the desert, it will be wet.“

¹⁵⁰ Ebd., 405.

¹⁵¹ Zu Haight's Überlegungen, dass der konstitutive Inklusivismus aufgrund der veränderten postmodernen Situation sich in Zukunft immer stärker als überholt erweisen wird, vgl. ders., *The Future of Christology* (s. Anm. 76), 186–190.

¹⁵² Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 388.

gisch erweisen muss. Damit ist zwar das traditionelle Spannungsverhältnis von „Schon und Nochnicht“¹⁵³ eingeholt, allerdings scheint sich dann die klassische protestatheistische Frage nach dem Zuspätkommen der Erlösung in einer Schärfe zu stellen, die nicht einfach mit dem Verweis auf Gottes rettendes Handeln in der Auferweckung nach dem Tod gestillt werden kann.¹⁵⁴

Dieser Vorwurf trifft Haight entgegen seiner eigentlichen Intention, gerade durch ein pantheistisches Gott-Welt-Konzept die Theodizee-Sensibilität seiner Theologie zu bewahren. So ist seine Absage an ein direktes Handeln Gottes in der Welt auf der Ebene der Zweitursachen auch vor dem Hintergrund zu verstehen, eine Möglichkeit zu finden, das Leid in der Welt mit einem gütigen Gott zusammendenken zu können.¹⁵⁵ Im Sinne einer direkten Intervention kann es nicht Gott selbst sein, der die Trauernden tröstet und Unheil abwehrt. Diese Verantwortung kommt dem Menschen in seiner Freiheit und seiner Eigenständigkeit zu, der dabei allerdings – und das ist nun entscheidend – eben nicht gott-los handelt, sondern gerade von Gott gestärkt und zum heilenden Handeln befreit wird.¹⁵⁶

Diese uneingeschränkte Respektierung menschlicher Freiheit und Eigenverantwortung und der Verzicht auf Gottes unüberbietbaren Selbsterweis als Handelnder in der Geschichte ergibt sich bei Haight aus seinem Versuch, den religiösen Glauben so auszubuchstabieren, dass er nicht im Widerspruch zu einem naturwissenschaftlich geprägten Weltverständnis steht.¹⁵⁷ Dabei trägt die theologische Rede

¹⁵³ Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 76), 1313.

¹⁵⁴ Vgl. exemplarisch F. Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, 2 Bde., aus dem Russischen von K. Nötzel, Frankfurt a. M. 1986, 420f.

¹⁵⁵ Vgl. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 206f.: „In anthropomorphic language one easily thought of God as able to interrupt the order of the material world and history as the sovereign of creation itself. But this failure to respect both science and the transcendence of God’s creating leaves us with a flat-out unresolvable problem of theodicy: God can but does not respond to suffering. Chapter 3 presented a different conception of how God acts in history: God does not act in the world as a finite creature or secondary cause, but as a Presence that sustains the autonomous action of nature. [...] This may not completely resolve the mystery of God’s relation to what humans perceive as evil, but it opens up a new positive conception of God’s relation to the world.“

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 88f.99.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 207.

von Gottes aktiver Präsenz in der Welt zu einer Neuinterpretation der Welt bei – die Welt ist mehr als ein indifferenter Gesamtzusammenhang von sich gegenseitig bedingenden Naturgesetzen. Die zentralen Fragen der Postmoderne aufnehmend, garantiert Gottes immerwährende Präsenz die Werthaftigkeit dieser zunächst unpersönlich und bisweilen grausam-uninteressierten Welt.¹⁵⁸ Haight nimmt nun die sich aufdrängende Frage selbst auf, ob es nicht Leid in der Welt gibt, das so drastisch ist, dass dieser Gott-geschenkte Wert nicht in jedem individuellen Fall erkannt werden kann.¹⁵⁹ Das sich hiermit manifestierende Problem stellt meines Erachtens nicht das Konzept Hights infrage, sondern ist eine mahnende Erinnerung für jede Form der Theologie, die christliche Botschaft trotz der vielen Widersprüche in der Welt wach zu halten, zu verteidigen und – in den menschenmöglichen Formen – zu realisieren.

Es ist allerdings genau die Realisierung des Heilswillens Gottes, die in Hights Konzept auf den Menschen zurückgeworfen bleibt, und damit die Unerlöstheit der Welt radikal vor Augen führt. Ist mit dem Glauben an den innerlich wirkenden Geist Gottes genug gesagt, um das Vertrauen in Gottes rettende Präsenz aufrecht zu erhalten? Haight versteht Gottes Antwort auf das bittende Gebet eines Menschen in Not in Form einer Aktivierung der im Menschen vorhandenen Kräfte, gegen diese Not anzukämpfen und damit die eigene Verantwortung für eine heil-volle Welt mitzutragen.¹⁶⁰ Haight entspricht hier also dem vollkommen berechtigten Anliegen, nicht begründen zu müssen, warum Gott in dem einen Fall rettend eingreift und in dem anderen Fall nicht. Allerdings zeigen theistisch argumentierende Ansätze, dass es durchaus möglich ist, Gott als aktiv in der Geschichte handelnd zu verstehen, ohne hierbei die Eigenwirksamkeit der Schöpfung außer Kraft zu setzen oder einen Will-

¹⁵⁸ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 271: „[...] fixing on God as loving creator radically transforms an impersonal world. Without altering a single fact, recognition of a personal creator God gives everything a new, deeper, personal, intentional, meaningful character, even though these qualities remain mysterious.“ Vgl. auch ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 187.

¹⁵⁹ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 272: „But we have not yet factored in the reality that the state of existence of many people may be so dehumanized that they are unable to appreciate the sheer value of their own existence; that has to enter into the discussion.“

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 272f.

kür-Gott zu postulieren.¹⁶¹ Die Entscheidung für oder gegen ein pantheistisches Gottesbild hat sich aus meiner Sicht deswegen nicht darüber zu entscheiden, ob es die Freiheit des Menschen besser zu bewahren vermag als das theistische Pendant. Die Frage ist vielleicht vielmehr, ob es für den christlichen Gedanken der Erlösung ein Ereignis innerhalb der Menschheitsgeschichte *braucht*, das die Unbedingtheit der Heilszusage Gottes aus seiner menschlichen Zwiespältigkeit zu befreien vermag und damit eine Zusicherung der Treue Gottes in die Welt spricht, die menschlichem Hoffen allererst ihre Berechtigung verleiht.¹⁶² Entsprechend kritisiert Pröpfer an der Offenbarungstheologie Rahners dessen Verständnis der *transzendenten Selbstmitteilung* als *eigentliche Offenbarung*.¹⁶³

Haight's Zurückweisung eines Selbsterweises Gottes im Wort (also „*Gott als personales Gegenüber im Logos*“¹⁶⁴) erschwert dabei nicht zwingend eine Unterscheidung der Geister, die es ermöglicht, Gottes Gegenwart in der Welt von menschlichen Projektionen und Trugbildern abzugrenzen.¹⁶⁵ Explizit wird Christus als Norm jedweder Gotteserkenntnis verstanden: „One does not know the true Spirit of God except through Jesus, that is, through the mediation of Jesus.“¹⁶⁶ Diese Normativität gilt nun aber ausdrücklich nur für den christlichen Bereich und so bleibt die klassische Kritik am Pluralismus als Frage im Raum bestehen: Wie können unterschiedliche Mittlergestalten der göttlichen Heilszusage in gleicher Form in ihrem jewei-

¹⁶¹ Vgl. hierzu bspw. die Überlegungen zu einem theodizeesensiblen Handeln Gottes bei K. von Stosch, Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften, in: G. Gasser, J. Quitterer (Hg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn u. a. 2010, 55–80 wie auch von Stoschs Verteidigung des Theismus in ders., Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, in: Nitsche, Stosch, Tatari (Hg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus? (s. Anm. 10), 189–211, hier: 197f.201–211.

¹⁶² Vgl. hierzu die an soteriologischen Fragestellungen orientierte Kritik an Haight's geistchristologischem Entwurf von B. Dahlke, Über das Dogma hinaus. Anliegen und Problematik betont moderner Christologien, in: *Cath(M)* 67 (2013) 40–71, hier: 69f.

¹⁶³ Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 76), 1349.

¹⁶⁴ Stosch, Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus (s. Anm. 161), 191.

¹⁶⁵ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 450.

¹⁶⁶ Ebd., 450.

ligen Bereich normativ sein, wenn Form und Inhalt der Vermittlung im Widerspruch zueinander stehen?¹⁶⁷ Auch wenn Haight dem Prinzip des Nicht-Widerspruchs folgt,¹⁶⁸ wird dieses Prinzip insofern wieder relativiert, als dass das Offenbarungsereignis Jesus Christus aufgrund der symbolischen Dialektik und Offenheit ein radikal subjektives Kriterium der Heilserkenntnis darstellt.¹⁶⁹ Verschärft wird dieser Relativismus durch die Feststellung Hights, dass die Gültigkeit und Wahrheit des christlichen Glaubens nicht primär durch den Selbsterweis Gottes, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, begründet wird, sondern im Sinne des Prinzips der kritischen Korrelation auch vor allem darüber, dass sich die christliche Glaubenswahrheit innerhalb „allgemeiner menschlicher Erfahrung“¹⁷⁰ verorten und explizieren lasse.¹⁷¹

Diese letzten Zitate bündeln in gewisser Weise die Vorzüge wie die problematischen Desiderate der (Offenbarungs-)Theologie Hights. So gelingt es ihm, die Inhalte des christlichen Glaubens so

¹⁶⁷ Vgl. hierzu insbesondere Haight im Gespräch mit Paul Knitter (*1939), der einen religiösen Pluralismus vertritt: R. Haight, P. Knitter, *Jesus and Buddha. Friends in Conversation*, Maryknoll, NY 2015. Über den Zugang einer spirituellen Erschließung der Lehren Jesu und Buddhas werden Christentum und Buddhismus zueinander in Beziehung gesetzt und als sich gegenseitig bereichernde Glaubenshorizonte jenseits doktrinellem Unterschiede verstanden. Zur kritischen Sicht einer pluralistischen Religionstheologie vgl. A. Kreiner, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 118–131.

¹⁶⁸ Vgl. Anm. 105.

¹⁶⁹ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 407. Des Weiteren versucht Haight, mögliche Widersprüche zwischen religiösen Überzeugungen in der Transzendenz Gottes als *mysterium stricte dictum* aufzulösen – vgl. ders., *Jesus and World Religions* (s. Anm. 105), 328: „[...] there is a tradition of expectation that God can contain what from our limited vantage point are contradictions.“ Diese Position deckt sich mit Hicks Rede vom *Real an sich*, die Kreiner, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie* (s. Anm. 167), 129 als „metaphysische Adhoc-Hypothese“ kritisiert.

¹⁷⁰ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 410 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Indeed the validity or truth of Christian beliefs is displayed by an analysis that shows its reasonability and credibility within common human experience.“

¹⁷¹ Vgl. ebd.; ders., *Jesus and World Religions* (s. Anm. 105), 323; ders., *The Impact of Pluralism on Christology* (s. Anm. 33), 41.

zu reformulieren, dass sie für den Menschen der Postmoderne, der mit den klassischen Glaubensvorstellungen vielfach nichts mehr anzufangen weiß, wieder verständlich, weil existenziell anschlussfähig werden.¹⁷² Dieses grundsätzliche Verständnis ebnet dann den Weg zu einer möglichen – wenn auch nicht notwendigen – Erkenntnis der *Relevanz* einer religiösen Weltdeutung. Diese starke Ausrichtung an den Adressaten der Heilswendung Gottes führt gleichzeitig aber zu einer Relativierung des Offenbarungsereignisses Jesus Christus, in dem Gott zwar wirkt, der aber selbst eben nicht Gottes „unendliche Intensivierung in konkret-geschichtlicher Gegenwart“¹⁷³ ist.¹⁷⁴ Dies impliziert dann, wie wir gesehen haben, eine Relativierung der Möglichkeit wirklicher Gotteserkenntnis. Da Haight selbst die auf Offenbarung zurückgehende Erkenntnis Gottes und den Gedanken der Erlösung streng aufeinander bezieht, bleibt damit offen, ob Erlösung im Hier und Jetzt wirklich gedacht, geschweige denn gelingen kann. Wenn dies aber nicht klar ist, dann wird auch die Möglichkeit von Erlösung *überhaupt* angesichts der Tatsache, dass das „Ende der Geschichte radikal offen ist“¹⁷⁵, stark infrage gestellt.¹⁷⁶

¹⁷² Darüber hinaus verweist ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 197 auf die Vorzüge seines geistchristologischen Ansatzes, im Einklang mit einem evolutionstheoretischen Weltbild zu stehen. Die Dringlichkeit einer Vereinbarung von „*Faith and Evolution*“ ist vor dem Hintergrund des im US-amerikanischen Kontext nach wie vor verbreiteten Kreationismus nur zu verständlich.

¹⁷³ J. Werbick, *Gott verbindlich, Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i. Br. 2007, 594.

¹⁷⁴ Vgl. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 235: „The Christian counter-view resonates with faith’s realism. Granted that we have no conclusive or self-evident material evidence that the revelation of the rule of God mediated through Jesus represents a real promise of God. But human beings can do no other than live by faith. And a phenomenology of the expansive and transformative experience that underlies this vision proposed by Jesus, when anthropomorphic language is shorn from revelatory encounter, makes this faith more plausible and generative than its alternatives.“

¹⁷⁵ Stosch, *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus* (s. Anm. 161), 209.

¹⁷⁶ Haight’s Gedanken zu der Frage „What can we hope for?“ (Haight, *Faith and Evolution* [s. Anm. 4], 220) verweist auf die Offenheit der Frage nach einer eschatologischen Heilserwartung (vgl. auch ders., *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 6], 390–393). Aufgrund der „Kontinuität zwischen der Ausübung menschlicher Freiheit in dieser Welt und dem endgültigen Zustand der Dinge“ (ebd., 390f. [eigene Übersetzung]). Originaler Wortlaut: „Perhaps the most important

Vor diesem Hintergrund bekommt Haight's Rede von der Unvollendetheit der Welt dann noch einmal eine neue Brisanz: „Creation is a narrative; creation is still moving through time; creation is unfinished.“¹⁷⁷

eschatological conviction for our time would deal with the continuity between the exercise of human freedom in this world and the final state of things.“) wird die freiheitliche Entscheidung des Menschen zu Lebzeiten auch eschatologisch nicht einfach durch ein allversöhnendes Handeln Gottes übergangen (vgl. ebd., 392). Ausgehend von der Erfahrung der Auferweckung Jesu Christi (zur Interpretation dieses Geschehens vgl. ebd., 119–151) kann der Mensch auf die Bewahrung der eigenen Identität in die Gegenwart Gottes hinein hoffen. Allerdings speist sich die Hoffnung in erster Linie eben nicht aus der Auferweckungserfahrung Christi, sondern aus dem Gedanken der Geschöpflichkeit der Welt – vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 230: „The ultimate ground for hope in personal resurrection ultimately comes down to faith in the creator God who is also the lover and the finisher of finite existence. [...] If God is God, why cannot one hope for the preservation of the human person and personal resurrection? We revert to a primal creation-consciousness: God loves and does not forget or cease to love what God creates.“

¹⁷⁷ Ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 269.

Offenbarung und Freiheit

Theologiehistorische Kontexte, systematische Struktur und säkularisierungsbezogene Herausforderungen des Modells von Thomas Pröpper

Magnus Lerch

Im Spannungsfeld von subjektivitätstheoretisch ausgerichteten und offenbarungsbezogenen Ansätzen systematischer Theologie scheint das Konzept von Thomas Pröpper (1941–2015) auf den ersten Blick klar eingeordnet werden zu können. Oft heißt es, Pröpper – von 1988 bis 2003 Professor für Dogmatik und theologische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster – würde den Schwerpunkt auf den Subjektpol, die Autonomie menschlicher Freiheit legen. Das ist freilich nicht völlig unzutreffend. Meine These lautet jedoch, dass sein freiheitstheoretischer Ansatz in genau derselben Intensität wie die *menschliche Autonomie* auch die *geschichtliche Unableitbarkeit der Offenbarung* zu wahren versucht.¹ Er ist damit in verschärfter Weise auf die Problemkonstellation bezogen, die in diesem Band zur Debatte steht: Offenbarung und Subjekt. Wie Pröpper das Verhältnis beider *systematisch* austariert, verdankt sich bei ihm den *theologiegeschichtlichen* Problemlagen, die die Beziehung von Offenbarung und Subjekt bestimmt haben.

Ich möchte in vier Schritten vorgehen. Zunächst soll knapp gezeigt werden, dass die von den Herausgebern benannte Diskussion gerade mit Bezug auf den freiheitstheoretischen Ansatz bis heute umstritten ist: Nimmt er den Subjekt- oder Offenbarungspol zum maßgeblichen Ausgangspunkt? (Abschnitt 1) Meine These eines starken Offenbarungsbezugs bei Pröpper möchte ich hier begründen, indem zunächst die (*theologie-*)*historischen* Kontexte erhellt werden, auf die der Ansatz bezogen ist und die auch dieser Band insgesamt in den Mittelpunkt stellt (Abschnitt 2). Sodann wird die *systematische*

¹ Zur ausführlichen Begründung vgl. M. Lerch, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (RaFi 56), Regensburg 2015.

Grundarchitektonik des Konzepts skizziert und als Konsequenz der zuvor dargelegten historischen Problemkonstellation dargestellt (Abschnitt 3). Die Leistungen und Grenzen des Ansatzes sollen schließlich evaluiert werden, indem diese im Licht *säkularer* Bedingungen betrachtet werden (Abschnitt 4). Auf diese Weise wird nicht nur die von den Herausgebern gewählte Trias von historischer, systematischer und säkularitätsbezogener Perspektive eingenommen. Vielmehr lassen sich so auch die Bezüge beleuchten, die erst in Pröpfers 2011 erschienenem Gesamtwerk „Theologische Anthropologie“ hervortreten.² Gerade hier wird nicht nur die subjektphilosophische, transzendente Seite des Konzepts fundiert (dies freilich auch), sondern dieses auch an konkreten theologiegeschichtlichen und hermeneutischen Problemkonstellationen (weiter) bewährt.

1 Zur aktuellen Diskussion: Fokussierung auf den Subjektpol?

In mehreren Publikationen hat Thomas Föbel (*1968) an subjekt- und freiheitsphilosophische Modelle die kritische Frage gerichtet, ob sie durch ihren transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt beim autonomen Subjekt nicht die Offenbarungsgehalte einseitig modifizieren, weil diese von jenem her bestimmen.³ Er mahnt an,

„alle methodischen, insbesondere aber materialen philosophischen Interventionen, die in das Zentrum der Theologie hineinreichen, mit einer autonomen theologischen Vernunft zu prüfen, deren primärer Erkenntnisort im Blick auf ihre materialen Gehalte die Offenbarungsgeschichte und nicht die philosophische Vernunft ist.“⁴

² T. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011.

³ Vgl. T. Föbel, *Gott – Begriff und Geheimnis*. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners (IThS 70), Innsbruck – Wien 2004, 157–169; ders., *Letztgültiger Sinn im Licht der theologischen Vernunft*, in: *TThZ* 115 (2006) 99–130; ders., *Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpfer*, in: *ThPh* 82 (2007) 217–251.

⁴ Föbel, *Freiheit als Paradigma der Theologie?* (s. Anm. 3), 247. Zur differenziereten Auseinandersetzung mit Föbel, dessen weitere Argumente ich unterschiedlich gewichte und an etlichen Stellen konstruktiv aufgreife, vgl. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes* (s. Anm. 1).

Ähnliche Warnungen und/oder Kritiken ließen sich durchaus vermehren.⁵ Ihnen ist gemeinsam, dass sie – um es auf das Spannungsfeld des vorliegenden Bandes hin zu sagen – bei Pröpper eine *Asymmetrie* zwischen Offenbarung und Subjekt zugunsten des letzteren ausmachen und die (offenbarungs-)theologischen Gehalte in eine Abhängigkeit von den Resultaten der subjektphilosophischen Analyse geraten sehen. In diesem Sinne hat auch Julia Knop (*1977) vor Kurzem noch einmal die Grundstruktur des freiheitstheoretischen Ansatzes wie folgt erläutert:

„Bevor eine Glaubensaussage über Gott und die Welt das Gütesiegel der *Glaubwürdigkeit* erhält, wird sie [...] hinsichtlich ihres Gehaltes wie ihres Geltungsanspruchs einer Plausibilitätsprüfung am Maßstab autonomer Freiheit unterzogen und gegebenenfalls (mit teils erheblichen theologischen Konsequenzen) reformuliert. Der Inhalt des Bekenntnisses ist hier also weder (katechetisch) Ziel oder (integralistisch) Argument noch (hermeneutisch) dem Denken vor- und aufgegebenen Interpretationsgegenstand der Theologie.“⁶

Ebenso aktuell findet sich nun allerdings auch eine genau gegenteilige Einschätzung im Diskurs. Saskia Wendel (*1964) zufolge bestehen im Modell Pröppers „extrinsezistische Restbestände“, womit sie auf den „Offenbarungsexternalismus“ zielt, d. h. die Annahme einer „notwendig ‚von außen‘ kommenden Bestimmung der Freiheit (und der Vernunft)“. Dieses

„ad extra‘ begrenzt und bedingt [...] das unendliche Ausgreifen des Intellekts, die Spontaneität des reflexiven Vermögens, aber auch die grundlegende Kreativität eines hervorbringenden, schöpferischen Vermögens, die Fähigkeit eines selbstbestimmten Neubeginnens aus sich selbst heraus“⁷.

⁵ Eine Übersicht findet sich ebd., 26f.

⁶ J. Knop, *Gott: Ein Menschheitsthema?*, in: dies. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i. Br. 2019, 161–177, hier: 170f.

⁷ Wörtliche Zitate aus: S. Wendel, *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2020, 135f. Vgl. schon dies., *Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund. Plädoyer für eine rationale Theologie*, in: M. Dürnberger u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regens-

Wendel schließt – und kritisiert –, dass durch diesen „Offenbarungs-externalismus“ die ursprünglich libertarische Anlage des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells von Pröpfer in eine kompatibilistische Schieflage gerät.⁸ Diese Kritik an Pröpfer geht bei Wendel einher mit einer grundlegenden Problematisierung von Offenbarungstheologien, sofern diese Offenbarung als Glaubensgrund und nicht als Deutungskategorie (wofür Wendel plädiert) bestimmen. Diese wichtige und unbedingt anstehende Grundsatzdebatte kann hier nicht geführt werden.

Dass die mit Blick auf Pröpfers Modell behauptete (und auch in der Gegenwart wiederholte) Überbestimmung der subjektphilosophischen Ausgangsbasis – bei Unterbestimmung der Offenbarungstheologie – nicht zutrifft, habe ich bereits in meiner Dissertation zu zeigen versucht.⁹ Zumindest für einige Argumentationsstrecken ist sogar das genaue Gegenteil der Fall: Pröpfer bezieht sich (zumindest auch) auf Hans Urs von Balthasar (1905–1988) und Wolfhart Pannenberg (1928–2014), um herauszuarbeiten, dass der geschichtliche Ereigniszusammenhang – näherhin Leben, Tod und Auferstehung Jesu – *von sich her* seine Bedeutung als Selbstoffenbarung Gottes erkennen lässt. Diese (von mir in heuristischer Absicht so bezeichnete) *Evidenzthese* ist innerhalb der ersten Schülergeneration – genauer zwischen Michael Bongardt (*1959), Georg Essen (*1961) und Magnus Striet (*1964) – hochumstritten, ohne dass diese Debatte ausgetragen worden wäre. Ich selbst meine, dass die Evidenzthese bei Balthasar und Pannenberg jeweils auf spezifischen Rahmentheorien beruht (Balthasars „Theologische Ästhetik“ und Pannenburgs uni-

burg 2015, 245–259; dies., Göttliche Offenbarung und menschliche Freiheit – (wie) geht das zusammen?, in: K. von Stosch u. a. (Hg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn u. a. 2019, 225–251.

⁸ Vgl. Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 7), besonders: 135–138. Knop übersieht, dass die von ihr zitierte Formulierung, in der Wendel von einer „extrinsizistischen Drift“ spricht, nicht Ausdruck von Wendels Zustimmung zu Pröpfers Modell, sondern ihrer Kritik an diesem ist (vgl. den Kontext in Wendel, Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund [s. Anm. 7], 253f.). Weil Knop aber beide Perspektiven – die von Pröpfer und von Wendel – zusammenfallen lässt, erscheint auch bei Pröpfer die subjektphilosophische Seite stärker als die offenbarungstheologische.

⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden Lerch, Selbstmitteilung Gottes (s. Anm. 1), besonders: 49–65.193–214.

versalgeschichtliches Konzept), die mit dem transzendentalen Freiheitsdenken nicht kompatibel sind. Daher komme ich in der Kritik an der Evidenzthese mit der Problemanzeige von Saskia Wendel überein, ohne jedoch ihre grundsätzlichen offenbarungstheologischen Konsequenzen mitzugehen.¹⁰ Ich ziehe hieraus aber die Konsequenz, statt von einer *Evidenz* der Offenbarung auszugehen, die *Kontingenz* ihrer geschichtlichen Vermittlung näher zu bedenken (dazu unten im vierten Abschnitt mehr).

2 Die doppelte Frontstellung: Gegen die Abblendung subjekthafter Freiheit – aber auch gegen die Aufhebung der Offenbarung in Vernunft

Ein Charakteristikum des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells ist sicherlich der Ausgangspunkt bei der *formal unbedingten Freiheit*.¹¹ Vielleicht ist der Terminus unglücklich, lässt er doch beim ersten Hören an eine uneingeschränkte, eben unbedingte Freiheit denken, die der Endlichkeit des Menschen nicht Rechnung trägt. Gemeint ist mit „Unbedingtheit“ aber nur eine kategorial differenzierte (nicht trennbare) Ebene zur „Bedingtheit“. Mit ihr soll gerade nicht gelehnet werden, dass wir in unseren Entscheidungen durch soziale, kulturelle, physische und psychische u. a. Faktoren bedingt sind. Vielmehr bezeichnet die Ebene der „Unbedingtheit“ das Vermögen, sich zu diesen Bestimmungsfaktoren in Verhältnis setzen zu können, z. B. sie distanzieren und reflektieren zu können. Die formale Unbedingtheit besteht darin, wie Pröpfer erstmals in der

¹⁰ Vgl. meine erste Erwiderung, die nun, vor dem Hintergrund der 2020 vorgelegten Monografie (Wendel, In Freiheit glauben [s. Anm. 7]), freilich ausgeführt und differenziert werden müsste: M. Lerch, Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens, in: Stosch u. a. (Hg.), Streit um die Freiheit (s. Anm. 7), 271–290, hier: 281f., Anm. 23.

¹¹ Vgl. zum Folgenden ausführlich Pröpfer, Theologische Anthropologie, Bd. I (s. Anm. 2), 500–584. Pröpfer leistet hier eine (teilweise Neu-)Begründung der subjekttheoretischen Basis des Ansatzes und entwickelt eine Synthese der Selbstbewusstseinstheorie von Dieter Henrich (*1927) mit der Freiheitsphilosophie von Hermann Krings (1913–2004). Zu diesem Unternehmen vgl. auch M. Lerch, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (BDS 47), Würzburg 2009; ders., Selbstmitteilung Gottes (s. Anm. 1), 78–95.

„Theologischen Anthropologie“ schreibt, „daß die Freiheit die Bestimmtheit, in der sie sich stets bereits findet, von sich aus *weiterbestimmt*“¹². Anders gesagt ist mit „formaler Unbedingtheit“ die prinzipielle Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung, zur Autonomie auf den Begriff gebracht. Faktisch aber existiert Freiheit immer nur im „Zugleich“ von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit, von Selbstbestimmung und Bestimmtwerden.

Die formal unbedingte Freiheit koinzidiert mit dem transzendentalen *Ich*. Pröpper verwendet für beide den Begriff des *transzendentalen Aktus*. Damit fallen die Dimensionen „Bewusstsein“, „Ich“ und „Freiheit“ zusammen: als seiner selbst bewusstes und mit sich ursprünglich selbst vertrautes Ich ist der Mensch zugleich frei. Im Grundbegriff des transzendentalen Aktus wird also auch die Möglichkeitsbedingung des unvertretbar Eigenen gedacht. Zwar mag es auf den ersten Blick so scheinen, als sei mit diesem Grundbegriff nur eine allgemeine Bestimmung ausgesagt, die jedem Menschen qua Menschsein zukommt, einfach deshalb, weil er „Subjekt“ ist: Jeder sagt „Ich“. Aber der transzendente Aktus ist nicht Ich-los, sondern individuiert zu denken. Gerade im Ich-Sagen zeigt sich ein Besonderes, Einmaliges, Unhintergebares: Jeder sagt „Ich“ auf einmalige Weise und drückt so seine Unverwechselbarkeit aus, sodass das „Ich“ kein Teil eines übergeordneten Allgemeinen, sondern umgekehrt ein Allgemeines im Besonderen ist, weil es immer schon an die unhintergehbare Dimension der Singularität (Subjektivität) gebunden ist bzw. überhaupt nur in ihr auftritt.¹³

Pröpper geht es nun darum, dass beide vorgestellten Momente – das *irreduzible Sich-Verhalten-Können* des Menschen wie auch sein *unvertretbar Eigenes* – nicht übersprungen werden können. Mit dieser Formulierung („Unüberspringbarkeit“) soll angezeigt werden, dass man mit den hier betonten Aspekten noch nicht die umfassende geschichtliche Ebene der *Realgenese* von Freiheit in den Blick bekommt oder gar Entscheidungsfindungsprozesse erklären kann. Vielmehr geht es nur darum, ein geltungstheoretisches Minimum

¹² Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 512. Vgl. ebd., 562.

¹³ Vgl. hierzu auch S. Wendel, *Christlich gedeutete Subjektivität. Replik auf den Vortrag von Knut Wenzel*, in: K. Kreutzer, M. Striet, J. Valentin (Hg.), *Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne*, Ostfildern 2007, 87–101, besonders: 89–91.

zu wahren: Bindung – an Personen, Institutionen, Überzeugungen etc. – muss immer auch freie *Selbstbindung* sein. Das bedeutet nicht, dass sich beides widerspricht. Hermann Krings (1913–2004) hält vielmehr fest: „Es gibt keine Freiheit ohne Bindung, und es gibt keine Bindung – keine menschenwürdige Bindung – ohne Freiheit.“¹⁴

Eine der Grundthesen von Pröpper lautet, dass dieses hier vorgestellte Prinzip der formal unbedingten Freiheit von der Theologie zu schnell übergangen wurde und wird. Er zeigt dies etwa in Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner (1904–1984), Eberhard Jüngel (*1934), Alfons Auer (1915–2005), Franz Böckle (1921–1991) und Otto Hermann Pesch (1931–2014).¹⁵ Ich richte den Fokus darauf, dass die Ablendung bestimmter Freiheitskonzepte mit bestimmten Wahrnehmungen und Kritiken der *Moderne* einhergeht. So lässt sich etwa zeigen, dass gerade die noch kaum hinreichend erschlossene katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit eine Kritik an der Moderne formuliert, deren Schlagworte Individualismus, Relativismus, Historismus, Liberalismus, Atomisierung, Entwurzelung etc. alle im Autonomiebegriff kulminieren. Dieser wird ebenso verworfen wie die Philosophie Immanuel Kants (1724–1804).¹⁶ Von hier aus ist es nachvollziehbar, dass auch die späteren Theologien im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zwar personal ansetzen und insofern auch dem offenbarungstheologischen Paradigmenwechsel – Offenbarung als personale Selbstoffenbarung Gottes – verpflichtet sind. Aber die personalen Ansätze gehen zunächst nicht mit einer kritisch-konstruktiven Aufarbeitung der zuvor verdrängten autonomie- und freiheitstheoretischen Denktraditionen einher. Um nur ein Beispiel zu nennen: Gerade Karl Rahners offenbarungstheologischer Neuansatz, der den Selbstmitteilungsgedanken wie kaum ein anderer betont, stellt auch die menschliche Freiheit ins Zentrum. Rahner bringt bekanntlich zur Geltung, dass jedem Menschen Gottes

¹⁴ H. Krings, Freiheit und sittliche Bindung, in: StZ 199 (1981) 596–608, hier: 608.

¹⁵ Zu Rahner vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. I (s. Anm. 2), 403–414; zu Pannenberg vgl. ebd., 414–437; zu Jüngel vgl. ebd., 255–259; zu Auer und Böckle vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. II (s. Anm. 2), 720–724; zu Pesch vgl. ebd., 1014f., Anm. 118.

¹⁶ Vgl. dazu Lerch, Verzögerte Modernisierung (s. Anm. 10), 271–275; ders., C. Stoll (Hg.), Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit, Freiburg i. Br. 2021.

Gnade – seine personale Selbstmitteilung – im Modus des Angebots an seine Freiheit begegnet. Er fasst diese Überzeugung in das berühmt-berühmte (weil viel und kontrovers diskutierte) Theologumenon *übernatürliches Existenzial*, synonym verwendet zu *transzendentaler Offenbarung*. Für Rahner impliziert diese *transzendente Offenbarung* zugleich ein implizites Wissen um die Existenz Gottes. Damit aber werden die erkenntnis- und freiheitstheoretischen Resultate der kantischen und nachkantischen Transzendentalphilosophie trotz Rahners Orientierung an der transzendentalen Methode umgangen. *Erkenntnistheoretisch* bleibt so die Frage offen, ob Kants Kritik der Gottesbeweise die Annahme eines impliziten menschlichen Wissens um die Existenz Gottes zu irritieren vermag. *Freiheitstheoretisch* stellt sich die Frage, in welcher Instanz die Freiheit des Menschen nicht nur *innerhalb* der Offenbarung, sondern auch ihr *gegenüber* gedacht werden kann.¹⁷

Wenn diese kursorischen Hinweise stimmen, dann bliebe gerade in den Modernisierungsschüben katholischer Theologie (Reformtheologie der Zwischenkriegszeit, Zweites Vatikanisches Konzil) ein wesentliches Grundprinzip moderner Philosophie unterbestimmt, nämlich die Autonomie menschlicher Freiheit. Es scheint mir wichtig, die Gründe für diese selektive Rezeption aufzuarbeiten und die sie leitenden Moderne-Wahrnehmungen in einem *Diskurs der Moderne*¹⁸ sichtbar, transparent und so zuallererst kritisch diskutierbar zu machen.

Allerdings ist, wie angekündigt, der Rekurs auf die autonome Freiheit nur die eine Seite der Medaille. In genau derselben Intensität warnt Pröpfer vor einer Aufhebung der Offenbarungswahrheit in die Vernunft. Er rezipiert die historisch entwickelten subjekttheoretischen Ansätze nicht einfach, sondern kritisiert sie auch. Denn so, wie sie faktisch entwickelt worden sind, haben sie in der Verbindung

¹⁷ Diese Anfragen zeigen an, dass ich Rahners transzendentaltheologisches Offenbarungsmodell für ergänzungsbedürftig halte, was dessen konstruktive Weiterentwicklung aber gerade nicht ausschließt – vgl. ausführlich Lerch, Selbstmitteilung Gottes (s. Anm. 1), 381–435.

¹⁸ Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (stw 749), Frankfurt a. M. 1988, 9–33. Zur Fruchtbarkeit eines solchen Ansatzes für die Konzilshermeneutik vgl. H. Schelkshorn, *Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils*, in: J.-H. Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. ²2013, 63–93.

von Subjekt- und Religionstheorie den Offenbarungsinhalt neu anzueignen versucht. Ein zentraler Vorwurf der Theologie besteht darin, dass diese philosophische *Aneignung* faktisch auf eine *Enteignung* des Offenbarungsinhalts hinauslief.¹⁹ Offenbarung wird dann zwar gedacht und sie wird auch geschichtlich gedacht – aber sie ist nichts anderes als das Zur-Erscheinung-Kommen einer Wahrheit, die der Vernunft ursprünglich bereits innewohnt. Dann aber werden Form und Gestalt der Offenbarung von ihrem Inhalt in genau dem Maße ablösbar, wie dieser Inhalt als ein der Vernunft a priori innewohnender durchschaut ist und von da an auch unabhängig von der Offenbarungsgeschichte tradiert werden kann. Um auch hier nur Beispiele zu nennen: Kant versteht die Gestalt Jesu als „Urbilde der sittlichen Gesinnung“, die zur Anschauung bringt, was Inhalt der praktischen Vernunft ist.²⁰ Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), der Offenbarung geschichtlich dynamisiert, parallelisiert Offenbarung und Erziehung: Letztere

„gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.“²¹

Pröppers Kritik an solchen Verhältnisbestimmungen von Offenbarung und Vernunft fällt nicht weniger scharf aus als seine Kritik an der Ablendung des Prinzips autonomer Freiheit. Er resümiert in der „Theologischen Anthropologie“, dass sein eigener Ansatz sich „der in der Neuzeit bis in die Gegenwart in zahlreichen Varianten geübten Aufhebung der Offenbarungswahrheit in Vernunftwahrheit widersetzt“ und in „Übereinstimmung mit der gegen Lessing

¹⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden G. Essen, Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz, in: G. Larcher, K. Müller, T. Pröpper (Hg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 186–204; Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 353–360.

²⁰ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *AA* 6, 1–202, hier: 61.

²¹ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Werke*, Bd. 8, hg. von H. G. Göpfert, Darmstadt 1996, 489–510, hier: 490.

und gewiß auch gegen *Hegel* gerichteten Feststellung Schellings“ steht,

„daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt ist, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher seyn, der *ohne* sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden *könnte*“²².

Auch in Präppers Auseinandersetzung mit Rahner, Pannenberg und Verweyen (*1936) wird dieser neuralgische Punkt sichtbar: Von deren Konzepten rückt Präpper immer dort ab, wo er die *Unterbestimmung des geschichtlichen Charakters* der Offenbarung moniert.²³ Diese Unterbestimmung geht meist mit einer Überbestimmung der philosophischen bzw. transzendentalen Seite einher. Deshalb lautet das Resümee, das Präpper im ausführlichen Durchgang durch sämtliche neuzeitliche Konstellationen der Verbindung von Subjektivität und Gottesfrage gewinnt: Sie versuchen „zumeist – mit ihrer These der tatsächlichen Gottverbundenheit des Menschen und so auch der Existenz Gottes – mehr zu beweisen [...] als philosophisch noch möglich und theologisch erforderlich scheint“²⁴. Das „theologische Erfordernis“ verweist genau auf die oben skizzierte Konfliktgeschichte zwischen neuzeitlicher Subjektphilosophie und Offenbarungstheologie, die auch die Problemfolie dieses Bandes darstellt. Vor ihrem Hintergrund ist erforderlich, „nur“ die Empfänglichkeit und Ansprechbarkeit menschlicher Freiheit für die unverfügbare, unableitbare, geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes aufzuweisen. Anders gesagt: Das, was auch eine subjekttheoretisch basierte Offenbarungstheologie in jedem Fall wahren muss, ist die *Bindung des Offenbarungsinhalts an die Gestalt seiner konkreten Geschichte*.

Diese lässt sich nun nicht nur behaupten, sondern auch einsehen, womit bereits ein inhaltlicher Schritt in die freiheitstheoretische Of-

²² Wörtliche Zitate aus: Präpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 651 (eingeschlossenes Zitat: F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 2, Darmstadt 1968, 5).

²³ Zu Rahner vgl. Präpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 2), 1348f.; zu Pannenberg vgl. ders., *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 436f.; zu Verweyen vgl. ebd., 437–441.

²⁴ Präpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 491.

fenbarungstheologie zu machen ist. Die Grundwahrheit christlichen Glaubens besteht Pröpper zufolge in der Überzeugung, „daß es die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, der Erweis der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes und als solcher Gottes Selbstoffenbarung zu sein.“²⁵ Dabei weist Pröpper selbst auf die Problematik hin, dass der Begriff „Liebe“ zum „abgegriffenen und geschundenen Allerweltswort geworden [ist], verbunden überdies mit romantischen und bürgerlich-privatistischen Konnotationen.“ Aber der Begriff „Liebe“ fasst in sich alle wesentlichen Aspekte der Geschichte Jesu und ihrer Bedeutung für uns zusammen:

„[Z]u ihnen gehören die Aspekte der Vergebung und Versöhnung ebenso wie die der Befreiung aus vielfacher Entfremdung, der Rettung aus der Selbstverlorenheit an die lebenversklavenden Mächte und nicht zuletzt der alle menschliche Möglichkeit und aktuelle Erwartung noch übersteigenden Verheißung“²⁶.

Von dieser Grundwahrheit aus ist die Aufhebung von Offenbarungs- in Vernunftwahrheit *theologisch begründet* abzuweisen und die Bindung des Offenbarungsinhalts an die Offenbarungsgeschichte alternativlos: eben weil personale Liebe und Zuwendung überhaupt nur „gewusst“ werden können, wenn sie sich unableitbar, frei und geschichtlich ereignen.

„Schon menschliche Liebe, so ehrlich und tief sie auch sein mag, kann doch – da sie wesentlich frei ist – für den anderen, den sie meint, Wahrheit erst werden, indem sie geschieht und sich wahrnehmbar macht, d. h. in Freiheit sich äußert: sich realisiert. Genauso konnte [...] auch Gottes Liebe für die Menschen, ihre aus Freiheit Erwählten, zur eigenen Wahrheit nur werden, indem sie in unsere, eben die menschliche Wirklichkeit eintrat und in ihr eine Gestalt fand, die ihrer Unbedingtheit einen angemessenen Ausdruck zu geben vermochte: in der Gestalt eines Menschen also, der ihr [...] mit dem eigenen Leben, seinem Dasein für die

²⁵ Ebd., 67 [im Original zum Teil kursiv].

²⁶ Wörtliche Zitate aus: ders., „Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“. Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 40–56, hier: 53.

anderen, entsprach und in dieser Bereitschaft auch dem Äußerten nicht auswich. [...] Für den Glauben und die Theologie aber heißt das [...], daß ihre Wahrheit eine aus Freiheit geschehende und somit wesentlich eine *gegebene* ist und *als* gegebene auch anerkannt *bleiben* muss: als eine Wahrheit also, die sich Menschen wohl wünschen und womöglich sogar ausdenken können, die sie aber niemals, bevor sie geschehen ist, als Wahrheit behaupten und ebenso wenig, nachdem sie geschehen ist, in ein Wissen überführen und ‚aufheben‘ können, das ihnen von sich aus verfügbar oder kraft eigener Vernunft zu verbürgen wäre.“²⁷

Die hier vorgenommene Weichenstellung wird oft auch als *Untrennbarkeit von Form, Gestalt und Inhalt der Offenbarung* beschrieben:²⁸ Der Inhalt der Offenbarung – Gottes unbedingt entschiedene Liebe – kann von der Form seines unableitbaren Gegebenseins und seiner geschichtlich konkreten Gestalt (Leben, Tod und Auferstehung Jesu) nicht getrennt werden. Dies bedeutet zum einen methodisch, dass die Spannung zwischen historisch-kritischer Exegese und dogmatischer Offenbarungstheologie auf Dauer gestellt wird: Weil Offenbarung konstitutiv auf Geschichte bezogen ist, kann die Dogmatik diesen Offenbarungsbegriff nur in dem Maße halten, wie er sich an dem über die Geschichte Jesu erreichbaren Wissen bewährt. Es bedeutet zum anderen inhaltlich, dass nur durch den Zusammenhang der drei Momente von Reich-Gottes-Botschaft Jesu, seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung Gottes unbedingt entschiedene Liebe für uns – und darin seine Selbstmitteilung – offenbar wird, weil sie geschieht. Pröpfer drückt diesen Zusammenhang wie folgt aus:

„Ohne Jesu Verkündigung wäre Gott nicht als schon gegenwärtige und bedingungslos zuvorkommende Liebe, ohne seine erwiesene Bereitschaft zum Tod nicht der Ernst und die unwiderrufliche Entschiedenheit dieser Liebe und ohne seine (offenbare) Auferweckung nicht ihre verlässliche Treue und todüberwindende Macht und somit auch nicht Gott selbst als ihr wahrer Ursprung offenbar geworden.“²⁹

²⁷ Ders., *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 73.

²⁸ Vgl. Lerch, *Selbstmitteilung Gottes* (s. Anm. 1), besonders: 136–139.166–170.

²⁹ Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 71.

Wie axiomatisch die Vorgabe der Untrennbarkeit von Form, Gestalt und Inhalt der Offenbarung für die freiheitstheoretische Offenbarungstheologie ist, wird auch daran ersichtlich, dass sie das normative Kriterium für die methodische Wahl der transzendentalen Philosophie darstellt. Bereits Krings hat immer wieder gezeigt, dass das von ihm favorisierte Verfahren „transzendentaler Reduktion“ von der gegebenen Wirklichkeit schon ausgeht und das kontingente Faktum nicht vorwegnehmen oder aufheben, sondern nur nachträglich hinsichtlich seiner Möglichkeitsbedingung erschließen kann. Krings hat daher zwischen *transzendentaler Reduktion* (Rückführung eines kontingent Gegebenen auf ein Nicht-Gegebenes) und *transzendentaler Deduktion* unterschieden (Herleitung der Wirklichkeit aus einem Basisprinzip) und gerade in der Ersteren die Differenz seines Ansatzes zu den großen idealistischen Systembildungen gesehen.³⁰ Georg Essen betont, dass sich Krings' transzendentaler Reduktion deshalb gerade für eine solche Theologie der Offenbarung eignet, die ihr geschichtliches Gegeben-Sein zu wahren versucht:

„Weil das transzendente Verfahren konstitutiv auf eine vorgegebene Wirklichkeit bezogen ist und deren Kontingenz und Unableitbarkeit wahrt, empfiehlt sich die transzendente Reflexion als das Denken, das dem theologischen Wahrheitsbegriff, d. h. dem Inhalt der Offenbarung und der Form seines geschichtlichen Gegebenseins, entspricht.“³¹

Freilich kann man fragen, ob diese Normierung des transzendentalen Verfahrens vom Offenbarungsereignis her nicht selbst schon eine Evidenz des letzteren voraussetzt, deren Herkunft erst geklärt werden müsste. Tatsächlich hält Präpper fest, dass

„das offenbarende Geschehen seine ihm innewohnende Bedeutung primär von sich her erkennen lassen muß und somit selbst das entscheidende Kriterium für die Anwendung des [transzendentalphilosophisch ermittelten] Sinnbegriffs auf es darstellt“³².

³⁰ Vgl. hierzu Lerch, All-Einheit und Freiheit (s. Anm. 11), 134–137.

³¹ G. Essen, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit (TSTP 9), Mainz 1995, 411.

³² Präpper, Theologische Anthropologie, Bd. I (s. Anm. 2), 652. Auch Essen weist

Einleitend habe ich bereits bemerkt, dass die hier sich zum Ausdruck bringende Evidenzthese meines Erachtens argumentativ nicht gesichert ist und wohl auch nicht gesichert werden kann. Deutlich wird hier aber erneut, dass die umgekehrte (eingangs zitierte) Kritik an Pröpper, er mache die Offenbarung einseitig abhängig von den Vorgaben der transzendentalen Freiheitslehre, gerade nicht zutrifft.

3 Der elliptische Grundansatz: Offenbarung und Freiheit im Verhältnis wechselseitiger Bestimmung

Oben wurde ein Teil der Konfliktgeschichte zwischen Subjekt und Offenbarung sichtbar, auf die dieser Band insgesamt bezogen ist. Einerseits bedarf es der autonomen Freiheit des Menschen, um die Erkenntnis und Anerkenntnis der Offenbarung auf dem Reflexionsniveau moderner Subjektphilosophie denken zu können. Andererseits darf dies nicht dazu führen – wie oft geschehen –, dass der doch eigentlich geschichtlich gegebene Offenbarungsinhalt in die Vernunft des Subjekts hinein aufgehoben wird. Pröpper zieht nun aus diesen theologiegeschichtlichen Problemlagen den Schluss, das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft nicht linear zu bestimmen, z. B. nach einem Schema von Implikation und Explikation, in dem die Offenbarung Implikat der Vernunft ist oder die Vernunft Implikat der Offenbarung. Vielmehr versteht Pröpper das Zueinander von Offenbarung und Freiheit/Vernunft als wechselseitiges Bestimmungsverhältnis und betont damit die Irreduzibilität beider „Pole“, die sich wie Brennpunkte einer Ellipse zueinander verhalten, sich wechselseitig inhaltlich bestimmen, „in Spannung halten“ und auch korrigieren.³³ Inhaltlich konkretisiert, ist die Grundwahrheit von der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu der theologische Brennpunkt des Bestimmungsverhältnisses, das transzendente Freiheitsdenken der philosophische.

Dem Zentralthema dieses Bandes entsprechend fokussiere ich

dem Offenbarungsgeschehen diese kriteriale Funktion zu – vgl. hierzu Lerch, Selbstmitteilung Gottes (s. Anm. 1), 52–57.

³³ Zu einer Synthese der im Einzelnen recht verstreuten Aussagen Pröpfers zum wechselseitigen Bestimmungsverhältnis vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes (s. Anm. 1), 121–139.

mich im Folgenden auf das Verhältnis von Offenbarung und Subjekt. Darin steht zuvorderst die Frage zur Debatte, wie sich zeigen lässt, dass die menschliche Freiheit für Gott und seine Offenbarung ansprechbar und empfänglich ist. Mit „Ansprechbarkeit“ ist näherhin gemeint, dass die Offenbarung für den Menschen sowohl rational denkmöglich als auch existenziell relevant sein muss. Damit ist eine Fragerichtung angesprochen, die man üblicherweise mit Karl Rahners „Hörer des Wortes“ verbindet: die transzendentalen Bedingungen dafür zu eruieren, dass Offenbarung die Vernunft und Freiheit des Menschen überhaupt betrifft und ihnen nicht bloß „äußerlich“ bleibt. Allerdings unterscheidet Pröpfer sich in einem Punkt deutlich von Rahners Methode: Rahner erklärt – je später desto mehr – die Ansprechbarkeit des Menschen selbst schon von der Offenbarung her, nämlich von der universalen Wirksamkeit der Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist, in dem diese Selbstmitteilung jedem Menschen als personales Angebot begegnet. Theologisch ist die darin leitende heilsuniversalistische Prämisse natürlich nicht zu bestreiten. Aber Pröpfer sieht – meines Erachtens zu Recht –, dass die transzendentaltheologische Argumentationsfigur Rahners, folgt man ihrer internen Logik, letztlich zirkulär ist. Sie leitet, vereinfacht gesagt, die mögliche „Ansprechbarkeit“ des Menschen für Gott und seine Offenbarung *theologisch* aus der tatsächlich erfolgten „Ansprache“ ab und versteht bereits sämtliche Vernunft- und Freiheitsvollzüge des Menschen als durch die Selbstmitteilung Gottes konstituiert. Pröpfer setzt methodisch anders, nämlich transzendentalphilosophisch an.³⁴ Der Grund für diese methodische Differenz ist letztlich ein säkularisierungsbezogener:

„Mag ja sein, daß die christlich getönten Sprachspiele auch über den Raum der Kirchen hinaus noch eine Zeitlang plausibel sind. Aber das dispensiert nicht davon, den Streit darüber, was Menschsein denn nun heißt und was seine Bestimmung ausmacht, gerade auch mit *den* Zeitgenossen zu führen, die nicht mehr in solcher Selbstverständlichkeit leben. Die Anzeichen mehrten sich ja, daß die geschichtlich gewachsenen lebensweltlichen

³⁴ Vgl. zur Begründung und Literatur meine knappe Gegenüberstellung der beiden Ansätze in: A. Langenfeld, M. Lerch, *Theologische Anthropologie* (UTB 4757), Paderborn u. a. 2018, 75–78.86–91.

Plausibilitäten, die auch Rahners Theologie noch abrufen konnte, vielleicht schon in sehr naher Zukunft aufgezehrt sein werden und womöglich nicht einmal die *Frage* nach Gott noch verständlich sein wird.³⁵

Die Debatte um die Gottesfrage – und so auch über die mögliche Ansprechbarkeit des Menschen für Offenbarung – lässt sich im Horizont fortgeschrittener Säkularisierung nur führen, wenn philosophisch, d. h. auf einem gemeinsamen Boden zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, argumentiert wird. Gerade aus dem säkularisierungsbezogenen Hintergrund, der im Zitat deutlich wird, ließe sich die Absetzbewegung insgesamt erklären, die Pröppers Transzendentalphilosophie in den 1990-er Jahren von Rahners Transzendentaltheologie in den 1960/70-er Jahren vollzieht.³⁶

Wie wird das Ziel nun argumentativ eingelöst, von der Basis autonomer Freiheit aus die Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und seine Offenbarung zu zeigen? Im Folgenden wird nur eine gestraffte Argumentation in drei Punkten wiedergegeben.³⁷

(1) Es lässt sich zeigen, dass die (bereits oben erläuterte) formal unbedingte Freiheit ihren adäquaten Gehalt in der Anerkennung anderer Freiheit findet. Freiheit entspricht sich darin, andere Freiheit unbedingt anzuerkennen. Der vielleicht etwas formal wirkende Begriff „Anerkennung“ meint dabei nicht nur den formalen Respekt vor der Freiheit des Anderen – nach dem Motto: Meine Freiheit hört da auf, wo die des Anderen beginnt. Sondern mit Anerkennung ist die aktive Stärkung und Förderung des Anderen sowie seiner Identitätsbildung gemeint; die Achtsamkeit für das, was der Andere braucht, um er selbst zu sein bzw. zu werden; Empathie und Mitleid, Solidarität anstelle von Gleichgültigkeit. Es entsprechen sich demnach die Erfüllung der eigenen Freiheit und die Anerkennung der anderen Freiheit. Erst wo ich mich einem anderen Menschen zuwende, finde ich zu mir selbst. Und umgekehrt: Erst wo ich von anderen bejaht, anerkannt und zum Gebrauch der eigenen Freiheit

³⁵ Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 310.

³⁶ Vgl. hierzu M. Lerch, Warum überhaupt nach Gott fragen? Säkularität als Kontext transzendentaler Reflexion, in: S. Rosenhauer, K. Wenzel (Hg.), *Spielarten diskursiver Repräsentierung des Absoluten* [in Vorbereitung].

³⁷ Ausführlich zum Folgenden Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 637–656.

ermutigt werde, erfahre ich mich selbst als frei. Unbedingte Anerkennung ist der Inhalt wirklicher Freiheit. Deshalb spricht Hermann Krings davon, dass Freiheit von vornherein ein „Kommunikationsbegriff“³⁸ ist.

(2) Allerdings zeigt sich in der Struktur der Freiheit eine Spannung. Das freie Ich intendiert zwar die unbedingte Anerkennung des Anderen, kann diese aber nur bedingt erkennbar werden lassen und realisieren. Dies liegt in der Struktur endlicher Freiheit begründet, die immer nur als „Zugleich“ von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit existiert. Dieses „Zugleich“ wiederholt sich in der Realisierung von Anerkennung als Spannung, die der Ausdruck „Real-Symbol“ zur Geltung bringt. Weil Freiheiten füreinander unverfügbar sind, teilen sie ihren Entschluss zur Anerkennung (oder Verweigerung) symbolisch mit. Einerseits ist nun in jeder symbolischen Gestalt der Anerkennung diese schon „real“ gegenwärtig, die anerkennende Freiheit als sie „selbst“ präsent. Andererseits bleibt das „Selbst“ der sich und ihren Entschluss zur Anerkennung mitteilenden Freiheit von allen Gestalten der Anerkennung auch verschieden. Deshalb sind Symbole bezweifelbar, abhängig von der spezifischen Situation und historisch-kulturellen Verstehenskontexten – und schließlich auch von der Freiheit ihres Adressaten, den sie zu erreichen suchen. Einerseits impliziert das „Real-Symbol“ diese Spannung in *erkenntnistheoretischer* Hinsicht: Die sich (und ihren Entschluss zur Anerkennung offenbarende) Freiheit ist nicht deckungsgleich mit der realsymbolischen Gestalt ihrer Anerkennung. Andererseits impliziert das „Real-Symbol“ aber auch eine Spannung in *handlungstheoretischer* Hinsicht: In jeder realsymbolischen Anerkennung wird begonnen, was doch nicht realisiert werden kann.

Diese Kluft zwischen Intention und Realisierung lässt sich an vielen Bereichen menschlicher Handlungen verdeutlichen. Aus *existenzieller* Perspektive lässt sich verweisen auf ein Wort des französischen Phänomenologen Gabriel Marcel (1889–1973): „Einen Menschen lieben [...] heißt: du aber wirst nicht sterben“³⁹. Liebe meint den

³⁸ H. Krings, Handbuchartikel Freiheit, in: ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br. – München 1980, 99–130, hier: 125.

³⁹ Vgl. G. Marcel, Das ontologische Geheimnis. Drei Essays, Stuttgart 1961, 79, zitiert nach: Pröpfer, Theologische Anthropologie, Bd. II (s. Anm. 2), 784, Anm. 163.

Anderen nie als Beispiel für ein „allgemeines Menschsein“, sondern in seiner Individualität, Einmaligkeit, Unersetzbarkeit. Liebe impliziert daher bereits die Zusage, dass der Andere in seiner Einmaligkeit auch durch den Tod nicht vernichtet wird. Aber das, was in der Liebe erhofft und zugesagt wird, kann von uns prinzipiell nicht realisiert werden. Aus *geschichts- und erinnerungstheoretischer* Perspektive lässt sich darauf verweisen, dass wir dort, wo wir an die Opfer der Geschichte erinnern, eine Voraussetzung machen, die wir selbst nicht herstellen können: dass diese Opfer nicht definitiv verloren und vergessen sind, sondern ihre Würde und Individualität bewahrt bzw. aufgerichtet wird. Obwohl wir für sie nichts mehr tun können, gehen wir davon aus, dass die Erinnerung an sie *sinnvoll* ist, sie nicht vergessen werden dürfen. Wir können aber selbst nicht garantieren, dass die Geschichte nicht irgendwann doch ins „Nichts“ läuft und damit Handlungen und Individuen vergleichgültigt.⁴⁰ Auf diesen und anderen Feldern zeigt sich, dass Menschen beginnen – ja sogar zu beginnen verpflichtet sind –, was sie dennoch nicht realisieren können: die unbedingte Anerkennung anderer Freiheit. Für uns ist diese Spannung aufgrund der Endlichkeit unserer Freiheit prinzipiell nicht lösbar. Ist sie es definitiv nicht?

(3) Immerhin denkmöglich ist der Gedanke einer Freiheit, die nicht nur wie unsere Freiheit formal unbedingt, sondern auch material unbedingt ist: die Idee Gottes als einer vollkommenen Freiheit. Gott könnte einlösen, was endliche Freiheiten einander versprechen: dass der Andere in seiner Einmaligkeit endgültig und unbedingt bejaht ist. Erst Gott könnte damit den Sinn unserer Anerkennungsvollzüge – und damit der Freiheit selbst – verbürgen.

„In der *Idee Gottes* wird also die Wirklichkeit gedacht, die sich Menschen voraussetzen müssen, wenn das unbedingte Seinsollen,

⁴⁰ Vgl. zu ähnlichen Denkfiguren die mittlerweile schon klassischen Überlegungen von Helmut Peukert (*1934) zum „Paradox anamnetischer Solidarität“: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (stw 231), Frankfurt a. M. 1978, 252–355 sowie jetzt auch J.-H. Tück, *Das „ewige Gedächtnis“ als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte*, in: J. Rahner, T. Söding (Hg.), *Kirche und Welt. Ein notwendiger Dialog* (QD 300), Freiburg i. Br. 2019, 427–443.

das sie im Entschluß ihrer Freiheit für sich selbst und für andere intendieren, als möglich gedacht werden soll.“⁴¹

Auf den Ausdruck „Idee“ legt Pröpfer deshalb so viel Wert, weil hiermit kein Gottesbeweis, sondern „nur“ die Ansprechbarkeit und Empfänglichkeit des Menschen für Gott gedacht wird – dies allerdings immerhin auf der universal verbindlichen Basis des Freiheitsprinzips. Die kritischen Grenzziehungen, die insbesondere Kants Transzendentalphilosophie vorgenommen hat und von der sich katholische Theologie oft meinte distanzieren zu müssen, werden nun offenbarungstheologisch konstruktiv gewendet: Weil die Existenz Gottes philosophisch nicht gesichert werden kann, ist die Freiheit konstitutiv auf die Geschichte verwiesen als den primären Ort, wo sich Gottes Selbstmitteilung als unbedingte Liebe ereignet.

Zwar kann hier nicht die gesamte Offenbarungstheologie mit ihren christologischen und trinitätstheologischen Implikationen entfaltet werden.⁴² Wohl aber soll, um das wechselseitige Bestimmungsverhältnis noch stärker zu konturieren, auch einer seiner weiteren Aspekte hervorgehoben werden, der erst in der „Theologischen Anthropologie“ von 2011 in dieser Deutlichkeit unter dem Thema „Die Aporien ethischer Existenz und die Sinnvorgabe des Glaubens“⁴³ entfaltet wird. Nach den vorstehenden Erläuterungen könnte man fragen, ob nicht immerhin die freiheitsphilosophische Argumentation dem wechselseitigen Bestimmungsverhältnis insofern enthoben ist, als sie ganz ohne Vorgaben des Glaubens ankommt. Das gilt allerdings nur für den *Geltungsgrund* der Anerkennung (sofern die Verpflichtung zur Anerkennung anderer Freiheit auf der Basis autonomer Ethik eingesehen ist), nicht aber für ihren *Sinngrund*. Denn die oben erläuterte Argumentation verläuft bei näherem Hinsehen wie folgt: *Wenn* die Anerkennungsvollzüge – und mit ihr die Freiheit – nicht sinnlos sein sollen, *dann* ergibt sich die Frage nach Gott als Sinngrund der Freiheit. Aber eben diese Prämisse – die Sinnhaftigkeit der Freiheit und ihrer Vollzüge – ist transzendentalphilosophisch nicht mehr begründbar. Hier setzt sich Pröpfer von Kant ab. Dieser entwickelt bekanntlich das Gottespostulat auf Basis

⁴¹ Pröpfer, Theologische Anthropologie, Bd. I (s. Anm. 2), 646.

⁴² Vgl. hierzu aber Lerch, Selbstmitteilung Gottes (s. Anm. 1).

⁴³ Pröpfer, Theologische Anthropologie, Bd. II (s. Anm. 2), 745–786.

der Überzeugung, dass der kategorische Imperativ die ebenso normative wie invariante Form der praktischen Vernunft ist. Dabei setzt Kant voraus, dass die praktische Vernunft nicht ins Leere gehen kann und sie deshalb die stabile Basis des Glaubens, eben eines Vernunftglaubens, ist. Pröpfer hält jedoch an dieser Stelle fest:

„An dieser Stelle muß [...] ich mich von Kants Vernunftglauben trennen. Dies sehen wir heute, nach zweihundert Jahren fortschreitender Säkularisierung, klarer als er: Nicht die Sinngewißheit moralischen Handelns begründet den Glauben, wohl aber stärkt die Sinnvorgabe des Glaubens die Sinnhoffnung der Moral.“⁴⁴

Es verhält sich also nicht so, dass der Glaube – über die Notwendigkeit der Gottesidee für die Anerkennungsvollzüge der Freiheit – nun ein für alle Mal vernunftbegründet wäre. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: die Hoffnung, dass Anerkennungsvollzüge überhaupt sinnvoll sind, ist bleibend angewiesen auf die Vorgabe des Glaubens. Denn eben die Sinnprämisse ist nicht durch praktische Vernunft allein generierbar, sondern abhängig von soziokulturellen Kontexten. Pröpfer kann daher auch grundsätzlich formulieren, dass die „Evidenz des Freiheitsdenkens [...] an der Aktualität des Freiheitsvollzugs [hängt]“⁴⁵. Deshalb lässt sich der christliche Glaube als eine Sinnressource begreifen, die zu den Anerkennungsprozessen auch da ermutigt, wo sie fragil und fragmentarisch werden – und so ermöglicht, dass moralisches Handeln nicht einer schleichenden Resignation anheimfällt, die es schließlich ganz aufzehren könnte.⁴⁶

Der hier unterstellte Konnex von Ethik und Religion müsste natürlich eigens überprüft werden.⁴⁷ Deutlich wird aber erneut, wie

⁴⁴ Ebd., 785 [im Original zum Teil kursiv].

⁴⁵ Ebd., 746.

⁴⁶ Pröpfer formuliert im Anschluss an Horkheimer ebd., 754: „Ist es nicht naheliegend, daß die menschliche Freiheit, wenn die Verheißung und Hoffnung, die [...] ihre unbedingte Sinnintention wachhielt, erst einmal verloren ist [...], daß sie dann eben auch ihre Ansprüche an sich selber zurückschraubt und sich schließlich, sei es betont munter oder auch traurig-still resigniert, in den Horizont des Bestehenden schickt?“

⁴⁷ Eberhard Tiefensee (*1952) hat im Kontext des Umgangs mit Areligiosität bzw. religiöser Indifferenz auf empirisch-soziologische Studien verwiesen, die indizieren, dass „Moralität und Religion offenbar schwächer korreliert [sind], als mancher Wertediskurs vermutet“ – E. Tiefensee, Die Frage nach dem „homo are-

stark nach Pröpper die Freiheit des Menschen auf die geschichtliche Vorgabe der Offenbarung verwiesen ist – und zwar bleibend. Das wird nicht trotz, sondern gerade wegen der methodischen Autonomie der Philosophie und der anthropologischen Autonomie endlicher Freiheit deutlich.

4 Offenbarung und Freiheit unter säkularen Bedingungen

Mit der von Pröpper selbst schon angesprochenen, geschichtlichen Bedingtheit des Freiheitsbewusstseins ist ein Punkt angesprochen, den ich in beide Richtungen des elliptischen Ansatzes – der philosophischen und der theologischen – unter säkularen Bedingungen verstärken möchte und in anderen Publikationen bereits weiter ausgebaut habe.⁴⁸ Zum einen scheint es mir unumgänglich, stärker noch auf die geschichtliche Bedingtheit der Frage nach Gott zu achten (philosophischer Brennpunkt). Zum anderen ist auch am theologischen Pol einzuholen, dass Offenbarung nicht selbstevident, sondern in die Kontingenz geschichtlicher Vermittlung eingelassen ist. Daher geht es mir darum, mit Pröpper über Pröpper hinaus beide Brennpunkte kontingenzsensibel weiter zu denken und dabei eine Linie aufzunehmen, die, wie oben gesehen, bei ihm durchaus angelegt ist.

Damit zunächst zum ersten Brennpunkt. Die Rede von „säkularen Bedingungen“ ist hier nicht einfach im Sinne der klassischen Säkularisierungs- und Modernisierungstheorie gemeint. Vielmehr ist aus der religionssoziologischen Debatte um das Für und Wider der Säkularisierungstheorie ein entscheidender Schluss auch für jede systematische Argumentation zu ziehen. Weder geht Modernisierung *zwingend* mit Säkularisierung einher, noch trifft es umgekehrt zu, dass die Moderne (bzw. ihre Krisen) selbst eine konstante „Wiederkehr der Religion“ erzeugt, die belegt, dass jeder Mensch doch eigentlich „von Natur aus religiös“ ist. Vielmehr wird die in beiden

ligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung, in: E. Dirscherl, C. Dohmen (Hg.), Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte (FEG 9), Freiburg i. Br. 2008, 210–232, hier: 230f.

⁴⁸ Vgl. M. Lerch, Wenn ohne Gott nichts fehlt. Religiöse Indifferenz als Herausforderung systematischer Theologie, in: IKaZ 50 (2021) 4–21; ders., Warum überhaupt nach Gott fragen? (s. Anm. 36).

Theorien leitende linear-teleologische Struktur gesprengt vom „Stachel der Kontingenz“⁴⁹. Dann aber liegt es nahe, dass eine Offenbarungstheologie unter säkularen Bedingungen weder einfach vom sukzessiven Verlust noch von der selbstverständlichen Vitalität der Religion auszugehen hat, sondern die Kontingenz geschichtlicher Vermittlung mitbedenken muss.

Diese geschichtliche Bedingtheit ist dann auch bezüglich der Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und seine Offenbarung zur Geltung zu bringen. Um es auf den obenstehenden Argumentationsgang hin zu konkretisieren: Was dort als „Spannung“ zwischen der unbedingten Anerkennung des Anderen und ihrer nur bedingten Realisierung benannt wurde, ist für viele vielleicht gar kein Problem. Man muss das meines Erachtens deutlicher hervorheben als Pröpfer selbst, der sogar von einer „Aporie“⁵⁰, also einem Widerspruch im Vollzug der Freiheit spricht, der sich ihm zufolge ohne die Voraussetzung des Gottesgedankens nicht auflösen lässt. Hier könnte man einwenden: Ist nicht denkbar, dass auch nichtreligiöse Menschen an die Opfer der Geschichte erinnern, ohne den Grund dieser Erinnerung benennen zu müssen; dass Menschen sich sozial engagieren, ohne zu wissen, ob ihr Engagement gelingt; dass Menschen den Anderen unbedingt anerkennen im vollen Wissen, dass dies nie ganz realisiert werden kann? Es scheint mir offensichtlich, dass es von geschichtlich kontingenten Kontexten abhängt, als wie bedrängend die unter Abschnitt 3 exemplarisch aufgeführten Fragen empfunden werden. Sie können im individuellen Lebensvollzug zunächst ausbleiben, ohne dass dies zu einem Verlust an Integrität und Moralität führt. Sie können gehänt, aber vorläufig aufgeschoben werden. Es kann aber auch sein, dass diese Fragen als so bedrängend erfahren werden, dass sie nur um den Preis der eigenen Resignation und der

⁴⁹ W. Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika* (Theorie und Gesellschaft 61), Frankfurt a. M. 2007, 190. Zu der angesprochenen religionssoziologischen Debatte vgl. die instruktive Übersicht und Diskussion bei H.-J. Höhn, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015.

⁵⁰ Pröpfer, *Theologische Anthropologie* Bd. I (s. Anm. 2), 645. Vgl. ebd., 652: „Entweder ist das letztgültigen Sinn für die menschliche Freiheit Verbürgende selbst Freiheit – und zwar vollkommene, aller Wirklichkeit mächtige und zur Liebe entschlossene Freiheit – oder es ist kein letzter, der Freiheit gemäßer Sinn und ihr Dasein absurd.“

Lähmung des Einsatzes für Andere auf Dauer abgeblendet werden können.

Die Leistung des freiheitstheoretischen Modells besteht also nicht darin, dass es die *natürliche Religiosität* jedes Menschen andemonstriert. Pröpfer hat sich explizit gegen ein solches Ziel ausgesprochen.⁵¹ Die Leistung besteht aus meiner Sicht auch nicht darin, dass sie die unausweichliche Notwendigkeit der Gottesfrage rational sichert, wie Pröpfer an einigen Stellen doch anzunehmen scheint. Vielmehr besteht die Chance der philosophischen Argumentation darin, auf ein gemeinsames Feld zu führen, auf dem Glaubende wie Nichtglaubende stehen – und auf dem um die Gottesfrage produktiv gestritten werden kann. Wie gehen wir mit der Erfahrung um, dass das Gelingen unserer Handlungen unverfügbar ist? Wie gehen wir damit um, dass wir die Anerkennung und Liebe, die wir dem Anderen wünschen und für uns selbst erhoffen, nur vorläufig realisieren können? Wie gehen wir damit um, dass wir das Unabgegoltene der Geschichte, um es solidarisch erinnern zu können, auch aushalten müssen, d. h. das Vermissen der Versöhnung wachhalten müssen? So tief diese Fragen das Ureigene und Innerste unseres Menschseins betreffen – so nah kann uns auch die Frage nach Gott sein.

⁵¹ Im Kontext der Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg schreibt Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 2), 436f. (eingeschlossene Zitate: W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 7f.469): „Ich bezweifle, daß der Aufgabe, die uns von der historischen und gesellschaftlichen Situation auferlegt ist, primär dadurch gedient wird, daß man ‚dem öffentlichen Bewußtsein von der Natur des Menschen seine religiöse Dimension zurückzugeben‘ und ihm die Bezogenheit auf die Wirklichkeit Gottes als ‚Konstante des Menschseins von seinen Anfängen an‘ vor Augen zu führen versucht [...]. Derart wird sich dem säkularen Bewusstsein seine unausweichliche Religiosität kaum noch andemonstrieren lassen – es sei denn, die diesbezüglichen Aufweise wären so zwingend, daß auch die Verächter des Glaubens sie nicht mehr anfechten könnten. Aber was wäre damit gewonnen? Was ansteht, ist vielmehr und jedenfalls primär, dass die Zuwendung und Verheißung des Gottes, der sich tatsächlich geoffenbart hat, durch das geschichtlich-praktische Zeugnis des Glaubens realiter zu den Menschen gelangt, denen sie zuge gedacht ist und die für sie bestimmt sind. Die Theologie kann diesen Prozeß nur kritisch und argumentierend begleiten. Und dazu gehört dann allerdings unerlässlich, daß sie für die theoretische Möglichkeit der Glaubenswahrheit eintritt und ihre menschliche Relevanz expliziert.“

Auch hinsichtlich des offenbarungstheologischen Brennpunktes ist die geschichtliche Bedingtheit stärker zu bedenken. Bei Pröpfer selbst ist dieser Bezug greifbar. Denn er betont nicht nur mit Hans Urs von Balthasar und Wolfhart Pannenberg, dass das Offenbarungsgeschehen seine Bedeutung *von sich her* erkennen lässt. Vielmehr hebt Pröpfer im *prinzipientheologischen* Kontext hervor, dass die Überlieferung des Offenbarungsglaubens „sich keineswegs als gradlinige Explikation [...] vollzieht“, sondern

„(angesichts der kulturellen Differenzen und epochalen Umbrüche im Verständnis der Menschen von sich selbst und der Wirklichkeit überhaupt) in Übersetzungs- und Transformationsprozessen verläuft, die jeweils das Ganze des Glaubens betreffen“⁵².

Anders gesagt: Weil es den Glaubensinhalt nur als menschlich verstandenen gibt, ist er gekoppelt an historisch bedingte Denk- und Verstehenshorizonte. Diese aber transformieren sich im Laufe der Geschichte so grundlegend, dass weder die verschiedenen Horizonte noch die in ihnen artikulierten Glaubensverständnisse miteinander kompatibel sind. Es lässt sich daher der Offenbarungsinhalt nicht so bestimmen wie man einen Kern aus Schalen befreit. Dann aber ist nicht von der *Evidenz* der Offenbarung, sondern von der *Kontingenz* ihrer geschichtlichen Vermittlung zu sprechen. Das wiederum „erzwingt freilich“, so Georg Essen völlig zu Recht, „ein vertieftes Nachdenken über die Frage, wie sich die Kontinuität der Glaubenswahrheit im diskontinuierlichen Gang ihrer Überlieferung dann noch aufzeigen lässt“⁵³. Pröpfer hat diese Frage durchaus angestoßen,⁵⁴ aber nicht weiter verfolgt.

⁵² Vgl. T. Pröpfer, Ist das Identische der Tradition identifizierbar?, in: ders., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München ³1991, 230–235, hier: 233. Zum Folgenden vgl. ders., G. Essen, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u. a. 1997, 163–178.

⁵³ G. Essen, Die Geschichte, die aus der Wahrheit kommt. Reflexionen zu einer innerkirchlichen Kultur der Innovationstoleranz, in: W. Damberg, M. Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br. 2015, 169–196, hier: 177.

⁵⁴ Vgl. hierzu Pröpfer, Ist das Identische der Tradition identifizierbar? (s. Anm. 52).

In diesem Reflexionsabbruch spiegeln sich meines Erachtens zwei grundsätzliche Probleme dogmatischer Theologie, die es zu bearbeiten gilt. Zum einen scheinen Offenbarungstraktat und Prinzipienlehre zu weit auseinanderzuliegen: Im Offenbarungstraktat geht es meist um die Erkennbarkeit der Offenbarung, in der Prinzipienlehre um ihre geschichtliche Vermittlung durch die Bezeugungsinstanzen bzw. *loci theologici* wie Schrift, Tradition etc. Deshalb tritt möglicherweise das von Pröpfer oben benannte Problem – die Bestimmung des Offenbarungsinhalts im diskontinuierlichen Gang seiner Überlieferung – argumentationslogisch „zu spät“ auf, um den offenbarungstheologischen Ausgangspunkt irritieren zu können. Grundlegender noch scheint mir zum anderen, dass Pröpfer stark an einer nachholenden Modernisierung katholischer Theologie durch die kritisch-konstruktive Aufarbeitung von neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsphilosophien interessiert ist. Nicht im Blick sind aber jene Diskurse um 1900, die mit dem schillernden Wort „Historismus“ bezeichnet werden. Hier wird, vorwiegend in der protestantischen Theologie, unter dem Eindruck eines radikalen geschichtlichen Wandels intensiver als je zuvor bedacht, was „geschichtliche Vermittlung“ der Glaubenswahrheit meinen kann, wenn diese Vermittlung nicht mehr als linear-teleologische „Ent-Wicklung“ (also sukzessive Entfaltung) vorgestellt wird, sondern diskontinuierliche und kontingente Prozesse durchläuft. Da die Historismus-Diskurse seit Längerem im toten Winkel katholischer Theologie liegen, ist ihre Aufarbeitung ein Desiderat für eine kontingenz- und säkularitäts-sensible Offenbarungstheologie.⁵⁵

⁵⁵ Ich darf an dieser Stelle verweisen auf mein in Arbeit befindliches Habilitationprojekt, das untersucht, wie protestantische und katholische Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den tiefgreifenden historischen Wandel theologisch verarbeitet und welche Theorien der Tradition sie mit welchen Mitteln der Geschichtswissenschaft entwickelt haben. Vgl. die ersten Hinweise in M. Lerch, *Geschichte ja – Historismus nein? Zum Umgang mit historischem Wandel in den Reformtheologien Karl Adams und Romano Guardinis*, in: ders., Stoll (Hg.), *Gefährdete Moderne* (s. Anm. 16), 190–214.

„Wahrheit ist ein Geschenk der Gegenwart“

Feministische Theologien im Spannungsfeld von Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug

Aurica Jax

Feministische Theologien¹ haben im Allgemeinen ein schwieriges Verhältnis sowohl zum Subjekt- als auch zum Offenbarungsbegriff. Zwei feministisch-theologische Wörterbücher weisen zu ersterem noch nicht einmal einen Eintrag auf, während sie den letzteren problematisieren: Der Offenbarungsbegriff wird im „Dictionary of Feminist Theologies“ aus dem Jahr 1996 doppelt angefragt. Denn zum einen erfolgte die Definition dessen, was „Offenbarungswahrheiten“ seien, ohne jegliche Beteiligung von Frauen. Und zum anderen setze das ganze Konzept geoffenbarter Wahrheiten ein „patriarchales und dualistisches Verständnis Gottes und von Gottes Beziehung zur Schöpfung voraus“². Auch das „Wörterbuch der feministischen Theologie“, das 2002 erschien, stellt fest: Frauen waren vermutlich weder Autorinnen der Bibel noch waren oder sind sie (bis heute) am kirchlichen Lehramt beteiligt, damit ist keinerlei weibliche Beteiligung an der Formulierung dessen, was als Offenbarung gilt, anzunehmen.³

¹ Vorbemerkung: Für „feministische Theologie“ ist aufgrund der Vielfalt der Ansätze längst der Plural angemessen. Mittlerweile ist auch häufig von „geschlechtersensiblen/-bewussten/-gerechten Theologien“ die Rede, um zu verdeutlichen, dass beide bzw. alle Geschlechter in die geschlechtsspezifischen Perspektiven eingeschlossen sind.

² Vgl. M. C. Grey, Revelation, in: L. M. Russel, J. S. Clarkson (Hg.), Dictionary of Feminist Theologies, London – Louisville, KY 1996, 243f., hier: 243: „The problems of the traditional view are twofold: that women have had no part in the formulation and transmission process of these ‚truths of revelation‘, and that the nature of the revealed truth is permeated by a patriarchal and dualistic understanding of God and God’s relationship with creation.“

³ E. Gössmann, H. Kuhlmann, H. Pissarek-Hudelist, Offenbarung, in: WFT² (2002) 419–421.

Im Folgenden untersuche ich die Verortung der Autorinnen Mary Daly (1928–2010) und Elizabeth A. Johnson (*1941) im Spannungsfeld von Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug. Beide stehen paradigmatisch für eine Richtung innerhalb der feministischen Theologie: Daly kann als radikale Feministin bezeichnet werden, Johnson als Befreiungstheologin. Ergänzend und aus meiner Sicht zukunftsweisend ziehe ich wiederholt Catherine Keller (*1953) heran, deren Theologie postmodern-prozess theologisch angelegt ist.⁴

1 Mary Daly: „die Relativität aller Symbole“

„If God is male, then the male is God.“ Dieser berühmte Satz Mary Dalys, eine der ersten feministischen Theologinnen, bringt die Skepsis gegenüber einem scheinbar unveränderlichen, männlichen Gott, der sich den Menschen nur noch zu offenbaren braucht, auf den Punkt. In ihrem Buch „Beyond God the Father“ von 1973 formuliert sie ihre Version des Feuerbach’schen Projektionsverdachts, dass die Menschen – für Daly: die Männer – Gott so verstehen, wie sie wollen, diese Vorstellung dann immunisieren und sich damit selbst vergöttlichen. Nach Dalys Beobachtungen geschieht dies immer und unumkehrbar zum Nachteil der Frauen.

Die von ihr konstatierte umfassende Herrschaft des Patriarchats lässt Daly zu der Schlussfolgerung gelangen, dass ein radikaler Aufbruch von Frauen aus Christentum und Patriarchat erfolgen muss. Einziger Ort der Erkenntnis und der Veränderung ist die Frauenbewegung. Sie ist eine „ontologische Revolution“, der Kontext, in dem Frauen zu ihrem „neuen Sein“ kommen. Dazu ist der „Mut zu sein“ erforderlich – ein Begriff, den Daly von Paul Tillich (1886–1965)

⁴ Stefanie Rieger-Goertz (*1968) hat ein Modell von drei Phasen feministischer Theologie entwickelt, denen sich die drei Autorinnen zuordnen lassen: S. Rieger-Goertz, A. Feministische Theologien, in: NHTG NA 1 (2005) 355–367. Vgl. M. Leidinger, Gehen, Bleiben oder Weitergehen? Macht und Geschlecht aus christlich-theologischer Sicht, in: C. Ströbele u. a. (Hg.), Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2019, 118–129 – Die Analysen von Daly und Johnson basieren auf meiner Dissertation: A. Nutt, Gott, Geschlecht und Leiden. Die feministische Theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys (TFFE 24), Berlin 2010.

übernimmt, aber durch die Anwendung auf die Frauenbewegung geschlechtsspezifisch definiert. Mit Tillich teilt Daly die Überzeugung, dass der „Mut zu sein“ „Offenbarungscharakter“⁵ besitzt. „Die Selbstentfaltung der Frauen bedeutet universelle Selbstentfaltung der Menschheit. Sie ist innig verknüpft mit der Suche nach letztem Sinn und letzter Wahrheit, die manche Gott nennen.“⁶ Bei dieser Suche kann allerdings die patriarchale Tradition nicht konstruktiv für das feministische Anliegen genutzt werden. Daly kritisiert die Vorstellung,

„daß wir den Schutt einer langen Geschichte der Unterdrückung abtragen und zur unverfälschten Reinheit der ursprünglichen Offenbarung gelangen könnten. Das ist insofern problematisch, als es rückschauend ist und davon ausgeht, daß die vergangene Geschichte [...] mehr Anspruch habe als die gegenwärtige Erfahrung, als ob ein Rückgriff auf die Vergangenheit notwendig wäre, um unsere Erfahrungen heute zu legitimieren.“⁷

Daly setzt dagegen:

„Im Gegensatz dazu steht es Frauen aber frei, dem, was wir in unseren eigenen Erfahrungen göltig finden, Priorität zu geben, ohne sich in der Vergangenheit nach Rechtfertigung umsehen zu müssen. Ich glaube, dass dies der richtigere Weg ist, die Probleme unserer Identität zu lösen.“⁸

Der Erfahrungsbegriff steht bei Daly noch neben dem Subjektbegriff; bei späteren Autorinnen wird er letzteren ablösen.

Die gesamte Offenbarung gehört auf den Prüfstand, so Daly, und wird den Analyseschritten „Befreiung“, „Kastration“ und „Exorzismus“ unterworfen. „Befreiung“ findet auf der für Daly alles entscheidenden sprachlichen Ebene statt und zielt darauf ab, dass Frauen die hier erfolgte Enteignung durch das Patriarchat rückgängig machen:

⁵ M. Daly, *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980, 38 (Originalausgabe: M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, MA 1973).

⁶ Dies., *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co (s. Anm. 5), 20.

⁷ Ebd., 92f.

⁸ Ebd., 93.

„Die ‚Methode‘ der wachsenden spirituellen Bewußtheit der Frauen ist nichts weniger als dieser Anfang menschlich zu sprechen – die Zurückeroberung des Rechts zu benennen. Die Befreiung der Sprache wurzelt in unserer eigenen Befreiung.“⁹

Die Tatsache, dass Theologie und Philosophie bisher die spezifischen Erfahrungen von Frauen ignorierten, hat zu einer Enteignung von Frauen auf sprachlichem Niveau geführt. Sie haben keine Worte, um ihre Erfahrungen beschreiben und bewerten zu können, und damit auch kein oder nur ein unzureichendes Bewusstsein dieser spezifischen Erfahrungen. Deshalb ist es für die an Dynamik gewinnende Frauenbewegung unverzichtbar, sich Worte neu anzueignen, indem ihre Bedeutungen neu definiert werden. Die Folge dieses befreienden „Ausbrechen[s] in neue semantische Felder“¹⁰ ist die „Kastration der Sprache und der Bilder, in denen sich die Strukturen einer sexistischen Welt widerspiegeln und fortsetzen“¹¹, und damit die Entfernung des herrschenden sexistischen Wertesystems. Aus der Kastration wiederum folgt „eine Art Teufelsaustreibung“, Exorzismus, denn das auszutreibende patriarchale Ethos sei „im Wesen dämonisch“, weil es Selbstentfremdung verursache und Selbstentfaltung verhindere.¹² Die Vorgehensweise Dalys besteht im Kampf gegen bereits bestehende Methoden, die zum scheinbar unhinterfragbaren, mit religiöser Bedeutung aufgeladenen Fetisch geworden sind:

„Unter der Herrschaft des Patriarchats hat das Methodendenken die Fragen der Frauen so spurlos verschwinden lassen, daß selbst wir Frauen nicht in der Lage waren, unsere eigenen Fragen zu hören und zu formulieren, um unsere Erfahrungen zu bewältigen. Wir Frauen waren nicht einmal fähig, unsere eigenen Erfahrungen zu erfahren. Mit diesem Buch will ich anfangen, Nicht-Fragen zu stellen und mit dem Entdecken, Mitteilen und Analysieren von Nicht-Tatsachen zu beginnen. So gesehen ist es eine Übung in Methodenmord, einer Form von Gottesmord.“¹³

⁹ Ebd., 22.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 23.

¹² Wörtliche Zitate aus: ebd., 24.

¹³ Ebd., 26.

Daly schlägt folgende Kriterien zur Beurteilung theologischer Ansätze vor:

„Verhindert diese Sprache menschliches Werden durch die Verstärkung geschlechtsspezifischer Rollenprogrammierung? [...] Fördert sie menschliches Werden in Richtung psychologischer und sozialer Erfüllung, einer androgynen Lebensweise, in Richtung auf Transzendenz?“¹⁴

Je nachdem, wie die Antworten lauten, erfordert der Aufbruch von Frauen den Abschied von Religion in den vertrauten Formen:

„Religiöse Symbole verblassen und vergehen, sobald ihnen der kulturelle Nährboden, auf dem sie keimten und gediehen, entzogen wird. Ein derartiger Vorgang löst Angst aus, aber das gehört zum Risiko eines Glaubens, der die Relativität aller Symbole bejaht und erkennt, daß ein Festhalten an ihnen als bleibende, allgültige Werte selbstzerstörerisch und götzendienerisch ist.“¹⁵

Alles hängt ab vom Mut der Frauen zu sehen, zu benennen und zu sein. Denn Religion kann sowohl der Unterdrückung als auch der Befreiung von Frauen dienen. Daly denkt also nicht anti-religiös, sondern ordnet lediglich Patriarchat und Frauenbewegung zwei sehr verschiedene Religionsbegriffe zu.¹⁶ Die explizite Abwertung von Frauen in der herrschenden Theologie kritisiert Daly scharf und stellt das Festhalten am Christentum grundsätzlich für Frauen infrage:

„Es wird immer offenkundiger, daß das Reden über Gott, wenn es auch nur unterschwellig Unterdrückung billigt und die Beziehung zwischen Erkennen und Befreiung nicht deutlich macht, entweder so erneuert werden muß, daß es sich unmißverständlich

¹⁴ Ebd., 35.

¹⁵ Ebd., 29.

¹⁶ Vgl. dazu A.-M. Korte, *Deliver Us from Evil. Bad Versus Better Faith in Mary Daly's Feminist Writings*, in: S. L. Hoagland, M. Frye (Hg.), *Feminist Interpretations of Mary Daly*, University Park, PA 2000, 76–111, hier: 94: „This brings her time and again to discern sharply between bad and good faith, between religion as an addiction (‘opium’) or a mystical experience (transcendence) and between religion’s power to tempt women into total subjection or its role in empowering them to occupy a subject position.“

lich auf das Problem des Sexismus bezieht, oder aber aufgegeben werden muss.“¹⁷

Diesem Kriterium will Daly in ihrem eigenen Schreiben gerecht werden, und sie erfüllt es in zweifacher Weise durch Benennung. Denn *Naming*, „Benennung“, besitzt einerseits eine analytisch-kritische Funktion: die Benennung patriarchaler Unterdrückung, die Frauen überhaupt erst bewusst werden kann, wenn sie sie mit Worten beschreiben können. Die Aufdeckung, Bewusstmachung und letztlich Abschaffung gegenwärtiger Missstände ist aber nur die eine Seite, denn *Naming* bedeutet ebenso die Schaffung neuer Worte, die feministische Alternativen zur patriarchalen Unterdrückung aufzeigen. Diese neue Sprache dient dem Hauptanliegen Dalys, der Subjektwerdung von Frauen, denn in der Schaffung dieser Sprache besteht die „Methode“ der wachsenden spirituellen Bewußtheit der Frauen“ („method of the evolving spiritual consciousness“). In „Jenseits von Gottvater, Sohn & Co“ und den darauffolgenden Büchern setzt Daly ihre Forderung nach einer anderen, befreienden Sprache selbst um. Diese Sprache stellt die Bedingung der Transzendenz von Frauen dar, die gleichbedeutend ist mit ihrer Subjektwerdung und dem Aufbruch aus der Gewalt des Patriarchats.

In dem dazu erforderlichen Erkenntnisweg der Frauenbewegung sieht Daly Parallelen mit der Scholastik:

„Es ist faszinierend zu beobachten, daß der Feminismus beim Bemühen, sich mit dem Problem unserer eigenen Selbst-Benennung in einer Welt, in der die Frauen namenlos sind, auseinanderzusetzen, implizit ein auf Gott hingerichtetes Benennen ausarbeitet, das, wenngleich verschieden von, doch vergleichbar ist mit den berühmten drei ‚Methoden‘ mittelalterlicher Theologen, von Gott zu sprechen.“¹⁸

Daly spielt damit auf den negativen Weg (*via negativa*), den positiven Weg (*via positiva*), sowie den Weg des Überstiegs (*via eminentiae*) an. Den Erkenntnisweg der *via negativa*, die traditionell bestimmt, was Gott alles *nicht* ist, verwenden Frauen, wenn sie androzentrische Gottesbilder ebenso ablehnen wie die gesellschaftli-

¹⁷ Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co* (s. Anm. 5), 35.

¹⁸ Ebd., 53.

chen Androzentrismen, deren Legitimation durch dieses Gottesbild erfolgt:

„Die Erkenntnis unseres Ausgeschlossenenseins [...] ist eine neo-negative Methode, insofern als wir unser bislang unbekanntes Sein entdecken, welches unser Bewußtsein nach außen und nach innen auf ein bislang unbekanntes Sein richtet, das manche den verborgenen Gott nennen.“¹⁹

Die *via positiva* formuliert in analoger Sprache Ähnlichkeiten im Sein von Gott und Kreaturen:

„Da wir durch den existentiellen Mut [...] Bewußtsein vom Sein hin zum Bilde Gottes erlangen können, kann dieser Prozeß uns Vorstellungen geben vom Sein, an dem wir teilhaben und das wir mitschaffen. Das heißt, er kann in gewissem Sinne eine Theophanie oder Offenbarung Gottes sein.“²⁰

Diese wird jedoch immer relativiert durch die *via eminentiae*²¹ – eigentlich die Vorstellung, dass das Wesen Gottes jede menschliche Aussage in unvorstellbarer Weise übersteigt –, die Daly als die qualitativ neuen Erkenntnisse beschreibt, welche in einer nichthierarchischen intersubjektiven Beziehung entstehen. „Was aus dieser neuen Seinsweise heraus wahrgenommen wird, ist das Ewige Du, das schöpferische göttliche Wort, das uns stets *mehr* zu sagen hat.“²²

Von der späteren Skepsis feministischer Theologien gegenüber dem Subjektbegriff ist bei Daly noch nichts zu merken: Für sie ist die Subjektwerdung von Frauen oberstes Ziel. Der Schlüssel zu dieser Subjektwerdung liegt in der „Macht der Benennung“. Diese vollzieht sich auf zweifache Weise: kritisch als Benennung von Unrecht, die einen ersten Schritt zu dessen Aufhebung darstellt, und konstruktiv, indem durch die Schaffung neuer Wörter bisher unbekannte Perspektiven und Realitäten entstehen. Kritik am Subjektbegriff

¹⁹ Ebd., 54.

²⁰ Ebd. Dem liegt die thomistische *analogia entis* zugrunde.

²¹ Die lateinische Bezeichnung ist in „Jenseits von Gottvater, Sohn & Co“ mit „Methode der Stufung“ mangelhaft ins Deutsche übersetzt und müsste „Weg des Überstiegs“ heißen; Daly nennt ihn „way of eminence“.

²² Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co (s. Anm. 5), 56.

findet sich aber etwa bei der ansonsten stark von Daly beeinflussten Catherine Keller:

„Trennung (Abgrenzung) und Sexismus machen miteinander die wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung des Selbst in unserer Kultur aus. Daß jedes Subjekt, menschlich oder nicht-menschlich, das, was es ist, nur durch eine klare Trennung von allem anderen ist, und daß dem Menschen von Natur aus und mit vollem Recht das Privileg der Zivilisation gebührt: Diese beiden Prämissen arbeiten zusammen wie zwei Augen, um eine durchgängige Weltsicht aufrechtzuerhalten.“²³

2 Elizabeth A. Johnson: „a new moment of revelation in the Church“

„Feministische Theologie artikuliert sich dann, wenn der Glaube von Frauen im Gefüge des geschichtlichen Kampfs ums Leben angesichts unterdrückender und entfremdender Kräfte Verstehen sucht.“²⁴ Elizabeth A. Johnson grenzt sich von einem *Rejectionist Model* wie demjenigen Dalys ab, das Bibel und christliche Tradition pauschal als hoffnungslos unterdrückend ablehnt; sie ordnet sich den feministischen Befreiungstheologien zu:

„[...] the liberationist interpretation raises the greatest challenge to the churches. Its analysis of the oppression of patriarchy is as penetrating as that of the rejectionist model, but, also experiencing the positive gifts of the biblical tradition, religiously committed scholars of this persuasion choose to remain and work for the tradition's radical transformation (so that it will be more faithful for its own best insights).“²⁵

²³ C. Keller, *Der Ich-Wahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal*, Zürich 1989, 8.

²⁴ E. A. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 36. Die Formulierung erfolgt im Anschluss an Anselm von Canterburys (um 1033–1109) Definition von Theologie als *fides quaerens intellectum*.

²⁵ Dies., *Feminist Hermeneutics*, in: *ChiSt* 27 (1988) 123–135, hier: 129f.132.

Das Ziel ist: „For the sake of the inclusive salvation willed by God, the biblical word needs to be rescued from its bondage to patriarchy.“²⁶

Ihren befreiungstheologischen Ansatz will Johnson als einen unter vielen möglichen und als Teil eines Entwicklungsprozesses feministischer Theologie verstanden wissen. Als hermeneutischen Ausgangspunkt benennt sie den einer nordamerikanischen „weißen“ Befreiungstheologin mit Kenntnis anderer Kontinente, vor allem Südafrikas. Bei aller Verschiedenheit dessen, was Frauen weltweit erfahren, gilt für sämtliche feministisch-theologischen Entwürfe, dass sie der Praxis entstammen und sich wieder in ihr beweisen müssen: „[...] the lives and struggles of actual women around the world provide the resources and the ultimate test of the adequacy of all feminist theologies.“²⁷ Das entscheidende Kriterium des Gelingens dieser Neuinterpretation ist deshalb ein praktisches, „die Emanzipation von Frauen auf volle menschliche Entfaltung hin“²⁸, wie es in der Formel *Gloria dei vivens mulier* zum Ausdruck kommt. Sehr konkret bedeutet das: „Für mich kreist das Ziel feministisch-religiösen Diskurses in seiner ganzen Breite um die volle Entfaltung von armen, farbigen, der Gewalt ausgelieferten Frauen.“²⁹ Das Ziel ist „die Verwandlung in eine neue Gemeinschaft“³⁰. Dabei schließt Johnson zwei Perspektiven aus: die Umkehrung der Diskriminierung, sodass sie sich dann gegen Männer wendete, und eine Einebnung aller Differenzen. Es geht um „die Veränderung des Systems“³¹ und damit eine umfassende Erneuerung der Theologie durch kritische Analyse etablierter Theologie, das Bemühen um Alternativen und konstruktive Neuinterpretation.³² Den Subjektbegriff verwendet Johnson hier nicht.

²⁶ Ebd., 132.

²⁷ Dies., *Feminist Theology. A Review of the Literature*. Introduction, in: TS 56 (1995) 327–330, hier: 330.

²⁸ Dies., *Ich bin die ich bin* (s. Anm. 24), 52. Das Kriterium übernimmt Johnson von Rosemary Radford Ruether (*1936) – vgl. ebd., 52f. Vgl. dies., *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, New York 1990, 103.

²⁹ Dies., *Ich bin die ich bin* (s. Anm. 24), 28.

³⁰ Ebd., 54.

³¹ Ebd., 55.

³² Dieses Vorgehen nimmt im Schritt der kritischen Analyse den Ausschluss sexistischer Texte in Kauf, auch wenn diese Teil der christlichen Tradition sind – vgl. dies., *Feminist Hermeneutics* (s. Anm. 25), 134: „[...] if a subordinationist text cannot possibly be reinterpreted, then the judgement simply has to be

„As any number of feminist-minded scholars will admit, the effort to develop feminist hermeneutics is not just motivated by the desire to advance their scholarly discipline, although that in itself is legitimate. It is more an act of survival, motivated by the desire to believe in God in the midst of patriarchal society and church.“³³

Das Gelingen der Weitergabe der Tradition ist keineswegs garantiert; dennoch hält Johnson an zwei Überzeugungen fest: Zum einen, dass sie die katholische Glaubensstradition und damit die Rede von Gott nicht aufgeben, sondern im Gegenteil neu beleben will. Und zum anderen, dass eine solche Wiederbelebung nicht auf den Einbezug feministischer Perspektiven verzichten kann, sondern dass in dieser Perspektive sogar der Schlüssel zu einer Reaktualisierung liegt:

„Die wichtigste Quelle für ein auf Gott gerichtetes Benennen [...] ist der Durchbruch zur Macht, der sich im Kampf der Frauen zeigt, wenn sie den Sexismus überkommener Auffassungen von weiblicher Identität ablehnen und neue Interpretationen wagen, die ihren eigenen menschlichen Wert bestätigen. Diese grundlegende Erfahrung kann in der klassischen Sprache als Bekehrung angemessen beschrieben werden, eine Umkehr des Herzens und des Geistes, die dem Leben eine neue Richtung gibt.“³⁴

made that this is not the truth which God wished to have written down for our salvation. [...] The churches have already made this judgement with regard to biblical teaching on slavery and the right conduct of slave and master. The evil of sexism must be taken with equal seriousness; that is, unless God is to be seen and experienced as an oppressor.“ Johnson beruft sich also auf ein vergleichbares Vorgehen der Kirchen und sichert sich damit gegen den möglichen Vorwurf ab, den Kanon heiliger Texte nicht zu respektieren.

³³ Ebd., 135.

³⁴ Dies., *Ich bin die ich bin* (s. Anm. 24), 92. Johnson verwendet hier zwar den Begriff der „Umkehr“ bzw. „Bekehrung“, weist aber auf Unterschiede zu den klassisch-theologischen Implikationen hin. Sie schreibt (ebd., 95): „Die Analyse der Erfahrung von Frauen ist mit der Erkenntnis gespickt, dass die Urversuchung von Frauen [...] nicht Überheblichkeit und Hochmut ist, sondern eher ein Mangel an ihnen, also die Neigung zur Zerfaserung der Personmitte, zu übergroßer Abhängigkeit von anderen hinsichtlich der eigenen Selbstfindung, zu einem Sich-treiben-lassen und zur Angst vor dem Eingeständnis der eigenen Fähigkeiten.“

Umkehr ist für Johnson das Ergebnis einer „Dialektik von Gegensatz und Bestätigung“³⁵. „Gegensatz“ bezeichnet die Unterdrückungserfahrungen von Frauen im Patriarchat, während „Bestätigung“ die gegenseitige Subjektwerdung von Frauen bezeichnet.³⁶ Diese Subjektwerdung in der Transzendentaltheologie Karl Rahners (1904–1984) gleicht einer Gotteserfahrung; Johnson folgt hier Rahner in der These der gegenseitigen Bedingtheit von Selbsterfahrung und Gotteserfahrung.

Das Gottessymbol wirkt;³⁷ deshalb geht es Johnson um die Formulierung eines Gottessymbols, das Frauen nicht diskriminiert und ihren Erfahrungen gerecht wird. Dies ist legitim, weil alle Gottesbilder geschichtlich bedingt sind und sich deshalb mit der Zeit verändern müssen, so Johnson. Sie gibt eine eindeutige Antwort auf die kritische Frage,

„ob denn, wenn die klassische Tradition durch die Brille der feministischen Hermeneutik gesehen wird, irgend etwas in diesem großen Schatz zu finden ist, das dem Diskurs über das heilige Geheimnis dient, der die Emanzipation von Frauen fördert. Meine Antwort lautet: Ja.“³⁸

Die Aufgabe von Theologie besteht in der Reformulierung der Tradition, die auch Frauen mit ihren spezifischen Erfahrungen gerecht wird, ja noch darüber hinaus ermutigend und befreiend auf sie wirkt. Dies stellt die einzige Chance dar, die bedrohte Relevanz und Glaubwürdigkeit des Glaubens zu erhalten bzw. wiederherzustellen, wo sie bereits verloren ist. Johnson ist überzeugt von der Bedeutung

³⁵ Ebd., 93.

³⁶ Vgl. ebd., 94: „Aufgrund der Entdeckung ihrer positiven Geschichte, initiiert durch die Bildung von Erzählgemeinschaften, durch das gemeinsame Engagement im Widerstand gegen Unterdrückung und die kreative Praxis der Befreiung all dessen, was sie schätzen, wird Frauen bewußt, dass sie nicht Unpersonen oder Halb-Personen oder unzulängliche Personen sind, sondern echte Subjekte der Geschichte.“

³⁷ Vgl. S. Schrein, *Quilting and Braiding. The Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson in Conversation*, Collegeville, MN 1998, 27, Anm. 34: „Johnson reiterates this phrase so frequently it serves a mantra to remind the reader of the power, significance, and dramatic effect that the name of God has on humanity.“

³⁸ Johnson, *Ich bin die ich bin* (s. Anm. 24), 25.

dieser Aufgabe und sieht eine vielversprechende Perspektive in feministischer Theologie:

„[...] the book is the fruit of effort to reconcile the two halves of my own mind, rooted and educated as I am in the classical Catholic tradition and converted as I have become to the feminist paradigm in theology and in life. [...] The search is for ‚new but not rootless approaches‘ to speaking about the incomprehensible mystery of God.“³⁹

Die Reformulierung erfolgt durch die Rückbesinnung auf die Unbegreiflichkeit Gottes im Sinne des Thomas von Aquin (1224–1274) – eine Gemeinsamkeit Johnsons mit Daly – und auf Karl Rahners Rede von Gott als Geheimnis,⁴⁰ während zugleich die Analogie den Entwurf ungewohnter Gottesbilder legitimiert. Die kritische Wirkung der Analogie kann feministischer Theologie zur Kritik an männlichen Metaphern für Gott dienen. Die Konsequenz daraus ist, dass Gott mit einer Vielfalt von Namen genannt werden muss, um als Geheimnis geschützt zu bleiben. Johnson stellt sich in die „Tradition apophatischer Theologie“, wenn sie sich auf die Relativität aller Gottesbilder beruft. Gott als Geheimnis stellt permanent den Hintergrund ihrer Überlegungen dar. Durch diese Berufung auf eine theologische Tradition macht Johnson sich unangreifbar gegen Vorwürfe, sie verfälsche das traditionelle Gottesbild. Zugleich eröffnet sie damit die Möglichkeit alternativer Gottesbilder auf der Grundlage von Erfahrung, Schrift und Tradition. Indem sie aber auch die von ihr entwickelten Modelle als relativ darstellt, nimmt sie Befürchtungen den Wind aus den Segeln, sie wolle vor allem männliche Gottesbilder durch weibliche ersetzen.⁴¹

³⁹ Dies., Review Symposium: She Who Is, Author's Response, in: *Horizons* 20 (1993) 339–344, hier: 339.

⁴⁰ Vgl. G. L. Schaab, Of Models and Metaphors. The Trinitarian Proposals of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson, in: *Theoforum* 33 (2002) 213–234, hier: 230: „In terms of methodology, Johnson reveals her Thomistic and Rahnerian roots in her approach of considering categorical reality as the mediation of the mystery of the Divine and, thus, in her characterization of religious language as analogical.“

⁴¹ M. Hailer, *Figur und Thema der Weisheit in feministischen Theologien*. Ein kommentierender Forschungsbericht (*Internationale Theologie* 7), Frankfurt

Keller meint zu Johnson: „For her, the medieval via negative seems to pry open the theological space – since the ineffable must be endlessly unnamed and renamed – for ‚She Who Is‘.“⁴² Denn Johnson schlägt als Gottesnamen „She Who Is“ („Sie, die ist“) vor, als weibliche Variante der aus dem Dornbusch an Mose geoffenbarten, geheimnisvollen Selbstbezeichnung Gottes. Damit unternimmt Johnson die Konstruktion neuer, aber ursprünglich Bibel und Tradition entstammender Gottesbilder:

„As with any historical borrowing, the content of the older tradition is reinterpreted in the light of the new context; on the other hand, the content of the borrowed contributes to the new tradition and the experiences interpreted by it.“⁴³

Johnson verzichtet also nicht auf Bibel und Tradition, sondern aktualisiert sie: Die *Bibel*, unverzichtbare Quelle feministischer Theologien, ist in einem patriarchalen Zusammenhang entstanden und liefert deshalb zunächst wenig brauchbares Material für Johnsons Projekt – zumindest bei einer wörtlichen Interpretation, die die Marginalisierung von Frauen sogar festschreiben würde. Ein Ringen mit dem Text ist unvermeidbar und eröffnet neue Perspektiven:

„Assuming in fact that the biblical text mediates the living word of the living God, feminist biblical scholars are wrestling with it the way Jacob wrestled all night with his mysterious angel: they will not let it go until it gives a blessing.“⁴⁴

Durch parteiliche Interpretationen biblischer Texte aus feministischer Perspektive „erfolgt eine Interpretation, die durch einen befreienden Impuls bestimmt wird“⁴⁵. Johnson beruft sich hier auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), das gerade im Anschluss an Augustinus (354–430) und Thomas von Aquin als Krite-

a. M. 2001, 44: „Die Legitimität feministisch-theologischer Aussagen wird auf diese Weise zugleich eingeführt und begrenzt.“

⁴² C. Keller, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, London – New York 2003, 203.

⁴³ E. A. Johnson, *Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Bias for a Non-Androcentric Christology*, in: *EThL* 61 (1985) 261–294, hier: 263.

⁴⁴ Dies., *Feminist Hermeneutics* (s. Anm. 25), 135.

⁴⁵ Dies., *Ich bin die ich bin* (s. Anm. 24), 113.

rium für irrtumsfreie biblische Aussagen festlegt, dass sie „um unsres Heiles willen“⁴⁶ erfolgt sein müssen. Sind sie jedoch sexistisch, so Johnson, dienen sie nicht dem Heil von Frauen. Gelingt aber die Reinterpretation biblischer Texte, können sie, wie für Jakob, ein „Segen“ sein.

Neben der Bibel stellt die katholische *Tradition* die zweite Quelle von Johnsons Theologie dar. Die sogenannte klassische Theologie beeinflusst nach wie vor die Gottesrede in hohem Maß, während ihr zugleich ein Sexismus inhärent ist, der eine gründliche Prüfung auf ihre Verwendbarkeit hin unumgänglich macht. Johnson wählt auch hier aus und unterscheidet bewahrenswerte Elemente der Tradition – wie den Topos der Unbegreiflichkeit Gottes und die Lehre von der Trinität – von zu verwerfenden Elementen, vor allem das Gottesbild des klassischen Theismus in seiner mittlerweile verhärteten und scheinbar alternativlosen Form.

Die Spannung zwischen der überlieferten Offenbarung und spezifischen Frauenerfahrungen wird aber von Johnson gemäß den Methoden feministischer Befreiungstheologie, die Erfahrungen von Frauen in Auseinandersetzung mit dem Patriarchat als Quelle zu verwenden, gemindert bzw. so weit wie möglich aufgelöst. Die Perspektive von Frauen als Maßstab zu verwenden, mindert dabei keinesfalls den Offenbarungscharakter der verwendeten Quellen, im Gegenteil: der Glaube wird neu und anders offenbart. „Feminism is a way of interpreting Scripture and tradition from the viewpoint of women, and that has not ever been done before. So in a way, it’s a new moment of revelation in the Church.“⁴⁷

Zentraler Inhalt einer aktualisierten Offenbarung ist die Rückgewinnung der Rede von Frauen als *Imago Christi* und *Imago Dei*. In Bezug auf letztere kritisiert Johnson Fehlinterpretationen der beiden biblischen Schöpfungsberichte und zeigt, wie Frauen sich heute ihre Gottesebenbildlichkeit wieder aneignen. In der Frage des *Imago*

⁴⁶ Ebd., 113f.

⁴⁷ So lautet eine mündliche Aussage Johnsons, zitiert in: A. Bonavoglia, *Good Catholic Girls. How Women Are Leading the Fight to Change the Church*, New York 2005, 186. Eine weitere Begründung formuliert Johnson an anderer Stelle, nämlich in dies., *Feminist Theology* (s. Anm. 27), 330: „Since a concern for justice is at the root of all feminist theologies, creative fidelity to tradition requires hermeneutics of both suspicion and retrieval in order to wrest resources that support the full humanity of women.“

Christi-Seins von Frauen schreibt Johnson gegen die Tradition männlicher Über-Identifikationen mit Jesus Christus an. Aber auch hier findet sie Belege in der Urkirche, bei Paulus, Lukas und Eusebius von Cäsarea (um 260–340), die sie im Sinne eines *Imago Christi-Seins* beider Geschlechter interpretiert: „christomorph zu sein ist keine geschlechtsspezifische Gabe“. Denn nicht Mann- oder Frau-Sein entscheidet über die Zugehörigkeit zu Christus, sondern die engagierte und unter Umständen auch leidende Nachfolge – hier beruft Johnson sich auf das Zweite Vatikanische Konzil.⁴⁸

3 Zusammenfassung und Ausblick

Mary Daly ist nicht nur eine der ersten, sondern auch eine der radikalsten feministischen Theologinnen: Von ihrem zweiten Buch „Beyond God the Father“ (1973) bis zu ihrem letzten Werk „Amazon Grace“ (2006) vertritt sie die Position, dass es zwei miteinander unversöhnbare Welten gibt, zum einen die tödliche, nekrophile Welt des Patriarchats und zum anderen die lebendige und das Leben liebende Welt der Frauenbewegung und -befreiung. Diese Zweiteilung der Welt erfolgt bei Daly anhand der Unterscheidung, ob das Patriarchat herrscht oder nicht und ob darum Frauen darunter leiden oder nicht. Mit diesem Kriterium lässt Daly keinen Raum für Komplexität und Ambivalenz, auch nicht für Differenzierungen bezüglich der vielfältigen und durchaus unterschiedlichen Situationen, in denen Frauen und Männer leben und sich zueinander verhalten. Bei Daly hat sich dies bis zu ihrem letzten Buch nicht geändert, so Keller:

„I regret an absence in her work of self-relativizing signals, of ‚perhaps‘ and ‚on the other hand‘ and ‚from this perspective‘. I regret the influence of her dissociative strategy on my generation. I regret her inability to engage the question of race in more than a peevish tone [...].“⁴⁹

⁴⁸ Vgl. dies., *Ich bin die ich bin* (s. Anm. 24), 100–110.

⁴⁹ C. Keller, *Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World*, Boston 1996, 248. Dalys fehlender Relativierung ihrer „Selbst“ entsprechend vermisst Keller an gleicher Stelle auch, dass Dalys Spott und Humor sich auch auf ihre eigene Person bezieht: „Does Daly laugh at her-Self?“

Dalys Verdienst ist andererseits, dass sie viele wegweisende Fragen aufgeworfen hat, etwa die, ob das Christentum tatsächlich ein Potenzial zur Frauenbefreiung aufweist. Feministische Theologinnen, die dies bejahten, mussten auf dem Niveau von Dalys harscher Kritik argumentieren. Dieser Herausforderung hat sich Johnson – neben vielen anderen – gestellt, allerdings ist ihr Ansatz kontextuell und damit deutlich differenzierter. Sie sieht feministische Theologie vor den drei Aufgaben der Kritik, Wiederherstellung und (Re-)Konstruktion. „Kritik“ muss – wie bei Daly – an patriarchalen Machtmechanismen und ihrem Einfluss auf theologische Traditionen erfolgen und die Dekonstruktion scheinbar universal gültiger, tatsächlich aber sexistischer Glaubenssymbole nach sich ziehen. „Wiederherstellung“ meint die Erschließung vergessener oder unterdrückter Beiträge von Frauen innerhalb oder außerhalb der Tradition. „(Re-)Konstruktion“ bemüht sich um Neuformulierungen sowohl christlicher Tradition als auch der Theologie unter dem Vorzeichen der Geschlechtergerechtigkeit – diese stellt aus Dalys Sicht ein vergebliches Unterfangen dar. Johnson hingegen gelingt eine feministische Reformulierung des christlichen Gottesbildes anhand der biblischen Figur der Weisheit. „Johnson discovers the female God. She doesn’t invent her. Or contrive her. She finds her lying in wait, all those centuries, in pages of everyone’s well-worn Bible.“⁵⁰

Das Buch „Ich bin die ich bin“ (1994) hat Maßstäbe gesetzt – seit fast dreißig Jahren ist es in seiner konstruktiven Leistung unübertroffen, aber leider immer noch nicht ausreichend rezipiert. Dabei könnte die Spannung zwischen Subjektivität und einer statisch verstandenen Offenbarung aktueller nicht sein: Am 26. November 2020 warnt Karl-Heinz Menke (*1950) in der „Tagespost“ unter dem Titel „Der Synodale Weg begibt sich auf den abschüssigen Pfad des Subjektivismus und Relativismus“ vor kirchlichen Entwicklungen, die seiner Ansicht nach bestimmte Entscheidungen den einzelnen Gläubigen überlassen und damit von „der Wahrheit“ wegführen.⁵¹ Der

⁵⁰ Bonavoglia, *Good Catholic Girls* (s. Anm. 47), 188.

⁵¹ Vgl. K.-H. Menke, *Der Synodale Weg begibt sich auf den abschüssigen Pfad des Subjektivismus und Relativismus* (26. November 2020), in: <https://www.die-tagespost.de/serien/beilage/der-synodale-weg-begibt-sich-auf-den-abschuessigen-pfad-des-subjektivismus-und-relativismus;art4938,213966> (Zugriff: 18.12.2020); vgl. J. Rahner, *Zuerst Freiheit, zuerst Wahrheit?* (15. Oktober 2017), in: <https://www.>

Vorwurf des Subjektivismus dient hier als Argument gegen kirchliche Reformen, die sich derzeit viele Katholik(inn)en wünschen. Die „Wahrheit“ der Offenbarung scheint dem in Menkes Sicht entgegenzustehen. Dies ist jedoch in der deutschen römisch-katholischen Kirche für viele nur noch schwer nachzuvollziehen. Die Stimme der Frauen etwa, die volle Gleichberechtigung in der Kirche fordern, werden mehr und lauter. 2019 zeigten zahlreiche Protestaktionen der katholischen Frauenverbände und der Bewegung „Maria 2.0“: Der Verweis auf eine Offenbarung, welche sich über die Erfahrungen von Frauen hinwegsetzt, überzeugt nicht mehr. Damit setzt sich auch der Synodale Weg intensiv auseinander.

Beim Nachdenken über das Spannungsverhältnis von Subjektivität und Offenbarung kann in den gegenwärtigen Debatten ein vertieftes Bewusstsein hilfreich sein, dass beide nicht als statisch aufzufassen sind, sondern ständigem Aktualisierungsbedarf unterliegen. Die feministische und Prozesstheologin Keller versteht Wahrheit als prozesshaft – nicht im Sinne von Relativismus, sondern von Beziehungshaftigkeit und Relationalismus:

„Alles, was bereits offenbart, gedacht, verstanden und wieder-gedacht wurde, bildet die Basis für einen Glauben, der (noch) immer auf der Suche ist; aber nichts davon kann als Wahrheit zusammengefasst werden. Mit der Wahrheit verhält es sich wie mit dem Manna, sie kann nicht gehortet, eingefroren oder getrocknet werden. Sie ist ein Geschenk der Gegenwart und eine Gnade der Relation.“⁵²

herder.de/cig/cig-ausgaben/archiv/2017/42-2017/zuerst-freiheit-zuerst-wahrheit/ (Zugriff: 18.12.2020).

⁵² C. Keller, Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg i. Br. 2013, 48. Eine ausführliche Analyse von Kellers Theologie bietet A. Jax, Einfaltungen und Ausfaltungen. Theorien des New Materialism und ihre geschlechtertheologische Rezeption im Denken Catherine Kellers, in: C. Büchner, N. Giele (Hg.), Theologie von Frauen im Horizont des Genderdiskurses, Ostfildern 2020, 191–206.

Kunst als Offenbarung?

Theologische Ästhetik und ästhetische Theologie
bei David Brown

Konstantin Kamp

Eine Klärung des theologischen Stellenwerts der Ästhetik gilt schon länger als Forschungsdesiderat. So bemerkt etwa Klaus Müller (*1955): „Schon seit Jahrzehnten steht in der systematischen Theologie die Forderung im Raum, sich einmal wirklich mit den Fragen der Ästhetik auseinander zu setzen“¹. Eine solche Auseinandersetzung sei indes bislang kaum erfolgt.² Diese Diagnose mag überraschen: Allein im deutschen Sprachraum gibt es zahlreiche theologische Publikationen, die sich mit Themen der Ästhetik, hier im weiten Sinne als Theorie der Kunst und des Schönen verstanden,³ befassen. Zu denken ist an erster Stelle an Hans Urs von Balthasars (1905–1988) monumentales Werk „Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik“, in welchem die Offenbarung in Jesus Christus als gestalthafter Ausdruck göttlicher Schönheit interpretiert und in ihrer Evidenz für den Menschen erschlossen wird. Daneben sind die vielfältigen Publikationen zur Rolle des Bildes in der Theologie zu nennen.⁴ In deren Umfeld gehört Alex Stocks (1937–2016) elfbändige „Poetische Dogmatik“, die sich unter Rückgriff auf eine Fülle von Zeugnissen der Liturgie-, Kunst- und Literaturgeschichte den klassischen dogmatischen Themen zu nähern versucht. Dass das Schnittfeld von

¹ K. Müller, Von Gottes Schönheit. Über das Christliche und die Ästhetik, in: E. Arens (Hg.), Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie (QD 246), Freiburg i. Br. 2012, 202–221, hier: 202.

² Vgl. ebd.

³ Vgl. J. Ritter, Ästhetik, ästhetisch, in: HWPh 1 (1971) 555–580, hier: 555.

⁴ Vgl. exemplarisch F. Böespflug, Der Gott der Maler und Bildhauer. Die Inkarnation des Unsichtbaren, Freiburg i. Br. 2013; R. Hoeps (Hg.), Handbuch der Bildtheologie, 4 Bde., Paderborn 2007–2014; P. Hofmann, *BildTheologie. Position – Problem – Projekt*, Paderborn 2016; K. Wenzel, *Die Wucht des Undarstellbaren. Bildkulturen des Christentums*, Freiburg i. Br. 2019.

Theologie und Ästhetik nicht hinreichend bearbeitet würde, erscheint vor diesem Hintergrund kaum plausibel.

Blickt man jedoch genauer hin, lassen gerade die Großprojekte Balthasars und Stocks an entscheidender Stelle einen blinden Fleck erkennen, der Müllers Urteil rechtfertigt. Beide geben keine befriedigende Antwort auf die Frage, ob Kunst und Literatur theologische Erkenntnisorte zu sein vermögen. Die Gründe, warum diese Antwort fehlt bzw. systematisch unbefriedigend bleibt, gehen weit auseinander. Das hängt auch damit zusammen, dass Balthasar und Stock für unterschiedliche Typen des theologischen Umgangs mit den Gegenständen der Ästhetik stehen: Wie der Untertitel von Balthasars „Herrlichkeit“ verdeutlicht, charakterisiert der Schweizer Theologe sein Werk als *theologische Ästhetik*. In einer ersten Näherung kann man darunter eine Behandlung der ästhetischen Gegenstände aus einer genuin theologischen Perspektive verstehen.⁵ Demgegenüber lässt sich Stocks „Poetische Dogmatik“ eher dem Typus einer *ästhetischen Theologie* zuordnen. Diese unternimmt eine Beschäftigung mit theologischen Gegenständen auf Basis ästhetischer Methoden.⁶

Die Unterschiedlichkeit im Ansatz führt dazu, dass der genannte blinde Fleck bei beiden Autoren verschieden zum Ausdruck kommt: Während Balthasar das Ästhetische nur im Rahmen einer metaphysisch-offenbarungstheologischen Konzeption des Schönen zu würdigen vermag und im Umkehrschluss alle ästhetischen Phänomene ausblendet, die dieser nicht entsprechen,⁷ fehlt bei Stock die theologische Begründung, warum Kunst und Literatur überhaupt etwas für die Theologie auszutragen vermögen.⁸ Das Resultat ist in beiden

⁵ Vgl. R. Viladesau, *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art*, New York – Oxford 1999, 23.

⁶ Vgl. ebd. Wenngleich Stock diese Bezeichnung kritisch sieht, dürfte damit das Programm der „Poetischen Dogmatik“ treffend umrissen sein: Sie erschließt die dogmatischen Themen durch eine Analyse poetischer Texte, Bilder, usw., kurzum: mit ästhetischen Methoden. Vgl. A. Stock, *Zur Idee einer poetischen Dogmatik*, in: Arens (Hg.), *Gegenwart* (s. Anm. 1), 21–45, hier: 45.

⁷ Vgl. D. Brown, *Glory and beauty in the world and in God: a critique of Hans Urs von Balthasar*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 18 (2018) 173–186.

⁸ In der Durchführung erscheinen Kunst, Literatur und Liturgie bei Stock selbstverständlich als theologische Erkenntnisorte. Es fehlt jedoch die systematische Begründung dafür, wie von Stock implizit eingestanden wird, wenn er sein Pro-

Fällen vergleichbar: Es gelingt nicht, das Ästhetische in der Fülle seiner Formen wahrzunehmen und zugleich zu klären, ob es eine Quelle theologischer Erkenntnis sein kann. Darin liegt jedoch, wie Bertram Stubenrauch (*1961) mit Blick auf Stocks „Poetische Dogmatik“ formuliert, eine zentrale Herausforderung hinsichtlich des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik:

„Eine Poetische Dogmatik ist noch nicht gegeben, wenn man Artefakte dogmatisch interpretiert. Ginge es nicht eher darum zu zeigen, ob, weshalb und mit welchen Folgen das Anschauliche, Künstlerische *an sich* ein Gotteselebnis, ein Geist-Erleben, also so etwas wie Offenbarung sein kann?“⁹

Der vorliegende Beitrag diskutiert einen theologischen Ansatz, der eine Antwort auf die von Stubenrauch benannten Fragen bereithält. Er widmet sich dem anglikanischen Theologen David Brown (*1948), der sich seit mehr als zwei Jahrzehnten mit dem Verhältnis von Theologie und Ästhetik befasst. In zahlreichen Publikationen, darunter fünf Monografien¹⁰, entwickelt Brown eine Theologie, die versucht, das Verhältnis von biblischen Wurzeln und nachbiblischer Geschichte des Christentums in Anbetracht der modernen Bibelkritik neu zu fassen und zu einem angemessenen Verständnis von Offenbarung zu gelangen. Im vorliegenden Beitrag werden die Bücher „Tradition and Imagination“ (1999) und „Discipleship and Imagination“ (2000), in denen Brown dieses Verständnis grundlegt, einer genauen Analyse unterzogen. Wie gezeigt werden soll, gelingt es Brown, den blinden Fleck, der für Balthasar und Stock charakteris-

jekt als „unsystematisch“ bezeichnet. Vgl. A. Stock, *Demonstratio catholica*. Notizen zu einer poetischen Dogmatik, in: A. R. Batlogg, M. Delgado, R. A. Siebenrock (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi* [FS Karl Heinz Neufeld], Freiburg i. Br. 2004, 328–337, hier: 335.

⁹ B. Stubenrauch, *Rez. zu A. Stock, Poetische Dogmatik: Gotteslehre 2. Namen*, Paderborn 2005 / *Poetische Dogmatik: Gotteslehre 3. Bilder*, Paderborn 2007, in: *ThRv* 105 (2009) 317–320, hier: 320.

¹⁰ Vgl. D. Brown, *Tradition and Imagination. Revelation and Change*, Oxford 1999; ders., *Discipleship and Imagination. Christian Tradition and Truth*, Oxford 2000; ders., *God and Enchantment of Place. Reclaiming Human Experience*, Oxford 2004; ders., *God and Grace of Body. Sacrament in Ordinary*, Oxford 2007; ders., *God and Mystery in Words. Experience through Metaphor and Drama*, Oxford 2008.

tisch war, zu vermeiden, weil er den Offenbarungsbegriff extensional und intensional so modifiziert, dass Kunst und Literatur selbst zu Trägern der Offenbarung werden. Die ästhetischen Methoden folgende Beschäftigung mit diesen Gegenständen wird zu einem originären Modus theologischen Arbeitens. Browns Ansatz lässt sich insofern, so die These des Beitrags, als eine theologische Ästhetik interpretieren, die sich als ästhetische Theologie vollzieht. Im Spannungsfeld von eher subjektivitätstheoretisch orientierten und offenbarungsbezogenen Ansätzen in der systematischen Theologie nimmt Brown damit eine Mittelposition ein.

Um diese These zu begründen, wird im ersten Abschnitt eine Klärung des Begriffspaares „theologische Ästhetik“ und „ästhetische Theologie“ vorgenommen. Anschließend wird im zweiten Abschnitt der Offenbarungsbegriff Browns rekonstruiert, der für die weitere Entwicklung seiner Theologie zentral ist. Wie der dritte Abschnitt, der die Struktur der Offenbarung genauer analysiert, zeigt, ist für Brown im Prozess der Offenbarung die menschliche Einbildungskraft elementar. Damit ist die Voraussetzung gegeben, um die These zu verstehen, dass Browns Theologie zugleich theologische Ästhetik und ästhetische Theologie ist. Sie wird im vierten Abschnitt begründet, in welchem auf die Bedeutung, die ästhetische Phänomene als Produkte der Einbildungskraft im Offenbarungsprozess haben, eingegangen wird. Im fünften Abschnitt folgt schließlich eine kritische Evaluation des Ansatzes.

1 Zwischen Offenbarung und Subjektivität: Die Unterscheidung von theologischer Ästhetik und ästhetischer Theologie

Die Begriffe „theologische Ästhetik“ und „ästhetische Theologie“ verdanken ihre wesentlichen Konturen den Überlegungen Hans Urs von Balthasars.¹¹ Wenngleich sich das inhaltliche Profil, das beide Begriffe bei ihm erhalten, kaum zwingend aus den jeweiligen Bezeichnungen ableiten lässt und auch andere Klassifizierungen denkbar sind,¹² ist ein Rekurs auf die von ihm gewählte Terminologie hilf-

¹¹ Vgl. besonders H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, Einsiedeln – Trier ³1988, 74–110.

¹² Für eine andere Typisierung vgl. S. van Erp, *The Art of Theology*. Hans Urs

reich, um das Feld der vielfältigen Ansätze eines theologischen Umgangs mit ästhetischen Phänomenen zu sortieren und vergleichbare Strukturmomente bei unterschiedlichen Denkern aufzudecken. Sie soll deshalb als eine Art Heuristik geltend gemacht werden, um David Browns Ansatz im Spannungsfeld von Theologie und Ästhetik zu verorten und seinen eigenen Beitrag zu verdeutlichen.¹³

Balthasar selbst votiert für das Modell einer theologischen Ästhetik. Zieht man seine Charakteristik beider Ansätze heran, muss man sich daher bewusst sein, dass diese im Fall der ästhetischen Theologie primär die Schwächen in den Vordergrund rückt. Die unterschiedliche Bewertung spiegelt sich bereits in der grundlegenden Begriffsbestimmung: Während theologische Ästhetik von Balthasar als der „Versuch“ bezeichnet wird, „Ästhetik auf der Sachebene und mit den Mitteln der Theologie zu treiben“, ist ästhetische Theologie schon im Ansatz darauf angelegt, „den theologischen Gehalt an die üblichen Anschauungen innerweltlicher Schönheitslehre [zu] verraten und verkaufen“¹⁴.

Aller Polemik zum Trotz weist diese knappe Gegenüberstellung auf den wesentlichen Unterschied hin: Wenn Balthasar davon spricht, dass in der theologischen Ästhetik das ästhetische Phänomen auf der Sachebene der Theologie verhandelt werde, dann ist gemeint, dass der Ausgangspunkt jeder theologischen Beschäftigung mit der Ästhetik die göttliche Offenbarung sein muss.¹⁵ Theologische Ästhetik ist strikte Offenbarungstheologie. Dass sich diese überhaupt für die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände der Ästhetik interessiert, führt Balthasar darauf zurück, dass sich die Offenbarung in der Bibel selbst als Erweis göttlicher Herrlichkeit darstellt.¹⁶ Diese Herrlichkeit, die ihren philosophischen Ausdruck in einem Verständnis des Schönen im Sinne der Transzendentalienlehre findet, kommt in der theologischen Ästhetik primär in den Blick.¹⁷ Inner-

von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith (StPT 25), Löwen 2004, 57–68.

¹³ Beide Begriffe finden bei Brown selbst keine Verwendung zur Charakterisierung des eigenen Ansatzes.

¹⁴ Balthasar, Herrlichkeit (s. Anm. 11), 35.

¹⁵ Vgl. Brown, Glory and beauty in the world and in God (s. Anm. 7), 175.

¹⁶ Vgl. H. U. von Balthasar, Offenbarung und Schönheit, in: ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln – Freiburg i. Br. ³1990, 100–134, hier: 119–127.

¹⁷ Zu dieser Bewegung vgl. M. Lochbrunner, Analogia Caritatis. Darstellung und

weltliches, z. B. Kunst, Literatur oder Musik, wird dagegen nur insofern zu ihrem Gegenstand, als in ihm Elemente des so verstandenen Schönen aufscheinen.¹⁸

Während die theologische Ästhetik bei der Offenbarung ansetzt, ist die Blickrichtung der ästhetischen Theologie genau umgekehrt: Ihr Maßstab ist ein innerweltlicher Begriff des Schönen.¹⁹ Da ästhetische Theologie wesentlich einen gegenüber seiner früheren Einbindung in die Transzendentalienlehre verselbstständigten Schönheitsbegriff voraussetzt, fällt ihre Entstehung mit der Etablierung der philosophischen Disziplin der Ästhetik bei Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) zusammen.²⁰ Ästhetik meint bei Baumgarten und seinen Schülern die Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, die als unterer Teil des menschlichen Erkenntnisvermögens erstmals in ihrer Eigenständigkeit anerkannt und in die Philosophie integriert wird.²¹ Als philosophische Disziplin analysiert sie die sinnliche Erkenntnis, zielt aber auch auf deren Vollendung.²² So ist Ästhetik Theorie der Sinneserkenntnis, der Kunst, des schönen Denkens und des Schönen im Allgemeinen.²³

Die ästhetische Theologie greift die unterschiedlichen Dimensionen der philosophischen Ästhetik auf und bezieht sie auf die Religion, die als schön erwiesen oder als der Kunst verwandte Ausdrucksform des menschlichen Gemüts interpretiert wird. Sie ist ein Resultat der Aufklärungszeit, das v. a. in der Romantik zu seiner Blüte kommt. Wichtige Repräsentanten in dieser Zeit sind etwa Johann Gottfried Herder (1744–1803) auf protestantischer oder Alois Gügler (1782–1827) auf katholischer Seite.²⁴ Heutige Ansätze einer ästhetischen Theologie rekurrieren nicht immer auf den Schönheitsbegriff, sondern beziehen sich auf ästhetische Themen und Metho-

Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (FThSt 120), Freiburg i. Br. 1981, 148–190.

¹⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1,2, Einsiedeln ³2009, 929f.

¹⁹ Vgl. Balthasar, *Herrlichkeit* (s. Anm. 11), 75.

²⁰ Vgl. ders., *Offenbarung und Schönheit* (s. Anm. 16), 100f.

²¹ Vgl. Ritter, *Ästhetik, ästhetisch* (s. Anm. 3), 556.

²² Vgl. Viladesau, *Theological Aesthetics* (s. Anm. 5), 6.

²³ Vgl. Ritter, *Ästhetik, ästhetisch* (s. Anm. 3), 558.

²⁴ Für eine Übersicht über wichtige Vertreter der ästhetischen Theologie vgl. Balthasar, *Herrlichkeit* (s. Anm. 11), 74–110.

den aller Art. Sie können die christlichen Glaubensgehalte beispielsweise inhaltlich und sprachlich mit Resultaten der menschlichen Einbildungskraft, also Gedichten, Bildern oder Musik, in Beziehung setzen.²⁵ Das ist bei Alex Stocks „Poetischer Dogmatik“ der Fall. Ästhetische Theologie kann aber auch die theologische Rezeption literatur-, kunst- oder musikwissenschaftlicher Ansätze meinen.²⁶ Im Unterschied zur theologischen Ästhetik wird bei allen Spielarten der ästhetischen Theologie der primäre Ansatzpunkt im Bereich des Menschlichen verortet. Von daher ergibt sich eine Verwandtschaft zu subjektivitätstheoretischen Modellen der Theologie, die auch von ihrer Genese in der Aufklärungszeit her nah beieinander liegen.²⁷ Beide gehen von der Annahme aus, dass eine Erschließung der Sachgehalte der christlichen Religion vom Menschen und seinem Selbstverständnis ausgehen muss, das in den vielfältigen Bezügen zum Ausdruck kommt, in denen sich sein Leben vollzieht. Die ästhetische Theologie legt dabei einen besonderen Schwerpunkt darauf, dass hierfür das sinnliche Erkennen konstitutiv ist.

2 Tradition als Offenbarung: zum Ansatzpunkt der Theologie David Browns

Die Unterscheidung von theologischer Ästhetik und ästhetischer Theologie macht klar: Eine theologische Auseinandersetzung mit ästhetischen Phänomenen kann wahlweise bei der Offenbarung oder beim Menschen und seinen Ich- und Weltbezügen ansetzen. Wie aber lässt sich David Browns Denken in das so umrissene Feld ästhetischer Ansätze in der Theologie einordnen? Um diese Frage zu beantworten, gilt es nun, den Ansatzpunkt seiner Theologie zu identifizieren. Dieser lässt sich leicht bestimmen: Brown widmet sich in den beiden hier zu diskutierenden Büchern der Frage, was die theologische Behauptung, die Bibel sei göttliche Offenbarung, heute be-

²⁵ Vgl. Viladesau, *Theological Aesthetics* (s. Anm. 5), 19.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. dazu M. Buntfuß, *Die Erscheinungsform des Christentums. Zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheologie bei Herder, Wackenroder und De Wette* (AKG 89), Berlin – New York 2004, 1–19; ders., *Ästhetischer Protestantismus. Auch eine Umformung des neuzeitlichen Christentums*, in: C. Senkel (Hg.), *Geistes Gegenwart. Zur religiösen Grundierung der Lebenswelt* [FS Hermann Timm] (Theologie – Kultur – Hermeneutik 18), Leipzig 2016, 13–28.

deuten kann und welche Folgen sich daraus für den Offenbarungsbegriff ergeben.²⁸ Sein Ansatzpunkt ist mithin, wie auch die trotz aller Kritik geäußerte Nähe zu Karl Barth (1886–1968) und Hans Urs von Balthasar unterstreicht,²⁹ die Offenbarung.³⁰ Im Vergleich mit den genannten Theologen entwickelt er jedoch ein grundlegend neues Offenbarungsverständnis.³¹

Systematischer Ausgangspunkt seiner Reformulierung des Offenbarungsbegriffs sind die philosophisch-theologischen Umwälzungen der Moderne und Postmoderne.³² Nach Brown gehört zu den wichtigsten Erkenntnissen der Neuzeit, dass menschliches Denken in hohem Maße durch seinen jeweiligen Kontext beeinflusst ist.³³ Diese Einsicht führt dazu, dass auch im Fall der biblischen Erzählungen eine Beeinflussung durch die soziokulturellen Umstände ihrer Entstehungszeit zu erwarten ist.³⁴ Tatsächlich zeigt die historische Kritik dies in aller Deutlichkeit. Sie macht zugleich klar, dass die biblischen Kontexte sich radikal von den Gegebenheiten unserer Zeit unterscheiden.³⁵ Das gilt laut Brown auch mit Blick auf Jesus, der im Palästina des ersten Jahrhunderts und damit in einem kulturellen Setting gewirkt hat, das in vielfacher Hinsicht vom unsrigen abweicht.³⁶ Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn man den jesuanischen Kontext mit den verschiedenen Kontexten vergleicht, in denen die Schriften des Alten und Neuen Testaments entstanden sind.³⁷ Deshalb ist es

²⁸ Vgl. W. J. Abraham, *Scripture, Tradition, and Revelation: An Appreciative Critique of David Brown*, in: R. MacSwain, T. Worley (Hg.), *Theology, Aesthetics, and Culture. Responses to the Work of David Brown*, Oxford 2012, 13–28, hier: 21f.

²⁹ Vgl. Brown, *God and Enchantment of Place* (s. Anm. 10), 7f.

³⁰ Zum systematischen Stellenwert des Offenbarungsbegriffs bei Brown vgl. Abraham, *Scripture, Tradition, and Revelation* (s. Anm. 28), 13–15.

³¹ Er selbst spricht davon, dass dieses als „radical in its implications“ (Brown, *Tradition and Imagination* [s. Anm. 10], 110) angesehen werden kann.

³² Die Wichtigkeit dieses Themas wird dadurch unterstrichen, dass Browns Buch „Tradition and Imagination“ durch Kapitel zur Moderne und Postmoderne gerahmt wird. Vgl. ebd., 9–59.365–376.

³³ Vgl. ebd., 56f.

³⁴ Vgl. ebd., 106.

³⁵ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 80.

³⁶ Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 318f.

³⁷ Exemplarisch deutlich werden die kontextuellen Unterschiede an der divergierenden Bewertung des jüdischen Gesetzes. Vgl. ebd., 303–308.

nur verständlich, dass sich innerhalb der Bibel zu vielen Themen divergierende Aussagen finden. Die soziokulturellen Umstände haben sich im Laufe der Entstehungszeit des biblischen Korpus gewandelt, was variierende Auffassungen der biblischen Schriftsteller bedingt.³⁸

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass sich in der Bibel Aussagen finden, die aufgrund ihrer Kontextgebundenheit heute als falsch bezeichnet werden müssen.³⁹ Das aber betrifft Brown zufolge keineswegs nur theologisch randständige Themen. Vielmehr seien davon auch Verkündigung und Selbstverständnis Jesu betroffen, die wie alle Formen menschlichen Denkens von den Vorannahmen ihrer Zeit geprägt sind.⁴⁰ Auch bei Jesus gibt es daher Auffassungen, die in seiner Zeit plausibel erschienen, sich im Lichte veränderter Kontexte aber als korrekturbedürftig erweisen. Eine historisch-kritische Lektüre der Evangelien kann nach Brown z. B. aufweisen, dass Jesu Selbstverständnis in entscheidenden Punkten im Widerspruch zur späteren kirchlichen Lehre steht.⁴¹ So lasse sich exegetisch zeigen, dass Jesus sich selbst wahrscheinlich nicht als Gott verstanden habe.⁴² Stellt man die Kontextabhängigkeit allen Denkens in Rechnung, ist das wenig überraschend: Dem Judentum des ersten Jahrhunderts fehlten, so Brown, schlicht die ideellen Ressourcen, um den Gedanken, dass ein Mensch Gott sei, fassen zu können.⁴³ Damit es möglich wurde, Jesu Fehleinschätzung seiner Person zu korrigieren und ihn, wie es die Kirche tut, als Gott zu bekennen, bedurfte es einer Veränderung des Kontextes.⁴⁴ Diese ergab sich erst durch die Erfahrung der Auferstehung.⁴⁵

Wie der Hinweis auf die Göttlichkeit Jesu zeigt, will Brown mit seiner Behauptung der Kontextgebundenheit Jesu die orthodoxe

³⁸ Vgl. ebd., 57.

³⁹ Vgl. ebd., 69f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 108.317f.

⁴¹ Vgl. dazu ebd., 303–317.

⁴² Vgl. ebd., 278f. Dass Jesus sich selbst nicht als Gott angesehen hat, wird von Brown andernorts als weitgehender exegetischer Konsens bezeichnet – vgl. D. Brown, *God in a Single Vision. Integrating Philosophy and Theology*, hg. von C. R. Brewer und R. MacSwain, London – New York 2016, 64.

⁴³ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 279f.

⁴⁴ Für eine Darstellung und Rechtfertigung der Entwicklung vom historischen Jesus zum Bekenntnis der Göttlichkeit Jesu vgl. ebd., 287–302, besonders: 299f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 115.

Christologie der altkirchlichen Konzilien nicht einfach verabschieden.⁴⁶ Stattdessen kann aus der Einsicht, dass auch Jesus ein Kind seiner Zeit war, ein tieferes Verständnis erwachsen, was mit dem Begriff der Inkarnation gemeint ist. Wenn der christliche Glaube behauptet, dass Gott in Jesus wirklich Mensch geworden sei, dann verlangt dies, dass Gott sich ganz in die Strukturen des menschlichen Lebens hineinbegibt.⁴⁷ Zum Menschsein aber gehört die Bedingtheit durch den Kontext, in welchem es sich vollzieht.⁴⁸ Dass Jesus sich gerirrt hat, unterstreicht vor diesem Hintergrund nur, dass Inkarnation nicht die Annahme einer menschlichen Hülle, sondern eine tatsächliche Entäußerung Gottes ins Menschsein meint.⁴⁹

Die Einsicht in die historische Bedingtheit Jesu führt Brown also zu einer kenotischen Christologie.⁵⁰ Nimmt man das in ihr zum Ausdruck kommende Verhältnis Gottes zur Welt ernst, ergeben sich weitreichende Folgen für das Verständnis von Offenbarung. Diese kann dann nicht mehr nach Art eines punktuellen Eingriffs von außen gedacht werden, der alle menschlichen Kategorien übersteigt.⁵¹ Das Beispiel Jesu zeigt, dass Offenbarung in einem Zusammenspiel von Göttlichem und Menschlichem geschieht, das sich in konkreten historischen Kontexten vollzieht. Geht man mit Brown davon aus, dass Gott sich in Jesus tatsächlich kenotisch den Bedingungen eines spezifischen Kontextes unterworfen hat, legt sich ferner ein Verständnis nahe, das Offenbarung als kontinuierlichen Prozess fasst.⁵²

⁴⁶ Vgl. ebd., 108f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 278.

⁴⁸ Vgl. ebd., 317f.

⁴⁹ Vgl. ebd., 278f.

⁵⁰ Für Browns christologischen Ansatz vgl. insbesondere D. Brown, *The Divine Trinity*, London 1985, 219–271; ders., *Divine Humanity. Kenosis Explored and Defended*, London 2011; ders., *Der wahre Gott als wahrer Mensch. Zur Aktualität der kenotischen Christologie*, in: *Cath(M)* 67 (2013) 72–80. Für eine Einordnung in neuere christologische Entwicklungen vgl. B. Dahlke, *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon (KKTS 80)*, Paderborn 2017, 81–86.

⁵¹ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 26.

⁵² Vgl. ebd., 109. Dort findet sich Browns zentrales Argument für sein Verständnis einer kontinuierlichen Offenbarung (ebd.): „To put the matter at its simplest, if God was willing to subject himself to such restraints at the point of his most concrete and definitive engagement with the world, it seems probable that *a fortiori* this is how in general his relation with that world should be characterized. At

Beschränkte man diese dagegen auf Jesus oder die Bibel, würde sich Gott an die Bedingungen vergangener Kontexte binden. Weil die Kontexte sich jedoch beständig wandeln und das menschliche Denken entscheidend prägen, müsste eine solche Offenbarung später in vielen Punkten als überholt oder irrelevant gelten.⁵³ Sie wäre gezwungen, sich auf Inhalte zu beschränken, die kontextuell in dieser Zeit zugänglich waren.⁵⁴ Der Versuch, in der Bibel dennoch alle Antworten auf heutige Fragen zu finden, müsste den Text maßlos überfordern.⁵⁵ Diese Konsequenzen können nach Brown nur vermieden werden, wenn von einer dauerhaften Interaktion Gottes mit den Menschen ausgegangen wird.⁵⁶ Der Bibel kommt innerhalb dieses Interaktionsprozesses theologisch zwar eine besondere Bedeutung zu, da das Christentum eine historische Religion und die Schrift das zentrale Zeugnis von Jesus Christus ist,⁵⁷ doch ist sie nur ein Punkt einer Entwicklung, die nach Brown ebenfalls als Offenbarung qualifiziert werden muss.⁵⁸ Diese Entwicklung wird von ihm „Tradition“ genannt. Sie ist kein statisches Depositum, sondern ein lebendiger Strom, der die gesamte biblische und nachbiblische Geschichte in ihrer Dynamik und Vielfalt umfasst.⁵⁹

Doch wie verhalten sich Bibel und Tradition zueinander? Wie vollzieht sich Offenbarung in beiden Fällen genau? Brown beantwor-

the point of the greatest risk of human misunderstanding he showed the maximum degree of accommodation to the human condition that was possible (without compromising his divinity); so, surely, that must also be how he treats his human creation elsewhere. Revelation was mediated through the very particular social matrix in which Jesus found himself; elsewhere the matrices will differ, but not the necessity of their mediation“. Zur Grundlegung dieses Offenbarungsverständnisses vgl. ders., *God and Symbolic Action*, in: B. Hebblethwaite, E. Henderson (Hg.), *Divine Action: Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer*, Edinburgh 1990, 103–122.

⁵³ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 5.8.58.172.

⁵⁴ Vgl. ebd., 128.

⁵⁵ Vgl. ebd., 367.

⁵⁶ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 11. Brown unterfüttert dieses Offenbarungsverständnis biblisch unter Bezugnahme auf die johanneische Darstellung der Geistsendung und der Figur des Parakleten sowie die Auferstehung. Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 25.62–65.115.

⁵⁷ Vgl. ebd., 107, Anm. 1.

⁵⁸ Vgl. ebd., 107f.

⁵⁹ Vgl. ebd., 107.127.

tet diese Fragen, indem er herausarbeitet, dass die Bibel aufgrund ihrer Kontextbedingtheit zahlreiche Entwicklungen kennt, die nach einem spezifischen Muster ablaufen. Dieses findet sich, wie er so dann deutlich macht, auch in der nachbiblischen Tradition. Es liegt deshalb nahe, darin die grundsätzliche Struktur der Offenbarung zu sehen.⁶⁰ Worin diese besteht, soll nun gezeigt werden.

3 Offenbarung und menschliche Einbildungskraft: zur Struktur des göttlichen Offenbarungshandelns

Wie angedeutet, ist für Brown die Einsicht zentral, dass die Bibel das Produkt einer längeren Entwicklung ist und variierende Auffassungen zu einzelnen Themen kennt.⁶¹ Solche Veränderungen ergäben sich in der Regel nicht dadurch, dass ein biblischer Autor vorhergehenden Schriften bewusst widerspricht.⁶² Vielmehr würden die vorliegenden Texte im Lichte sich verändernder Kontexte neu gelesen und einer Reinterpretation unterzogen.⁶³ Dabei würden Ansatzpunkte in bestehenden Texten zur Beantwortung neuer Fragen fruchtbar gemacht und mit Konsequenzen verknüpft, die für die ursprünglichen Autoren aufgrund ihrer jeweiligen Kontexte noch nicht ersichtlich waren.⁶⁴ Derartige Entwicklungen sind zahlreich: Zu denken ist etwa an die Entwicklung von einem polytheistischen zu einem monotheistischen Gottesbild im Alten Testament⁶⁵ oder die Unterschiedlichkeit der Darstellung des Lebens Jesu in den einzelnen Evangelien⁶⁶.

Analysiert man die in der Bibel beobachtbaren Entwicklungen genauer, dann zeigt sich, dass sich Veränderungen zumeist nicht durch logische Konklusionen aus den bestehenden Texten ergeben.⁶⁷

⁶⁰ Für dieses Argument vgl. auch Abraham, *Scripture, Tradition, and Revelation* (s. Anm. 28), 21f.

⁶¹ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 113.

⁶² Vgl. ebd., 248.

⁶³ Vgl. ebd., 71f.

⁶⁴ Vgl. ebd., 71f.113f.

⁶⁵ Vgl. ders., *God in a Single Vision* (s. Anm. 42), 64.

⁶⁶ Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 298f.

⁶⁷ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 31.321f.

Dies würde den Charakter der biblischen Schriften verkennen: Sie arbeiten in der Regel mit Bildern und Erzählungen, die primär die Einbildungskraft (*imagination*) des Menschen ansprechen.⁶⁸ Diese wiederum sorgt dafür, dass die biblischen Motive im religiösen Leben ihrer Rezipienten angeeignet werden können.⁶⁹ Zu diesem Zweck nimmt die Einbildungskraft auch Modifikationen der bestehenden Elemente vor: „Imagination builds upon history to say something rather different from what the original authors intended.“⁷⁰ So können vorliegende Bilder und Texte aufgrund neuer Kontexte mit zusätzlichen Elementen angereichert werden, die unter den veränderten Bedingungen als angemessener empfunden werden. Anderes, was nicht mehr überzeugt, kann dagegen fallengelassen oder relativiert werden. Entwicklungen verlaufen insofern nicht geradlinig,⁷¹ sondern vollziehen sich in einem offenen „imaginative ,rewriting“⁷². Sich verändernde Kontexte können dabei als Trigger fungieren, welche die Einbildungskraft stimulieren und eine Reinterpretation in Gang setzen.⁷³

Die biblische Offenbarung artikuliert sich in Browns Lesart somit primär in der Reinterpretation überlieferter Bilder und Texte durch die menschliche Einbildungskraft. Blickt man in die Kirchengeschichte, so zeigt sich, dass sich Fortschreibungen, die nach einem vergleichbaren Muster ablaufen, auch in ihr finden.⁷⁴ Damit ergibt sich ein genaueres Verständnis von Offenbarung: Sie vollzieht sich, wie Brown im Anschluss an einen Zentralterminus der Hermeneutik der Aufklärungszeit formuliert,⁷⁵ als göttlicher Akkommodationsprozess.⁷⁶ Um die menschliche Freiheit zu respektieren, tut sich

⁶⁸ Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 74.283. Zur Rolle des Bildes in der Bibel vgl. auch ders., *Divine Generosity and Human Creativity. Theology through Symbol, Painting and Architecture*, hg. von C. R. Brewer und R. MacSwain, London – New York 2017, 7–11.

⁶⁹ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 283.

⁷⁰ Ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 31.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 5

⁷³ Vgl. ebd., 25.

⁷⁴ Vgl. ebd., 114.

⁷⁵ Vgl. dazu knapp U. H. J. Körtner, *Akkommodation. I. Dogmatisch und fundamentaltheologisch*, in: *GGG*⁴ 1 (1998) 254.

⁷⁶ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 129f.

Gott dem Menschen in einer Weise kund, die den Bedingungen des jeweiligen Kontextes angepasst ist.⁷⁷ Dabei wirkt er mit der Einbildungskraft, den überlieferten gemeinschaftlichen Überzeugungen, welche sich in Bildern und Texten artikulieren, und den kontextuellen Triggern zusammen, ohne dass sich der göttliche und menschliche Anteil exakt unterscheiden ließen.⁷⁸

Aufgrund seiner Annahme einer kontinuierlichen Offenbarung steht Brown dem Konzept eines abgeschlossenen biblischen Kanons, der als Richtschnur für alles Folgende dient, kritisch gegenüber.⁷⁹ Er sieht die Bibel stattdessen als Teil des *moving text* der Tradition, um zum Ausdruck zu bringen, dass ihre Inhalte auch nach der Fixierung des äußeren Textbestands für permanente Reinterpretationen offen bleiben.⁸⁰ Wie diese funktionieren, illustriert Brown am kirchlichen Umgang mit den Erzählungen von Jesu Geburt im Matthäus- und Lukasevangelium.⁸¹ Diese wurden in der späteren Wahrnehmung zu einem einzigen Weihnachtstnarrativ verschmolzen, das mit vielfältigen Elementen angereichert wurde.⁸² Ein Beispiel dafür ist die in christlicher Ikonografie und Frömmigkeit seit dem Mittelalter bezeugte Verehrung des Kindes in der Krippe.⁸³ Dass das Jesuskind in dieser Zeit eigens in den Blick kam, setzt nach Brown eine ausgebildete Christologie voraus.⁸⁴ Sie führe zu der Einsicht, dass Jesus wie jeder Mensch zunächst ein Kind mit allen dazugehörigen Bedürfnissen war.⁸⁵ Er konnte deshalb auch als solches dargestellt und verehrt werden. Damit aber ergibt sich eine Perspektive auf die Geburt Jesu, die den Autoren der Evangelien noch nicht zugäng-

⁷⁷ Vgl. ebd., 128.

⁷⁸ Vgl. ebd., 110.374.

⁷⁹ Brown unterscheidet zwischen einem „written canon“, also dem vorliegenden Textbestand in seiner historischen Bedeutung, und einem „real canon“, also den faktischen Reinterpretationen und Gewichtungen, denen der Text unterzogen wurde. Vgl. ebd., 123–127.

⁸⁰ Vgl. ebd., 123f.208f.386. Vgl. dazu auch G. V. Allen, C. R. Brewer, D. F. Kinlaw III (Hg.), *The Moving Text. Interdisciplinary Perspectives on David Brown and the Bible*, London 2018.

⁸¹ Vgl. dazu Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 72–105.

⁸² Vgl. ebd., 124.

⁸³ Vgl. ebd., 77.

⁸⁴ Vgl. ebd., 78.

⁸⁵ Vgl. ebd., 83.

lich war.⁸⁶ Diese entstammen einem kulturellen Kontext, der Kinder nicht als Individuen, sondern als weitgehend rechtlose und gegenüber Erwachsenen defizitäre Menschen behandelte.⁸⁷ Die biblischen Kindheitsgeschichten zielen deshalb nicht auf eine Wahrnehmung und Würdigung der Kindheit selbst. Sie wollen v. a. Gottes providenzielles Handeln an Jesus verdeutlichen.⁸⁸ Wenn später das Kind als solches verehrt wird, wird daher die Geburt Jesu in einer Weise in den Blick genommen, die sich signifikant von der Darstellung der Evangelien unterscheidet.⁸⁹ Ausschlaggebend für diese Reinterpretation dürfte u. a. ein an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert aufgekommenes Bedürfnis gewesen sein, das eigene Leben stärker mit den biblischen Narrativen zu verknüpfen.⁹⁰

Wie Brown zeigt, finden sich in der kirchlichen Geschichte und Praxis allein in Bezug auf die Weihnachtsevangelien zahlreiche vergleichbare Reinterpretationen.⁹¹ Im Unterschied zu vielen anderen Theologen, die darin entweder eine Verfremdung der biblischen Lehre oder eine mythologische Überformung sehen, steht Brown diesen Fortschreibungen weithin positiv gegenüber.⁹² Sie ermöglichen aus seiner Sicht einen persönlicheren Zugang zur Geburt Christi und ein tieferes Verständnis der Inkarnation, als es die bib-

⁸⁶ Vgl. ebd., 84f.

⁸⁷ Vgl. ebd., 77f.

⁸⁸ Vgl. ebd., 77.

⁸⁹ Brown geht selbst auf den möglichen Einwand ein, dass eine Verehrung des Kindes bereits biblisch durch die Figuren der Sterndeuter bei Matthäus und die Hirten bei Lukas bezeugt sei (ebd., 86): „Matters are, however, not quite that simple. For the intention in neither case seems to have been that we should delay over the infant, but rather that we should use these two visits once more to mediate future significance. It is the later Church which gives the rather different thrust with which we are so familiar“.

⁹⁰ Vgl. ebd., 79f.

⁹¹ Vgl. ebd., 86–105.

⁹² Vgl. ebd., 60. Ein ähnliches Beispiel für eine imaginative Fortschreibung der Evangelien ist die Verehrung von Heiligen, durch die die metaphysische, räumliche und zeitliche Distanz des Menschen zu Christus überwunden und für die Gegenwart veranschaulicht werden sollte, was Nachfolge konkret heißt. Sie wird von Brown positiv gewertet. Vgl. Brown, *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 62–101. Kritisch dazu: R. Bauckham, *Saints Before and After Death*, in: MacSwain, Worley (Hg.), *Theology, Aesthetics, and Culture* (s. Anm. 28), 55–63.

lischen Erzählungen für sich vermöchten.⁹³ Die spätere Entwicklung des Weihnachtsfestes wird von Brown deshalb als Fortschritt gegenüber der Bibel angesehen, der deren kontextbedingte Einseitigkeiten korrigiert.⁹⁴ Indem er mit solchen „Verbesserungen“ der Bibel durch die Tradition rechnet, stellt er sich gegen den ökumenischen Konsens eines Vorrangs der Schrift vor der Tradition.⁹⁵

Brown ist sich aber durchaus bewusst, dass es auch den umgekehrten Fall geben kann, dass im Ausgang von der Bibel oder anderen Traditionssträngen eine kontextbedingt verengte Sicht späterer Zeiten korrigiert werden muss.⁹⁶ Beispielhaft zeigt sich eine solche Verengung für ihn in der Marienverehrung der Kirche.⁹⁷ Er sieht ihre Praxis u. a. deshalb kritisch, weil sie Maria selbst nicht gerecht wird.⁹⁸ In diesem Sinn moniert Brown, dass die biblische wie nachbiblische Darstellung Marias stark von christologischen Motiven bestimmt sei.⁹⁹ Was im Falle der Geburtsnarrative positiv wirkte, bringe hier eine Verarmung mit sich: Es führe dazu, dass Maria nur als idealisierte Gestalt wahrgenommen wird, die für reines Empfangen oder vollendeten Gehorsam steht.¹⁰⁰ Weil Maria später sogar genuin göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden,¹⁰¹ gerät sie als Individuum, das gezweifelt oder eine Entwicklung durchgemacht hat und darin heutigen Christ(inn)en ein Vorbild sein kann, völlig aus dem Blick.¹⁰² Diese Negativentwicklung kulminiert für Brown im Dogma der *Immaculata Conceptio*, das insofern nicht nur ein Fehler des

⁹³ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 74f.

⁹⁴ Vgl. ebd., 101.

⁹⁵ Vgl. ebd., 111. Die auch in der katholischen Theologie verbreitete Bezeichnung der Bibel als *norma normans non normata* wird von Brown folglich abgelehnt. Für eine kritische Auseinandersetzung damit vgl. J. S. Begbie, *Openness and Specificity: A Conversation with David Brown on Theology and Classical Music*, in: MacSwain, Worley (Hg.), *Theology, Aesthetics, and Culture* (s. Anm. 28), 145–156, hier: 149f.

⁹⁶ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 111.

⁹⁷ Vgl. dazu ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 226–287.

⁹⁸ Vgl. ebd., 227f.

⁹⁹ Vgl. ebd., 228.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 233–239.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 270–272.

¹⁰² Für eine Interpretation, die Maria als sich zur Glaubensgewissheit entwickelnde Person deutet, vgl. ebd., 283.

19. Jahrhunderts, sondern der Endpunkt eines „deep-seated fault running through much of Church’s tradition“¹⁰³ sei.

Vergegenwärtigt man sich dieses Beispiel im Vergleich zum positiven Schicksal der Weihnachtserzählungen, so wird deutlich, dass Offenbarung als dynamischer Prozess verstanden werden muss, der immer wieder Sackgassen kennt, aber auch in der Lage ist, eingeschlagene Irrwege zu korrigieren.¹⁰⁴ Letztere können sich dabei sowohl in der Heiligen Schrift als auch der nachbiblischen Tradition finden.¹⁰⁵ Beide sind in Browns Konzeption gleichermaßen fehlbar.¹⁰⁶ Offenbarung kann deshalb nicht auf ein einmal vorliegendes Ergebnis festgelegt werden. Sie ist fortwährend auf die Vermittlung durch die menschliche Einbildungskraft angewiesen, die die Bibel und die nachbiblische Geschichte je neu aufeinander bezieht und für das christliche Leben der Gegenwart zu erschließen versucht.¹⁰⁷

Die Weiterentwicklungen der Weihnachtserzählung, die oben als Beispiel für einen Fortschritt im Offenbarungsverständnis genannt wurden, entfernen sich weit von den historisch rekonstruierbaren Daten der Geburt Christi. Sie können insofern keinen Anspruch auf historische Wahrheit erheben. Das aber ist für Brown kein Argument gegen ihren Offenbarungscharakter, da man andernfalls auch die biblischen Weihnachtsnarrative nicht als Ausdruck göttlicher Offenbarung anerkennen könnte.¹⁰⁸ Wie ist es möglich, dass etwas historisch Falsches als wahre Offenbarung gelten kann? Brown beantwortet diese Frage, indem er für ein Wahrheitsverständnis plädiert, das nicht ausschließlich korrespondenztheoretisch ansetzt. Im Zentrum seines Wahrheitsbegriffs steht die Annahme, dass Wahrheit sowohl der Vernunft als auch der Einbildungskraft zukommen kann.¹⁰⁹

¹⁰³ Ebd., 261. Für Browns Diskussion der *Immaculata Conceptio* vgl. ebd., 261–278. Demgegenüber wird das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ebd., 278–287 positiver gesehen.

¹⁰⁴ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 300f.; ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 286f.

¹⁰⁵ Dass das auch in der Bibel der Fall ist, zeigen besonders die moralisch anstößigen Texte darin. Vgl. ders., *God in a Single Vision* (s. Anm. 42), 61–72.

¹⁰⁶ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 405.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 9.

¹⁰⁸ Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 7.

¹⁰⁹ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 344–353. Für eine Verteidigung dieses Wahrheitsverständnisses vgl. D. Hedley, *Revelation Imagined*.

Letztere hat nach Brown sogar einen Vorteil: Sie kann Vorstellungen von etwas bilden, das weder in der Natur begegnet noch begrifflich fassbar ist.¹¹⁰ Diese Vorstellungen, die sich etwa in metaphorischer oder fiktiver Rede niederschlagen, können, so Browns These, wahr sein, obwohl keine Übereinstimmung mit Fakten gegeben ist.¹¹¹ Was hier mit „Wahrheit“ gemeint ist, erläutert er u. a. am Beispiel von Romanen.¹¹² So könne das in ihnen Dargestellte etwa als wahr bezeichnet werden, insofern es sich für den Menschen als bedeutsam erweise und das eigene Verständnis der Wirklichkeit verändere.¹¹³ Die Wahrheit eines Romans könne aber auch darin liegen, dass er Erfahrungen oder moralische Einsichten vermittele, die andernfalls nicht zugänglich wären.¹¹⁴ Von Wahrheit sei schließlich auch dann zu sprechen, wenn ein Roman als Richtschnur für menschliches Leben fungiere.¹¹⁵ Eine vergleichbare Wahrheit, die nicht primär dem Maßstab der Faktizität folgt, sondern sich an dem durch die Einbildungskraft vermittelten Beitrag zur Lebensgestaltung misst, lässt sich nach Auffassung Browns auch für die Offenbarung behaupten.¹¹⁶

Wie die von ihm diskutierten Beispiele zeigen, findet sich historisch Falsches, aber nach Browns Verständnis als wahr zu Bezeichnendes sowohl in der Schrift als auch in der Tradition. Wie aber ist bei divergierenden Auffassungen zu bestimmen, wo Offenbarung vorliegt und wo nicht? Um entscheiden zu können, wann einer Entwicklung legitimerweise offenbarendes Potenzial zugeschrieben werden kann, sind Kriterien von besonderer Wichtigkeit.¹¹⁷ Brown führt

Fiction, Truth, and Transformation, in: MacSwain, Worley (Hg.), *Theology, Aesthetics, and Culture* (s. Anm. 28), 79–88.

¹¹⁰ Vgl. Brown, *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 352.

¹¹¹ Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 56.

¹¹² Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 358. Daneben werden von Brown auch Dichtung und bildende Kunst diskutiert. Vgl. ebd., 367–384.

¹¹³ Vgl. ebd., 359–362.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 363–366.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 366f.

¹¹⁶ Vgl. dazu ebd., 344–384. Brown spricht auch von der „truth of imaginative, fit“ (ders., *Tradition and Imagination* [s. Anm. 10], 7).

¹¹⁷ Vgl. etwa Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 55f.104f.375; ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 289f.386; ders., *Divine Generosity and Human Creativity* (s. Anm. 68), 15.

neun solcher Kriterien an: Als erstes nennt er historische Anhaltspunkte.¹¹⁸ Hier geht es zum einen darum, zu ermitteln, wie Texte oder Bilder in der Geschichte verstanden wurden und ob sie auch dann noch „funktionieren“, wenn sie sich nicht als historisch erweisen sollten. Trotz Browns erweiterten Wahrheitsverständnisses ist zum anderen bei bestimmten Punkten eine geschichtliche Fundierung wichtig, um diese sinnvollerweise als Offenbarung behaupten zu können. So ist beispielsweise für die Annahme der Inkarnation elementar, dass Christus tatsächlich existierte. Als zweites Kriterium nennt Brown die empirische Adäquatheit.¹¹⁹ Es zielt darauf, zu überprüfen, ob Glaubensaussagen mit gegenwärtigen wissenschaftlichen und sonstigen empirischen Erkenntnissen übereinstimmen.¹²⁰ Ein drittes und viertes Kriterium sind die begriffliche¹²¹ und moralische Adäquatheit¹²² eines potenziellen Offenbarungsinhalts. Im ersten Fall ist die Frage zu klären, ob ein kohärentes und klares Verständnis davon erreicht werden kann. Demgegenüber ist für die moralische Adäquatheit entscheidend, ob der infrage stehende Inhalt mit den jeweils gegebenen ethischen Standards korrespondiert. Ein weiteres Kriterium ist die Kontinuität.¹²³ Da es, wie aufgezeigt, große Entwicklungen im Offenbarungsverständnis geben kann, ist hier keine exakte inhaltliche Kongruenz zu früheren Ausdrucksformen der Offenbarung gemeint. Weiterentwicklungen sollten allerdings zumindest Ansatzpunkte in früheren Bildern und Erzählungen finden. Als sechstes diskutiert Brown christologische Kriterien.¹²⁴ Hier geht es darum, ob mögliche Offenbarungsinhalte das Verständnis Christi vertiefen oder zu den Grundaussagen der Christologie passen. Weitere Faktoren sind siebtens und achtens die Wirksamkeit einer Darstellung¹²⁵ und deren kontextuelle Anpassungsfähigkeit¹²⁶. Dabei ist zu prüfen, ob ein möglicher Offenbarungsinhalt die Einbildungs-

¹¹⁸ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 390–393.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 393–395.

¹²⁰ Vgl. ebd., 393f.

¹²¹ Vgl. ebd., 395f.

¹²² Vgl. ebd., 396–398.

¹²³ Vgl. ebd., 398–400.

¹²⁴ Vgl. ebd., 400–402.

¹²⁵ Vgl. ebd., 402f.

¹²⁶ Vgl. ebd., 403f.

kraft des Menschen anregt und in der Lage ist, für verschiedene Kontexte bedeutsam zu sein. Schließlich stellt auch die Kirchlichkeit ein Kriterium dar.¹²⁷ Da die Kirche mitunter irrt, kann diese zwar kein alleiniger Garant für Offenbarungswahrheit sein, doch wirkt sie zumindest als negatives Kriterium, das verhindert, dass ausschließlich individuelle Positionen willkürlich mit Offenbarungsanspruch versehen werden.

Überblickt man diese Kriterien, so fällt auf, dass nicht alle in jedem Fall gleichermaßen relevant sind. Explizit weist Brown etwa darauf hin, dass das Kriterium der Christologie nicht immer zielführend sei.¹²⁸ Dennoch scheint es für ihn faktisch besonders für den Offenbarungscharakter einer Entwicklung zu sprechen, wenn sie das Verständnis der Inkarnation oder der Person Jesu Christi vertieft.¹²⁹ Ähnliches lässt sich mit Blick auf die Wirksamkeit und Anpassungsfähigkeit einer Darstellung sagen: Oftmals dient als Gradmesser für die Legitimität von Reinterpretationen, ob sie die Einbildungskraft der Gläubigen anregen und zu einer religiösen Vertiefung führen¹³⁰ oder zu sich verändernden Kontexten passen¹³¹. Da diese Kriterien nur sehr knapp entfaltet werden und nicht erkennbar ist, welchem Kriterium im Konfliktfall der Vorrang gebührt, handelt es sich dabei allerdings nur um grobe Anhaltspunkte, um göttliches Offenbarungshandeln zu identifizieren. Der genaue Gehalt der Offenbarung ist theologisch nicht einholbar. Hierin liegt eines der zentralen Probleme der Theologie Browns, auf das unten näher eingegangen wird.

Auch wenn Brown beim Offenbarungsbegriff ansetzt, zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass dem Menschen qua Einbildungskraft eine wichtige Rolle im Prozess der Offenbarung zukommt. Die Einbildungskraft ist für Brown einer der primären Wege, wie Gott zum Menschen spricht.¹³² Eine richtig verstandene Offenbarungstheo-

¹²⁷ Vgl. ebd., 404f.

¹²⁸ Vgl. ebd., 401.

¹²⁹ Vgl. etwa Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 72–105.277–302.326–345.

¹³⁰ Vgl. etwa ebd., 237–260.345–364; ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 31–61.

¹³¹ Vgl. etwa ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 11–31.83–101.102–127.

¹³² Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 6.

logie kann deshalb nicht umhin, auch den Menschen und seinen Beitrag zum Offenbarungsgeschehen in den Blick zu nehmen. Doch welche Rolle kommt Kunstwerken und sonstigen ästhetischen Phänomenen dabei zu? Darauf ist abschließend einzugehen, bevor Browns Ansatz zwischen theologischer Ästhetik und ästhetischer Theologie verortet werden kann.

4 Kunst als Offenbarung: theologische Ästhetik als ästhetische Theologie

Das Beispiel der Weihnachtsgeschichte zeigt, dass Brown bei der von ihm als Offenbarung angesprochenen nachbiblischen Tradition nicht primär doktrinäre Entwicklungen im Blick hat. Die lehrhafte Seite macht für ihn insgesamt nur einen untergeordneten Teilbereich der Religion aus. Dieser ist zwar nicht unwichtig,¹³³ doch geht es Brown, wenn er die Tradition als Offenbarung denkt, um eine stärkere theologische Wahrnehmung der gelebten Religion.¹³⁴ Diese aber wird primär durch Bilder und Erzählungen, also Produkte der menschlichen Einbildungskraft, vermittelt, während die Glaubenslehre lediglich als deren sekundärer Niederschlag zu begreifen ist.¹³⁵ Auch die christliche Kunst ist ein solches Produkt der Einbildungskraft. Sie war in der Vergangenheit für das Leben der Religion sogar von besonderer Bedeutung, weil sie aufgrund der geringeren Literalität zusammen mit Formen wie der Liturgie und der Kirchenmusik faktisch einen primären Zugang zum Glauben für breite Bevölkerungsschichten darstellte.¹³⁶ Auf diese Weise hat sie zu zahlreichen Reinterpretationen der überlieferten Bilder und Texte beigetragen, wie sie für Offenbarung kennzeichnend sind.¹³⁷ Ihre Analyse ist deshalb eine wichtige theologische Aufgabe.

Welchen konkreten Beitrag Kunst zur Weiterentwicklung des christlichen Glaubens leistet, erörtert Brown anhand zahlreicher Beispiele. Besonders eindrücklich weist der byzantinische Bilderstreit des achten und neunten Jahrhunderts auf diesen Zusammen-

¹³³ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 270.

¹³⁴ Vgl. ders., *God and Mystery in Words* (s. Anm. 10), 277.

¹³⁵ Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 1f.293.

¹³⁶ Vgl. ebd., 322f.

¹³⁷ Vgl. ebd., 323.

hang hin.¹³⁸ Hier führt die künstlerische Darstellung im Ergebnis zu einem besseren Verständnis der Inkarnation. Im Streit um die Legitimität der Bilder entsteht ein Bewusstsein, dass sich Gott in Christus wirklich sichtbar und abbildbar gemacht hat.¹³⁹ Wie nun klar wird, geht der Inkarnationsglaube mit einer Aufwertung des Visuellen einher, das als Folge des alttestamentlichen Bilderverbots vormals zumeist skeptisch gesehen wurde:

„Thanks to a controversy over art, Christianity had at last realized the full revolutionary implications of the New Testament, something of which the New Testament itself, in this respect at least, shows no awareness, and thus of the need, if not the necessity, to go beyond the strictures of the Old upon all imagery.“¹⁴⁰

Es sei hier nur am Rande bemerkt, dass dies in den Bestimmungen des Zweiten Konzils von Nicäa 787 auch doktrinären Niederschlag findet.¹⁴¹ Eine biblische Norm (Bilderverbot) wird also aufgrund visueller Darstellungen und unter dem Eindruck eines veränderten Kontextes in eine Bestimmung (Legitimität der Bilderverehrung) überführt, die mitunter als nachgerade gegenteilig wahrgenommen wird.¹⁴² Diese Entwicklung wird von Brown als Korrektur einer verengten biblischen Sicht gedeutet und als Offenbarung qualifiziert.¹⁴³

Andere Beispiele betreffen weniger Modifikationen der Lehre als veränderte Wahrnehmungen, die Auswirkungen auf Glauben und Theologie haben. Das ist z. B. bei der im Vergleich zur Romanik personaleren Darstellung Christi in der Gotik und Renaissance der Fall.¹⁴⁴ Einen Höhepunkt findet diese Art der künstlerischen Ausgestaltung im Isenheimer Altar Matthias Grünewalds (um 1480–1530).¹⁴⁵ Um diesen richtig verstehen zu können, ist es notwendig, sich seinen kon-

¹³⁸ Vgl. ebd., 331–335.

¹³⁹ Vgl. ebd., 333.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Vgl. für die einschlägigen Beschlüsse DH 600–603.

¹⁴² Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 342–345.

¹⁴³ Vgl. ebd., 345. Gleichwohl steht Brown der konkreten Darstellungsweise der Ikone, die als Folge des Bilderstreits im christlichen Osten dominant wurde, kritisch gegenüber. Vgl. ders., *God and Enchantment of Place* (s. Anm. 10), 37–83.

¹⁴⁴ Vgl. dazu ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 345–364.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 351. Vgl. auch Brown, *God and Grace of Body* (s. Anm. 10), 144.185–187.

kreten Kontext zu vergegenwärtigen: Der Altar wurde vom Künstler ursprünglich für eine Spitalkirche geschaffen.¹⁴⁶ Die überaus drastische Darstellung des Leidens Christi sollte den zumeist unheilbar Erkrankten dazu verhelfen, ihr eigenes Schicksal mit dem Leid des Gekreuzigten zu verknüpfen.¹⁴⁷ Die künstlerische Darstellung offenbart damit eine spezifische Deutung der Kreuzigung, die diese nicht primär als Akt der Sühne für die Sünden, sondern als Quelle des Trostes interpretiert.¹⁴⁸ Christus wird hier so dargestellt, dass er im Kreuz als mit dem Menschen solidarisch verstanden werden kann.¹⁴⁹ Der Kreuzigung wird dadurch eine Bedeutung zugeschrieben, die auch für heutige Theologie wichtig ist, sich in den biblischen Schriften aber noch nicht findet.¹⁵⁰ Auch in diesem Fall ermöglicht Kunst also ein tieferes Verständnis Christi, das biblische Einseitigkeiten korrigiert.¹⁵¹ Angeregt wurde die Reinterpretation durch die Eigenarten eines generell empirisch-individualistischen Zeitalters und möglicherweise auch durch Seuchen wie die Pest, die das Thema Krankheit stärker in den Fokus rückten.¹⁵²

Die beiden genannten Beispiele zeigen, dass Kunst in der Geschichte des Christentums zu substanziellen Neudeutungen des Glaubens beigetragen hat. Wichtig ist, dass sich das innovative Potenzial nicht auf den Herkunftskontext der jeweiligen Kunstwerke beschränkt. So können beispielsweise Kunstwerke aus vergangenen Zeiten neue Aspekte des Glaubens aufscheinen lassen, wenn sie unter veränderten Kontextbedingungen anders wahrgenommen werden.¹⁵³ Aufgrund ihrer Offenheit leistet Kunst einen besonders wichtigen Beitrag zur Offenbarung:

„Religious narrative painting has [...] in some ways greater revelatory potential than its linguistic equivalents. Not only is the narrative more open in terms of how its story may be told, but also both the external and the internal presentation of the pain-

¹⁴⁶ Vgl. ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 351.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 352.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 360f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 360.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 362.

¹⁵² Vgl. dazu ebd., 352–358.

¹⁵³ Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 381f.

ting can themselves invite the participation of the viewer and so compel a more contemporary version of what may have happened and its significance.¹⁵⁴

Es ist deshalb für ein adäquates Verständnis der Offenbarung essenziell, Kunst als eines ihrer bevorzugten Medien anzuerkennen, das das einmal Offenbarte nicht nur illustriert, sondern selbst weiterzuentwickeln in der Lage ist.¹⁵⁵

Stellt man diese theologische Qualifikation der Kunst in Rechnung, wird es möglich, Browns Umgang mit den ästhetischen Gegenständen innerhalb des oben genannten Spektrums von theologischer Ästhetik und ästhetischer Theologie zu verorten. Dabei ergibt sich ein differenziertes Bild: Browns Theologie setzt beim Offenbarungsbegriff an und gewinnt im Ausgang von ihm einen theologischen Zugang zum ästhetischen Phänomenbereich. Anders als bei Theologen wie Balthasar wird Offenbarung jedoch nicht als ausschließlich göttliche Initiative verstanden, der Kunst und Literatur als menschliche Antworten gegenüberzutreten. Stattdessen wird der Offenbarungsbegriff von Brown so gefasst, dass die ästhetischen Phänomene selbst unter ihn fallen. Da sie theologisch als Elemente des *göttlichen* Offenbarungshandelns in den Blick kommen, lässt sich Browns Theologie ihrer Anlage nach dem Typus einer theologischen Ästhetik zuordnen. Die göttliche Offenbarung vollzieht sich jedoch im Medium der *menschlichen* Einbildungskraft. Deshalb bleibt eine theologische Ästhetik im Sinne Browns auf die Auslegung der von der Einbildungskraft hervorgebrachten Bilder und Texte angewiesen. Eine solche Auslegung kann vom Menschen aber nur nach den ihm zur Verfügung stehenden Maßstäben durchgeführt werden. Das heißt konkret: Will sich Theologie in produktiver Weise auf die künstlerischen Ausdrucksformen der Offenbarung beziehen, muss sie sich ästhetischer Methoden bedienen.¹⁵⁶ Sie erschließt christliche Kunstwerke, in denen sich *göttliche* Offenbarung artikuliert, als Aus-

¹⁵⁴ Ebd., 383f.

¹⁵⁵ Vgl. dazu ders., *Divine Generosity and Human Creativity* (s. Anm. 68), 31–34.

¹⁵⁶ Vgl. dazu ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 379. Brown richtet sich damit gegen Versuche, Kunst theologisch zu instrumentalisieren. Sie muss stattdessen auch in der Theologie die Möglichkeit haben, zunächst für sich selbst zu sprechen. Vgl. Begbie, *Openness and Specificity* (s. Anm. 95), 147.

druck *menschlicher* Einbildungskraft, indem sie sie beispielsweise kunstgeschichtlich analysiert. Weil *göttliche* Offenbarung für Brown nur in Vermittlung durch die *menschliche* Einbildungskraft denkbar ist, vollzieht sich theologische Ästhetik als ästhetische Theologie.

5 Fazit

Mit seiner Verbindung von theologischer Ästhetik und ästhetischer Theologie positioniert sich Brown zwischen den Extremen eines ausschließlich offenbarungsbezogenen und eines rein subjektivitätsorientierten Verständnisses von Theologie. Er leistet dies durch eine kreative Reformulierung des Offenbarungsbegriffs, die durch die philosophischen Kritikprozesse der Moderne und Postmoderne und eine kenotische Christologie begründet wird. Nach seiner Deutung ist Offenbarung ein kontinuierlicher, durch fehlbare Formen vermittelter göttlicher Interaktionsprozess, der die gesamte biblische und nachbiblische Geschichte umfasst. Sie vollzieht sich durch die menschliche Einbildungskraft, weshalb sich Offenbarung nicht auf die lehrhaften Gehalte des christlichen Glaubens beschränkt, sondern alle Ausdrucksformen der Religion erfassen kann. Ästhetischen Phänomenen kommt dabei besondere Bedeutung zu, weil sie vielfältige Weiterentwicklungen der christlichen Religion ermöglichen. Da das Ästhetische auf diese Weise zu einem zentralen Medium der Offenbarung aufgewertet wird, gelingt es Brown, die bei Theologen wie Balthasar und Stock konstatierte Leerstelle zu füllen und den theologischen Rang von Kunst und Literatur zu klären.

Auch darüber hinaus erweist sich seine Theologie als attraktiv. So stellt Browns Verständnis der Offenbarung einen hermeneutischen Schlüssel bereit, der es ermöglicht, die Extreme von Biblizismus und Traditionalismus zu umgehen. Versteht man Offenbarung mit Brown als fortlaufenden Prozess, ist es möglich, die kirchliche Entwicklung so in die Theologie zu integrieren, dass sie gegenüber der Bibel als eigenständig wahrgenommen werden kann. Die von Brown an vielen Beispielen aufgezeigte Schwierigkeit, dass die Kirche faktisch sehr deutlich von der historisch-kritisch eruierten Ursprungsbedeutung des Bibeltextes abweicht, wird dabei erfolgreich überwunden, insofern ihre Tradition selbst als Ausdruck göttlicher Offenbarung gewertet wird, die sogar in der Lage ist, Einseitigkeiten

der Schrift zu korrigieren. Damit wird die Bibel zugleich von der Last befreit, als Begründung für alle späteren Entwicklungen dienen zu müssen.¹⁵⁷

Dennoch führt Browns Theologie nicht in einen Traditionalismus. Da die Tradition nicht als festes Depositum, sondern als kontextuell vermittelter Interaktionsprozess Gottes mit den Menschen verstanden wird, ergeben sich große Spielräume für Reformen. Das zeigt Brown etwa mit Blick auf die Rolle der Frau in der Kirche: So lassen sich im Umgang Jesu mit Frauen Ansatzpunkte identifizieren, die unter den heutigen Gegebenheiten im Sinne ihrer vollen Gleichberechtigung interpretiert werden können, ohne dass diese bei Jesus selbst schon vollständig realisiert sein musste.¹⁵⁸ Die faktische Unterordnung der Frau, für die es bei Jesus ebenfalls Belege gibt und die in der Bibel und Kirchengeschichte weithin dominant ist,¹⁵⁹ kann demgegenüber als kontextbedingte Lesart stehen bleiben, die vormals plausibel erschien.¹⁶⁰ Sie muss deshalb weder als Fehldeutung des Evangeliums diffamiert werden,¹⁶¹ noch besteht die Notwendigkeit, das heute veränderte Verständnis auf Jesus zu projizieren, um es auf diese Weise zu legitimieren.¹⁶² Browns Akkommodationstheorie bietet demgegenüber einen hermeneutischen Schlüssel, der es vermag, die biblisch und kirchengeschichtlich zu beobachtende Unterordnung der Frau als eine mögliche, der Vergangenheit kontextuell zugängliche Interpretation der Offenbarung wahrzunehmen, ohne ihr für die Gegenwart noch Bindungskraft zuschreiben zu müssen. Stattdessen findet die Offenbarung heute ihren adäquaten Ausdruck

¹⁵⁷ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 365f.

¹⁵⁸ Vgl. dazu ausführlich ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 11–31.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 12–25.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 12.

¹⁶¹ Eine Wertschätzung für die eigene Geschichte, die diese nicht ausschließlich aus der Sicht der Gegenwart bewertet, sondern in ihrer Kontextbedingtheit ernstnimmt, ist nach Brown ein theologisches Desiderat, das er mit seinem Verständnis der Tradition als Offenbarung erfüllen möchte. Vgl. dazu ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 61.210.

¹⁶² Dieses Vorgehen ist nach Browns Auffassung weit verbreitet. Vgl. dazu ders., *God in a Single Vision* (s. Anm. 42), 67f. Es ist aus seiner Sicht zum Scheitern verurteilt, da er in der Bibel und großen Teilen der Tradition allenfalls eine „equality of regard“, aber keine „equality of status“ verwirklicht sieht. Vgl. ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 12.

in einer stärkeren Gewichtung der biblischen Texte, die die Gleichheit von Frau und Mann hervorheben.¹⁶³ Die neueren Erkenntnisse zur Stellung der Frau wirken dabei als Trigger, die verstehen lassen, was die Offenbarung für die Gegenwart bedeutet.¹⁶⁴

Neben ihrem innovativen Zugang zum Problem der Lehrentwicklung überzeugt Browns Theologie auch durch ihre integrative Kraft. Aufgrund des erweiterten Offenbarungsverständnisses ist es ihr möglich, Gottes Handeln in einer größtmöglichen Vielzahl von Formen zu erkennen. Wie Brown deutlich macht, ist mit Offenbarung aufgrund der Kontextgebundenheit aller Erkenntnis und der in der Kenosis in Jesus Christus sichtbar werdenden Großzügigkeit Gottes auch in anderen Religionen zu rechnen.¹⁶⁵ Weil sich die Kontexte, in denen sich diese entwickeln, vielfach vom soziokulturellen Umfeld des Christentums unterscheiden, können andere Religionen sogar Einsichten hervorbringen, die christlicherseits nicht zugänglich sind.¹⁶⁶ Damit erhält der interreligiöse Dialog eine offenbarungstheologisch fundierte Begründung, die ihn zu einem echten Lernprozess aufwertet, durch den ein besseres Verständnis der Interaktion Gottes mit dem Menschen erreicht werden kann.¹⁶⁷ Ausgehend von der in Christus bezeugten Großzügigkeit Gottes wird in Browns späterem Werk der Blick auf alle Bereiche der Natur und Kultur ausgeweitet, die auf Basis einer hier entwickelten Theorie des Sakramentalen als mögliche Brücken zu Gott theologisch gewürdigt werden.¹⁶⁸

Das integrative Potenzial zeigt freilich auch die Schwachpunkte der Brown'schen Theologie. Derer seien exemplarisch zwei benannt:¹⁶⁹

¹⁶³ Vgl. ebd., 29.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 25.

¹⁶⁵ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 136f.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 107.137.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 136.211.

¹⁶⁸ Vgl. dazu besonders ders., *God and Enchantment of Place* (s. Anm. 10), 5–36. Für eine Einführung in Browns Verständnis des Motivs der Sakramentalität der Welt, das ab diesem Buch eine zentrale Rolle in seiner Theologie spielt, vgl. R. MacSwain, „A generous God“: the sacramental vision of David Brown, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 15 (2015) 139–150. Für eine Klärung des Verhältnisses der beiden hier diskutierten Bücher zum späteren Werk vgl. Brown, *God and Mystery in Words* (s. Anm. 10), 269–278.

¹⁶⁹ Für weitere kritische Punkte vgl. Begbie, *Openness and Specificity* (s. Anm. 95), 149–154.

Ein erstes Problem besteht darin, dass der Offenbarungsbegriff von Brown so weit gefasst wird, dass er semantisch entleert zu werden droht. Was fehlt, sind klare Kriterien, nach denen bestimmt werden kann, wann Offenbarung vorliegt. Zwar räumt Brown deren Notwendigkeit verschiedentlich ein, doch erweisen sich die von ihm genannten Kriterien bei näherem Hinsehen als bloße Anhaltspunkte, denen eine systematische Ausarbeitung und Gewichtung fehlt. Auch wenn dies beabsichtigt sein mag, wie Browns Hinweis zeigt, dass die Anwendung der Kriterien nicht übergeschichtlich festgeschrieben werden könne, sondern ihre Rechtfertigung durch spezifische historische Kontexte erfahre,¹⁷⁰ ist es problematisch. Denn sind nicht nur die Offenbarungsinhalte, sondern auch die Kriterien kontextuell beeinflusst, stellt sich die Frage, wie Brown ausschließen kann, dass offenkundige Verzerrungen des christlichen Glaubens als Offenbarung angesprochen werden können. Diese drängt sich umso mehr in Anbetracht von Browns Hinweis auf, dass auch Fehlentwicklungen Teil der Offenbarung seien.¹⁷¹ Was auf dem Spiel steht, mag ein extremes Beispiel verdeutlichen: Wie kann Brown verhindern, dass seine Theologie von radikalen Interpreten herangezogen wird, um etwa völkisch-nationalistische Deutungen des christlichen Glaubens, wie sie in der Zeit des Nationalsozialismus beispielsweise von den Deutschen Christen vertreten wurden, als kontextbedingte Formen zu legitimieren? Damit ein solcher Missbrauch der Theologie Browns, der ihm selbst natürlich völlig fern läge,¹⁷² grundsätzlich ausgeschlossen werden kann, sind kontextunabhängig gültige und klar priorisierte Kriterien nötig, wie sie nur die Vernunft entwickeln kann. Dabei dürften nicht

¹⁷⁰ Vgl. D. Brown, *Response. Experience, Symbol, and Revelation: Continuing the Conversation*, in: MacSwain, Worley (Hg.), *Theology, Aesthetics, and Culture* (s. Anm. 28), 265–296, hier: 289. Für ähnliche Urteile vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 134f.; ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 405f.; ders., *God and Enchantment of Place* (s. Anm. 10), 3.

¹⁷¹ Vgl. Brown, *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 134: „[A]ny adequate account [sc. of revelation] must always take seriously the process itself, as much as the community's present experience and understanding, and it is the entire stream that needs to be seen as part of God's action, failures and all.“

¹⁷² Brown selbst bezeichnet die nationalsozialistische Ideologie als entsetzlichen moralischen Rückschritt. Vgl. Brown, *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 398.

zuletzt ethische Gesichtspunkte, die von Brown selbst immer wieder in Anschlag gebracht werden,¹⁷³ eine wichtige Rolle spielen.

Betrifft der zuvor genannte Punkt vor allem die unklare Extension des Offenbarungsbegriffs, lassen sich daneben auch intensionale Unschärfen benennen. So bleibt aufgrund der starken Betonung der Einbildungskraft offen, welchen Stellenwert doktrinäre Inhalte haben. Das aber wird vor allem problematisch im Kontext der Frage, wie mit divergierenden Auffassungen innerhalb der Tradition umzugehen ist. Dürfen kontradiktorische Aussagen, wie sie bereits innerkirchlich, aber besonders zwischen unterschiedlichen Religionen häufig beobachtet werden können, tatsächlich in gleicher Weise als Offenbarung angesprochen werden? Das legen Browns Ausführungen zumindest nahe. Offenbarung steht dann aber in der Gefahr, sich in die Abfolge kontextbedingter menschlicher Auffassungen zu verflüchtigen, ohne ein eigenes Profil erkennen zu lassen. Inwiefern sich diese divergierenden menschlichen Auffassungen auf Gott zurückführen lassen, bleibt schleierhaft. Das dürfte nur möglich sein, wenn man bei Brown ein Offenbarungsverständnis voraussetzt, das unter Offenbarung vornehmlich die Ermöglichung eines qua Einbildungskraft vermittelten Gottesverhältnisses versteht, für das spezifische Glaubensinhalte allenfalls eine untergeordnete Rolle spielen. Tatsächlich scheint Browns Offenbarungsbegriff in diese Richtung zu tendieren, wie sein Hinweis zeigt, dass es ihm weniger um die epistemische Frage der Wahrheit der Offenbarung als um die soteriologische Frage ginge, wie diese für die konkrete Glaubenspraxis (*discipleship*) des Menschen fruchtbar werden könne.¹⁷⁴ Doch wie ließe sich eine solche Interpretation seines Offenbarungsverständnisses damit vereinbaren, dass Brown andernorts durchaus von offenbarten Inhalten spricht¹⁷⁵ und der Annahme der Inkarnation, die unzweifelhaft zu den Glaubensinhalten gehört, sogar eine Begründungsfunktion für sein Offenbarungsverständnis zuschreibt?

¹⁷³ Vgl. etwa die kritische Diskussion des biblischen Abrahamsopfers in ders., *Tradition and Imagination* (s. Anm. 10), 237–239. Entscheidend ist aber, dass die Wichtigkeit ethischer Kriterien nicht nur im Vollzug deutlich wird, sondern auch klar benannt und systematisch begründet wird.

¹⁷⁴ Vgl. ders., *Response* (s. Anm. 170), 286f. In eine ähnliche Richtung deutet auch das Fazit in ders., *Discipleship and Imagination* (s. Anm. 10), 405f.

¹⁷⁵ Vgl. etwa ders., *God in a Single Vision* (s. Anm. 42), 75.

Lässt sich die in Browns Argument zum Ausdruck kommende Normativität der Inkarnation auf der Basis seines Offenbarungsverständnisses überhaupt begründen?¹⁷⁶ Das bleibt unklar.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Browns Theologie zwar in vielfacher Hinsicht anregend ist, in der Durchführung aber manchmal die notwendige Klarheit vermissen lässt. Dieser Umstand dürfte nicht zuletzt der Gestalt, in der sie vorliegt, geschuldet sein. Brown entwickelt seine theologischen Überlegungen nicht streng systematisch, sondern in zahlreichen Fallstudien, in denen viele Thesen anhand von Beispielen eingeführt werden. In ihrer aktuell vorliegenden Form vermittelt seine Theologie das Bild eines Denkens, das in kreativer und integrativer Weise Offenbarung reinterpretiert und Kunst und Kultur theologisch zu würdigen vermag, in manchen Punkten aber begrifflich klarer gefasst werden müsste. Es bleibt deshalb zu hoffen, dass Brown sein bereits 2004 geäußertes Vorhaben, zu einem späteren Zeitpunkt die Kriterien auszuarbeiten, die von Offenbarung sprechen lassen,¹⁷⁷ umsetzt und in eine systematische Gesamtdarstellung seines Ansatzes münden lässt.

¹⁷⁶ Vgl. Begbie, *Openness and Specificity* (s. Anm. 95), 151.

¹⁷⁷ Vgl. Brown, *God and Enchantment of Place* (s. Anm. 10), 3.

Die Offenheit des Subjekts für Offenbarung

Charles Taylors Analyse der Moderne in „A Secular Age“

Manuel Klashörster

Seit der Aufklärung muss sich Theologie dem Anspruch einer Subjektphilosophie stellen, in der das Subjekt und keine normativen Ansprüche außerhalb seiner selbst den Ausgangspunkt von Erkenntnis und moralischem Urteil markieren. Subjektivität steht neuzeitlich für die Selbstbezüglichkeit des Subjekts, nicht einfach nur vorzukommen, sondern sich in Form eines unhintergehbaren Selbstbewusstseins als Ausgangspunkt von Erkenntnis und Weltkonstitution zu erfahren.¹ Eine theologische Modellbildung, die sich der Moderne verpflichtet und darum um die Unhintergebarkeit von Subjektivität weiß, aber als verantwortete Rede von Gott offenbarungsbezogen bleiben muss, steht vor einer doppelten Herausforderung: Sie muss einerseits die Gefahr meiden, Offenbarung so weit gegen das menschliche Subjekt auszuspielen, dass sie als Negation menschlicher Freiheit erscheint; andererseits droht die Gefahr, das autonome Subjekt von jeder Bezogenheit auf Offenbarung zu lösen. Letztlich muss jedes theologische Modell versuchen, Subjektivität und Offenbarung in ein balanciertes Verhältnis zu setzen, selbst wenn sich eine Spannung ergibt.

Im Unterschied zu den anderen Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes werde ich kein eigenes theologisches Modell vorstellen, sondern einen gegenwärtigen religionsphilosophischen Ansatz, der die Bedingungen der Vermittlung von Subjekt und Offenbarung untersucht. Der kanadische Philosoph und bekennende Katholik Charles Taylor (*1931) legt mit seinem monumentalen Werk „A Secular Age“² nicht nur ein Narrativ von der Entstehung der säkularen Moderne vor, sondern auch eine philosophische Subjektanalyse, in der er Subjekt und Offenbarung in ein originelles Verhältnis setzt.

¹ Vgl. M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991, 5–10; J. Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt a. M. 1974, 11f.

² C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA – London 2007 (deutsche Ausgabe: *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012). Fortan wird nach der deutschen Ausgabe zitiert.

Sein Ansatz kann deshalb einen philosophischen Kompass für die theologische Modellbildung bieten, den ich hier in drei Schritten aufzeigen möchte: Erstens stelle ich seine Analyse des modernen Subjekts vor. Zweitens zeige ich, inwiefern das Subjekt aus Taylors Perspektive eine Ausrichtung auf Transzendenz und Offenbarungen aufweist. Drittens stelle ich ausschnitthaft vor, inwiefern Taylors Überlegungen anschlussfähig sind für subjektivitätstheoretische und offenbarungsbezogene theologische Ansätze in Zeiten der Veränderung.

1 Taylors Subjektanalyse

In der Philosophiegeschichte zeigt sich „Subjekt“ als ein komplexer und mehrdeutiger Schlüsselbegriff. Verkürzt formuliert geht der Begriff auf das lateinische Wort *subiectum* zurück, womit in der Antike und auch im Mittelalter ein vom Erkenntnisprozess unabhängiger substanzhafter Träger von Eigenschaften bezeichnet wird. Spätestens mit René Descartes (1596–1650) erhält das Wort seine neuzeitliche Bedeutung, in der es das Ich als Träger von Erkenntnis und als Akteur beschreibt. Die Schlüsselstellung in der Philosophie der Moderne verdankt der Subjektbegriff aber vor allem seiner vielschichtigen Prägung durch den Deutschen Idealismus. Hier wird das Subjekt in verschiedenen Fassungen als Konstitutionspunkt von Erkenntnis und Praxis gedacht. Davon ausgehend und unter Einfluss weiterer ideengeschichtlicher Prägungen lassen sich heute vereinfacht zwei philosophische Verwendungsbereiche unterscheiden: Der erste Verwendungsbereich von Subjekt schließt an die idealistischen Konzepte an und untersucht das Subjekt auf einer abstrakten überindividuellen Ebene als Möglichkeitsbedingung oder Voraussetzung von Erkenntnis und Handlungsfähigkeit. Auf einer tendenziell psychologischen Ebene konzentriert sich der zweite Verwendungsbereich auf die empirische Verfasstheit des Subjekts als Individuum.

Taylor schließt mit seiner Analyse des Subjekts an die zweite Bedeutungslinie und damit an die empirische Verfasstheit moderner Individualitäten an. Er spricht nicht durchgehend vom „Subjekt“, sondern variiert seine Begriffe im Versuch, semantisch zu umkreisen, was für das moderne Selbstverständnis bestimmend ist. Aber obwohl er von „Ich“, „Selbst“ und „Identität“ spricht, bleibt – in ei-

nem noch zu klärenden Sinn – die Immanenzorientierung als Bedeutungskern seiner Beschreibung des Subjekts.³ Seine Grundbeobachtung besteht darin, dass der moderne Mensch gegenüber metaphysischen und physischen Einflüssen distanzierter sein kann als das für frühere Epochen galt. Dieses Distanzierungsvermögen beschreibt Taylor mit einer eigentümlichen Formulierung, wie am folgenden Zitat deutlich werden soll:

„Für das neuzeitliche, abgepufferte Ich gibt es die Möglichkeit, sich von allem, was außerhalb des Geistes liegt, zu distanzieren und zu lösen. Meine maßgeblichen Ziele sind jene, die sich in meinem Inneren entwickeln, die entscheidenden Bedeutungen der Dinge sind jene, die durch meine Reaktionen auf diese Dinge definiert sind.“⁴

Taylors Rede vom „abgepufferte[n] Ich“⁵ soll demnach zwei Bestimmungen des modernen Subjekts erfassen: das Vermögen, sich einerseits externer Einflüsse zu enthalten und von ihnen unabhängig zu werden, und andererseits die Ziele und moralischen Maßstäbe des Handelns selbst zu entwickeln. Was genau hier unter „außerhalb des Geistes“ zu verstehen ist, muss ebenso geklärt werden wie die Frage, welche Ziele und Bedeutungen gemeint sind. Um im Folgenden diese beiden Vermögen genauer darstellen zu können, ist ein Blick auf die Entstehungsgeschichte erforderlich, mit der Taylor die Herausbildung des Subjekts in der Moderne erklärt. Dazu werde ich hier grob die Stationen nachzeichnen, die für die Immanenzorientierung des modernen Subjekts wichtig sind.⁶

³ Zu weiteren Aspekten von Taylors Subjektanalyse vgl. H. Rosa, *Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus*, in: M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (stw 2018), Berlin 2011, 15–43.

⁴ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 72.

⁵ Im Original spricht Taylor hier – und an zahlreichen anderen Stellen – vom „buffered self“ (vgl. C. Taylor, *A Secular Age* [s. Anm. 2], 38). Zur Kritik an diesem Begriff Taylors vgl. V. Gerhardt, *Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben*, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 547–572, hier: 552.

⁶ Kritisch zu Taylors Entstehungsgeschichte des modernen Selbstbewusstseins vgl. H. Brunkhorst, *Die große Geschichte der Exkarnation*, in: Kühnlein, Lutz-

Den Ausgangspunkt dieser Entwicklung findet Taylor in gesellschaftlichen und religiösen Strukturen der Vormoderne. Hier verstehen Menschen sich übersinnlichen guten und bösen Mächten ausgeliefert, allein mit deren Zusammenspiel sie, wenn überhaupt, etwas bewirken können. Taylor verortet diese Welt zeitlich nur sehr grob vor dem 16. Jahrhundert und nennt sie eine „verzauberte“ Welt.⁷ Damit spielt er auf die berühmte Formulierung des deutschen Soziologen Max Weber (1864–1920) an, der mit dem Begriff „Entzauberung“ bestimmte Prozesse der Modernisierung und Rationalisierung beschreibt.⁸ Für Weber bedeutet „Entzauberung“ unter anderem auch einen erheblichen Bedeutungsverlust der Religion. Taylor grenzt sich von Weber ab, wenn er Religion als eine Größe versteht, die nicht auf ein vormodernes Phänomen reduziert werden kann.⁹ Für Taylor ist es gerade ein religiöser Impuls, der eine Entwicklung initiiert, die zum Distanzierungsvermögen des mensch-

Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 44–77; J. Goldstein, *Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne*, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 623–649, hier: 643f.

⁷ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 60. Zur Kritik an Taylors Begriff der Verzauberung vgl. J. Milbank, *A Closer Walk on the Wild Side*, in: M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA 2013, 54–82, hier: 63.

⁸ Zum ersten Mal erscheint Webers Formulierung der Entzauberung in der Prägung, auf die Taylor sich bezieht, in dem 1917 gehaltenen und 1919 veröffentlichten Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ (M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München 1919, 16): „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.“

⁹ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 921f. Zu Taylors Religionsbegriff vgl. C. Danz, *Religion als Selbstdeutung. Charles Taylors Beitrag zur religionstheoretischen Debatte der Gegenwart*, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 475–492, besonders: 489.

lichen Selbstbewusstseins gegenüber seiner Umwelt führt und damit dazu, dass es zu einem Subjekt im modernen Sinn wird.¹⁰

Der religiöse Impuls – bei dem Taylor vor allem das Christentum im Blick hat –, geht davon aus, dass Gott ausschließlich gut ist, obwohl in der von ihm geschaffenen Welt ebenso gute wie böse Mächte wirken. Für die Verwandlung der vormodernen Welt hat das Taylor zufolge zwei weitreichende Auswirkungen: Erstens ermöglicht diese Überzeugung dem Menschen, alle Mächte Gott unterzuordnen und so die empirische Welt in bestimmter Hinsicht zu „entzaubern“. Zweitens ermöglicht sie ein neues Verständnis des eigenen Handlungsvermögens. Denn der Glaube an einen ausschließlich guten Gott schafft die Voraussetzung, die immanente Ordnung des menschlichen Lebens infrage zu stellen, solange es in ihr böses oder gottwidriges Handeln gibt. Der religiöse Glaube der Akteure bestimmt damit die Ziele ihres Handelns. Das kann auch bedeuten, dass innerweltliche Ziele menschlichen Lebens im Namen Gottes negiert werden, wie beispielsweise der Wohlstand im Kontext religiös motivierter Armut. Der transzendente Bereich des ausschließlich guten Gottes und der immanente Bereich stehen als teilweise unvereinbar scheinende Dimensionen des menschlichen Handelns in einem Spannungsverhältnis. Diese Spannung erzeugt in Taylors Perspektive eine langfristige Transformation gesellschaftlicher Strukturen. Denn für Taylor sorgt sie dafür, dass sich im Bereich des lateinischen Christentums Arbeitsteilungen ausdifferenzieren, in denen einige Menschen versuchen, den Anspruch des Evangeliums stellvertretend für die anderen Menschen in einem umfassenden Sinn zu leben. Der Großteil der Menschen erzeugt die Lebensmittel aller, ein weiterer Teil sorgt für die Verteidigung und damit die Sicherung der Existenz aller. Doch diese Arbeitsteilung wird dem universalen religiösen Anspruch, nach dem alle Gläubigen dem Evangelium entsprechend leben sollen, nicht gerecht. Eine stärkere individuelle Frömmigkeit gewinnt durch die Universalität des transzendenten Anspruchs gegenüber der gesellschaftlichen Aufgabenverteilung an Bedeutung, wohingegen die hierarchische Ordnung in der mittelalterlichen Gesellschaft der lateinischen Kirche langsam an Bedeutung verliert.

¹⁰ Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 58–78.

Mit der Reformation kommt es schließlich zu einer umfassenden Ablehnung eines Kompromisses vom radikalen Anspruch des Evangeliums und den Notwendigkeiten des innerweltlichen Lebens: Nichts soll dem guten Willen Gottes widersprechen, sondern alle Menschen sollen in ihrem ganzen Leben diesen Willen erfüllen. Stand am Anfang dieser Entwicklung eine Unterscheidung zwischen diesseitiger und jenseitiger Ordnung, so soll sich jetzt die diesseitige zugunsten der jenseitigen auflösen.¹¹

Für die Subjektanalyse zeigt sich mit dieser Intensivierung des religiösen Lebens im Mittelalter und der frühen Neuzeit bereits ein Vermögen der Menschen, sich von einigen äußeren Einflüssen wie übersinnlichen Mächten distanzieren zu können. Außerdem wird anfänglich eine Verlegung der moralischen Ziele des Handelns von außen in das Innere der Menschen erkennbar. Doch bis hierhin ist es nur eine graduelle Veränderung, die noch nicht als Loslösung von äußeren Handlungszielen bezeichnet werden kann. Um also zu verstehen, wie es aus Taylors Perspektive dazu kommt, dass sich das Subjekt von externen Einflüssen und Handlungszielen distanzieren kann, ist ein weiterer Schritt der von Taylor erzählten Entstehungsgeschichte wichtig.

Dieser Schritt besteht in einer Verbindung der religiösen Reformen mit Programmen der gesellschaftlichen Disziplinierung wie der Gründung von Schulen und Universitäten. Taylor beschreibt einen theoretischen Aspekt der Disziplinierung, der zum Vermögen beigetragen hat, sich auch von religiösen Überzeugungen zu distanzieren und mit dem gleichzeitig eine stärkere Akzentuierung des subjektiven Handlungsvermögens eingetreten ist. Diesen Aspekt sieht Taylor besonders durch den sogenannten Neostoizismus verkörpert, der im 16. Jahrhundert an Bedeutung gewinnt.¹² Der Neostoizismus prägt den christlichen Anspruch über die bereits bestehenden konfessionellen Grenzen innerhalb des lateinischen Christentums hinweg in entscheidender Weise. Er versucht aus Taylors Perspektive in einer neuen

¹¹ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 260–267.

¹² Vgl. ebd., 202–219. Taylor bezieht sich hier auf G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982 (vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [s. Anm. 2], 203f.). Zur historischen Bedeutung dieser Denkrichtung vgl. G. Oestreich, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547–1606)*. Der Neostoizismus als politische Bewegung, Göttingen 1989, 170–188.

Form, die antike Philosophenschule der Stoa mit dem Christentum zu verbinden. Wurde im christlichen Mittelalter primär zwischen einem guten und einem bösen Willen unterschieden, akzentuiert der Neostoizismus in Anlehnung an die antike Stoa vor allem die Unterscheidung zwischen einem starken und einem schwachen Willen. Damit verliert das Gute als äußerer moralischer Maßstab des Willens an Bedeutung und die Qualität des Willens – eine Größe innerhalb des Subjekts – bildet zunehmend das moralische Maß. Darüber hinaus wird das Ziel des Willens im Neostoizismus neu bestimmt. Galt es nach christlicher Überzeugung bislang den Willen Gottes zu erfüllen, indem seine unbedingte Liebe gegenüber den Menschen in zwischenmenschlicher Nächstenliebe fortgesetzt werden sollte, trägt der Neostoizismus einen zentralen Begriff der Stoa, die „Beständigkeit“, als eine wichtige Facette in das Verständnis der Liebe Gottes ein. Der Anspruch, Gottes Willen mit der menschlichen Vernunft erkennen zu können, bleibt zwar erhalten, aber die Vorstellung von Gott wird entscheidend modifiziert. Taylor sieht hier einen zentralen Unterschied zwischen dem lateinischen Christentum zu Beginn der Neuzeit und früheren Epochen, der für seine Subjektanalyse entscheidend ist.¹³ Gottes unbedingte Liebe wird durch diesen Eintrag in die Nähe der stoischen *Apatheia* gerückt, die einen friedlichen Zustand des Menschen durch Unempfindlichkeit bezeichnet. Man muss sich klar machen, dass in der Bibel entgegen der neostoischen Deutung geradezu anthropomorph von Gottes Liebe zu den Menschen gesprochen wird, etwa wenn gesagt wird, dass ihn das Leiden seiner Geschöpfe zuinnerst bewegt. Gegen diese Vorstellung verlagert der Neostoizismus die Erkenntnis des Willens Gottes von einer empathischen persönlichen Beziehung zu einer deistischen Einsicht in einen unpersönlichen Plan Gottes für die Welt. Nach dieser Einsicht will Gott, dass es seinen Geschöpfen wohl ergeht und sie alles meiden, was diesem Wohlergehen entgegensteht, wie beispielsweise Leidenschaften. Damit verlagert Taylor zufolge der Neostoizismus moralische Ziele, die das Subjekt von außen motivieren, weiter in das Innere subjektiver Entscheidungen, auch wenn diese Ziele immer noch eine subjektive Erkenntnis einer extrinsischen Ordnung bleiben.¹⁴ Für die Analyse des modernen

¹³ Zu Taylors Verständnis christlicher Rechtgläubigkeit vgl. A. Arjakovsky, *What is Orthodoxy? A Genealogy of Christian Understanding*, New York 2018, 114f.

¹⁴ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 202–205.

Subjekts muss aber noch ein letzter Schritt deutlich werden, mit dem es sich soweit von seiner Außenwelt lösen kann, dass es die Ziele und Maßstäbe seines Handelns nur noch in sich findet.

Diesen Schritt markiert für Taylor die Philosophie von René Descartes, mit der eine neue Bewertung der Leidenschaften einsetzt und die die bislang skizzierte Lösung des Subjekts von seiner Außenwelt entscheidend fortsetzt. Mit dem Neostoizismus teilt Descartes die Norm der Distanzierung von Leidenschaften, um zur Beständigkeit zu gelangen. Über diese Denkrichtung hinaus versteht seine Theorie die Leidenschaften aber nicht als zu überwindende Hindernisse auf dem Weg zur Beständigkeit, sondern als Bestrebungen, die durch den Akteur gesteuert werden können.¹⁵ Das Ziel des Handelns versteht Descartes nicht mehr, wie noch viele seiner Zeitgenossen, als eine Übereinstimmung des Handelns mit einem bestimmten sozialen Rang, und damit als etwas dem Akteur Äußerliches, sondern als eine Verfügung über den Willen, die mit der eigenen vernünftigen Absicht übereinstimmt. Der Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* folgend, distanziert und sichert sich das Subjekt so einerseits gegen die äußere empirische Welt und andererseits gegen die eigenen Leidenschaften und ihre Aura des unkontrollierten Begehrens und der unkontrollierten Gewalt.¹⁶

Bis hierhin wird deutlich, wie sich das Vermögen des modernen Subjekts gebildet hat, sich von externen Einflüssen, eigenen Leidenschaften und dem eigenen Körper distanzieren zu können. Ebenso wurde erkennbar, dass äußere Maßstäbe des Handelns durch den religiösen Impuls immer mehr zu inneren moralischen Motivationen des Subjekts wurden, weshalb es die sinnhafte Bedeutung des eigenen Handelns ausschließlich in sich zu finden vermag. Die Genealogie des modernen Subjekts mit seiner Immanenzorientierung zeigt für Taylor in einer weiteren Hinsicht, dass das Subjekt das Vermögen gewonnen hat, Transzendenz nicht nur bejahen, sondern auch explizit ausschließen zu können.¹⁷ Diese Möglichkeit der Ablehnung von

¹⁵ Vgl. ebd., 233. Taylor verweist hier auf R. Descartes, *Die Leidenschaft der Seele*, hg. und übersetzt von K. Hammacher, Hamburg 1984, 238–241 (Art. 153), 254–257 (Art. 161).

¹⁶ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 232–236.

¹⁷ Zur Problematik von Taylors Verwendung der Begriffe „Transzendenz“ und „Immanenz“ vgl. T. Rentsch, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen*

Transzendenz ist wichtig für die gegenwärtige Modellbildung theologischer Ansätze der Vermittlung von Subjekt und Offenbarung.

Um diese Option des Ausschlusses von Transzendenz zu beschreiben, gehe ich von Taylors Begriff des „immanente[n] Rahmen[s]“ aus.¹⁸ Das Subjekt kann aus Taylors Sicht diesen Rahmen mit Deutungen auskleiden, die kategorisch Transzendenz ausschließen oder offen für sie sind. Als Gerüst bleibt der Rahmen für Taylor indifferent, wie das folgende Zitat verdeutlichen soll:

„Nach meiner Auffassung hingegen gestattet der immanente Rahmen, wenn man ihn richtig versteht, beide Lesarten, ohne uns zu einer von ihnen zu zwingen. Wenn man unsere prekäre Situation ohne ideologische Verzerrung und ohne Scheuklappen begreift, wird man sehen, daß der eine wie der andere Weg einen sogenannten ‚Glaubenssprung‘ voraussetzt.“¹⁹

Wie dieser Rahmen verstanden wird, hängt demnach von zwei Faktoren ab: erstens von einem Akt des Glaubens und zweitens von ideologischen Interpretationen, denen das Subjekt Glauben schenkt. Für die Subjektanalyse ist diese Deutung Taylors von großer Bedeutung, weil hier erkennbar wird, dass Annahme oder Ausschluss von Transzendenz im Verfügungsbereich des modernen Subjekts liegen. Im Folgenden werde ich deshalb zuerst klären, was Taylor zu erfassen versucht, wenn er von einem „Glaubenssprung“ schreibt. Im Anschluss daran stelle ich dann einzelne ideologische Interpretationen vor, mit denen sich das moderne Subjekt kategorisch dem Transzendenten verschließen kann.

Annahme und Ausschluss von Transzendenz setzen für Taylor jeweils einen Glaubensakt voraus. Denn Taylor geht davon aus, dass

zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 573–598, hier: 591; P. D. Janz, *Transcendence, „Spin“ and the Jamesian Open Space*, in: C. D. Colorado, J. D. Klassen (Hg.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame, IN 2014, 39–70, hier: 47–50; E. Di Somma, *Fides and Secularity. Beyond Charles Taylor's Open Faith*, Eugene, OR 2018, 75f.

¹⁸ Vgl. zu dieser Terminologie M. Wrathall, *Our Fragilized World and the Immanent Frame* (Kap. 15 und 16), in: M. Kühnlein (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (Klassiker Auslegen 59), Berlin – Boston 2019, 161–178, besonders: 164–170.

¹⁹ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 917.

die menschliche Vernunft die Existenz von Transzendenz weder beweisen noch ausschließen kann. Damit lehnt er sich an die Philosophie Immanuel Kants (1724–1804) an. Nach Kant ist der praktische Glaube die Bedingung der Möglichkeit für einen höchsten moralischen Endzweck. Weil der Vernunft weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit eines solchen Endzwecks einsichtig ist, berechtigt die Vernunft nach Kant zum praktischen Glauben und gebietet ihn sogar.²⁰ Ein kategorischer Ausschluss von Transzendenz stellt deshalb für Taylor eine ideologische Deutung dar, die sich einer rationalen Begründung entzieht. Wenn Taylor also in Anführungszeichen von einem „Glaubenssprung“ spricht, bezeichnet er damit nicht nur den Akt, in dem ein Subjekt sich einer transzendenten Macht anvertraut, sondern ebenso einen Akt, in dem es Transzendenz ausschließt.²¹ Kategorisch ist ein solcher Akt, wenn er allen weiteren Deutungen der Welt zugrunde liegt. Taylor greift wiederholt zur Beschreibung einer solchen kategorischen Weltdeutung auf eine bestimmte Formulierung des österreichischen Philosophen Ludwig Wittgenstein (1889–1951) zurück.²² Wittgenstein erläutert in seiner Spätphilosophie eine für das rationale Denken derartig prägende Annahme mit seinem Begriff des „Bildes“²³. Demnach gibt dieses „Bild“ die Begriffe des alltäglichen Denkens vor, bleibt dabei aber selbst unformuliert. Die Folge ist, dass sich die denkende Person, solange dieser Hintergrund nicht artikuliert wird, keine Alternative vorstellen kann. Bezogen auf Taylors Beschreibung der Immanenzorientierung des Subjekts, die offen oder abgeschlossen für Trans-

²⁰ Zur Bedeutung Kants für Taylor in diesem Zusammenhang vgl. F. Ricken, *Ethik des Glaubens*, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 350–370, besonders: 351–354. Kritisch dazu vgl. O. Höffe, *Hermeneutik und Säkularität* (Einleitung), in: Kühnlein (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 18), 17–29, 26f.

²¹ Zu Taylors Formulierung „leap of faith“ vgl. J. A. Herdt, *The Authentic Individual in the Network of Agape*, in: Colorado, Klassen (Hg.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age* (s. Anm. 17), 191–216, hier: 197f.

²² Vgl. etwa Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 915.930.944. Grundlegend geht Taylor in seiner Einleitung darauf ein, welche Bedeutung dieser Begriff Wittgensteins für seinen Ansatz hat (vgl. ebd., 32f.).

²³ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, kritisch-genetische Edition hg. von J. Schulte, Frankfurt a. M. 2001, 811 (§ 115): „Ein Bild hält uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.“

zendenz sein kann, bedeutet das, dass Offenheit oder Geschlossenheit jeweils als eine solche unthematische Hintergrundannahme in Wittgensteins Sinn verstanden werden kann, soweit sie jede Alternative kategorisch ausschließt. Deshalb versucht Taylor, bestimmte zu meist unthematisierte Bedingungen des Denkens zu artikulieren, um Alternativen zu erschließen.

Hier setzt für Taylor die Möglichkeit von ideologischem Denken an, das er im Zitat oben andeutet. Wenn das moderne Selbstverständnis sowohl die Annahme als auch den Ausschluss von Transzendenz zulässt, stellen Gedankengänge, die einseitig und letztlich unbegründet eine der beiden Möglichkeiten ablehnen, Taylor zufolge eine ideologische Einschränkung der menschlichen Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit dar. Deshalb beschreibt Taylor derartige Axiome als Narrative und versucht, ihren einseitigen Charakter aufzuzeigen. Dazu skizziert er drei Idealtypen heutigen Denkens,²⁴ die von einer bestimmten moralischen Motivation ausgehen und zu einem kategorischen Ausschluss von Transzendenz gelangen, der aus seiner Sicht rational nicht haltbar ist. Wichtig ist, diese Typisierung als Modell zu verstehen, das weder umfassend die Vielfalt derartiger Narrative noch eine genaue Abgrenzung der damit beschriebenen Phänomene bieten kann. Als Modelle sollen sie ein Feld möglicher Weltdeutung beschreiben, auf dem Subjekte mithilfe dieser Narrative das Gerüst ihrer Immanenzorientierung so ausstatten, dass Transzendenz ausgeschlossen wird. Ich skizziere im Folgenden diese Modelle, um zu zeigen, worin ihre Attraktivität besteht und inwiefern

²⁴ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 919 nennt diese Idealtypen „abgeschlossene Weltstrukturen“: „Der Einfluss säkularistischer Deutungen lässt sich ermes sen, wenn man auf ‚abgeschlossene Weltstrukturen‘ (AWS) abhebt. Mit diesem Ausdruck sind unerkannt bleibende Einschränkungen unserer Erkenntnis gemeint. Im Folgenden möchte ich drei umfassende Kategorien solcher AWS untersuchen, die viel dazu beitragen, nicht nur den ungerechtfertigten Einfluss der Standarddarstellung der Säkularisierung zu erklären, sondern auch die häufig damit einhergehende Vernachlässigung und Verachtung der Religion. Natürlich wird nichts von dem, was ich im Zuge meiner Analyse und Darstellung solcher Strukturen sage, die von diesen getragenen Schlussfolgerungen in Frage stellen. Auch wenn alle AWS unberechtigt sind, kann es dennoch sein, dass es jenseits des immanenten Rahmens gar nichts gibt. Ich werde weder für noch gegen eine offene oder eine geschlossene Lesart argumentieren, sondern nur versuchen, die falsche Aura der Selbstverständlichkeit zu verscheuchen, die eine dieser Lesarten umgibt.“

sie Fehldeutungen darstellen. In meiner vereinfachenden Darstellung blende ich deshalb zahlreiche Differenzierungen aus, die Taylor in seiner detailreichen Untersuchung vornimmt. Meine Darstellung ist auf die Frage konzentriert, wie diese Narrative die Freiheit des Subjekts einschränken und wie diese Einschränkung überwunden werden kann.

Das erste Narrativ beschreibt Taylor als Erzählung der von Friedrich Nietzsche (1844–1900) inspirierten Vorstellung vom „Tod Gottes“, nach dem es unvernünftig ist, als erwachsener Mensch an Gott zu glauben. Das Hauptargument für diese These besteht in dem von Taylor beschriebenen Narrativ darin, dass die Existenz Gottes für die menschliche Vernunft unbeweisbar ist.²⁵ Taylor fragt deshalb nach dem Grund der Verbindung von dieser These mit dem Argument. Als Grund für die Verbindung sieht er eine moralische Motivation, die er zu artikulieren versucht. Sie besteht für ihn im Mut, den religiösen Glauben hinter sich zu lassen. An die Stelle dieses Glaubens soll stattdessen eine vernünftige Einsicht in die Beschaffenheit der Welt treten, wie sie von den Wissenschaften bestimmt wird. Dabei verstärkt der Schmerz über den Verlust des Glaubens noch diese Motivation, weil der Mut umso größer sein muss, je größer der Schmerz ist. Durch diese Verbindung einer moralischen Motivation und der Verengung menschlicher Erkenntnisfähigkeit kann dieses Narrativ dem modernen Subjekt als attraktiv erscheinen. Das subjektive Handlungsvermögen erscheint sowohl von einer Belastung durch metaphysische Vorgaben befreit als auch durch rationale Einsicht in die Beschaffenheit der Welt gestärkt. Inwiefern ist dieses Narrativ nun problematisch für Taylor? Er sieht darin eine Gefährdung der Freiheit des Subjekts, insofern durch den kategorialen Ausschluss von Transzendenz die Dimension personalen zwischenmenschlichen Handelns stark eingeschränkt wird. Die Motivation des Mutes, der eigenen Vernunft zu trauen, verschließt dem Subjekt die Möglichkeit, anderen menschlichen Subjekten als Personen zu glauben, sofern deren Handeln nicht rational einsichtig ist. Bereiche emotionaler und kognitiver Erkenntnis, die ausschließlich durch einen personalen Vertrauensakt eröffnet werden, werden somit ausgeschlossen.²⁶ Für die theologische Modellbildung ergibt sich daraus

²⁵ Vgl. ebd., 935f.

²⁶ Vgl. ebd., 935–959.

die Anforderung, einerseits die Motivation des Mutes des Subjekts ernst zu nehmen, andererseits aber auch die Dimensionen personaler Freiheit in intersubjektiven Beziehungen zu erschließen, die materialistische Weltdeutungen ausblenden. Taylor leistet hier einen wichtigen philosophischen Beitrag, um Glaubensakte in einem säkularen Zeitalter als eine grundlegende existenzielle Dimension des Subjekts zu erschließen.

Die Hauptthese des zweiten Narrativs lautet, dass nur eine Gesellschaftsordnung ohne Transzendenzbezug gerecht sein kann. Das Argument dafür geht auf eine Vorstellung der Menschheitsgeschichte zurück, nach der vormoderne Gesellschaften durch Transzendenzbezüge gesellschaftliche Ungerechtigkeiten legitimiert haben. Um in der Moderne Gerechtigkeit zu erlangen, verlangt dieses Narrativ nach der Überwindung von Transzendenzbezügen. Hier bildet die individuelle Freiheit ein Scharnier, das These und Argument verbindet. Weil das moderne Individuum Autonomie als höheren moralischen Wert ansieht als externe Regeln, die aufgrund von sozialer Konvention, Religion und Tradition gelten sollen, bricht es mit diesen Regeln und versucht, eine Gesellschaftsordnung zu bilden, die sich allein der Freiheit ihrer Subjekte verpflichtet weiß. Darin macht Taylor ein Problem aus: Für ihn wird diese moralische Motivation als Argument rational überstrapaziert, wenn sie belegen soll, dass Transzendenzbezüge per se der Legitimation von sozialer Ungerechtigkeit dienen. An dieser Stelle wird deutlich, wie Taylors oben skizzierte Geschichte der Moderne Transzendenzbezügen eine gegenteilige Rolle im Entwicklungsprozess moderner Gesellschaften zukommen lässt und damit eine Alternative zu diesem Narrativ darstellt. Für die theologische Modellbildung wird hier die Bedeutung von Taylors Interpretation der Menschheitsgeschichte erkennbar. Denn es kann ein alternatives Bild zur Entstehung des modernen Verständnisses von freier und demokratischer Gesellschaft zeichnen, ohne die Errungenschaften für das Subjekt zu leugnen. Besonders bemerkenswert ist dabei in Taylors Deutung, dass der Impuls zur Entwicklung dieser Errungenschaften religiös motiviert war.²⁷

In diesem zweiten Narrativ kommt für Taylor eine weitere Facette hinzu, die die moralische Motivation der individuellen Freiheit noch

²⁷ Vgl. ebd., 959–964.

verstärkt. Demnach wird das eigene Handlungsvermögen neben der Verwirklichung der eigenen Freiheit auch dadurch aufgewertet, dass es Fremde in eine Gesellschaft integrieren kann.²⁸ Das persönliche Handeln erweist sich damit über die Reichweite des Individuums als bedeutungsvoll und kann so eine eigenständige Motivation darstellen. In diesem Bereich sieht Taylor die besondere Attraktivität dieses Narrativs, weil es dem Subjekt einen Sinnhorizont jenseits des eigenen Ich erschließen kann, ohne dafür Transzendenz annehmen zu müssen. Gleichzeitig macht Taylor deutlich, dass dieses Vermögen nicht notwendig an einen Ausschluss von Transzendenz gebunden sein muss. Taylor sieht vielmehr eine Gemeinsamkeit von Transzendenzbezügen und einem gesellschaftlichen Streben nach einer höheren Form von Gerechtigkeit. Seine Entstehungsgeschichte der modernen Immanenzorientierung versucht ja zu zeigen, wie der Glaube an Transzendenz als Motor für die Überwindung bestimmter gesellschaftlicher Konventionen verstanden werden kann. So wird auch an diesem Idealtyp einer rein immanenten Interpretation der Welt deutlich, dass die zugrundeliegende Motivation nicht notwendig zu einem kategorischen Ausschluss von Transzendenz führen muss. Vielmehr gelingt es Taylor, eine Verbindung dieser Motivation zu Transzendenzbezügen aufzuzeigen.²⁹ Für eine theologische Verhältnisbestimmung von Subjekt und Transzendenz bietet sich in dieser Vermittlung Taylors eine Anschlussstelle, um das gesellschaftskritische Potenzial von Transzendenzbezügen, und damit auch von Offenbarung, zu entfalten.

Das dritte Narrativ umkreist die These, dass die Menschen erkennen sollen, ihre Wertmaßstäbe selbst setzen zu müssen, weil es keine externen Größen gibt, von denen sie sie empfangen haben. Taylor sieht darin eine wesentliche Verschärfung des ersten Narrativs, das von einer Ablehnung religiösen Glaubens ausgeht, weil das Subjekt die Maßstäbe des Handelns nicht nur erkennt, sondern sie selbst erzeugen will. Beispielhafte Ausformulierungen dieses Narrativs findet Taylor bei Albert Camus (1913–1960) und Friedrich Nietzsche. Auch wenn deren Deutungen des Lebens Extrempositionen darstel-

²⁸ Taylor greift hier (ebd., 961) die Formulierung „Bereitschaft zur Fremdenintegration“ („sociability of strangers“) von Michael Warner (*1958) auf: M. Warner, *Publics and Counterpublics*, New York – Cambridge, MA 2002.

²⁹ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 961–969.

len, die in ihrer Radikalität vermutlich nur von wenigen Menschen geteilt werden, gehe ich hier auf sie ein, weil sie als Idealtypen das Feld von tatsächlichen Narrativen markieren und teilweise auch in ihnen enthalten sind.

Bei Camus ist der Ausgangspunkt zur Setzung eigener Wertmaßstäbe die Konfrontation einer menschlichen Forderung nach Sinn mit dem sinnlosen Leiden, die er als das Absurde bezeichnet.³⁰ Camus versteht die Konstruktion und Projektion von Sinn, die Unterordnung von menschlichem Glück unter höhere Ziele und die Verweigerung des Heils für Dissidenten des religiösen Glaubens ausschließlich als Strategien zur Bewältigung des Absurden. Die Setzung eigener humanitärer Handlungsmaßstäbe des Subjekts sieht Taylor in der von Camus als „la révolte“³¹ bezeichneten ehrenvollen Annahme des Absurden; der Annahme eines verheerenden Schicksals ohne Resignation. In der Radikalität dieser Humanität sieht Taylor die Attraktivität dieses Narrativs.³² Wie im zweiten Abschnitt noch deutlicher werden soll, stellt Taylor jedoch auch infrage, ob das menschliche Handlungsvermögen zu einer Verwirklichung derartig radikaler Maßstäbe des Handelns in der Lage ist. Für die Subjektanalyse Taylors ist an dieser Stelle vorläufig festzuhalten, dass Humanität in diesem Narrativ ausschließlich durch das Subjekt selbst motiviert ist. Unten wird deutlicher, warum diese Motivation des Handelns das Subjekt durch Isolierung von Mitmenschen gefährden kann.

Nietzsches Radikalität der Selbstermächtigung, die einen völligen Bruch mit den Grundprinzipien der Zivilisation fordert, geht für Taylor noch über Camus' Revolte gegen das Absurde hinaus. Während Camus' Verständnis noch mit weit verbreiteten moralischen Vorstellungen der modernen Zivilisation vereinbar ist, stellt für Nietzsche jede Form des Humanismus ein Hindernis der Selbstermächtigung dar, die vollkommen von extrinsischen Sinnvorstellungen befreit sein muss.³³ Für die Subjektanalyse stellen diese Narrative, wie angedeutet, Extreme der Selbst- und Weltdeutung dar. Einerseits erscheint das Individuum hier als einziger Maßstab des

³⁰ Taylor bezieht sich zur Beschreibung des Absurden auf A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1959.

³¹ Vgl. dazu ders., *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1969.

³² Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 973–978.

³³ Vgl. ebd., 978–982.

Handelns, andererseits wird somit, noch stärker als bei den ersten beiden Narrativen, der Sinnhorizont der Handlungen ausschließlich auf das Individuum begrenzt. Jenseits der eigenen Setzung kann keine sinnhafte Bedeutung des Handelns erschlossen werden. Eine rationale Begründung steht diesem Ideal vollkommener Unabhängigkeit des Subjekts entgegen.

Der bisherige Ertrag von Taylors Subjektanalyse besteht in seiner Beschreibung der Immanenzorientierung des modernen Subjekts. Sie bedeutet für das moderne Subjekt das Vermögen, sich gegenüber fremden Einflüssen wie Transzendenz, Natur, Gesellschaft sowie dem eigenen Körper abzugrenzen, sich als moralisches Aktzentrum und sogar als eigener Horizont sinnhafter Bedeutungen zu verstehen. Diese Orientierung erschließt dem Subjekt damit die Freiheit, sich von externen Größen zu lösen. Für theologische Ansätze zur Vermittlung von Subjekt und Offenbarung stellt dies bereits einen wichtigen Befund dar, weil diese Freiheit des Subjekts in ein Verhältnis zu ihm gegenüber externen Offenbarungskonzepten gesetzt werden muss. Doch die freiheitserschließende Dimension der Immanenzorientierung ist aus Taylors Perspektive auch anfällig dafür, Transzendenz kategorisch auszuschließen und damit den epistemischen und moralischen Horizont des Subjekts einzuschränken. Dieser Gefahr begegnet Taylor damit, die moralischen Motivationen zu artikulieren, die den oben genannten Narrativen zugrunde liegen, und somit aufzuzeigen, dass sie auf Voraussetzungen beruhen, die sie selbst nicht rational begründen können.³⁴ Auch hier ist Taylor anschlussfähig für Ansätze theologischer Modellbildung, indem er durch die Artikulation von moralischen Motivationen an einigen Stellen die Vereinbarkeit von Transzendenzbezügen zu diesen Motivationen herausarbeitet, die ohne diese Artikulation unmittelbar als kategorischer Ausschluss von Transzendenz erscheinen. Doch Taylors Subjektanalyse geht über eine Beschreibung der Immanenzorientierung des Subjekts hinaus. Im folgenden Abschnitt werde ich darstellen, wie Taylor die Offenheit des modernen Subjekts für

³⁴ Michael Kühnlein (*1967) versteht auch deshalb Taylors Erzählung als dreifache Entzauberung: als Entzauberung der Laizität, der Moral und des Humanismus – vgl. M. Kühnlein, *Ausblick: Nach der Entzauberung der Entzauberungstheorie – Wo stehen Politik, Ethik und Religion heute?*, in: ders. (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 18), 213–223.

Transzendenz beschreibt und so in diesem Bereich die Anschlussfähigkeit zur Theologie vertieft.

2 Die Offenheit des Subjekts für Transzendenz

Bisher stand die Distanzierung des Subjekts gegenüber seiner metaphysischen, physischen, sozialen und sogar körperlichen Außenwelt im Vordergrund. An einigen Stellen kam dabei bereits das Selbstverständnis des Subjekts als Aktzentrum zur Sprache, weil bestimmte Motivationen moralischen Handelns aus Taylors Sicht mit einem ideologischen Ausschluss von Transzendenz verbunden sind. Taylors Analyse des modernen Subjekts zeigt jedoch nicht nur auf, dass sich diese Verbindung einer rationalen Begründung entzieht, sondern auch, dass in den Handlungsmotiven des Subjekts eine Offenheit für Transzendenz angelegt ist. In diesem Abschnitt soll es deshalb zunächst ausführlicher um die Motivationen gehen, die das Subjekt zu moralischen Handlungen bewegen. Im Anschluss daran werde ich erläutern, wie Taylor mögliche freiheitserschließende Auswirkungen von Transzendenz auf die Selbstverwirklichung des modernen Subjekts beschreibt.

Oben wurden bereits einzelne Motivationen beschrieben, die aus Taylors Sicht geschlossene Interpretationen der Immanenzorientierung begründen. Diese Beweggründe analysiert Taylor weiter, indem er nach ihren tatsächlichen Voraussetzungen fragt. Wenn die Verbindung von Transzendenzausschluss und moralischer Motivation des Handelns sich einer rationalen Begründung entzieht, wirft das die Frage nach Erklärungen für diese Motivationen auf, die Taylor im folgenden Zitat formuliert:

„Die richtige Antwort auf unsere erste Frage – ‚Was ist am ehesten dazu angetan, unsere moralischen Bestrebungen und Handlungen zu erklären?‘ – wird die wirklich zugrundeliegende Motivation angeben, also nicht die ideologisch bedingten Bilder, die wir nach und nach akzeptiert haben. Gemeint ist die Motivation, die unseren höchsten Bestrebungen ebenso zugrunde liegt wie unserer besten Praxis, in deren Rahmen wir den Anforderungen, die wir an uns selbst stellen, wirklich gerecht werden.“³⁵

³⁵ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 1150.

Als Antwort auf die Frage im Zitat beschreibt Taylor eine unter Spannung stehende Handlungsmotivation. Im Zitat unterscheidet Taylor zwischen „höchsten Bestrebungen“ des Handelns und der tatsächlichen Umsetzung dieser Bestrebungen oder Ziele. Damit beschreibt er die Spannung zwischen diesen höchsten Zielen und der faktischen Reichweite des Handlungsvermögens, die sich in der optimalen Praxis zeigt. Dabei sind die Konzepte höchster Ziele und des menschlichen Handlungsvermögens durch unterschiedliche Weltdeutungen dimensioniert. Um also Taylors Untersuchung dieser Motivation menschlichen Handelns zu beschreiben, werde ich im Folgenden Spannungsverhältnisse skizzieren, die sich aus unterschiedlichen Weltdeutungen ergeben. Dabei ist es wiederum wichtig, Taylors Klassifizierung von Weltdeutungen als idealisierte Modelle zu verstehen und nicht als detailgetreue Rekonstruktion einzelner Weltanschauungen. Je nach Weltdeutung soll die Spannung von Handlungsvermögen und höchsten Handlungszielen deutlich werden, die in Taylors Untersuchung des modernen Subjekts eine Offenheit für Transzendenz markiert, die aus bestimmten Perspektiven übersehen werden kann. Diese Beschreibung der Offenheit des modernen Subjekts für Transzendenz kann, was noch näher dargestellt werden soll, einen entscheidenden Beitrag zur theologischen Verhältnisbestimmung von Subjekt und Offenbarung leisten.

Während religiöse Weltdeutungen einen transzendenten Zustand als höchstes Ziel menschlichen Handelns angeben, werden in areligiösen Deutungen dafür immanente Ziele genannt. Angesichts dieser Spannweite prüft Taylor die jeweiligen Ziele anhand der Hindernisse und der Mittel, mit denen sie innerhalb des entsprechenden Weltbildes überwunden werden sollen. So versucht Taylor herauszufinden, was in einer bestimmten Weltdeutung als essenzielles Element des Menschseins verstanden wird.

Areligiöse Deutungen unterscheidet Taylor grundlegend in „humanistische“ und „antihumanistische“ Weltdeutungen.³⁶ Für humanistische Deutungen formuliert Taylor individuelles Gelingen des Lebens, gesellschaftliche Egalität und Gemeinnützigkeit als höchste Ziele menschlichen Handelns. Deren Erfüllung stehen die Faktizität von Sterblichkeit, Krankheiten, Armut und Gewalt entgegen. In der

³⁶ Vgl. ebd., 1059.

Perspektive des humanistischen Weltbildes erscheinen diese Hindernisse als Mangelsymptome, die durch entsprechende medizinische Therapie sowie fortschreitende gesellschaftliche und technische Entwicklung überwunden werden können. Hier kann Taylor im Bereich der medizinischen Praxis und des gesellschaftlichen Fortschritts darauf hinweisen, wie der Anspruch der humanistischen Zielvorstellungen selbst zu Freiheitseinschränkungen und physischer sowie psychischer Gewalt führen kann.³⁷ Taylor geht es nicht darum, zu zeigen, dass die Ziele des areligiösen Humanismus unrealistisch wären, sondern lediglich, dass offen bleibt, ob die Ziele erreicht werden können und damit, ob die Zielvorstellung mit dem menschlichen Handlungsvermögen letztlich vereinbar ist. Auf der Ebene des Subjekts wird hier deutlich, wie eine areligiöse humanistische Motivation dazu führen kann, die eigene Menschlichkeit einer Zielvorstellung unterzuordnen, die entweder zur Unterdrückung eigener Antriebe führt oder sogar dazu, im Namen von Egalität und Gemeinnützigkeit anderen Menschen Gewalt anzutun.³⁸

Demgegenüber steht die antihumanistische Deutung, unter der Taylor eine Ablehnung humanistischer Ideale versteht. Das Handlungsziel dieser Deutung besteht in einer Selbstermächtigung, der humanistische Handlungsmotivationen im Weg stehen. Moralvorstellungen und Gefühle, die Schwächere schützen, stellen in der Binnenperspektive dieses Weltbilds ein Hindernis zur Verfolgung des Ziels dar. Das Mittel zur Überwindung dieser Hindernisse ist ein rücksichtsloser Heroismus. Für Taylor kann diese Zielvorstellung deshalb höchstens für wenige Menschen eine Handlungsmotivation sein, weil sie für viele Leiden und Vernichtung bedeutet. Macht sich das moderne Subjekt diese Zielvorstellung zu eigen, liegt auf der Hand, dass Antriebe wie Mitgefühl oder die moralische Vorstellung einer universalen Menschenwürde durch diese Zielvorstellung negiert werden. Dass die Überwindung dieser Hindernisse noch aussteht, zeigt an, dass auch in diesem Weltbild das menschliche Handlungsvermögen das höchste Handlungsziel noch nicht erreicht hat.³⁹

Im Bereich der religiösen Zielvorstellungen geht Taylor vor allem auf den christlichen Glauben ein. Als Ziel christlichen Handelns be-

³⁷ Vgl. etwa ebd., 1052.

³⁸ Vgl. ebd., 1151–1159.

³⁹ Vgl. ebd., 1131f.

schreibt er die Gemeinschaft der Menschen mit Gott. Im christlichen Selbstverständnis widerstrebt dieser Gemeinschaft eine von den Menschen selbst verschuldete Trennung von Gott: die Sünde. Das Mittel, um diese Trennung zu überwinden, beschreibt aus Taylors Perspektive eine bestimmte Hermeneutik des Opferbegriffs. Falsch verstanden meint dieser Begriff eine Negation des menschlichen Lebens, die letztlich auch eine Negation der Lebensgemeinschaft von Gott und Menschen zur Folge hat. Richtig verstanden bedeutet das Opfer für Taylor eine Initiative Gottes, die den Menschen ermöglicht, ihre selbstverschuldete Trennung von Gott zu überwinden, indem sie durch Verzicht zum Gelingen des Lebens in Gemeinschaft beitragen. Damit bleibt auch im christlichen Weltbild offen, ob das menschliche Vermögen das Ziel eines gemeinschaftlichen Seins mit Gott erreichen kann.⁴⁰

Annäherungsweise wird bisher deutlich, wie religiöse und areligiöse Zielvorstellungen des menschlichen Handelns in einem Spannungsverhältnis zum Vermögen der Menschen stehen, diese Ziele aus eigenen Mitteln zu erreichen. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass der Anspruch areligiöser Zielvorstellungen gerade darin besteht, dass sie in der Reichweite menschlichen Vermögens liegen sollen. Taylor gelingt es, zu zeigen, wie dieser Anspruch die entsprechende Weltdeutung strapaziert, weil der Mensch die höchsten Handlungsziele bisher nicht aus eigener Kraft erreicht hat. Eine Besonderheit der Methodik Taylors wird darin erkennbar, dass er die Ziele an den konkreten Voraussetzungen der entsprechenden Weltdeutung misst, statt eine scheinbar neutrale Essenz des Menschseins vorauszusetzen, an der die unterschiedlichen Zielvorstellungen abzulesen wären. Damit fällt Taylor kein neutrales Urteil über die Ziele als solche, sondern er formuliert jeweils die Spannung zwischen den Zielen und dem Vermögen, sie zu erreichen, und zeigt damit auf, inwieweit eine bestimmte Deutung den eigenen Ansprüchen gerecht wird.

Für die theologische Verhältnisbestimmung von Subjekt und Offenbarung ist dieser Zusammenhang erheblich. Denn hier zeigt sich eine ähnliche Spannung der moralischen Ressourcen des Subjekts zu seinen moralischen Zielen in religiösen und areligiösen Weltdeutungen. Interpretationen, die Transzendenz kategorisch ausschließen,

⁴⁰ Vgl. ebd., 1074–1090.

müssen entweder ein humanistisches Ziel in der Reichweite des menschlichen Handlungsvermögens sehen oder eine solche Zielsetzung grundsätzlich ablehnen. Weil bisher die tatsächliche Praxis noch nicht die höchsten humanistischen Ziele des Handelns erreicht hat, steht die Erfüllung des Anspruchs noch aus und kann nicht als Tatsache verstanden werden. Auch ein derartiges Ziel des Handelns geht deshalb so lange über die Reichweite des Handlungsvermögens hinaus, bis der Anspruch erfüllt ist.⁴¹ Religiöse und areligiöse Weltdeutungen bewegen sich daher im Spannungsfeld zwischen den Zielen und dem Vermögen des Handelns, was eine fundamentale Offenheit für transzendente Handlungsmotivationen markiert. Angesichts der unüberschaubaren Pluralität von Weltdeutungen bietet Taylor der Theologie durch sein Vorhaben, ein fundamentales Spannungsverhältnis in unterschiedlichen Weltbildern aufzuzeigen, ein Instrument der Vermittlung religiöser und areligiöser Weltdeutungen.

Doch Taylors religionsphilosophischer Ansatz geht über die Darstellung dieser Spannung hinaus. Er versucht auch zu zeigen, welche positiven Auswirkungen mit der Offenheit für Transzendenz verbunden sein können, wenn das Subjekt das eigene Handlungsvermögen zu einem angenommenen göttlichen Handeln in Beziehung setzt. Für die Theologie ist hier beachtenswert, dass er ausdrücklich auf christliche Vorstellungen von Offenbarung eingeht und damit zu zeigen versucht, wie sich derartige theologische Gehalte auf das Handlungsvermögen des modernen Subjekts auswirken. Besonders anschaulich macht Taylor diese Auswirkung an der Herausforderung des menschlichen Handlungsvermögens durch Gewalt.⁴² Wie bereits

⁴¹ Taylor geht in diesem Zusammenhang differenziert auf die von Martha Nussbaum (*1947) in „Love’s Knowledge“ eingebrachte Terminologie von „interner“ Transzendenz ein, durch die ein Streben nach Transzendierung des Menschlichen ohne Transzendenzbezug verstanden werden soll. Innerhalb eines areligiösen Humanismus bleibt jedoch die Spannung von Handlungsvermögen und Handlungszielen auch angesichts dieser Argumentation Nussbaums erhalten – vgl. ebd., 1039–1052 mit Bezug auf M. Nussbaum, *Love’s Knowledge*, New York 1990, 379.

⁴² Taylor spricht im Original von „violence“ (vgl. etwa Taylor, *A Secular Age* [s. Anm. 2], 646–660), was nur einen bestimmten Aspekt des in der deutschen Übersetzung verwendeten Begriffs der „Gewalt“ bezeichnet. Zu Taylors Gewaltbegriff vgl. W. Palaver, *Güterordnung und vermittelnde Gnade*. René Girard und Charles Taylor angesichts der Krise der Moderne, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 733–754, besonders: 737.

deutlich wurde, bildet Gewalt ebenso in religiösen wie in areligiösen moralischen Zielvorstellungen ein zentrales Hindernis für das menschliche Handlungsvermögen. In den unterschiedlichen Weltdeutungen werden die Ursachen von Gewalt und die Fähigkeiten, sie zu überwinden, der jeweiligen Deutung entsprechend anders verstanden. Erkennbar wurde bereits, dass in areligiösen Deutungen die Anstrengungen zur Überwindung von Gewalt faktisch häufig mit der Erzeugung neuer Gewalt verbunden sind oder sogar die Überwindung der Gewalt abgelehnt wird. Die christliche Vorstellung von der Reichweite des menschlichen Handlungsvermögens und seines Zusammenspiels mit göttlichem Handeln, um Gewalt zu überwinden, kann aus Taylors Sicht dem modernen Subjekt Bereiche des eigenen Handlungsvermögens erschließen, die in einer rein immanenten Perspektive übersehen werden.

Um das zu zeigen, arbeitet Taylor die Ressourcen des Handlungsvermögens heraus, die sich je nach Weltdeutung ergeben, und er prüft so, inwiefern sie zur Überwindung von Gewalt beitragen. Im Bereich der areligiösen Ressourcen kristallisiert sich in Taylors Perspektive ein Begriff der Würde heraus, der eine Motivation beschreibt, die das Subjekt in sich finden kann, um Gewalt zu überwinden. Vereinfacht gesagt verwirklicht das Subjekt seine eigene Würde, indem es die Würde anderer achtet und diese dementsprechend immer als Zweck und niemals als Mittel betrachtet. Als eine der radikalsten Formulierungen dieses Handlungsvermögens greift Taylor die oben bereits als Selbstermächtigung skizzierte Position von Albert Camus auf. Wichtig für Taylors Argumentation ist hier aber, dass er dieses Handlungsvermögen in Camus' literarischer Figur des Dr. Rieux in „Die Pest“⁴³ verkörpert sieht und nicht in einer realen Person. Für die Figur dieses Arztes besteht der Antrieb zum Handeln in der Ehre, sich gegen die Aussichtslosigkeit der Überwindung menschlichen Leidens durch die Fortsetzung seines humanitären Handelns auflehnen zu können.⁴⁴ Taylor stellt heraus, dass er darin einen für Menschen größtmöglichen Heroismus erkennt. Gleichzeitig sieht er in der Figur des Dr. Rieux die Grenze menschlichen Handlungsvermögens erreicht. Doch der entscheidende kriti-

⁴³ Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 1000 mit Verweis auf A. Camus, Die Pest, Düsseldorf 1958.

⁴⁴ Vgl. ebd.

sche Punkt dieser humanistischen Motivation liegt für Taylor in der Konsequenz, dass sie das handelnde Subjekt von seinen Mitmenschen isoliert. Die Motivation, die eigene Ehre und damit eine bestimmte Vorstellung der eigenen Würde zu wahren, verhindert es hier, dass das Subjekt zuletzt um des anderen Menschen willen handelt.⁴⁵ Leidenden Menschen wird demnach letztlich nicht aus mitmenschlicher Verbundenheit geholfen, sondern um der eigenen Würde zu entsprechen. Damit verschließt diese Motivation dem Subjekt den Bedeutungshorizont bestimmter personaler Beziehungen. Aus dieser Perspektive wird die Motivation der radikalen Humanität als Einschränkung der Freiheit des Subjekts erkennbar.

An diesem Punkt sieht Taylor einen gravierenden Vorzug der christlichen Praxismotivation.⁴⁶ Um diesen zu verdeutlichen, zieht Taylor einen Gedanken der kanadischen Schriftstellerin Nancy Louise Huston (*1953) heran.⁴⁷ Huston beschreibt die Elternliebe zu ihren Kindern als ein einzigartiges Erleben von tiefer Zusammengehörigkeit, in dem sich Menschen als einander gegeben erfahren. Taylor versucht, die christliche Vorstellung von Gottebenbildlichkeit analog zu der so erfassten Elternliebe zu verstehen. Demnach lassen sich gemäß dem christlichen Glauben aus der Perspektive der Gottebenbildlichkeit alle Menschen als unbedingt geliebte Geschöpfe Gottes in einer tiefen Zusammengehörigkeit verstehen.⁴⁸ Die Voraussetzung

⁴⁵ Vgl. ebd., 1151f.1163f.

⁴⁶ Vgl. ebd., 1164. Hier verweist Taylor auch affirmativ auf J. Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London 2003.

⁴⁷ Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 2), 1161–1166. Taylor bezieht sich hier auf N. Huston, *Professeurs de désespoir*, Paris 2004.

⁴⁸ An dieser Stelle kann nicht auf Taylors Begriff der Agape als Beschreibung für Gottes unbedingte Liebe zu den Menschen eingegangen werden. Vgl. dazu E. Gregory, L. Hunt-Hendrix, *Enfleshment and the Time of Ethics*. Taylor and Illich on the Parable of the Good Samaritan, in: Colorado, Klassen (Hg.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age* (s. Anm. 17), 217–239, hier: 234; Herdt, *The Authentic Individual in the Network of Agape* (s. Anm. 21), 205f.; C. D. Colorado, *Transcendent Sources and the Dispossession of the Self*, in: Colorado, Klassen (Hg.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age* (s. Anm. 17), 73–97, hier: 83; Kritisch zu Taylors Begriff der Agape vgl. P. Strasser, *Bedingungslose Liebe*. Charles Taylors katholische Modernität, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne?* (s. Anm. 3), 755–779, hier: 767f.; M. Kühnlein, *Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz?* Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters, in: ebd., 388–445, hier: 438–445.

dieser Perspektive ist, die Existenz Gottes anzunehmen, wie das folgende Zitat deutlich machen soll, das auf diese besondere Zusammengehörigkeit bezogen ist:

„Nach meiner Überzeugung kann das [Einander-Gegebenheit] für uns etwas Reales sein, allerdings nur insoweit, als wir uns Gott öffnen, was im Grunde heißt, daß wir die Grenzen überschreiten, die in der Theorie von Formen des ausgrenzenden Humanismus gezogen werden. Wenn man das glaubt, hat man der Moderne etwas äußerst Wichtiges zu sagen, etwas über die Fragilität dessen, was wir alle – Gläubige ebenso wie Ungläubige – an dieser Zeit am höchsten schätzen.“⁴⁹

Die Öffnung für die unbedingte Liebe Gottes setzt Taylor hier unmittelbar in ein Verhältnis zu areligiösem Humanismus und seinen Zielen. Warum diese Öffnung darüber hinausgeht, wurde bereits kurz thematisiert: Ziel eines Handelns mit Transzendenzbezug ist die Gemeinschaft der Menschen mit Gott. Das Vermögen, dieses Ziel zu erreichen, liegt für gläubige Menschen sowohl in ihnen selbst als auch im Handeln Gottes. Noch zu klären sind dabei aber zwei Aspekte: Erstens, warum der Fragilität der Mitmenschlichkeit eine so große Bedeutung für areligiöse und religiöse Weltdeutungen zukommt, und zweitens, worin für Taylor ein Gewinn der auf Transzendenz bezogenen Mitmenschlichkeit liegt.

Um zu verstehen, warum die Anerkennung der Fragilität der Menschlichkeit als Motivation so wichtig ist, führe ich kurz aus, worin diese Zerbrechlichkeit genau besteht. Aus Taylors Sicht stehen die höchsten Ziele des Handelns und das Vermögen, durch das sie erreicht werden sollen, immer in einem Spannungsverhältnis, weswegen die gesamte Motivation instabil ist. Wird diese Instabilität jedoch von Weltdeutungen geleugnet, die höchste Ziele bedingungslos verfolgen, droht die Überwindung der Hindernisse selbst zum Hindernis zu werden.⁵⁰ Weil in der Öffnung für die Liebe Gottes bereits die

⁴⁹ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 1165.

⁵⁰ Einen ähnlichen Gedanken entwickelt der britische Kirchenhistoriker Alec Ryrie (*1971), der die historische Entwicklung atheistischer Optionen beschreibt, indem er von den Emotionen Ärger und Angst ausgeht. Beide Emotionen führen in der geschichtlichen Entwicklung für Ryrie dazu, dass der hohe moralische Anspruch, der sich aus dem Christentum entwickelt hat, in der Gegenwart weniger

Spannung von menschlichem Handlungsvermögen und höchsten Handlungszielen anerkannt ist, beinhaltet dieser Transzendenzbezug aus Taylors Sicht auch für areligiöse Deutungen einen wichtigen Gehalt, der in diesem Zusammenhang durch einen kategorischen Ausschluss von Transzendenz gefährdet ist. Dieser ideologische Ausschluss von Transzendenz muss die Spannung von moralischem Handlungsvermögen und höchsten Handlungszielen ausblenden, um an den Zielen festhalten zu können. Taylor versucht nicht, areligiöse Weltdeutungen von einem vermeintlich notwendigen Transzendenzbezug zu überzeugen, sondern er weist darauf hin, dass ein ideologischer Ausschluss von Transzendenz die Fragilität von Mitmenschlichkeit zugunsten einer totalitären Überforderung des Handlungsvermögens durch höchste Handlungsziele ausblendet. So kann etwa der Anspruch, alle Krankheiten zu heilen, dazu führen, kranke Menschen zu stigmatisieren oder sogar in therapeutische Verfahren zu zwingen. Deshalb ist die Betonung der Fragilität von Mitmenschlichkeit für Taylor so wichtig. Auf die Subjektanalyse bezogen bedeutet das, dass die Anerkennung der Fragilität von Mitmenschlichkeit unverzichtbarer Bestandteil für religiöses und areligiöses humanitäres Handeln sein muss. Auch die christliche Theologie kann darin eine zentrale Aufgabe für moderne Gesellschaften erkennen.

Um die Frage nach dem zu beantworten, was die Mitmenschlichkeit durch einen Transzendenzbezug gewinnen kann, gehe ich von der skizzierten Gemeinsamkeit areligiös oder religiös verstandener Humanität aus. Denn obwohl religiöse und areligiöse höchste Handlungsziele gemeinsam als gelingendes Zusammenleben der Menschen beschrieben werden können, unterscheiden sie sich doch in ihren Vorstellungen vom Handlungsvermögen. Der Unterschied liegt für Taylor darin, dass beide verschiedene Strategien verfolgen, Gewalt zu überwinden. Eine grundsätzliche Überwindung von Gewalt gelingt Taylor zufolge in drei Schritten: Als ersten Schritt sieht

als moralische Maxime gilt, als die Vermeidung dessen, was als böse identifiziert wird (A. Ryrie, *Unbelievers. An Emotional History of Doubt*, London 2019, 204): „Perhaps we still believe God is good, but we believe with more fervour and conviction that Nazism is evil.“ Diese Vermeidung des identifizierten Bösen aus Ärger und Angst beschreibt er dabei mit dem Verweis auf John Ronald Reuel Tolkien (1882–1973) auch als Gefahr der Blindheit für eigene Bosheit (ebd., 204): „Such a war might end in victory, but a victory whose effect would be ‚to breed new Saurons‘.“

er den Aufbau eines demokratischen Gemeinwesens; als zweiten die Verhinderung der Ausgrenzung von Minderheiten; als dritten einen bestimmten Vollzug von vergebender Mitmenschlichkeit. Während ein areligiöser Humanismus die ersten beiden Schritte noch einschließen kann, bleibt der von Taylor im folgenden Zitat beschriebene dritte Schritt dieser Weltanschauung unzugänglich:

„Es besteht jedoch, freilich stets innerhalb eines gegebenen Rahmens, die Möglichkeit, das durch Leiden erworbene Recht nicht in Anspruch zu nehmen, nämlich das Recht des Unschuldigen auf Bestrafung des Schuldigen, das Recht des Opfers auf Liquidierung des Opfers. Dieser Schritt ist das genaue Gegenteil der instinktiven Verteidigung unserer Rechtschaffenheit. Es ist ein Schritt, den man ‚Vergebung‘ nennen kann, der aber auf einer tieferen Ebene auf der Einsicht in unsere gemeinsame, beschädigte Menschlichkeit beruht.“⁵¹

Dieses Zitat markiert einen für Taylor grundsätzlichen Unterschied zwischen dem areligiösen humanistischen und dem christlichen Verständnis des subjektiven Handlungsvermögens. In einer immanenten Weltdeutung muss die erzielte Gleichheit in Rechte und Pflichten übersetzt werden. Ein Anspruch auf Vergebung bleibt dabei nur sehr eingeschränkt und ausschließlich innerhalb dieses Rechtsgefüges formuliert. Die Öffnung für Gott und die daraus resultierende Annahme einer besonderen Zusammengehörigkeit der Menschen kann demgegenüber eine Motivation zur Vergebung sein, die ein neues Zusammenleben ermöglicht. In dieser Perspektive wird eine Dimension des Menschseins sichtbar, die sich für Taylor anhand immanenter Weltdeutungen allein nicht rekonstruieren lässt. Wenn Taylor im Zitat oben von einer allen Menschen gemeinsamen Verletzung ihrer Menschlichkeit spricht, bezieht er sich auf diese Dimension. Im Kontext der Subjektanalyse Taylors lässt sich dieser Bezug wie folgt darstellen: Das moderne, „abgepufferte“ Subjekt kann in seiner Immanenzorientierung zwar eigene Pflichten und Rechte erkennen und setzen, jedoch bleibt ihm innerhalb dieser Orientierung die Einsicht in eine mitmenschliche Zusammengehörigkeit verschlossen, weil es sich anderen Menschen lediglich um seiner eige-

⁵¹ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 1176.

nen Würde willen als verpflichtet begreifen kann. Die Offenheit für Transzendenz erlaubt dem modernen Subjekt demgegenüber, Weltdeutungen – wie die des Christentums – anzunehmen, in denen es sich selbst anderen Subjekten als gegeben erlebt und somit anderen sogar schuldet.⁵² Damit artikuliert Taylor einen Bereich von existenzieller Sinnhaftigkeit, der dem Subjekt verschlossen bleibt, sofern es ideologisch Transzendenz ausschließt. Indem das Subjekt eine Sinnhaftigkeit seines Handelns finden kann, die wesentlich über die eigene Würde hinausgeht, kann ein Transzendenzbezug dem Subjekt diesen Sinnhorizont seines eigenen Handelns erschließen. In dieser Hinsicht ist es wichtig zu betonen, dass Taylors Beschreibung der möglichen Auswirkungen von Transzendenz auf das Subjekt nicht auf eine Heteronomie durch Offenbarung hinausläuft. Offenbarung – im christlichen Sinne – als unbedingte Liebe Gottes zu den Menschen eröffnet dem Subjekt ein Handlungsvermögen, das ihm zu eigen ist, das es aber ohne diesen Transzendenzbezug nicht erschließen kann.

Zusammenfassend lassen sich drei Punkte der Subjektanalyse Taylors festhalten, die anschlussfähig sind für die theologische Modellbildung im Spannungsfeld von Subjektivitätsorientierung und Offenbarungsbezug. Erstens zeigt Taylor auf, dass die Immanenzorientierung des modernen Subjekts eine Offenheit für Transzendenz gerade nicht ausschließt, sondern in ihren Handlungsmotivationen einschließen kann. Zweitens weist er auf die Gefährdung von Mitmenschlichkeit hin, die in einem ideologischen Ausschluss von Transzendenz liegt. Und drittens beschreibt er – vor allem aus christlicher Perspektive –, wie eine Annahme von Offenbarung dem Subjekt Bereiche des eigenen Handlungsvermögens erschließt, die in einer falsch verstandenen Immanenzorientierung unerschlossen bleiben.⁵³

⁵² Palaver, Güterordnung und vermittelnde Gnade (s. Anm. 42), 753 weist auf eine Nähe von Taylor zu Fjodor Dostojewskis (1821–1881) Gedanken der „Allschuld“ hin.

⁵³ Eine genauere Untersuchung zu Taylors Konzeptionierung von Subjekt und Offenbarung kann in diesem Rahmen nicht durchgeführt werden. Bis hierhin sollte jedoch immerhin eine „kontrapunktische“ Verhältnisbestimmung von Subjekt und Offenbarung deutlich werden, wie angedeutet in C. Taylor, Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne, in: H. Fechtrup, F. Schulze, T. Sternberg (Hg.), Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper (1904–1997), Münster 2005, 137–169, hier: 137: „Die Philosophie muss ihren ei-

3 Taylors philosophischer Kompass für die theologische Modellbildung

Die fundamentale Gefahr einer theologischen Modellbildung zur Vermittlung von Subjekt und Offenbarung besteht darin, die Autonomie des Subjekts gegen eine Heteronomie durch Offenbarung auszuspielen. Offenbarung oder Transzendenzbezug und Subjektivitätsorientierung erscheinen so als Antipoden ohne eigene Vermittlung. Theologische Modelle, die diese Polarität in ihrem Ansatz rezipierten, drohten einseitig und in ihrer Reflexion des religiösen Gehalts verzerrend zu werden. Taylors Narrativ der Moderne enthält eine philosophische Subjektanalyse, die der theologischen Modellbildung eine leistungsstarke Orientierungshilfe bietet, diese Gefahr zu meiden.

In Bezug auf theologische Modelle, die eine stärkere Offenbarungsbezogenheit aufweisen, betont Taylors Analyse die Irreversibilität der Entwicklung des modernen Selbstbewusstseins. Modelle, die dazu neigen, dieses Selbstbewusstsein auszublenden, weisen nicht selten einen Revisionismus auf, in dem die Entstehungsgeschichte der Moderne als Verfall gedeutet wird. Nur die Umkehr zu einem früheren Zeitpunkt erlaubt nach diesen Auffassungen die Korrektur von Fehlern. Ein Beispiel für eine derartige theologische Ausrichtung bietet die *Radical Orthodoxy* um den anglikanischen Theologen John Milbank (*1952).⁵⁴ Die Autonomie des Subjekts ist nach Milbanks Lesart das Ergebnis schlechter Theologie. Der hochmittelalterliche Nominalismus ermöglicht dem Geschöpf durch einen univoken Seinsbegriff, sich letztlich als unabhängig vom Schöpfer zu verstehen. Diese Unabhängigkeit entspreche aber nicht dem tatsächlichen Sein des Menschen, das ausschließlich am Sein Gottes teilhat. Das Modell der *Radical Orthodoxy* zur Vermittlung von Sub-

genen Weg gehen, als ein Gespräch, das sich prinzipiell an jeden wenden kann, von welchem Punkt auch immer er selbst ausgeht. Aber man argumentiert in Reaktion auf, inspiriert durch offenbarte Wahrheit. Und dies bringt neue Gedanken in das Gespräch, die man außerhalb dieser kontrapunktischen Beziehung nie gehabt hätte; auch wenn diese – wie alle philosophischen Ideen – aus eigener Kraft ihren Weg machen müssen, im ewigen Gespräch der Menschheit.“

⁵⁴ Vgl. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990; ferner zur Einführung: S. Grosse, H. Seubert (Hg.), *Radical Orthodoxy. Eine Herausforderung für Christentum und Theologie nach der Säkularisierung*, Leipzig 2017.

jekt und Offenbarung besteht deshalb in einer ontologischen Partizipationslehre, die die Autonomie des Subjekts notwendig als Auflehnung gegen göttliche Selbstmitteilung verstehen muss. Taylors Subjektanalyse bietet hier einen Ansatz zur kritischen Analyse der *Radical Orthodoxy*, indem er zwischen Immanenzorientierung und Ausschluss von Transzendenz unterscheidet. Taylor selbst grenzt seinen Ansatz differenziert von dieser theologischen Ausrichtung ab. Im Epilog von „Ein säkulares Zeitalter“ beschreibt Taylor die *Radical Orthodoxy* kritisch als ein Narrativ, das eine fehlerhafte Abweichung in der Geschichte der Theologie erzählt. Weil aber die gesamte Entwicklung aus Taylors Sicht nicht ausschließlich fehlerhaft ist, sondern auch einem religiösen Impuls im Christentum folgt, reiche die *Radical Orthodoxy* zu einer gelungenen Verhältnisbestimmung von modernem Subjekt und Offenbarung nicht aus.⁵⁵

In Bezug auf Modelle, die einseitig von einem subjektivitätstheoretischen Ansatz ausgehen, leistet Taylor einen doppelten Beitrag: Er zeigt nicht nur die Offenheit des Subjekts für eine extrinsische Offenbarung; er skizziert außerdem ein Konzept, in dem Offenbarung gerade nicht extrinsezistisch und heteronom verstanden wird, als ob sie die Entfaltung der Autonomie des Subjekts einschränkte, sondern potenziert. Die Anschlussfähigkeit von Taylors Ansatz in diesem Bereich wird etwa deutlich bei transzendentaltheologischen Modellen, deren Konzept der Vermittlung von Offenbarung und Subjekt von dem Versuch ausgeht, Offenbarung freiheitstheoretisch zu rekonstruieren.⁵⁶ Demnach bildet die Autonomie des Subjekts den Ausgangspunkt zur Bestimmung einer bedingten Freiheit, die auf Gott als ihre Bedingungsmöglichkeit verweist. Offenbarung droht dann einseitig als Entlassung des Menschen in seine Autonomie verstanden zu werden. Modelle, die eine dem Subjekt extrinsische Offenbarung beschreiben, werden so konsequent problematisiert. Taylors Subjektanalyse erweist sich hier als richtungsweisend, weil er einen extrinsischen Offenbarungsbegriff wahrt, ohne die Autonomie des Subjekts zu verletzen. Als Orientierungshilfe kann Tay-

⁵⁵ Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2), 1280–1284.

⁵⁶ Vgl. etwa S. Wendel, Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund. Plädoyer für eine rationale Theologie, in: M. Dürnberger u. a. (Hg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (RaFi 60), Regensburg 2017, 245–259, hier: 258f.

lors Ansatz hier verstanden werden, insofern gerade die extrinsische Dimension seines Offenbarungskonzepts zur Freiheitserschließung des Subjekts beiträgt.

Insgesamt besteht Taylors Beitrag zur Modellbildung theologischer Ansätze im Spannungsfeld von Subjektivitätsorientierung und Offenbarungsbezogenheit darin, dass er eine Offenheit des modernen Subjekts für Transzendenz aufzeigt. Prima facie könnte man meinen, Taylor würde vor dem Hintergrund seiner katholischen Prägung das moderne Subjektverständnis aufgrund seiner Immanenzorientierung ablehnen und nur zu gern so mit seiner christlichen Philosophie „perforieren“, dass es wieder „porös“ wird. Doch dieses Verständnis wäre verfehlt. Taylor geht es um eine differenzierte Genealogie des modernen Subjekts mit dem kritischen Hinweis, dass einerseits eine falsch verstandene Immanenzorientierung als „Enttäuschungsgenerator“⁵⁷ bestimmte Freiheitsversprechen nicht einlösen kann und andererseits eine richtig verstandene Immanenzorientierung fähig ist, personale Freiheit anhand von Offenbarung, die ihm von außen entgegenkommt, zu erschließen.

⁵⁷ A. Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin ³2018, 22.

Das zunächst Fremde als das letztlich Eigene

Entwürfe anthropologisch fundierter Theologie

Benjamin Dahlke

Im Spannungsfeld von subjektivitätstheoretisch orientierten und offenbarungsbezogenen Ansätzen systematischer Theologie beanspruchen die im Folgenden präsentierten Entwürfe eine Mittelposition. Namentlich geht es um diejenigen von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), Karl Rahner (1904–1984) und Sarah Coakley (*1951). Zunächst gilt es, das sachliche Problem zu benennen, für das sie eine Lösung bieten wollen (Abschnitt 1). Sodann werden sie im Einzelnen vorgestellt (Abschnitt 2). Abschließend werden einige Einwände benannt, mit denen jene Entwürfe einer anthropologisch fundierten Theologie konfrontiert sind (Abschnitt 3).

1 Die Problemstellung

Für Immanuel Kant (1724–1804) ist die Philosophie mit folgenden Fragen und Themenfeldern befasst: Was kann ich wissen (Metaphysik)? Was soll ich tun (Moral)? Was darf ich hoffen (Religion)? Diese Fragen laufen in einer vierten zusammen, nämlich was der Mensch ist (Anthropologie).¹ Im Hintergrund steht das in der Moderne erwachte Interesse des Menschen an sich selbst. Nicht zufällig entstand die philosophische Disziplin der Anthropologie Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts.² Mit seiner Schrift „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, die eine umfassende Untersuchung des menschlichen Denkens, Begehrens und Handelns bieten möchte, leistete Kant dazu einen wichtigen Beitrag. Er bestimmte den Menschen als ein frei handelndes Wesen, das etwas aus sich machen kann

¹ Vgl. I. Kant, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: ders., AA 9, 1–136, hier: 25.

² Vgl. O. Marquard, Anthropologie, in: HWPh 1 (1971) 362–374; A. Lyssy, Über Menschheit und Menschlichkeit. Neuere Arbeiten zur philosophischen Anthropologie der Aufklärungszeit, in: PhR 65 (2018) 197–224.

und soll.³ Das schließt ein, sich der teils nur dunklen, teils gänzlich unbewussten Vorstellungen über sich selbst klar zu werden.⁴

Wer sich über sich selbst orientiert, setzt eine Differenz von Eigenem und Fremden, denn es wird deutlich, in welchem hohem Maß die persönliche Existenz durch äußere Einflüsse und Vorgaben bedingt ist. Für den Einzelnen bedeutet das, unter Rückgriff auf die bisherige Lebensgeschichte eigene Fähigkeiten, Ziele und Wünsche zu erkunden, sie insbesondere von fremden Erwartungen und vorgegebenen Deutungsmustern unterscheiden zu lernen.⁵ Die Differenz, die auf diese Weise entsteht, ist auch für die religiöse Selbstsituierung von Bedeutung. Sie wirkt sich insofern auf das Christentum aus, als die von der Kirche ausformulierten und von ihr den Gläubigen vorgelegten Dogmen ja auf Offenbarung zurückgeführt werden.⁶ Das lateinische *revelatio* meint gerade die Enthüllung von sonst Verborgenen, Unzugänglichem und damit Unableitbarem durch Gott.⁷ In der Folge erscheinen die Dogmen als etwas Fremdes, das sich vom Eigenen des Menschen unterscheidet. Kant hat in seiner Religionschrift selbst darauf hingewiesen.⁸

Mit der genannten Differenz kann auf unterschiedliche Weise umgegangen werden: *Entweder* wird sie zum Anlass genommen, das überlieferte Dogma auf seine heutige Geltung hin zu prüfen und es gegebenenfalls umzubilden, um zu einem modernegemäßen,

³ Vgl. I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders., AA 7, 117–333, hier: 119. Zur Erschließung vgl. T. Sturm, Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn 2009.

⁴ Vgl. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (s. Anm. 3), 135–140.

⁵ Vgl. W. Prinz, Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität (stw 2169), Berlin 2016; E. Angehrn, Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung (Klostermann RoteReihe), Frankfurt a. M. 2017; A. Reckwitz, Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne (stw 2294), Berlin 2020.

⁶ Vgl. W. Kasper, Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015.

⁷ Vgl. E. Herms, Offenbarung V. Theologiegeschichte und Dogmatik, in: TRE 25 (1995) 146–210; M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh² 2 (2000) 41–61.

⁸ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., AA 6, 1–202, hier: 12f. Zum Folgenden vgl. B. Dahlke, Menschliche Selbstverständigung und kirchliches Dogma. Zu einem neuzeitlichen Problem, in: Cath(M) 69 (2015) 208–224.

subjektivitätsorientierten Verständnis des Christentums zu gelangen. Das ist die liberale Option.⁹ Oder aber es wird darauf verwiesen, dass das auf Offenbarung zurückgeführte Dogma notfalls sogar kontraintuitiv angenommen werden muss, weil es um das dem Menschen von Gott eröffnete, ansonsten unerreichbare Heil geht. Hierbei handelt es sich um die konservative Option. Sie verwahrt sich gegen jedwede Umbildung des überlieferten Lehrbestandes und möchte diesen in einer bestimmten Form erhalten.¹⁰ Dazwischen steht als *dritte* Option das Bemühen, das bedingt durch den Offenbarungsbezug Fremde mit dem subjektivitätstheoretisch erschlossenen Eigenen zu vermitteln.

„Vermittlung“ meint hier, einen Zusammenhang von Verschiedenem herzustellen, indem das eine kritisch auf das andere bezogen wird. Dabei lässt es sich nicht vollends zur Deckung bringen – das Fremde behält einen letzten Rest seiner Fremdheit, denn es wird zwar angeeignet, aber nicht vollends zum Eigenen. Sonst würde die Theologie ja zur Philosophie. Das gilt es gegenüber Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) zu betonen. Sein Interesse an theologischen Themen erklärt sich aus seiner Überzeugung, dass in der Religion zwar Vernunft enthalten, diese aber noch unzureichend durchgeklärt ist.¹¹ Der Philosophie falle es zu, die in doktrinären Aussagen enthaltenen allgemeinen Gedanken oder Vorstellungen auf die Ebene des klaren Begriffs zu heben.¹² Zu diesem Zwecke hielt

⁹ Vgl. E. Hirsch, Leitfaden zur christlichen Lehre, Tübingen 1938, 1–13; M. Wiles, *The Remaking of Christian Doctrine*, Cambridge 1974, 7f.; R. Haight, *Dynamics of Theology*, Maryknoll, NY 2001, 191–212; J. Lauster, U. Schmiedel, P. Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute – Liberal Theology Today* (Dogmatik in der Moderne 27), Tübingen 2019.

¹⁰ Vgl. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1928, 2.

¹¹ Vgl. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (Spekulation und Erfahrung), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986; F. Hermann, B. Nonnenbacher, F. Schick (Hg.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen 2015; N. Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg 2018.

¹² Vgl. G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, 555–569 (§ 573); ders., *Werke*, Bd. 18 (stw 618), Frankfurt a. M. 1986, 83: „Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geschieht. Allein die

Hegel, der nach mehreren Stationen Professor an der Universität Berlin geworden war, mehrfach Vorlesungen über die Philosophie der Religion.¹³ Wie er darlegte, deckt sich das kirchliche Dogma mit dem, was Menschen über sich selbst erschließen, wenn sie ins Denken geraten. Er bezog sich dabei ausgerechnet auf die Trinitätslehre, die damals alles andere als populär war. So hatte Kant sie als irrelevant abgetan, weil sie für die Lebenspraxis keinen Unterschied bedeute.¹⁴ Hegel dagegen stellte heraus, dass Mensch und Gott gleichermaßen „Geist“ seien.¹⁵ Seiner Auffassung nach macht es den „Geist“ aus, beständig aus sich herauszugehen, um in einem dialektischen Prozess – versehen mit einem vertieften Verständnis seiner selbst – wiederum zu sich zurückzufinden.¹⁶ Nichts anderes sage

Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist, und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig unterschieden. Die Andacht ist nur: daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseins zu ihrem Gegenstande, die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstrakt gefaßt werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; sie hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken.“

¹³ Vgl. ders., Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3–5, Hamburg 1983–1985.

¹⁴ Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (s. Anm. 8), 170–172; ders., Der Streit der Facultäten, in: ders., AA 7, 1–116, hier: 38f.

¹⁵ Vgl. Hegel, Vorlesungen (s. Anm. 13), Bd. 3, 73f. Zur Erschließung vgl. J.-L. Vieillard-Baron, La Trinité hégélienne: la critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire, in: E. Durand, V. Holzer (Hg.), Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle (CFi 266), Paris 2008, 187–200.

¹⁶ Vgl. Hegel, Vorlesungen (s. Anm. 13), Bd. 3, 85: „Der Geist, wenn er unmittelbar, einfach, ruhend gedacht ist, ist kein Geist; sondern der Geist ist wesentlich dies, tätig zu sein überhaupt. Näher ist er die Tätigkeit, sich zu manifestieren. Der Geist, der sich nicht manifestiert, offenbart, ist ein Totes. Manifestieren heißt für ein Anderes werden. Als Werden für ein Anderes tritt es in Gegensatz, Unterschied überhaupt, und so ist es Verendlichkeit des Geistes. Etwas, das für Anderes ist, ist in dieser abstrakten Bestimmung eben ein Endliches; es hat ein Anderes sich gegenüber, hat an diesem Anderen sein Ende, seine Schranke. So ist der Geist, der sich manifestiert, sich bestimmt, ins Dasein tritt, sich Endlichkeit gibt, das zweite. Das dritte aber ist, daß er sich seinem Begriff nach manifestiert, jene seine erste Manifestation in sich zurücknimmt, sie aufhebt, zu sich selbst kommt, für sich wird und ist, wie er an sich ist. Dies ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst; wenn dies Bewegung nicht wäre, so wäre er ein Totes.“ Vgl. zudem ebd., 92.

die Trinitätslehre aus.¹⁷ Damit ging Hegel entschieden weiter als die theologische Tradition vor ihm, denn obwohl immer wieder psychologische Analogien für die Trinität diskutiert wurden – am prominentesten bei Augustinus (344–430) – bestand Konsens über den bleibenden Geheimnischarakter von Gottes eigenem Sein.¹⁸ Insofern ist die Einschätzung der Trinitätslehre ein guter Prüfstein, um den Zusammenhang des Verschiedenen in den Blick zu nehmen. Wie wird er hergestellt, d. h., wie wird das Fremde mit dem Eigenen vermittelt? Bis wohin reicht die Vermittlung?

Im Weiteren soll die genannte dritte Option stärker konturiert werden. Hierzu werden zunächst zwei deutsche Theologen vorgestellt,

¹⁷ Vgl. ebd., 43: „Wenn Geist nicht ein leeres Wort ist, so muß Gott mit dieser Bestimmung gefaßt werden, wie vormals in der Kirchentheologie der dreieinige Gott genannt wurde. Dies ist dasjenige, wodurch die Natur des Geistes expliziert ist. So wird Gott gefaßt als das, was Gott in sich für sich selbst ist, indem er sich zum Gegenstand seiner selbst macht, der Sohn, und daß er dann in diesem Gegenstand das ungeteilte Wesen bleibt in dieser Unterscheidung seiner in sich und in dieser Unterscheidung seiner sich liebt, d. h. identisch mit sich bleibt; das ist Gott als Geist. Wenn wir von Gott als Geist sprechen, so müssen wir ihn denn mit eben der Bestimmung fassen, die in der Kirche auf diese kindliche Weise der Vorstellung existiert – als das Verhältnis zwischen Vater und Sohn –, die noch nicht Sache des Begriffs ist. Also eben diese Bestimmung in der Kirche von der Dreieinigkeit Gottes ist konkrete Bestimmung und Natur Gottes als Geistes, und Geist ist ein leeres Wort, wenn er nicht in dieser Bestimmung gefaßt ist.“ Obwohl es Hegel sicherlich fernlag, das seit der Aufklärung unter Druck geratene kirchliche Dogma zu stabilisieren, nahmen – unbeschadet mancher Vorbehalte – insbesondere evangelische Theologen seine Überlegungen dankbar auf. Wenn die Trinitätslehre seit dem 19. Jahrhundert eine Renaissance erlebte, dann nicht zuletzt angestoßen durch den Berliner Philosophen – vgl. F. Voigt, „Als absolutes Kriterium aller Häresien das Dogma von der Trinität“. Die trinitätstheologische Umformung der Dogmatik in den theologischen Schulen Schleiermachers und Hegels, in: J. Lauster, B. Oberdorfer (Hg.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009, 217–233; J. Rohls, *Die idealistische Trinitätsspekulation und ihr Einfluss auf die protestantische Theologie*, in: T. Marschler, T. Schärfl (Hg.), *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 16)*, Bd. 1, Münster 2019, 101–131.

¹⁸ Vgl. P. Drilling, *The Psychological Analogy of the Trinity: Augustine, Aquinas, and Lonergan*, in: *IThQ* 71 (2006) 320–337; R. Williams, *The Paradoxes of Self-Knowledge in Augustine’s Trinitarian Thought*, in: ders., *On Augustine*, London – New York 2016, 155–170; V. Hösle, *From Augustine’s to Hegel’s Theory of Trinity*, in: *NZSTh* 62 (2020) 441–465.

nämlich der Protestant Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und der Katholik Karl Rahner. Sodann wird es um den Entwurf der Engländerin Sarah Coakley gehen, die anglikanisch ist. Trotz mancher Unterschiede verbindet alle drei, weder die liberale noch die konservative Option zu vertreten, sondern um eine Vermittlung des Eigenen mit dem Fremden bemüht zu sein – Schleiermacher, Rahner und Coakley zielten bzw. zielen auf eine anthropologisch fundierte Theologie, die Gegenstand der folgenden Überlegungen sein soll.

2 Entwürfe anthropologisch fundierter Theologie

2.1 „Religion“ als Fundierungskategorie: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Schleiermachers Œuvre zählt zu den Hauptbezugspunkten der evangelischen Theologie der Gegenwart. Es wird bis heute nicht nur aus historischem Interesse rekonstruiert, sondern auch in systematischer Hinsicht diskutiert. Das erklärt sich nicht allein aus seinen vielen materialdogmatischen Anstößen, die bis heute zu denken geben, sondern hängt insbesondere mit dem innovativen Rückgriff auf die Kategorie der Religion zusammen.¹⁹ Als reflexive Darstellungskategorie, die das vielschichtige Phänomen der Bezugnahme des Menschen auf etwas Größeres außerhalb seiner selbst zu beschreiben hilft, war sie seit der Aufklärung geläufig.²⁰ So konnte Schleiermacher sie aufgreifen, ihr aber zugleich ein eigenes Profil geben. Gelegenheit dazu bot sich, als er zwischen 1796 und 1802 in Berlin wirk-

¹⁹ Vgl. B. W. Sockness, W. Gräß (Hg.), Schleiermacher, *the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue* (TBT 148), Berlin – New York 2010; B. A. Gerrish, *Christian Faith. Dogmatics in Outline*, Louisville, KY 2015; H. Fischer, *Rezeption und Kritik* (1960ff.), in: M. Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch*, Tübingen 2017, 476–487; N. Slenczka, *Schleiermacher heute – ein Plädoyer*, in: S. Grosse (Hg.), *Schleiermacher kontrovers*, Leipzig 2019, 15–39.

²⁰ Vgl. U. Dierse u. a., *Religion*, in: HWPh 8 (1992) 632–713; K. Feiereis, *Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung. Thesen zu einer noch nicht beendeten Diskussion*, in: G. Wieland (Hg.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn u. a. 1997, 71–101; U. Barth, *Religion in der europäischen Aufklärung*, in: ders. u. a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich* (TBT 165), Berlin – Boston 2013, 91–112; M. Stausberg, S. Engler (Hg.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford 2016.

te. Er war als reformierter Prediger an der Charité beschäftigt, verkehrte in seiner Freizeit in den elitären Salons der preußischen Metropole.²¹ Die Kreise, die sich in geselliger Runde zum intellektuellen Austausch trafen, waren stark von der Aufklärung geprägt. Teils standen sie Kirche und Christentum skeptisch gegenüber, ja betrachteten das eine wie das andere als überholt. Vor diesem Hintergrund ist die im Jahr 1799 gedruckt vorliegende, anonym publizierte Schrift „Über die Religion“ zu verstehen. Wie es im Untertitel heißt, richtete sie sich an die Gebildeten unter deren Verächtern.²² Ihnen

²¹ Vgl. A. Arndt (Hg.), *Wissenschaft und Geselligkeit: Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802*, Berlin – New York 2009; A. Beutel, *Lebens- und Wirkungskreise*, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 76–87; M. Schröter, *Schleiermacher als reformierter Prediger an der Charité*, in: A. Käfer, C. Paul, F. Priesemuth (Hg.), *Der reformierte Schleiermacher. Prägungen und Potentiale seiner Theologie* (SchIA 28), Berlin – Boston 2020, 215–220.

²² F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2, hg. von G. Meckenstock, Berlin – New York 1984, 185–326. Zur Erschließung vgl. W. Jaeschke, „Um 1800“ – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne, in: C. Danz, G. Essen (Hg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt 2012, 7–92; G. Wenz, *An die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zu Schleiermachers Reden über die Religion von 1799*, in: *KuD* 58 (2012) 21–53; A. Arndt, *Schleiermacher und die Religionskritik der Aufklärung*, in: Barth u. a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme* (s. Anm. 20), 647–659; R. Crouter, *Friedrich Schleiermacher as Heir and Critic of Aufklärungstheologie*, in: A. Beutel, M. Nooke (Hg.), *Religion und Aufklärung* (*Colloquia historica et theologica* 2), Tübingen 2016, 97–112; C. König, *Unendlich gebildet. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie anhand der Erstauflage der „Reden“* (*Collegium Metaphysicum* 16), Tübingen 2016; J. Ringleben, *Die Reden Über die Religion*, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 102–117. Wie die neuere Forschung zeigt, war Schleiermacher nicht der erste, der eine anthropologisch fundierte Theologie anstrebte. Kurz vor ihm legte Johann Joachim Spalding (1714–1804) eine vielgelesene Schrift vor, nämlich: *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, Leipzig 1797. Zur Erschließung vgl. A. Beutel, *Johann Joachim Spalding. Meistertheologie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 2014, 289–298. Wie Spalding in seiner Schrift darlegte (Spalding, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen* [s. Anm. 22], 34f.), geht die Religion den Menschen zwingend an: „Gotteserkenntniß und Gottesverehrung [...] muß nothwendig dem denkenden Menschen interessant werden, und die innigst theilnehmende Werthschätzung seines Herzens gewinnen, sobald ihm deren genaue Verbindung mit den großen ursprünglichen Grundtrieben seines vernünftigen Wesens, welche [...] ein für allemal seine höchste Angelegenheit ausmachen, vermittelt einer unpart-

wollte Schleiermacher einen neuen Zugang zum Glauben eröffnen.²³ Hierfür setzt er grundsätzlich an, indem er seine Leser dazu auffordert, von allem abzusehen, was sie nicht ausmacht, ihnen gegenübersteht und ihnen damit uneigentlich ist. Am Ende dieses Prozesses stellt sich – seiner Auffassung nach – die Einsicht ein, gar kein abgeschlossenes Selbst zu besitzen, sondern zuinnerst auf etwas bezogen zu sein, das außerhalb liegt, ohne freilich Teil der Welt zu sein. Schleiermacher nennt diesen fundierenden Grund von Selbst und Welt das „Universum“.²⁴ Durch die Betrachtung des „Universums“ entstehe ein Sinn und Geschmack für das Unendliche, welches keine personalen Züge trägt.²⁵ Die Religion sei die durch Anschauung und

heyischen Ueberlegung einleuchtet, und sobald er die verschiedenen Seiten kennenlernt, von welchen eine reine religiöse Denkart dem moralischen Gefühle mehr Wirksamkeit und Erleichterung, dem Verlangen nach Glückseligkeit mehr Aufmunterung und Sicherheit, also dem ganzen, einzig würdigen, Zwecke der Menschheit mehr Unterstützung und Hülfe giebt.“

²³ Vgl. Schleiermacher, *Über die Religion* (s. Anm. 22), 189: „Von Alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur Wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen sie sich aus Herablaßung willig umhängen ließ. Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem was ihr auch nur ähnlich wäre. Ich weiß daß Ihr eben so wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine andere Hausgötter giebt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüthe Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseit der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr in Ewigkeit nicht mehr bedürftet, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf.“

²⁴ Vgl. ebd., 261f.: „Schaut Euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab, was nicht Euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer geschärfterem Sinn, und je mehr Ihr Euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehn, desto herrlicher werdet Ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in Euch. Schaut außer Euch auf irgend einen Theil, auf irgend ein Element der Welt und faßt es auf in seinem ganzen Wesen, aber sucht auch alles zusammen was es ist, nicht nur in sich, sondern in Euch, in diesem und jenem und überall, wiederholt euren Weg vom Umkreise zum Mittelpunkte immer öfter und in weitem Entfernungen: Das Endliche werdet Ihr bald verlieren und das Universum gefunden haben.“

²⁵ Vgl. ebd., 206–247 (Zweite Rede. Über das Wesen der Religion). Zur Erschlie-

Gefühl gekennzeichnete Weise, mit dem im Endlichen aufscheinenden Unendlichen umzugehen. Da sie weder aus dem Denken noch aus dem Handeln abgeleitet werden könne, ist sie ebenso von der Metaphysik wie von der Moral unterschieden – folglich eigenen Rechts und selbständig.²⁶ Schleiermachers Religionstheorie beruht damit auf einer nicht-theistischen Fassung des Absoluten.²⁷ Sie erlaubt es, eine erhebliche Vielfalt sowohl der Religionen als auch des Religiösen anzuerkennen und begreifbar zu machen.²⁸ Von daher gab sie zwei sich damals formierenden Disziplinen wichtige Impulse, nämlich der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

Allerdings sollte nicht vergessen werden, was Schleiermacher eigentlich bezweckte. Im Hauptberuf reformierter Prediger, wollte er seinen Zeitgenossen einen Zugang zu jenem Glauben eröffnen, der ihnen abhandengekommen war. Das zeigt sich daran, dass er gegen Ende seiner Schrift das Christentum als höchste aller Religionen profiliert, mit unverkennbaren Anklängen an die klassische Christologie die Vorstellung eines Mittlers einführt und nun auch häufiger das Wort „Gott“ im Sinne des Theismus verwendet.²⁹ Diese gewis-

ßung vgl. U. Barth, Was heißt „Anschauung des Universums“? Spinozanische Hintergründe von Schleiermachers Jugendschrift, in: ders., Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014, 222–244.

²⁶ Vgl. Schleiermacher, Über die Religion (s. Anm. 22), 207–223. Mit Blick auf die Religion schreibt Schleiermacher (ebd., 204f.): „Daß sie aus dem Inneren jeder beßern Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen, und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden; das ist es was ich behauptete, und was ich ihr gern sichern möchte, und Euch liegt es nun ob, zu entscheiden, ob es der Mühe werth sein wird, mich zu hören, ehe Ihr Euch in Eurer Verachtung noch mehr befestiget.“

²⁷ Vgl. J. Dierken, „Daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott“. Der Beitrag von Schleiermachers ‚Reden‘ zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten, in: U. Barth, C.-D. Osthövener (Hg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“ (SchLA 19), Berlin – New York 2000, 668–684.

²⁸ Vgl. M. Schröder, Das „unendliche Chaos“ der Religion. Die Pluralität der Religionen in Schleiermachers ‚Reden‘, in: Barth, Osthövener (Hg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“ (s. Anm. 27), 585–608; W. Gräß, Religion „ist nicht anders möglich als in einer unendlichen Menge verschiedener Formen“. Schleiermacher und die Vielfalt der Formen des Religiösen, in: Hermann, Nonnenbacher, Schick (Hg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus (s. Anm. 11), 65–84.

²⁹ Vgl. Schleiermacher, Über die Religion (s. Anm. 22), 293–326 (Fünfte Rede).

sermaßen apologetische Absicht blieb zumindest Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) nicht verborgen, der durchaus zum Adressatenkreis von Schleiermachers „Reden über die Religion“ zählte. Seine anfängliche Begeisterung schwand, je weiter er diese las, denn was ihm vorgestellt wurde, schien ihm doch zu christlich.³⁰ Man darf Goethes ablehnende Reaktion als Indiz dafür betrachten, dass Schleiermachers Versuch, das zunächst Fremde als das letztlich Eigene zu erweisen, nicht vollends geglückt war – falls nicht sogar misslungen. Seine universale Religionstheorie und die spezifisch christliche Glaubenslehre griffen nicht recht ineinander, zu weit lagen beide auseinander. Tatsächlich arbeitete Schleiermacher „Über die Religion“ später mehrfach um, d. h., er ersetzte pluralistisch klingende Formulierungen durch weniger anstößige.³¹

Über die Religionen). So schreibt Schleiermacher über das Christentum (ebd., 320f.): „Seine Entstellungen und sein mannigfaltiges Verderben will ich nicht beschönigen, da die Verderblichkeit alles Heiligen sobald es menschlich wird ein Theil seiner ursprünglichen Weltanschauung ist. Auch will ich Euch nicht weiter in das Einzelne desselben hineinführen; seine Verhandlungen liegen vor Euch, und den Faden glaube ich Euch gegeben zu haben, der Euch durch alle Anomalien hindurchführen, und unbesorgt um den Ausgang Euch die genaueste Übersicht möglich machen wird.“

³⁰ Vgl. ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. V/3, hg. von A. Arndt und W. Virmond, Berlin – New York 1992, 212–215 (Friedrich Schlegel an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Brief vom 10. Oktober 1799), hier: 212: „Goethe hat sich mein prächtiges Exemplar geben lassen, und konnte nach dem ersten begierigen Lesen von zwey oder drey Reden [...] die Bildung und die Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen. Je nachlässiger indessen der Styl und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandte sich dieser Effekt in sein Gegenheil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung.“ Zur Erschließung vgl. C. König, Schleiermachers inklusivistische Religionstheologie der *Reden*, in: Hermanni, Nonnenbacher, Schick (Hg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus (s. Anm. 11), 37–64.

³¹ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion (2.–)4. Auflage, in: ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/12, hg. von G. Meckenstock, Berlin – New York 1995, 1–321. In einer Nachrede, die der Zweitausgabe aus dem Jahr 1806 hinzugefügt ist, wandte sich Schleiermacher direkt an seine Leser und gab (ebd., 314) als seine Intention an, „daß Ihr in eben der Gestalt der Religion, welche Ihr so oft verachtet, im Christenthum, mit Eurem ganzen Wissen, Thun und Sein so eingewurzelt seid, daß Ihr gar nicht heraus könnt, und daß Ihr vergeblich versucht Euch seine Zerstörung vorzustellen, ohne zugleich die Vernichtung dessen, was Euch das Liebste und Heiligste in der Welt ist, Eurer gesammten Bildung und Art zu sein, ja Eurer Kunst und Wissenschaft mit zu beschließen. Woraus Euch dann gefolgt

Gleich blieb sein Bemühen um eine anthropologisch fundierte Theologie – insbesondere da er nach einer kurzen Zeit als Hofprediger in Pommern zum Professor ernannt wurde. Schleiermacher lehrte erst an der Universität Halle, dann an der Universität Berlin, an deren Gründung er beteiligt war.³² Mit dem Ziel, seine bis dahin vor allem in Vorlesungen entwickelten Überlegungen zu bündeln, legte er nach langer Vorarbeit sein systematisch-theologisches Hauptwerk vor: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“. Eine erste Auflage des zweibändigen Werks erschien im Jahr 1821/1822;³³ eine zweite, überarbeitete 1830/1831.³⁴ Bei manchen Änderungen im Detail blieb die Gliederung unverändert: Auf eine umfangreiche Einleitung folgen zwei Teile, in denen der Glaube seinem Inhalt nach präsentiert wird – erst ohne Berücksichtigung des Gegensatzes von Sünde und Gnade (Schöpfungsordnung), dann mit ihr (Erlösungsordnung).³⁵ Aber anstatt lediglich Lehraussagen in systematischer Form auszubreiten, ging es Schleiermacher um eine anthropologisch fundierte Theologie. Einleitend entwickelte er deshalb eine universale Religionstheorie, nahm dabei ausdrücklich auf sein Frühwerk

wäre, daß so lange unsrer Zeitalter währt, auch aus ihm und dem Gebiete des Christenthums selbst nichts ausgehen könne, was das letztere beeinträchtige, sondern dieses aus allem Streit und Kampf immer nur erneuert und verherrlicht hervorgehen müsse.“ Die Veränderungen, die Schleiermacher von Auflage zu Auflage vornahm, lassen sich gut nachverfolgen anhand von: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799/1806/1821. Studienausgabe, Zürich 2012.

³² Vgl. J. Wischmeyer, Friedrich Schleiermacher: son apport théorique et pratique à la fondation de l'Université de Berlin (1805–1813), in: RHLR 91 (2011) 21–42; D. Schmid, Schleiermacher als Universitätstheoretiker und Hochschullehrer (inklusive Übersicht über seine gesamte Vorlesungstätigkeit), in: Ohst (Hg.), Schleiermacher Handbuch (s. Anm. 19), 212–226.

³³ F. D. E. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/7, 3 Bde., 3 Bde., hg. von H. Peiter und U. Barth, Berlin – New York 1980–1984. Im Folgenden zitiert als Schleiermacher, Der christliche Glaube 1821–1822.

³⁴ Ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/13, 2 Bde., hg. von R. Schäfer, Berlin – New York 2003. Im Folgenden zitiert als Schleiermacher, Der christliche Glaube 1830–1831.

³⁵ Zur Erschließung vgl. C.-D. Osthövener, Dogmatik I: Einleitung in die ‚Glaubenslehre‘, in: Ohst (Hg.), Schleiermacher Handbuch (s. Anm. 19), 349–361; ders., Dogmatik II: Materiale Entfaltung der ‚Glaubenslehre‘, in: ders., Schleiermacher Handbuch (s. Anm. 19), 362–383.

„Über die Religion“ Bezug.³⁶ Erst danach profilierte er die christliche Religion, näherhin den Protestantismus.³⁷ Im Hintergrund steht Schleiermachers Engagement zugunsten der Union von Lutheranern und Reformierten, die für Preußen im Jahr 1817 durch königliche Kabinettsorder erfolgte. „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ war durchaus als systematisch-theologische Flankierung dieser Union gedacht.³⁸ Das zu erwähnen ist insofern wichtig, als Schleiermacher die Reformation für unabgeschlossen hielt. Im 16. Jahrhundert seien viele Lehren und Dogmen lediglich übernommen worden, anstatt sie daraufhin zu prüfen, ob sie der neuen Glaubensauffassung gemäß seien.³⁹ Von daher weist Schleiermacher immer wieder auf den Revisionsbedarf hin, der seiner Auffassung nach hinsichtlich einzelner Lehrstücke besteht, und er selbst wollte einen Beitrag zu jener ausstehenden Umbildung leisten.

Schleiermacher setzt bei dem an, was er das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nennt.⁴⁰ Gemeint ist die jedem Menschen zugängliche Erfahrung, im Denken oder Handeln keineswegs nur frei, son-

³⁶ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821–1822* (s. Anm. 33), Bd. 1, 20–60 (§§ 6–17) bzw. ebd., 30 mit Bezug auf die zweite Auflage von „Über die Religion“.

³⁷ Vgl. ebd., 61–108 (§§ 18–30).

³⁸ Vgl. A. Geck, *Schleiermacher als Kirchenpolitiker*, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 198–212; J. Rohls, *Friedrich Schleiermacher. Reformierte Theologie und preußische Kirchenunion*, in: Käfer, Paul, *Priesemuth (Hg.), Der reformierte Schleiermacher* (s. Anm. 21), 235–263.

³⁹ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 169–182 (§§ 25–27), besonders: 170–172. Zur Erschließung vgl. M. Ohst, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung* (BHTh 77), Tübingen 1989 und M. Rössler, *Protestantische Individualität. Friedrich Schleiermachers Deutung des konfessionellen Gegensatzes*, in: A. von Scheliha, M. Schröder (Hg.), *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, Stuttgart u. a. 1998, 55–75.

⁴⁰ Zum Folgenden vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821–1822* (s. Anm. 33), Bd. 1, 31–33 (§ 9) bzw. ders., *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 32–40 (§ 4), hier: 32 (Leitsatz zu § 4): „Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“

dern vielfältig bedingt und bestimmt zu sein. Wer das realisiert, wird nicht nur seiner eigenen Abhängigkeit bewusst werden, sondern derjenigen der ganzen Welt.⁴¹ Wie Schleiermacher in einem mehrstufigen Gedankengang darlegt, lässt sich diese Abhängigkeit letztlich auf Gott zurückführen. Von daher sei im Selbst- stets ein Gottesbewusstsein mitgesetzt, das es freilich herauszubilden gelte. In welchem Maß es vorhanden ist, variere von Mensch zu Mensch; es werde immer gehemmt sein, weil Menschen dazu neigen, in ihrer Endlichkeit gebannt zu bleiben, anstatt sich dem Unendlichen zuzuwenden.⁴² Etwas wie Atheismus kann es an sich nicht geben – Schleiermacher spricht zwar von „Gottlosigkeit“, bevorzugt jedoch die Bezeichnung „Gottvergessenheit“⁴³. Erlösung bedeutet dann, sich der eigenen Abhängigkeit vollends bewusst zu werden und denjenigen anzuerkennen, von dem man abhängig ist. Anregung dazu biete Jesus Christus, bei dem das Gottesbewusstsein auf das höchste ausgeprägt war, also „stetig“ und „kräftig“.⁴⁴ Ein solches Bewusstsein sei den Menschen zwar unerreichbar, aber indem sie sich mit Jesus Christus befassen, bilden sie es bei sich selbst weiter aus.⁴⁵ So erklärt Schleiermacher:

Anstatt vom „Gefühl“ spricht Schleiermacher (ebd., 19–32 [§ 3]) wechselweise vom „unmittelbaren Bewusstsein“.

⁴¹ Vgl. ebd., 66.205.269.

⁴² Vgl. ebd., 391–485 (§§ 62–78). Damit reformuliert Schleiermacher die traditionelle Hamartiologie, die die Sünde als Übertretung eines göttlichen Gebots verstand – vgl. G. Wenz, Sünde und Schuldbewusstsein. Zur Hamartiologie in Schleiermachers Glaubenslehre, in: *KuD* 63 (2017) 309–337.

⁴³ Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 96.

⁴⁴ Vgl. ebd., Bd. 2, 52–58 (§ 94).

⁴⁵ Vgl. ebd., Bd. 1, 93–102 (§ 11).128f.164–210 (§§ 106–110), hier: 164f.: „Wenn das Wesen der Erlösung darin besteht, daß in der menschlichen Natur das vorher schwache und unterdrückte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde: so muß der Einzelne, auf welchen diese Einwirkung sich äußert, eine religiöse Persönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hatte. Nämlich vorher äußerte sich das Gottesbewußtsein nur gleichsam in einzelnen Blitzen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war auf stätige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen, so daß auch die einzeln wirklich durch dasselbe bestimmten immer sehr bald durch die von entgegengesetzter Art wieder aufgehoben wurden.“ Das Gottesbewusstsein weiter auszubilden, hilft nach Auffassung Schleiermachers insbesondere die Predigt. Entsprechend große Aufmerksamkeit wandte er ihr zu – vgl. R. Preul, *Predigten*, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 411–425.

„[Es] ist, wenn Jesus der Erlöser sein soll, d. h. der eigentliche Ausgangspunkt stetiger und lebendiger also ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtseins, so daß der Antheil aller Andern hieran nur durch ihn vermittelt ist, auf der einen Seite nothwendig, daß er sich eines ausschließenden und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Andern erfreue, auf der andern Seite aber muß auch eine wesentliche Gleichheit zwischen ihm und Allen statt finden, weil sonst was er mittheilen kann nicht dasselbe sein könnte, als was sie bedürfen.“⁴⁶

Entsprechend dieser soteriologischen Erwägung kommt der Christologie in „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ zentrale Bedeutung zu.⁴⁷ Hingegen wird die Trinitätslehre marginalisiert – und das wortwörtlich, wird sie doch ganz am Schluss abgehandelt, ja in einen Anhang ausgelagert.⁴⁸ Schleiermacher begründet das damit, dass sie sachlich nichts Neues bedeute, sondern lediglich versuche, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung zum Ausdruck zu bringen.⁴⁹ Dieser Versuch sei allerdings problembehaftet und verworren, weil es nicht gelinge, Gottes Einheit mit seiner Verschiedenheit zusammenzudenken.⁵⁰ Das werde vollends deutlich, wolle man die Trinitätslehre an das „Gefühl“ schlechthinniger Abhängigkeit rückbinden.⁵¹ In einer anthropologisch fundierten Theologie, wie Schleiermacher sie konzipiert, hat die Trinitätslehre also keinen Platz. Deshalb und weil sie – wie eben angedeutet – in sich widersinnig ist, müsse sie zwar nicht aufgegeben, wohl aber revidiert werden.⁵²

Schleiermachers Umgang mit der vielfach als Zentrum des christlichen Glaubens bezeichneten Trinitätslehre wird seit jeher kontrovers diskutiert.⁵³ Wenn Hegel jene Lehre in seinen Vorlesungen über die

⁴⁶ Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 157.

⁴⁷ Vgl. B. Dahlke, *Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre*, in: *Cath(M)* 70 (2016) 278–299.

⁴⁸ Zum Folgenden vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 2, 514–532 (§§ 170–172).

⁴⁹ Vgl. ebd., 514f.

⁵⁰ Vgl. ebd., 516–524.

⁵¹ Vgl. ebd., 524–526.

⁵² Vgl. ebd., 527–532 (§ 172).

⁵³ Vgl. J. Kuhn, *Die moderne Speculation auf dem Gebiet der christlichen Glau-*

Philosophie der Religion prononciert herausstellte, dann ist das insofern kein Zufall, als er hochschul- und kirchenpolitisch massiv mit seinem Kollegen konkurrierte.⁵⁴ Aber selbst wenn sich Hegel nur aus strategischen Gründen als Hüter der Orthodoxie inszeniert haben mag, während er selbst dem Christentum distanziert gegenüberstand, sollte nicht übersehen werden, dass seine Kritik an dem, was er in „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ lesen konnte, inhaltlich motiviert war: Zum einen bestimmte er die Religion als Freiheit, die sich von der Knechtschaft unterscheidet – ausdrücklich nicht als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit; zum anderen wies er auf die Unbestimmtheit eines bloßen Gefühls hin, die es überhaupt nicht gestatte, anzugeben, wovon bzw. von wem eine Abhängigkeit besteht.⁵⁵ Hier

benslehre. I. Die Trinitätslehre, in: ThQ 25 (1843) 3–75; ders., Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, Tübingen 1857, 527–545; K. Anatolios, The Immediately Triune God: A Patristic Response to Schleiermacher, in: ProEc 10 (2001) 159–178; E. Herms, Schleiermachers Umgang mit der Trinitätslehre, in: M. Volf, M. Welker (Hg.), Der lebendige Gott als Trinität [FS Jürgen Moltmann], Gütersloh 2006, 123–154; E. Brito, L’apport spécifique de Schleiermacher au problème trinitaire, in: Durand, Holzer (Hg.), Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle (s. Anm. 15), 201–214; S. M. Poe, Essential Trinitarianism. Schleiermacher as Trinitarian Theologian (T&T Clark Explorations in Reformed Theology), London – New York 2017; A. Lademann, Anfragen an die Trinitätslehre. Ihre Kritik bei Friedrich Schleiermacher und Möglichkeiten ihrer Neubestimmung, in: Käfer, Paul, Priesenmuth (Hg.) Der reformierte Schleiermacher (s. Anm. 21), 113–122.

⁵⁴ Vgl. M. Potepa, Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie bei Kant und Schleiermacher, in: A. Franz, W. G. Jacobs (Hg.), Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 82–98; A. Arndt, Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz, in: HeSt 37 (2003) 55–68; J. Dierken, „Hauskrieg“ bei Kants Erben. Schleiermacher und Hegel über Religion und Christentum, in: A. Arndt, T. Rosefeldt (Hg.), Schleiermacher/Hegel (Hegel Jahrbuch, Sonderband 13), Berlin 2020, 19–36.

⁵⁵ Vgl. G. F. W. Hegel, Hinrichs-Vorrede (1822), in: ders., Berliner Schriften (1818–1831) (PhB 504), Hamburg 1997, 62–86, hier: 77–79. Was die Bestimmung der Religion als Freiheit anbelangt, vgl. das Vorlesungsmanuskript aus dem Sommer 1821, also Hegel, Vorlesungen (s. Anm. 13), Bd. 3, 4f., hier: 5: „(Wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, in den blauen Himmel uns hineinsehen und mit Ruhe und Entfernung alle Beschränkungen der Landschaften und der Welt übersehen), so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch in der Religion, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen fließenden Schein betrachtet, der in

würden Voraussetzungen gemacht, die keineswegs selbstverständlich seien und deshalb eigens begründet werden müssten.⁵⁶ Hegel betrachtete Schleiermachers Versuch einer anthropologischen Fundierung der Theologie damit als gescheitert.

Bedauerlicherweise hat Schleiermacher niemals auf diese Kritik reagiert, obwohl in der Tat zu klären bleibt, wie sich eine als universal behauptete Grundlegung des Glaubens zur Darlegung seines spezifischen Inhaltes verhält. Dieses Problem hatte sich bereits in der Schrift „Über die Religion“ gezeigt, und so kann man den Eindruck gewinnen, dass Schleiermacher es nicht überzeugend lösen konnte. Allerdings gab es auch gegenteilige Einschätzungen – etwa von August Twesten (1789–1876), der in Berlin studiert hatte und später Nachfolger seines akademischen Lehrers werden sollte. Twesten wies auf den Vorzug von „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ gegenüber anderen Dogmatiken hin: „hier ist es mein Glaube, der dargestellt, bestimmt, berechtigt wird; dort war es ein fremder Glaube, welchen zu adoptieren wegen einer fremden Autorität mir als Aufgabe hingestellt ward“⁵⁷. Damit dürfte Schleiermachers Anliegen präzise erfasst sein.

2.2 „Erkenntnis“ als Fundierungskategorie: Karl Rahner

Eine ähnliche Bedeutung wie Schleiermacher in der evangelischen kommt Karl Rahner in der katholischen Theologie zu. Sein weitverzweigtes Werk ist ein Hauptbezugspunkt zeitgenössischer Fundamentaltheologie und Dogmatik; seine Relevanz gilt vielfach als unabgegolten.⁵⁸ Dabei erwuchs es aus Problemstellungen, die sich

dieser reinen Region nur im Strahl der Befriedigung und der Liebe seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt.“

⁵⁶ Vgl. ders., Hinrichs-Vorrede (s. Anm. 55), 79f.

⁵⁷ G. Heinrici, D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, 189. Verständlich wird diese Aussage vor dem Hintergrund von A. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Bd. 1, Hamburg 1826, III.

⁵⁸ Vgl. P. Endean, Has Rahnerian theology a future?, in: D. Marmion, M. E. Hines (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge 2005, 281–296; A. Raffelt, Christlicher Humanismus bei Karl Rahner – eine Skizze, in: H. Mooney u. a. (Hg.), *Theologie aus dem Geist des Humanismus* [FS Peter Wal-

merklich von den heutigen unterscheiden. Zu berücksichtigen ist allen voran die sogenannte Neuscholastik, von welcher Rahner stark geprägt war. Als Jesuit gehörte er einem Orden an, der sich massiv zugunsten dieser Richtung engagiert hatte.⁵⁹ Die Neuscholastik hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der rasch einander ablösenden Systementwürfe der Klassischen Deutschen Philosophie formiert, die in der katholischen Theologie regen Anklang fanden.⁶⁰ Die kreativen Versuche, den christlichen Glauben auf neue Weise grund- und darzulegen, erzeugten bei einigen Fachvertretern erhebliches Unbehagen. Ihnen erschien die Scholastik, insbesondere die „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin (1224–1274), die Offenbarung weitaus besser zu explizieren. Thomas hatte Philosophie und Theologie einerseits klar voneinander geschieden, andererseits beide eigenständigen Erkenntnisweisen aufeinander bezogen. Vertreter der Neuscholastik knüpften daran an. Ihrer Auffassung nach ließ sich mittels der Vernunft sicher erkennen, *dass* Gott existiert; nicht aber, *wie* Gott in sich ist – darüber informiert allein die Offenbarung, wie sie im kirchlichen Dogma ihren Ausdruck findet.⁶¹ Dass die Trinitätslehre etwas dem Menschen

ter], Freiburg i. Br. 2010, 332–346; B. Nitsche, Zur transzendentalen Methode in der Theologie, in: G. Kruck, J. Valentin (Hg.), Rationalitätstypen der Theologie (QD 285), Freiburg i. Br. 2017, 171–229; R. A. Siebenrock, „reductio in mysterium“: Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis. Eine Rückbesinnung auf Karl Rahner heute, in: M. Dürnberger u. a. (Hg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (RaFi 60), Regensburg 2017, 181–204; K. Kreutzer, A. Raffelt (Hg.), Anstöße der Theologie Karl Rahners für gegenwärtige Theologie und Kirche (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 2019; K. Vechtel, Karl Rahner. Seine Quellen und theologischen Orte, in: ThPh 95 (2020) 393–405.

⁵⁹ Vgl. O. P. Rafferty, The Thomistic revival and the relationship between the Jesuits and the papacy, 1878–1914, in: TS 75 (2014) 743–773; J. Ernesti, Leo XIII. (1810–1903) und die Erneuerung des Thomismus, in: B. Dahlke, B. Knorn (Hg.), Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit [FS Leonhard Hell], Freiburg i. Br. 2018, 126–139.

⁶⁰ Vgl. P. Walter, „Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien“ (Leo XIII.). Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik, in: C. Arnold, J. Wischmeyer (Hg.), Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (VIEG.B 101), Göttingen – Bristol, CT 2013, 319–353.

⁶¹ Vgl. T. Marschler, Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik, in:

Fremdes ist – ein *mysterium stricte dictum* –, stellte von daher überhaupt kein Problem dar. Entsprechend verurteilte das Heilige Offizium im Jahr 1887 einen Satz von Antonio Rosmini (1797–1855), weil der durch die Klassische Deutsche Philosophie geprägte italienische Theologe eine Erschließbarkeit der Trinitätslehre mittels der Vernunft anzunehmen schien.⁶² Was dem Menschen zunächst fremd war, sollte das Fremde bleiben, anstatt sich als das Eigene zu erweisen.

Allerdings bemerkten einige Dogmatiker, dass dies unzulänglich war. Nachdem sie die katholische Lehre dargestellt hatten, skizzierten sie nämlich deren „Lebenswert“, d. h., sie wiesen darauf hin, was der Glaubensinhalt für das alltäglich-geistliche Leben bedeute.⁶³ Dabei handelte es sich mehr um eine Problemanzeige denn eine Lösung. Rahner sah das Problem einer lebensfernen Theologie und ging es schon in seinen ersten selbstständigen wissenschaftlichen Studien an. Im Jahr 1939 legte er eine Monographie zur Erkenntnismetaphysik bei Thomas von Aquin vor.⁶⁴ Ihr Titel, „Geist in Welt“,

ders., T. Schärfl (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 3–33.

⁶² Vgl. DH 3225. Zur Erschließung vgl. M. Krienke, Audiatur et altera pars. Die Rehabilitierung Antonio Rosminis als Bekenntnis zur Erneuerung der Theologie, in: MThZ 53 (2002) 73–86. Dass die Trinität keine Vernunftwahrheit ist, wie es Rosmini behauptet habe, betonte Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik (s. Anm. 10), 330. Zum Geheimnischarakter des Trinitätsdogmas vgl. ferner L. Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. ³1957, 91f. Rahner setzte sich ausführlich mit dem Thema auseinander, nämlich in: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln u. a. 1960, 51–99 (wiederabgedruckt in KRSW 12, 101–135).

⁶³ Vgl. E. Krebs, Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben (KLW), 2 Bde., Paderborn 1921–1925; Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik (s. Anm. 10).

⁶⁴ K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939 (wiederabgedruckt in KRSW 2, 3–300). Rahner greift hier Überlegungen seines Mitbruders Joseph Maréchal (1878–1944) auf. Der belgische Jesuit gilt als Begründer des sogenannten Transzendentalthomismus – vgl. W. Werner, Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen (TSTP 21), Tübingen – Basel 2003; O. Muck, Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode, in: P. Henrici (Hg.), Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners (QD 213), Freiburg i. Br. 2005, 31–56; B. Dahlke, Anthropologische Möglichkeitsbedingungen christlichen Glaubens? Überlegungen zur Weiterentwicklung der Systematischen Theologie, in: FZPhTh 64 (2017) 211–232; D. Marmion, Transcendental Thomisms, in: L. Ayres, M. A. Volpe (Hg.), The Ox-

enthält bereits die Pointe der Studie, soll doch gezeigt werden, dass der Mensch im Erkenntnisvorgang stets über die ihm gegebene Wirklichkeit hinausgreift auf etwas jenseits dieser Wirklichkeit.⁶⁵ Dieses Jenseitige steht aber insofern in Verbindung mit dem Gegebenen, als es als *Sein überhaupt*, das Rahner mit Gott identifiziert, die Bedingung der Möglichkeit *einzelner Seiender* ist. Von daher ist der Mensch wesenhaft offen für Gott.⁶⁶ Abschließend deutet Rahner zumindest an, was daraus folgt: „Ist der Mensch so verstanden, kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er weiß, daß Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist.“⁶⁷

ford Handbook of Catholicism, Oxford 2019, 701–717. Kennzeichnend ist, dass Rahner die in der Neuscholastik stark gemachte Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua* abbaut – vgl. K. Rahner, Glaubensakt und Glaubensinhalt, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 152–162 (wiederabgedruckt in KRSW 30, 271–279).

⁶⁵ Vgl. ders., Geist in Welt (s. Anm. 64), XIV: „Die Arbeit ist betitelt: Geist in Welt. Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Meta-physische erkennt. Welt ist der Name der Wirklichkeit, die der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich ist. Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht. Der Satz, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal in der Welt der Erfahrung sei und alles Meta-physische nur in und *an* der Welt erkannt werde, ist bei Thomas ausgesprochen in seiner Lehre von der Hinwendung und der dauernden Hingewandtheit des Intellekts an die Erscheinung, von der ‚*conversio intellectus ad phantasma*‘. Darum hätte die Arbeit auch überschrieben werden können: *Conversio ad phantasma*.“

⁶⁶ Vgl. ebd., 294f.: „So begegnet der Mensch sich, wenn er sich in der Welt findet und wenn er nach Gott fragt, und wenn er nach seinem Wesen fragt, findet er sich immer schon in der Welt und unterwegs zu Gott, und dieses beide ist er zumal, und kann keines ohne das andere sein. Damit aber ist der Mensch wesentlich zweideutig. Er ist immer in die Welt verwiesen und ist immer schon über sie hinaus.“ Ähnlich ebd., 295: „Indem wir nach der vom Menschen erkannten Welt fragen, ist sie und der fragende Mensch schon in ihren absoluten Grund zurückgefragt, in einen Grund, der immer jenseits der vom Menschen aus erreichbaren Grenze liegt, jenseits der Welt. So enthüllt sich alle Auskehr in die Welt als getragen von der letzten Begierde des Geistes nach dem Sein schlechthin, alles Eingehen in die Sinnlichkeit, in die Welt und ihr Schicksal nur als Werden des Geistes, der zum Absoluten strebt. So ist der Mensch die schwebende Mitte zwischen Welt und Gott, zwischen Zeit und Ewigkeit, und diese Grenzlinie ist der Ort seiner Bestimmung und seines Schicksals.“

⁶⁷ Ebd., 296.

Hieran knüpfte Rahner in seiner nächsten Monographie „Hörer des Wortes“ an.⁶⁸ Mit ihr unternahm er den Versuch, der an der Offenbarung („Wort Gottes“) orientierten Theologie⁶⁹ eine das erkennende Subjekt („Hörer“) berücksichtigende Religionsphilosophie⁷⁰ vorzuschalten. Obwohl beide Disziplinen ein je eigenes, unverwechselbares Profil haben, sind sie Rahner zufolge aufeinander verwiesen, sei doch der Mensch als Mensch offen für Gott.⁷¹ Folglich habe die Anthropologie stets eine theologische Komponente, wie umgekehrt die Theologie anthropologisch fundiert sei.⁷²

„Hörer des Wortes“ erschien im Jahr 1941. Praktisch zeitgleich konzipierte Rahner zusammen mit anderen Jesuiten ein „Handbuch der katholischen Dogmatik“, das einen anderen Akzent als die gängigen neuscholastischen Werke setzen sollte. Zwar scheiterte das Projekt, doch publizierte Rahner später den bereits erstellten Aufriss.⁷³

⁶⁸ Vgl. ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941 (wiederabgedruckt in KRSW 4, 1–281).

⁶⁹ Die Theologie definiert Rahner (ebd., 16) wie folgt: „Theologie ist ja in ihrem ursprünglichen Wesen gar nicht so etwas wie eine Wissenschaft, deren Konstituierung durch den Menschen selbst vollzogen wird. Denn Theologie ist ihrem ursprünglichen Wesen das Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluß ergehenden Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort.“

⁷⁰ Die Religionsphilosophie definiert Rahner (ebd., 14f.) wie folgt: „Religionsphilosophie [...] ist das vom Menschen her erreichbare Wissen um das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Absoluten.“

⁷¹ Vgl. ebd., 23f.

⁷² Vgl. ebd., 214: „Es gibt somit eine theologische Anthropologie: nicht bloß in dem eigentlichen und strengen Sinn, daß Gott selbst in seinem Logos dem Menschen die letzte Struktur seines eigenen menschlichen Wesens erschließt, so daß also eine theologische Anthropologie ein Stück des *Inhalts* der Theologie ist, sondern es gibt auch eine ‚theologische‘ Anthropologie in dem Sinn, daß ein – wenn auch naives – unreflexes Selbstverständnis des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist. Denn nicht nur das Hören kommender Offenbarung setzt eine bestimmte Grundverfassung des Menschen voraus und muß als freies Hören diese wissend bejahen, auch das Wort Gottes selbst muß ja, um von sich her hörbar sein zu können, als Menschenwort ergehen können, was wiederum eine bestimmte Verfassung des Menschen selbst voraussetzt. Somit ergibt sich, daß der Theologie eine ‚theologische‘ Anthropologie vorausliegen muß, die wir fundamentaltheologische Anthropologie nennen können. Was wir in all diesen Vorlesungen trieben, war nun nichts anderes als eben diese fundamentaltheologische Anthropologie, die natürlich wie jede metaphysische Wissenschaft das Ganze der Metaphysik umgreift und in Bewegung bringt.“

⁷³ Vgl. ders., Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: ders., Schrif-

Bei aller Betonung der Offenbarung wäre im Handbuch stets das Subjekt berücksichtigt worden.⁷⁴ Denn sollen die verschiedenen im Dogma ausgedrückten Glaubenswahrheiten dem Menschen nicht äußerlich bleiben, sondern für ihn existenziell bedeutsam sein, muss gezeigt werden, dass der Mensch immer schon auf sie verwiesen ist. In der Folgezeit bemühte sich Rahner deshalb darum, Anthropologie und Theologie aufeinander zu beziehen.⁷⁵ Hierfür prägte er die Bezeichnung Transzendentaltheologie oder auch transzendente Theologie.⁷⁶ Mit diesem Programm hat er bei mancher Zustimmung scharfe Kritik erfahren, die sich im ohnehin aufgeheizten Klima der 1960er Jahre mitunter zur Polemik auswuchs. Beispielsweise bemängelten Hans Urs von Balthasar (1905–1988) und Bernhard Lakebrink (1904–1991), dass Rahner das Christentum ins Allgemein-Menschliche verflüchtigte,

ten zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln u. a. 1954, 9–47 (wiederabgedruckt in KRSW 4, 404–448).

⁷⁴ Vgl. ebd., 29, Anm. 1: Gott wird bestimmt „als der immer größere Gott, der in eine von der Welt her entworfene Formel nie eingeht [...], zu dem als solchem die Welt immer offen ist, ohne ihn von sich aus in dieser Offenheit einfangen zu können“.

⁷⁵ Vgl. ders., Theologie und Anthropologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 43–65 (wiederabgedruckt in KRSW 22/1a, 283–300); ders., Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich u. a. 1972, 133–144 (wiederabgedruckt in KRSW 23, 179–187), besonders: 136f. Zu berücksichtigen ist hier die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) verbundene Hinwendung der katholischen Kirche zur Lebenswelt der Menschen. So heißt es gleich zu Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (DH 4301): „*Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum non resonet.*“

⁷⁶ Vgl. K. Rahner, Transzendentaltheologie, in: SM 4 (1969) 986–992 (wiederabgedruckt in KRSW 17/2, 1332–1337), hier: 987: „Man könnte T.[ranszendentaltheologie] diejenige systematische Theologie nennen, die sich a) des Instrumentars einer Transzendentalphilosophie bedient und auch b) ausdrücklicher als früher nicht nur ganz im allgemeinen (wie es die traditionelle Fundamentaltheologie tut) und von genuin theologischen Fragestellungen her die apriorischen Bedingungen im Glauben im Subjekt für die Erkenntnis wichtiger Glaubenswahrheiten thematisiert (wenigstens dort, wo eine solche transzendente Fragestellung nicht von vornherein wegen der Natur des Gegenstandes einer Erkenntnis unmöglich ist).“ Vgl. außerdem ders., Überlegungen zur Methode der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 9, Zürich u. a. 1970, 95–112 (wiederabgedruckt in KRSW 22/1a, 301–335).

ihm seinen existenziellen Ernst nehme und das Dogma auflöse.⁷⁷ Dabei handelt es sich um Kritikpunkte, die im Übrigen bis heute vorgebracht werden.⁷⁸

Um seine ebenso situationsbezogen angestellten wie verstreut publizierten Überlegungen zu bündeln, legte Rahner im Jahr 1976 den „Grundkurs des Glaubens“ vor, bei dem es sich weder um eine klassische Fundamentaltheologie noch um eine Dogmatik handelt.⁷⁹ Vielmehr wollte er das Christentum auf neue Weise, d. h. gegenwartsorientiert verstehen.⁸⁰ Angezielt ist damit „eine intellektuell redliche Verantwortung des christlichen Glaubens für den Christen“⁸¹. Diese betrifft nicht nur einzelne theologische Lehrstücke, deren Verständnis schwerfällt, sondern den Glauben überhaupt. Rahner will zeigen, dass dieser nichts dem Menschen Fremdes ist, sondern ihm zutiefst entspricht, weil er als Mensch offen auf etwas jenseits seiner selbst ist. Der Abschnitt im „Grundkurs des Glaubens“, in dem all das entwickelt wird, ist nicht zufällig mit „Der Hörer der Botschaft“ überschrieben, was unverkennbar die frühe Monographie „Hörer des Wortes“ aufgreift.⁸² Rahner rekapituliert hier dann auch, was er sich zuvor erarbeitet hatte. Das betrifft etwa die Bestimmung des Menschen als Wesen der Transzendenz.⁸³ So stelle der Mensch nicht nur eine Vielzahl von Fragen, sondern sei sich selbst eine Frage, auf die er – von sich aus – keine adäquate Antwort

⁷⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Krit. 2), Einsiedeln 1966; B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, Freiburg i. Br. 1967.

⁷⁸ P. Burke, *Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes*, New York 2002.

⁷⁹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976 (wiederabgedruckt in KRSW 26).

⁸⁰ Vgl. ebd., 5: „[Es] soll nicht einfach katechismusartig und in den traditionellen Formulierungen wiederholt werden, was das Christentum verkündigt, sondern es soll diese Botschaft – soweit es in einem solch kurzen Versuch möglich ist – neu verstanden und auf einen ‚Begriff‘ gebracht werden; es soll dieses Christentum – unbeschadet seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit –, so gut es geht, in die Verständnishorizonte eines Menschen von heute eingerückt werden.“

⁸¹ Ebd., 6. Zum Thema vgl. A. R. Batlogg, *Von Karl Rahner lernen. Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, in: G. Hartung, M. Schlette (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit* (RuA 21), Tübingen 2012, 175–187.

⁸² Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 79), 35–53 (Erster Gang: Der Hörer der Botschaft).

⁸³ Zum Folgenden vgl. ebd., 42–46.

geben könne.⁸⁴ Gerade das mache ihn jedoch bleibend offen, halte ihn auf der Suche.⁸⁵

Im Weiteren legt Rahner ausführlich dar, welche Antwort das Christentum anbietet, indem er einzelne Lehrstücke mit Blick auf die Fraglichkeit des Menschen entfaltet. Obwohl er andere Bezeichnungen verwendet, sind dies der Reihe nach die Hamartologie⁸⁶, die theologische Anthropologie⁸⁷, Christologie⁸⁸, Ekklesiologie⁸⁹, eine erweiterte Sakramentenlehre⁹⁰ und schließlich die Eschatologie⁹¹. Zwischenengeschaltet ist ein Abschnitt, der für die im „Grundkurs des Glaubens“ verfolgte Methodik insofern wichtig ist, als Anthropologie und Theologie miteinander vermittelt werden.⁹² Zu diesem Zweck bezieht Rahner menschliche Subjektivität und göttliche

⁸⁴ Vgl. ebd., 42f.: „Indem er seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus, erfährt er sich als Wesen der Transzendenz, als Geist. Der unendliche Horizont menschlichen Fragens wird als ein Horizont erfahren, der immer weiter zurückweicht, je mehr Antworten der Mensch sich zu geben vermag. Der Mensch kann versuchen, die unheimliche Unendlichkeit, in die er fragend ausgesetzt ist, auf sich beruhen zu lassen; er kann aus Angst vor dem Unheimlichen sich zu dem Vertrauten und Alltäglichen flüchten; aber die Unendlichkeit, in die er sich ausgesetzt erfährt, durchdringt auch sein alltägliches Tun. Er bleibt grundsätzlich immer unterwegs. Jedes angebbare Ziel im Erkennen und in der Tat ist immer schon wieder relativiert als Vorläufigkeit und Etappe. Jede Antwort ist immer wieder nur der Ausgang einer neuen Frage. Der Mensch erfährt sich als die unendliche Möglichkeit, weil er notwendig in Praxis und Theorie jedwedes erzielte Resultat immer wieder in Frage stellt, immer wieder in einen weiteren Horizont hineinrückt, der sich unabsehbar vor ihm auftut. Er ist der Geist, der sich als solcher erfährt, indem er sich nicht als reiner Geist erfährt. Der Mensch ist nicht die in sich fraglose, fraglos gegebene Unendlichkeit der Wirklichkeit; er ist die Frage, die leer, aber wirklich und unausweichlich vor ihm aufsteht und die von ihm nie überholt, nie adäquat beantwortet werden kann.“ Die Nähe zu Hegels Geist-Begriff ist hier unverkennbar.

⁸⁵ Vgl. ebd., 54–96 (Zweiter Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis), besonders: 54.

⁸⁶ Vgl. ebd., 97–121 (Dritter Gang: Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit).

⁸⁷ Vgl. ebd., 122–142 (Vierter Gang: Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes).

⁸⁸ Vgl. ebd., 178–312 (Sechster Gang: Jesus Christus).

⁸⁹ Vgl. ebd., 313–387 (Siebter Gang: Christentum als Kirche).

⁹⁰ Vgl. ebd., 388–413 (Achter Gang: Bemerkungen zum christlichen Leben).

⁹¹ Vgl. ebd., 414–429 (Neunter Gang: Die Eschatologie).

⁹² Vgl. ebd., 143–177 (Fünfter Gang: Heils- und Offenbarungsgeschichte).

Offenbarung, das Transzendente und das Kategoriale aufeinander. So gelte:

„Wir haben nicht erst dort mit Gott etwas zu tun, wo wir Gott gewissermaßen begrifflich thematisieren, sondern die ursprüngliche, wenn auch namenlose, unthematische Erfahrung Gottes wird überall dort gemacht, wo und insofern Subjektivität, Transzendentalität vollzogen wird. Und dementsprechend ist eben die übernatürliche Transzendentalität des Menschen schon überall dort zu sich selbst vermittelt – wenn auch unobjektiviert und unthematisch –, wo der Mensch sich selbst als freies Subjekt in Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit übernimmt.“⁹³

Was dem Menschen als Offenbarung begegne – Rahner spricht wechselweise von der „Selbstmitteilung Gottes“ –, sei die notwendigerweise geschichtliche Auslegung dieser Erfahrung. Das dabei zur Anwendung kommende Kriterium sei Jesus Christus, d. h. seine Geschichte fungiert als Regulativ der gesamten, auch außerhalb der im Alten und Neuen Testament bezeugten Offenbarungsgeschichte.⁹⁴ Entsprechend viel Raum erhält darum die Christologie – sie wird im längsten Abschnitt im „Grundkurs des Glaubens“ entfaltet.⁹⁵ Ihre hohe Bedeutung erklärt sich ferner dadurch, dass sie mit der Hypostatischen Union die Einheit von Mensch und Gott thematisiert – damit etwas, das für eine anthropologisch fundierte Theologie von höchster Relevanz ist und kein von außen an den Gegenstand herangetragenenes Konzept darstellt. Mag die Hypostatische Union etwas ganz und gar Einmaliges sein, so gibt es doch Bedingungen ihrer Möglichkeit, die bei allen Menschen vorhanden sein müssen, soll die Erlösung denkbar sein.⁹⁶ Im „Grundkurs des Glaubens“ erhält die Christologie deshalb breitesten Raum.

⁹³ Ebd., 155f. Zu verweisen ist außerdem auf Rahners Artikel: Kirche und Atheismus, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 139–151 (wiederabgedruckt in KRSW 30, 254–264).

⁹⁴ Vgl. ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 79), 158–162. Zur Bedeutung Jesu Christi vgl. ebd., 161.

⁹⁵ Vgl. ebd., 178–312 (Sechster Gang: Jesus Christus). Zur Erschließung vgl. A. R. Batlogg, Vom Mut, Jesus um den Hals zu fallen: Christologie, in: ders. u. a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 277–299.

⁹⁶ Vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 79), 196–202, besonders: 201:

Hingegen fällt die Behandlung der Trinitätslehre überaus knapp aus – sie erfolgt auf kaum vier Druckseiten.⁹⁷ Dabei weist Rahner auf die erheblichen Schwierigkeiten hin, die mit ihr verbunden sind. Gerade der Begriff der Person sei missverständlich, weil er – anders als ursprünglich – im heutigen Sprachgebrauch ein eigenständiges und freies Aktzentrum meine.⁹⁸ Wie die sich daraus ergebende Ver-

„Die These, die wir anstreben, geht dahin, daß die unio hypostatica, wenn auch als in ihrem eigenen Wesen einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbare Ereignis, doch ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt ist. Dieses Gesamt ereignis der Begnadigung der Menschheit muß, wenn es seine Vollendung findet, eine konkrete Greifbarkeit in der Geschichte haben; es darf nicht plötzlich akosmisch und rein metahistorisch sein, sondern diese Vollendung muß so Ereignis sein, daß dieses Ereignis sich von einem Punkt raum-zeitlich ausbreitet, es muß eine unwiderrufliche Wirklichkeit sein, in der sich die Selbstmitteilung Gottes nicht als bloßes bedingtes Angebot auf Widerruf, sondern als unbedingtes und von den Menschen angenommenes erweist und so sich in der Geschichte zur Selbstgegebenheit bringt. Wo aber Gott die Selbsttranszendenz des Menschen in Gott hinein durch absolute Selbstmitteilung an alle Menschen derart bewirkt, daß beides die unwiderrufliche und in einem Menschen schon zur Vollendung gelangte Verheißung an alle Menschen ist, da haben wir eben das, was unio hypostatica meint.“ Vor diesem Hintergrund skizziert Rahner (vgl. 206–211), was er als „transzendente Christologie“ bezeichnet. Gemeint ist Folgendes (ebd., 208): „Die transzendente Christologie ruft einen Menschen an, der [...] schon (mindestens unthematisch) auf die Selbstmitteilung Gottes hin durch diese selber finalisiert und dynamisiert ist, und fragt ihn, ob er nicht in Freiheit selbst und aus seiner inneren Erfahrung heraus, die wenigstens unthematisch zu seiner transzendentalen Verfassung gehört, diese Ausgerichtetheit sich zu eigen machen könne.“

⁹⁷ Vgl. ebd., 139–142. Wohl endet der „Grundkurs des Glaubens“ mit trinitätstheologischen Überlegungen, nämlich ebd., 440. Zur Erschließung vgl. L. F. Laddaria, *La théologie trinitaire de Karl Rahner. Un bilan de la discussion*, in: E. Durand, V. Holzer (Hg.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle* (CFi 273), Paris 2010, 87–127; M. Hauber, *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners* (IThS 82), Innsbruck 2011.

⁹⁸ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 79), 139f. Zur Erschließung vgl. R. Miggelbrink, *Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion*, in: A. R. Batlogg, M. Delgado, R. A. Siebenrock (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi* [FS Karl H. Neufeld], Freiburg i. Br. 2004, 279–296; H. Filser, *Trinität und Person: Ein Grundproblem und ein aktueller Streitpunkt der christlichen Gottrede*, in: ders., C. Böttigheimer (Hg.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung* [FS Peter Neuner], Regensburg 2006, 141–168.

schiedenheit mit der Einheit Gottes zusammengedacht werden kann, bleibe freilich offen, obwohl das Missverständnis des Tritheismus drohe. Ähnlich wie vor ihm Schleiermacher, auf den er sich allerdings nicht bezieht, mahnt Rahner darum eine Revision der Trinitätslehre an. Sie müsse neu als Auslegung der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes entwickelt werden, fernab aller Spekulation. Deswegen lehnt Rahner es ab, nach Analogien für die Trinität zu suchen.⁹⁹ Festzuhalten ist jedenfalls, dass die anthropologisch fundierte Theologie, wie sie Rahner vorschwebt, der Christologie ungleich mehr Bedeutung zumisst als der Trinitätslehre. Das verbindet Rahner mit Schleiermacher, unterscheidet ihn aber von Sarah Coakley, auf deren Entwurf nun einzugehen sein wird.

2.3 *Desire* als Fundierungskategorie: Sarah Coakley

Während der Entwurf der anglikanischen Theologin hierzulande wenig bekannt ist, wird er im englischen Sprachraum intensiv diskutiert.¹⁰⁰ Coakley war Professorin erst an der Harvard Divinity School, dann an der Universität Cambridge. Inzwischen befindet sie sich im Ruhestand, arbeitet aber weiter an einer auf vier Bände angelegten systematischen Theologie, mit der sie ihre Überlegungen bündeln möchte. Bislang liegt nur der erste Band vor, überschrieben „God, Sexuality, and the Self“.¹⁰¹ Wie schon der Titel andeutet, wird hier eine anthropologisch fundierte Theologie entwickelt. Das ge-

⁹⁹ Vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 79), 140f. Zur Erschließung vgl. J. Wilkins, Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology: Karl Rahner's critique of the psychological approach, in: Thom. 74 (2010) 563–592.

¹⁰⁰ Vgl. J. McRandal (Hg.), Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology, Minneapolis, MN 2016; B. Dahlke, Das Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre. Notwendigkeit und Grenzen, in: J. Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (QD 297), Freiburg i. Br. 2019, 214–227, hier: 225–227; A. Cocksworth, On Prayer in Anglican Systematic Theology, in: IJST 22 (2020) 383–411.

¹⁰¹ S. Coakley, God, Sexuality, and the Self. An Essay „On the Trinity“, Cambridge 2013. Zur ersten Orientierung vgl. die Rezension von S. Delere in ThRv 113 (2017) 398–402. Anlage und Ausrichtung ihrer *Systematic Theology* erläutert Coakley in: Fresh Paths in Systematic Theology, in: R. Shortt (Hg.), God's Advocates. Christian Thinkers in Conversation, Grand Rapids, MN – Cambridge 2005, 67–85; dies., God, Sexuality, and the Self (s. o.), XIII–XVI.

schieht durch den Bezug auf die Sexualität; spezifischer noch auf das in dieser zum Ausdruck kommende Begehren, Sehnen, Streben, Wollen.¹⁰² Was im Englischen kurz *desire* heißt – ein semantisch ziemlich weiter Begriff –, findet sich aufseiten sowohl des Menschen als auch Gottes; es verbindet das menschliche mit dem göttlichen Leben.¹⁰³ Coakley bezieht sich hier einerseits auf die Allgegenwart des Sexuellen in der Gegenwartskultur – einschließlich des konfessionsübergreifend zu konstatierenden Unvermögens, adäquat mit dem Thema umzugehen –, andererseits auf die Trinitätslehre, mit der sie sich im Laufe ihrer Karriere eingehend befasst hat.

Wie bei anglikanischen Systematiker(inne)n häufig der Fall, ist Coakley mit der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung und mit der Patristik bestens vertraut. Sie hat sich ebenso mit dem Konzil von Nicäa (325), dessen Entscheidungen für die christliche Gotteslehre ja zentral sind, auseinandergesetzt wie mit Gregor von Nyssa (330–395).¹⁰⁴ Auf diesen nicht zuletzt für die trinitätstheologische Diskussion nach Nicäa wichtigen griechischen Kirchenvater kommt sie immer wieder zurück. Um eine bloße Rekonstruktion von Denkleistungen der Vergangenheit geht es ihr freilich nicht; ihr Interesse gilt einer Darstellung des christlichen Glaubens, die diesen als für die Gegenwart relevant erweist. Prägend war zumal die Auseinanderset-

¹⁰² Vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 7–11; dies., *Introduction: The New Asceticism*, in: dies., *The New Asceticism. Sexuality, Gender and the Quest for God*, London u. a. 2015, 1–28, hier: 4–10. So meint Coakley (ebd., 4): „The chief problem with the category of ‚desire‘ is that it has become so heavily sexualized in the modern, post-Freudian period as to render its connection with other desires (including the desire for God) obscure and puzzling.“

¹⁰³ Vgl. dies., *Introduction* (s. Anm. 102), 27; dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 26: „Desire, on this view, is the constellating category of selfhood, the ineradicable root of the human longing for God. To uncover this root, and give it *theological* valence, is to be forced to an equally radical rethinking of contemporary presumptions about sexuality, gender, and selfhood.“ Vgl. auch ebd., 58. In der angelsächsischen Theologie der Gegenwart erfährt die Kategorie *desire* überhaupt große Aufmerksamkeit, beispielsweise bei D. H. Jensen, *God, Desire, and a Theology of Human Sexuality*, Louisville, KY 2013 und J.-O. Henriksen, *Embodied, Relational, Desiring, Vulnerable – Reconsidering Imago Dei*, in: *NZSTh* 62 (2020) 267–294.

¹⁰⁴ Vgl. S. Coakley, *Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism*, in: *HTR* 100 (2007) 125–138; dies. (Hg.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Oxford 2004; dies., *Prayer, Politics and the Trinity: Vying Models of Authority in Third-Fourth-Century Debates on Prayer and ‚Orthodoxy‘*, in: *SJT* 66 (2013) 379–399.

zung mit Maurice Wiles (1923–2005), Professor in Cambridge, der sich von einem evangelikalen Anglikaner zum Kritiker eines dogmengebundenen Christentums und zum Exponenten liberaler Positionen gewandelt hatte.¹⁰⁵ Seiner Auffassung nach erforderte die modernegemäße Neufassung des christlichen Glaubens eine Abkehr von der hochproblematischen Trinitätslehre. Dabei zählt sie zum Kernbestand des anglikanischen Bekenntnisses, denn in den „Articles of Religion“, mit denen sich die *Church of England* im Jahr 1562 ihre bis heute gültige Lehrgrundlage gab, wird im Anschluss an das Konzil von Nicäa der Glaube an den dreieinen Gott gleich eingangs bekräftigt.¹⁰⁶ Allerdings erfuhr dieser Glaube in der Frühen Neuzeit in Großbritannien erhebliche Kritik; seit dem 17. Jahrhundert erhielten unitarische Strömungen in Theologie und Kirche Auftrieb.¹⁰⁷ Wiles brachte die Kritik an der herkömmlichen Trinitätslehre erneut zur Geltung – er betrachtete sie als ebenso unbiblisch wie selbstwidersprüchlich.¹⁰⁸ Seiner Auffassung nach basiert

¹⁰⁵ Vgl. R. Williams, F. Young, Maurice Frank Wiles 1923–2005, in: *Proceedings of the British Academy* 153 (2008) 351–370; B. Dahlke, Wiles, Maurice, in: *BBKL* 31 (2010) 1482–1486. Wiles skizzierte seine Position in: *Theology in the Twenty-First Century*, in: *Theol.* 103 (2000) 403–411. Eigens erwähnt sei die scharfe Kritik an der „Kirchlichen Dogmatik“ von Karl Barth (1886–1968), zu finden in *Theol.* 62 (1959) 158f.

¹⁰⁶ Vgl. *Articles agreed upon by the archbishops and bishops of both provinces and the whole clergy in the convocation holden at London in the year 1562 for the avoiding of diversities of opinions and for the establishing of consent touching true religion*, in: *The Book of Common Prayer*, Cambridge 2006, 607–629, hier: 611f. (Art. I. Of Faith in the Holy Trinity): „There is but one living and true God, everlasting, without body, parts, or passions; of infinite power, wisdom, and goodness; the Maker, and Preserver of all things both visible and invisible. And in unity of this Godhead there be three Persons, of one substance, power, and eternity; the Father, the Son, and the Holy Ghost.“

¹⁰⁷ Vgl. P. Dixon, *Nice and Hot Disputes. The Doctrine of the Trinity in Seventeenth Century*, London – New York 2003; K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* (VIEG 240), Göttingen 2016; S. Mortimer, *Early modern Socinianism and Unitarianism*, in: U. L. Lehner, R. A. Muller, A. G. Roeber (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, New York 2016, 361–372.

¹⁰⁸ Zu nennen ist insbesondere M. Wiles, *Archetypal Heresy. Arianism Through the Centuries*, Oxford – New York 1996. Wiles griff hier zurück auf seine beiden mehrfach aufgelegten Studien: *The Making of Christian Doctrine. A Study in the*

sie auf einem vorkritischen Schriftverständnis, wurde doch angenommen, dass der Taufbefehl am Ende des Matthäusevangeliums (vgl. Mt 28,19) unmittelbar auf den Auferstandenen zurückgeht. Weitere Stellen im Neuen Testament, die in eine andere Richtung wiesen, galten als weniger wichtig. Außerdem sei im dritten Jahrhundert im Gegenzug zum Modalismus erst die Unterschiedenheit Gottes betont worden, im vierten Jahrhundert wider die Arianer dann die Einheit – ausgerechnet mit dem Begriff ὁμοούσιος, der selbst modalistisch sei. Was im Konzil von Nicäa verbindlich gemacht wurde, trage deshalb von Anfang an einen Widerspruch in sich.

Die sowohl scharfe als auch scharfsinnige Kritik veranlasste Coakley zu einer eingehenden Beschäftigung mit der Trinitätslehre. Sie zog aber andere Schlüsse als Wiles.¹⁰⁹ Zwar gab sie ihm recht darin, dass die altkirchlich-konziliare Lehrbildung vielfach bedingt sei, wies aber darauf hin, dass es in den ersten Jahrhunderten keineswegs nur um die Auslegung von autoritativen Texten ging. Mindestens ebenso entscheidend sei jene Erfahrung, die Menschen beim Gebet machen, indem sie sich auf Gott hin ausrichten. Wer sich dem Heiligen Geist überlasse, erfahre den Vater als Quelle und Zielpunkt eines Lebens in Fülle, wie es im menschgewordenen Sohn bereits vorgestellt werde.¹¹⁰ Um das Gebet als Entdeckungssituation für die Trinitätslehre zu profilieren, bezieht sich Coakley – auch in „God, Sexuality, and the Self“ – auf den Römerbrief, näherhin dessen achtés Kapitel.¹¹¹

Principles of Early Doctrinal Development, Cambridge 1967; *The Remaking of Christian Doctrine* (HulL 1973), London 1974. Bahnbrechend war sein weithin diskutierter Artikel: *Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: *JThS* 8 (1957) 92–106. Scharfe Kritik an Wiles übte E. L. Mascall, *Quicunque Vult? Anglican Unitarians*, in: ders., *Whatever Happened to the Human Mind? Essays in Christian Orthodoxy*, London 1980, 97–127.

¹⁰⁹ Zum Folgenden vgl. S. Coakley, *Why Three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: dies., D. A. Pailin (Hg.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine* [FS Maurice Wiles], Oxford 1993, 29–56.

¹¹⁰ Vgl. S. Coakley, *Can God be Experienced as Trinity?*, in: *MCM* 28 (1986) 11–23; dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 37f.: „The Father is both source and ultimate object of divine desire; the Spirit is that (irreducibly distinct) enabler and incorporator of that desire in creation – that which makes the creation divine; the Son is that divine and perfected creation.“ Vgl. außerdem ebd., 309.

¹¹¹ Vgl. dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 100–151; dies., *Living*

Neben dem historischen Problem, ob die Trinitätslehre dem biblischen Zeugnis gemäß und wie sie entstanden ist, stellt sich ein logisches. Wenn es in den erwähnten „Articles of Religion“ heißt, Gott sei einer in drei Personen, dann bedarf das auf den ersten Blick paradoxe zugleich von Einheit und Verschiedenheit der Erläuterung. Im englischen Sprachraum, wo sich die analytische Sprachphilosophie im Laufe des 20. Jahrhunderts für allgemein religiöse bzw. spezifisch theologische Themen geöffnet hat, werden unterschiedliche Modelle diskutiert.¹¹² Ein Modell besteht darin, bei der Einheit Gottes anzusetzen. Demnach realisiert sich das eine göttliche Wesen auf dreifache Weise. Da Augustinus und Thomas von Aquin zu den vorrangigen Referenzen zählen, wird dieses Modell häufig als *Latin Trinitarianism* bezeichnet. Im Unterschied dazu steht ein Modell, das die Verschiedenheit betont, d. h. bei den drei göttlichen Personen ansetzt (*Social Trinitarianism*). Hier wird die Trinität als eine Gemeinschaft eng, ja untrennbar verbundener Individuen verstanden, die über ein je eigenes Bewusstsein und einen je eigenen Willen verfügen. Als Beleg für diesen Begriff von Personen in Beziehung werden gerne patristische Autoren angeführt – unter ihnen Gregor von Nyssa. Dass diese Bezugnahme sachlich jedoch unbegründet ist, hat Coakley in einem vielbeachteten Aufsatz herausgearbeitet.¹¹³ Sie

into the Mystery of the Holy Trinity: The Trinity, Prayer and Sexuality, in: dies., *The New Asceticism* (s. Anm. 102), 85–100.

¹¹² Zum Folgenden vgl. T. McCall, M. C. Rea (Hg.), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford u. a. 2009; B. Dahlke, *Einheit und Verschiedenheit Gottes. Neuere theologische und religionsphilosophische Beiträge zur Trinitätslehre*, in: *TThZ* 121 (2012) 112–129; T. Schärfl, *Trinitätslehre*, in: ders., T. Marschler (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 59–130. Zur Entstehung der analytischen Religionsphilosophie vgl. W. Hasker, *Analytic Philosophy of Religion*, in: W. J. Wainwright (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford – New York 2005, 421–446.

¹¹³ Vgl. S. Coakley, ‚Persons‘ in the ‚Social‘ Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion, in: S. T. Davis, D. Kendall, G. O‘Collins (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Doctrine of the Trinity*, Oxford u. a. 1999, 123–144. Leicht modifizierte Übersetzung unter dem Titel: *Personen in der sozialen Trinitätslehre: Analytische Diskussion heute und die kappadokische Theologie*, in: dies., *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007, 147–169. Coakley signalisiert eine gewisse Offenheit für analytische Ansätze in: *On Why Analytic Theology Is Not a Club*, in: *JAAR* 81 (2013) 601–608.

neigt dazu, den *Social Trinitarianism* als irriges Modell zu betrachten und die Einheit Gottes zu betonen.

Neben dem historischen und logischen Problem geht es Coakley um das Relevanzproblem. Häufig erscheint die Trinitätslehre nämlich als hochgradig spekulative Lehre ohne weitere Bewandnis. Erinnerung sei nur an Kants Diktum, dem vermutlich selbst viele Christ(inn)en zustimmen würden, wonach sie für den Lebensvollzug unerheblich sei.¹¹⁴ Die weithin vorhandene Gleichgültigkeit gegenüber einem Lehrstück, das traditionell als zentral galt, motivierte Coakley, die Trinitätslehre auf neue Weise zu entfalten. Vor diesem Hintergrund erklärt sich ihre Studie „God, Sexuality, and the Self“.¹¹⁵ Sie setzt bei der offenkundigen Bedeutung des Sexuellen in der Gegenwart an, hinter dem sie ein sich unterschiedlich ausdrückendes Streben aufseiten des Menschen sieht.¹¹⁶ Ohne das weiter zu erläutern, unterstellt Coakley ein Streben nach etwas Größerem, das dem Menschen naturhaft eigen ist – letztlich sogar nach demjenigen Gott, der in sich Liebe ist.¹¹⁷ Indem sich Menschen betend auf Gott einlassen, wie das im kontemplativen Gebet geschehe, erlangen sie Anteil an der Dynamik des göttlichen Lebens, das als einander gönnende Liebe zu beschreiben ist. Auf diese Weise verbinden sie ihr eigenes Streben mit demjenigen Gottes, und es wird geläutert. Das Ergebnis sei eine neue, gewandelte Sicht auf die Welt, ja sogar Erlösung, weil Heil Heilung einschließe.¹¹⁸

¹¹⁴ Vgl. oben Anm. 14.

¹¹⁵ Vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 1f. So schreibt Coakley (ebd., XVf.) über ihr Buch: „In short, it is written for all those who continue to seek a vision of God for today, one attractive enough to magnetize their deepest human longings so as to *order* their desires in relation to God.“

¹¹⁶ Vgl. dies., *Introduction* (s. Anm. 102), 4.

¹¹⁷ Coakley entfaltet diesen Aspekt der Gotteslehre insbesondere im Rückgriff auf Dionysius Areopagita, einen als Person nicht greifbaren Theologen des fünften und sechsten Jahrhunderts – vgl. dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 308–339.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 323: „[...] in the mysterious ongoing contemplative surrender to Dionysius’ ‚ray of divine darkness‘ the psychic bag and baggage which we bring to our prayer, its hauntings by parents, lovers, and friends, good and bad, saintly and sinful, is by slow degrees retrieved, sorted, and held up for healing. Of course, this is an arduous and sometime tortuous lifetime’s endeavour, and can never be hurried; but the wounds (whether of neglect or abuse) that may for some of us at first have attached themselves inexorably and painfully to the ‚Father‘ language of

Was Coakley „*desire*“ nennt, stellt eine Fundierungskategorie dar. Das konkrete Selbsterleben des Menschen bietet einen Haftpunkt für den christlichen Glauben, gerade für die sonst oft marginalisierte Trinitätslehre. Wie aber deutlich geworden sein dürfte, wird in „*God, Sexuality, and the Self*“ vieles eher angedeutet statt umfassend ausgeführt. Zum Beispiel geht Coakley davon aus, dass Betende um den Zusammenhang des sexuellen Begehrens mit demjenigen nach Gott wissen.¹¹⁹ Begründungstheoretisch ist der Verweis auf angebliche Evidenz unzureichend, zumal es sich um einen tragenden Gedanken von Coakleys Entwurf handelt, dass das menschliche Streben eine Entsprechung aufseiten Gottes findet. Die angestrebte anthropologisch fundierte Theologie müsste umfassender und präziser entfaltet werden – etwa in den folgenden drei Bänden von Coakleys systematischer Theologie.

3 Perspektiven für eine anthropologisch fundierte Theologie

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Karl Rahner und Sarah Coakley verbindet das Bemühen um eine anthropologisch fundierte Theologie. Sie versuchen, das Fremde des Glaubens mit dem Eigenen des Menschen zu vermitteln, also das zunächst Fremde als das letztlich Eigene zu erweisen. Das geschieht auf unterschiedliche Weise: Schleiermacher rekurriert auf die Religion, Rahner auf die Erkenntnis, Coakley auf das zumal in der Sexualität zum Ausdruck kommende Sehnen oder Begehren (*desire*). Sie beziehen also das spezifisch moderne Interesse des Menschen an sich selbst ein, ohne den überlieferten Lehrbestand beiseitelassen zu wollen. Ihre theologischen Entwürfe sind damit sowohl subjektivitätstheoretisch orientiert als auch offenbarungsbezogen, ja sie oszillieren zwischen Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug. In positioneller Hinsicht sind Schleiermacher, Rahner und Coakley weder als konservativ noch als liberal einzuordnen; stattdessen schlagen sie einen Mittelweg ein. Dieser wird vielfach als gangbar erachtet, und so fin-

the Trinity are, precisely in the interruption of the Spirit's distinctive undertaking, progressively laid open to healing in concert with the invitation by Christ into his ‚glorious liberty‘, his ‚birth-pangs‘ for the sake of the whole world's salvation.“

¹¹⁹ Vgl. ebd., 300.

den ihre Entwürfe in der zeitgenössischen systematischen Theologie erhebliche Resonanz – mitunter sogar konfessionsübergreifend.

Trotzdem müssen sie sich kritischen Rückfragen stellen, wie abschließend zumindest angedeutet werden soll. So ließe sich diskutieren, inwieweit sie das Eigenrecht der Offenbarung wahren. Indem die Anthropologie zum Horizont der Theologie wird, bestimmt sie unweigerlich über die Darstellung der Glaubensgehalte mit. Die angezielte Vermittlung des Eigenen mit dem Fremden bleibt ja nicht rein formal, sondern wirkt sich in materialer Hinsicht aus. Denn es kommt – zumindest bei Schleiermacher und Rahner – zu einer erheblichen Aufwertung der Christologie, weil sie schon in sich Theologie und Anthropologie vermittelt, wohingegen die Trinitätslehre an Bedeutung einbüßt. Ob diese Akzentverschiebung offenbarungsgemäß ist, wenn es denn um die Selbstmitteilung *Gottes* geht, bleibt zu klären.¹²⁰ Andersherum kann gefragt werden, ob die skizzierten Entwürfe das Subjekt hinreichend ernst nehmen. Soll dieses autonom und eigenständig sein, stellt sich die Frage, wie sich eine zugleich von außen kommende und den Menschen betreffende Offenbarung dazu verhält, weil Heteronomie droht. Freiheitstheoretische Ansätze, die namentlich auf Thomas Pröpper (1941–2015) zurückgehen, sind hierfür besonders sensibel.¹²¹

Eine dritte Anfrage betrifft eine Annahme, die sich übereinstimmend bei Schleiermacher, Rahner und Coakley findet, nämlich dass der Mensch stets über sich hinaus ist, indem er nach etwas Jenseitigem strebt und sich sehnt. Vorausgesetzt wird mindestens ein *homo religiosus*, vielleicht sogar das, was in scholastischer Terminologie *desiderium naturale ad videndum Deum* heißt.¹²² Dabei handelt es sich

¹²⁰ Zum Thema vgl. O. Bayer, Die Mitte am Ende. Der Ort der Trinitätslehre in der Dogmatik, in: Volf, Welker (Hg.), Der lebendige Gott (s. Anm. 53), 114–122; O. H. Pesch, Zwischen „Katechismussystematik“ und *Summa Theologiae*. Grübeleien über den „richtigen“ Aufbau einer dogmatischen Theologie, in: J. von Lüpke, E. Thaidigsmann (Hg.), Denkraum Katechismus [FS Oswald Bayer], Tübingen 2009, 3–17.

¹²¹ Vgl. T. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001; ders., Theologische Anthropologie, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011; A. Langenfeld, M. Lerch, Theologische Anthropologie (UTB 4757), Paderborn 2018; S. Wendel, In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020.

¹²² Zu beiden Konzepten vgl. B. Lang, Homo religiosus, in: HRWG 3 (1993)

zunächst einmal um ein Konzept, das sich nicht nur auf seine innere Stimmigkeit, sondern auch auf seinen Wirklichkeitsbezug hin befragen lassen muss. Erinnert sei nur an die rasant steigenden Austrittszahlen, die in Deutschland die evangelischen Landeskirchen und katholischen Diözesen gleichermaßen betreffen. Aller Voraussicht nach wird sich der Mitgliederschwund künftig nochmals beschleunigen, zumal junge Familien ihre Kinder immer weniger taufen lassen, weil sie die Entscheidung für oder gegen die Religion diesen selbst überlassen wollen.¹²³ Infolgedessen dürfte in absehbarer Zeit weniger als die Hälfte der Bevölkerung konfessionell gebunden sein, während es nach dem Zweiten Weltkrieg noch ein Großteil der Deutschen war.¹²⁴ Damit geht einher, dass religiöse Indifferenz ein zunehmend flächendeckendes Phänomen darstellt. Nicht allein die Gehalte christlichen Glaubens verlieren an Plausibilität, sondern schon die basale Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz bleibt unverstanden.¹²⁵ Von daher wird inzwischen über den *homo areligiosus* diskutiert.¹²⁶ Das stellt nicht unmittelbar ein Argument gegen eine

164–172; T. S. Shah, J. Friedman (Hg.), *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience* (Cambridge Studies in Religion, Philosophy, and Society), Cambridge u. a. 2018.

¹²³ Eine differenzierende Fallstudie bietet C. Schulz, Kindertaufe und Elternwille zwischen Sakrament und Selbstbestimmung. Erkenntnisse aus einer Taufelternbefragung, in: *EvTh* 74 (2014) 179–193.

¹²⁴ Vgl. T. Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013; D. Pollack, *Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*, Tübingen 2016.

¹²⁵ Vgl. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA – London 2007, 539–591; D. Pollack, G. Wegner (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie* (Religion in der Gesellschaft 40), Würzburg 2017, 165–182; J. Quack, C. Schuh (Hg.), *Religious Indifference. New Perspectives From Studies on Secularization and Nonreligion*, Cham 2017; D. Enstedt, G. Larsson, T. T. Mantsinen (Hg.), *Handbook of Leaving Religion* (Brill Handbooks on Contemporary Religion 18), Leiden – Boston 2019; G. Pickel, *Vom Narrativ zur Realität? Religionssoziologische Überlegungen zu Säkularisierung und Relevanzverlust von Religion als Triebkraft für ein Verlassen von Gott in der Gesellschaft*, in: Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 111–129.

¹²⁶ Vgl. E. Tiefensee, *Theologie im Kontext religiöser Indifferenz*, in: Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 130–144; V. Hoffmann, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in:

anthropologisch fundierte Theologie dar, wirft aber die bange Frage auf, ob sie in einem zunehmend säkularen Zeitalter zukunftsfähig ist – oder nicht eher ein Auslaufmodell. Zumindest scheinen aktuell eher solche Ansätze Zustimmung zu finden, die entweder die menschliche Subjektivität oder aber die Offenbarung Gottes betonen und sich darin von der skizzierten Mittelposition unterscheiden.

Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 145–160; J. Knop, *Gott: Ein Menschheitsthema? Zeitenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden*, in: dies. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 161–177; J. Loffeld, *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos inmitten seines säkularen Relevanzverlustes* (EThSt 117), Würzburg 2020.

Propositionale Glaubensinhalte und Autonomie des Subjekts in der analytischen Theologie

Johannes Grössl

1 Einleitung

Ein Konstitutivum von Theologie als Wissenschaft ist die begleitende Reflexion von erkenntnistheoretischen und methodischen Voraussetzungen des Theologietreibens. Hierbei wird offenbar, dass sich die methodische Pluralität der Philosophie auch in der Theologie widerspiegelt. Die damit einhergehenden Schulbildungen sind häufig verbunden mit einer Komplexitätsreduktion in der Darstellung der konkurrierenden Bewegung; nicht selten werden „Stroh-männer“ aufgebaut, um sie so einfach wie möglich bekämpfen zu können. Auch wird die Heterogenität innerhalb der einzelnen Schulen häufig nicht wahrgenommen; so wird auch die viele Unterströmungen umfassende „analytische Religionsphilosophie“ bzw. „analytische Theologie“ nicht selten auf einzelne bekannte Autoren wie Richard Swinburne (*1934), Alvin Plantinga (*1932) oder im deutschen Sprachraum etwa auf Thomas Schärfl (*1969) und Benedikt Paul Göcke (*1981) reduziert.¹

In diesem Aufsatz soll deswegen speziell die erkenntnis- und offenbarungstheoretische Heterogenität der analytischen Methode herausgestellt werden. Damit soll einer simplifizierenden und pauschalisierenden Darstellung sowie einer leichtfertigen Gegenüberstellung analytischer und nicht-analytischer (kontinentaler, transzendentalphilosophischer, subjekttheoretischer etc.) Theologie vorgebeugt werden.² Hierfür soll in einem ersten Schritt die historische Genese

¹ Für eine Engführung der Analytischen Theologie auf die Methodik und Thesen Richard Swinburnes vgl. z. B. H.-J. Höhn, Entdecken und Übersetzen. Basiskategorien einer Theologie der Offenbarung, in: ders. u. a. (Hg.), Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog (QD 314), Freiburg i. Br. 2021, 424–451.

² Wichtige Vorarbeit hierfür leistet Thomas Schärfl, der an vielen Stellen auf die Pluralität innerhalb der analytischen Tradition und auch auf Entwicklungspro-

der analytischen Theologie skizziert werden; anschließend wird erörtert, ob die kantische Erkenntniskritik und die Frage nach einem metaphysischen Realismus tatsächlich geeignet sind, analytische von kontinentaler Theologie abzugrenzen. Nach einer exemplarischen Darstellung der Pluralität innerhalb der analytischen Methode soll auf einen speziell in der deutschsprachigen Theologie verbreiteten Vorwurf eingegangen werden, und zwar, ob ein der analytischen Theologie vorgeworfener „Offenbarungsexternalismus“ tatsächlich die Subjektperspektive vernachlässigt, menschliche Autonomie untergräbt und damit rationale Theologie verunmöglicht.

2 Von der analytischen Religionsphilosophie zur analytischen Theologie

Die Ansicht, dass sich ein „analytischer“ und ein „subjekttheoretischer“ Zugriff auf die Theologie widersprechen oder unvereinbar wären, erweist sich bereits mit einem Blick auf die moderne Philosophiegeschichte als grundlegend falsch. Zwar waren die Anfänge der analytischen Philosophie nicht nur metaphysikkritisch, sondern tendierten stark zu einem Naturalismus und damit einhergehend einem Ausschluss einer nicht-reduktiven Ich-Perspektive.³ Durch den Anti-Psychologismus von Bernard Bolzano (1781–1848), Franz Brentano (1838–1917), Gottlob Frege (1848–1925) und Alexius Meinong (1853–1920), die neben dem britischen Empirismus ebenfalls einen großen Einfluss auf die ursprüngliche analytische Philosophie hatten, war hier von Anfang an eine gewisse Kantkritik und eine Ab-

zesse innerhalb dieser Strömung hinweist – vgl. T. Schärfl, *Analytische Theologie: Quellen und Ziele*, in: Höhn u. a. (Hg.), *Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog* (s. Anm. 1), 158–197, hier: 181: „Die Eigenart analytischer Methodik zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie sich mehr oder weniger für jeden Typus von Theologie in Dienst stellen lässt.“

³ Die frühe analytische Philosophie Anfang des 20. Jahrhunderts war stark vom logischen Empirismus/Positivismus – Gottlob Frege, Rudolf Carnap (1891–1970) – geprägt. Diese wurde in den USA u. a. durch Alfred J. Ayer (1910–1989) rezipiert. In einer vom logischen Positivismus geprägten Religionsphilosophie wird die Sinnhaftigkeit religiöser (wie metaphysischer) Behauptungen prinzipiell infrage stellt – vgl. W. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie*, in: B. Irlenborn, A. Koritensky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2013, 19–47, hier: 20.

grenzung von idealistischen Strömungen vorherrschend.⁴ Doch die metaphysikskeptischen Voraussetzungen und auch die starke Abneigung gegenüber dem Idealismus wurden in der Mitte des 20. Jahrhunderts auch innerhalb dieser Schule zunehmend hinterfragt. Nachdem von frühen analytischen Religionsphilosophen ausschließlich religiöse Sprache evaluiert sowie propositionale Aussagen über Gott logisch analysiert wurden, beinhaltete die zweite Entwicklungsstufe eine Einbeziehung der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins (1889–1951) – und damit auch indirekt der Erkenntnistheorie Immanuel Kants (1724–1804) –, mit der religiöse Erfahrung aufgewertet⁵ und religiöser Glaube als legitime Perspektive auf die Wirklichkeit verstanden wurde.⁶ Durch eine Entwicklung, die man rückblickend als metaphysische Wende in der analytischen Philosophie bezeichnen kann, bildete sich auch eine anti-naturalistische, subjektsensible, kritizistische analytische Religionsphilosophie heraus, aus der wiederum die analytische Theologie geboren wurde.

So verwundert es nicht, dass viele analytische Religionsphilosophen in den 1960-er und 1970-er Jahren primär Erkenntnistheorie (*religious epistemology*) betrieben.⁷ Die Behauptung der logischen Positivisten, dass Gottesrede ohne kognitiven Gehalt sei, setzte sich

⁴ Der Psychologismus versuchte die Philosophie und die Psychologie zu vereinen, indem gefordert wurde, dass auch die philosophische Forschung empirisch grundiert sein müsse, was mit einer starken Skepsis gegenüber der Metaphysik einherging – vgl. M. Rath, *Der Psychologismusstreit – Die Geschichte eines gescheiterten Rettungsversuchs*, in: A. Schorr, E. G. Wehner (Hg.), *Psychologiegeschichte heute*, Göttingen – Toronto – Zürich 1990, 112–127.

⁵ Bekannt ist hier als späterer Vertreter u. a. William Alston (1921–2009), der auf Einsichten von William James (1842–1910) und Ludwig Wittgenstein aufbaut, aber ohne einen Anti-Realismus zu vertreten. Alston begründet, warum auch religiöse Erfahrung als empirische Evidenz Gültigkeit haben kann – vgl. W. Alston, *Perceiving God*, Ithaca, NY 1991.

⁶ Ein sogenannter *controlling belief* sei nach Richard M. Hare (1919–2002) jeglicher empirischer Erfahrung vorausgehend und führe uns dazu, bestimmte Evidenz auf eine bestimmte Weise zu interpretieren. Der Theismus oder auch das Christentum sei keine Hypothese, sondern konstituierend (so S. Duncan, *Analytic Philosophy of Religion: its History since 1955*, Penrith, CA 2007, 77) „the overall framework for what counts as a credible hypothesis or as evidence in the first place.“

⁷ Vgl. G. Gasser, *Toward Analytic Theology: An Itinerary*, in: *Scientia et Fides* 3 (2015) 23–55, hier: 25: „[A]nalytic philosophical theology was primarily concerned with epistemological topics in the 1960s to 1980s.“

nicht durch; William Hasker (*1935) schreibt, sie starb „einen stillen Tod“⁸. Doch damit war der Rechtfertigungsdruck wieder gegeben, religiöse Behauptungen als rational oder zumindest nicht irrational zu verteidigen. Man beschäftigte sich z. B. nicht nur logisch mit dem Theodizee-Problem, sondern fragte sich, inwiefern dieses Problem, selbst wenn es nicht oder nur teilweise lösbar ist, tatsächlich als Grund gegen den Theismus aufgefasst werden soll.⁹ Hierbei spielen die subjektive Perspektive und sogenannte *ontological commitments* eine entscheidende Rolle. Georg Gasser (*1979) und Klaus Viertbauer (*1985) schreiben in ihrer Einleitung zum „Handbuch der analytischen Religionsphilosophie“:

„Theologische Rede enthält im Normalfall einen ‚Erklärungsanteil‘, aber sie ist auch – vielleicht sogar primär – Ausdruck einer ‚Lebensform‘ bzw. einer grundlegenden Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die sich erst aus einer Teilnehmer-Perspektive auf angemessene Weise erschließt.“¹⁰

So fragte die dritte Entwicklungsstufe, die in den 1970-er Jahren einsetzte, zwar dezidiert nach dem Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen, aber niemals abgekoppelt von der Subjekt-Perspektive der Gläubigen und einer Reflexion der Grenzen menschlicher Erkenntnis.

Eine Auseinandersetzung mit Offenbarungsinhalten oder der Frage nach dem Wesen von Offenbarung fand in dieser Phase allerdings eher selten statt. Analytische Religionsphilosophie bewegte sich, fundamentaltheologisch gesprochen, vor allem auf der Ebene der theologischen Erkenntnislehre und der *demonstratio religiosa*. Waren es zunächst nur einige wenige analytische Philosophen, die sich mit Offenbarung, Christologie oder gar Ekklesiologie auseinandersetzten – prominent waren hier vor allem Richard Swinburne und William Lane Craig (*1949) – setzte etwa ab den 1990-er Jahren eine breite Bewegung ein, die man rückblickend als Schule der ana-

⁸ Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 27.

⁹ Vgl. hierzu u. a. A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI 1977, sowie die deutschsprachige Rezeption vieler dieser Debatten durch A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br. 1997.

¹⁰ G. Gasser, K. Viertbauer, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart 2019, 3–11, hier: 5f.

lytischen Theologie bezeichnen kann.¹¹ Eine breite Vernetzung zeigte sich in den 2000-er Jahren, mit regelmäßigen Konferenzen vor allem ausgehend vom *Center for Philosophy of Religion* der *University of Notre Dame*, größtenteils finanziert von der *John Templeton Foundation*. Den Auftakt zu zahlreichen einschlägigen Sammelbänden bildete das Werk „Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology“ von Oliver D. Crisp (*1972) und Michael C. Rea (*1968) aus dem Jahr 2009.¹² Gerade erschienen ist der Band „T&T Clark Handbook of Analytic Theology“, der die große methodische und inhaltliche Breite dieser Bewegung aufzeigt, unter anderem mit Kapiteln zur Christologie, Pneumatologie, Anthropologie, zu Gender-Diskursen, Sakramenten, Liturgie und zum Gebet.¹³ In St. Andrews in Schottland wurde vor wenigen Jahren das *Logos Institute for Analytical and Exegetical Theology* gegründet, das sich zu einem neuen internationalen Zentrum für analytische Theologie entwickelt.

Doch wie genau lässt sich analytische Theologie definieren und von anderen Zugängen abgrenzen? William J. Abraham (*1947) schreibt in dem erstgenannten Sammelband, analytische Theologie könne sinnvollerweise als systematische Theologie definiert werden, die auf den Einsatz der Fähigkeiten, Ressourcen und Tugenden der analytischen Philosophie abgestimmt ist. Sie artikuliere zentrale Themen der christlichen Lehre vor dem Hintergrund der besten Einsichten der analytischen Philosophie.¹⁴ Diese Bewegung geht größtenteils von gläubigen analytischen Philosophen aus, die mit ihren gelernten Methoden Theologie betreiben. Dean Zimmerman (*1974) beschreibt die Frustration, die unter seinen Kolleg(inn)en aufkommt,

¹¹ Vgl. Gasser, *Toward Analytic Theology* (s. Anm. 7), 23: „The transition from analytic philosophy of religion to analytic theology is fluid. One might say that, as a discipline, analytic theology uses the methodology of analytic philosophy to address issues pertaining explicitly to theology.“ Vgl. ebd., 25: „A natural consequence of this proliferation [in the development of analytic philosophical theology, Verf.] has been the increasing occupation with topics lying at the heart of (Christian) theological doctrine.“

¹² O. D. Crisp, M. C. Rea (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford – New York 2009.

¹³ J. M. Arcadi, J. T. Turner, Jr. (Hg.), *T&T Clark Companion to Analytic Theology*, London – New York 2021.

¹⁴ W. J. Abraham, *Systematic Theology as Analytic Theology*, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 54–69, hier: 54.

wenn sie sehen, dass die meisten etablierten Theolog(inn)en die von analytischen Religionsphilosoph(inn)en verfassten Werke weder wahrnehmen noch als Gesprächspartner(innen) zur Verfügung stehen.¹⁵ Dies änderte sich langsam in den vergangenen Jahren, auch aufgrund einer Annäherung von beiden Seiten. Doch wie lassen sich diese Seiten methodisch und inhaltlich voneinander abgrenzen?

3 Differenzierung von analytischer und kontinentaler Theologie

Die Unterscheidung von analytischer und kontinentaler Theologie resultiert aus der parallelen Unterscheidung innerhalb der Philosophie. Diese Unterscheidung kann man wie folgt schemenhaft explizieren: „Analytische Philosophie“ ist traditionell im anglo-amerikanischen Raum vorherrschend, sie drängt auf eine Formalisierung von Argumenten, eine Präzisierung von Begriffen und fokussiert auf Details. Sie neigt eher einem ahistorischen Ansatz zu, der einen Anspruch auf zeit- und kulturunabhängig gültige Erkenntnis erhebt.¹⁶ Als wissenschaftliche Autoritäten gelten Personen aus dem britischen Empirismus, dem Wiener Kreis und natürlich Pioniere der analytischen Philosophie wie G. E. Moore (1873–1958), Karl Popper (1902–1994) usw. Der analytischen Philosophie ist außerdem an einer engen Kooperation mit den Naturwissenschaften gelegen. „Kontinentale Philosophie“ wird traditionell in Kontinentaleuropa betrieben – auch wenn dies heute mehrheitlich zumindest in der akademischen Philosophie nicht mehr zutrifft. Sie zeigt Interesse an großen Zusammenhängen, Lebensbezügen, ethischen und politischen Konsequenzen von Theorien und

¹⁵ Vgl. D. Zimmerman, Three Introductory Questions, in: P. van Inwagen, D. Zimmerman, *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, 1–33, hier: 12: „Christian analytic philosophers have become intensely interested in the traditional questions of philosophical theology, and have produced a large body of work; but when we look for help in this enterprise from theology, we do not find many theologians attempting to articulate Christian doctrine in ways analytic philosophers can understand.“

¹⁶ Hieraus resultiert auch der Vorwurf, die analytische Theologie sei „hermeneutisch blind“; vgl. T. Schärfl, Analytisches Denken im Kontext, in: G. Gasser, L. Jaskolla, T. Schärfl (Hg.), *Handbuch für Analytische Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11)*, Münster 2017, 35–72, hier: 48f.; Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 45.

Weltanschauungen. Sie bezieht die historische Genese und Kulturgebundenheit von Ideen und Theorien mit ein und misst dieser Perspektive eine hohe Relevanz zu. Als Autorität gilt nicht nur Immanuel Kant, sondern generell die gesamte Tradition des Deutschen Idealismus mit Johann G. Fichte (1762–1814), Friedrich W. J. Schelling (1775–1854) und Georg W. F. Hegel (1770–1831), später Personen aus der Phänomenologie wie Edmund Husserl (1859–1938), Martin Heidegger (1889–1976), aber auch französische Denker wie Jean-Paul Sartre (1905–1980) und Jacques Derrida (1930–2004) sowie der Personenkreis um die kritische Theorie und der Frankfurter Schule.

Die analytische Theologie entspringt aber, wie bereits angedeutet, nicht unmittelbar der analytischen Philosophie, die ja in ihren Ursprüngen streng empiristisch, naturalistisch und damit auch atheistisch aufgestellt war. Analytische Philosophie wurde von Theologen daher lange Zeit als gefährliche Gegnerin wahrgenommen.¹⁷ So kann man historisch erklären, warum sich auch die katholische Theologie nach der Abkehr von der Neuscholastik in den 1950-er bis 1970-er Jahren Verbündete eher in der Phänomenologie oder bei poststrukturalistischen Ansätzen suchte – die noch immer als stark religionskritisch wahrgenommene analytische Philosophie schied zu dieser Zeit nicht nur aufgrund ihres naturalistischen Charakters, sondern auch aufgrund (wenn auch nur oberflächlicher) struktureller Ähnlichkeit zu scholastischer Theologie als Gesprächspartnerin aus.¹⁸

¹⁷ N. Wolterstorff, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 155–169, hier: 156: „[In the 1950s, logical] positivism was dominant within analytic philosophy; and logical positivism, to understate the matter, made philosophical theology difficult. [...] [I]f positivism were true, genuine talk about God could occur only under conditions that are most unlikely ever to be satisfied.“

¹⁸ Vgl. W. Löffler, *Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrübbten Verhältnis*, in: *StZ* 225 (2007) 375–388, hier: 379f.: „Die Rezeption all dieser Traditionsströme analytischen Philosophierens durch Theologen und christlich geprägte Philosophen ist partiell geblieben, und vor allem in den ersten Jahrzehnten ist sie von Abwehrreaktionen gekennzeichnet. Das ist insofern durchaus verständlich, als die frühen formalsprachlichen Philosophen durchwegs pointiert religionskritische Thesen vertraten. Das hängt zunächst mit einer gewissen aufklärerisch-wissenschaftsoptimistischen Emphase zusammen, die Bertrand Russell ebenso wie der Wiener Kreis mit ihrem Denken verbanden, und aus deren Sicht religiöse Überzeugungen unwissenschaftlich, fortschritts-

Aber auch die analytische Philosophie entwickelte sich weiter, und zwar zunehmend in eine metaphysikkaffine Richtung.¹⁹ Im amerikanischen Raum wurde die Philosophie des Wiener Kreises nicht einfach rezipiert, sondern teilweise auch revidiert. Wie bereits erwähnt, war die zweite Phase der analytischen Philosophie von einer Rückkehr metaphysischer Fragestellungen geprägt, und zwar verbunden mit der Analyse von Propositionen mit der Vorstellung der Rückführung auf eine ideale Sprache.²⁰ In diesem Zuge wurde nachvollziehbarerweise um den Wirklichkeitsbezug des menschlichen Denkens gerungen. Im Rahmen dieser Entwicklung entstanden allerdings unterschiedliche analytische Schulen, teilweise weiterhin auf der Ebene reiner Sprachanalyse – wie bei Gilbert Ryle (1900–1976) –, im Rahmen des *linguistic turn* sogar mit stark anti-realistischen, idealistischen Tendenzen – wie beim späten Ludwig Wittgenstein oder bei Hilary Putnam (1926–2016) –, aber eben auch realistische Gegenbewegungen mit dem Bestreben, in Anlehnung an die Naturwissenschaften Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit zu treffen – wie bei Saul A. Kripke (*1940) oder David Lewis (1941–2001).²¹ Befördert wurde die pro-metaphysische Richtung auch durch die philosophische Rezeption der Quantenmechanik und Relativitätstheorie, durch die eine strenge Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik nicht mehr möglich erschien.²² Bei der Richtung der analytischen

feindlich und potentiell politisch repressiv sind. Vor allem aber fielen religiöse Behauptungen gemeinsam mit metaphysischen dem oben erläuterten Verdikt der kognitiven Sinnlosigkeit zum Opfer.“ Vgl. dazu R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: *Erkenntnis. An International Journal for Analytical Philosophy* 2 (1931) 219–241, hier: 238: „Die (Schein-)Sätze der Metaphysik dienen *nicht zur Darstellung von Sachverhalten*, weder von bestehenden [...] noch von nicht bestehenden; sie dienen *zum Ausdruck des Lebensgefühls*.“

¹⁹ Vgl. E. Runggaldier, *Metaphysische Ansätze in der analytischen Philosophie*, in: *ZKTh* 108 (1986) 119–134.

²⁰ Vgl. A. Newen, M. Schrenk, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Darmstadt ²2013, 16–31.

²¹ Vgl. Schärfl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 164. Vgl. dazu auch Schärfl, *Analytisches Denken im Kontext* (s. Anm. 16), 47: „Der Trend zu einem neuen (fast naiven) Realismus ist in der analytischen Philosophie relativ jung, das Plädoyer für eine starke Metaphysik ebenfalls.“

²² Vgl. P. J. Lewis, *Quantum Ontology: A Guide to the Metaphysics of Quantum Mechanics*, Oxford 2016.

Philosophie, die nicht mehr dediziert naturalistisch argumentiert, dem metaphysischen Realismus gegenüber kritischer eingestellt ist und eine stärkere Offenheit gegenüber der kontinentalen Tradition zeigt, spricht man auch von der „postanalytischen“ Philosophie.²³

Auch wenn man mit Thomas Schärfl von einer Differenzierung innerhalb der analytischen Philosophie in einem „seismischen Ausmaß“²⁴ sprechen kann, lässt sich beobachten, dass so gut wie kein analytischer Philosoph die Erkenntnistheorie Kants in einer der gängigen historischen Interpretationen teilt. Vielmehr erlebt man nicht selten, dass Analytiker sich über die Autoritätsargumente echauffieren, die in Bezug auf Kant häufig verwendet werden, wie das weit verbreitete „Nach Kant kann man doch keine Metaphysik mehr betreiben“.²⁵ Tatsächlich kann man demonstrieren, dass viele berühmte analytische Philosophen nicht einfach hinter Kant zurückbleiben oder seine Erkenntniskritik ignoriert haben: Sie haben sich teilweise intensiv mit ihm auseinandergesetzt und sind begründeter Weise zu dem Schluss gekommen, dass dieser in einigen (aber natürlich nicht allen) wichtigen Bereichen falsch lag.²⁶ Es seien hier nur einige Stich-

²³ Vgl. J. Rajchman, C. West (Hg.), *Post-Analytic Philosophy*, New York 1985. In diesem einflussreichen Sammelband finden sich Beiträge u. a. von Hilary Putnam, Thomas Nagel (*1937), Donald Davidson (1917–2003), Thomas Kuhn (1922–1996) und John Rawls (1921–2002). Der Begriff „postanalytische Philosophie“ wird häufig auch als Synonym für einen analytischen Pragmatismus bzw. eine neue Ära metaphysikskeptischer analytischer Philosophie verwendet.

²⁴ Vgl. Schärfl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 164: „Zwischen Ryle und Ayer auf der einen und Kripke und Lewis auf der anderen Seite liegen aber auch innerhalb des ‚analytischen‘ Vergleichsrahmens Welten. Betrachtet man daneben noch einmal eines der spektakulärsten Exerzierfelder analytischen Denkens – nämlich die Philosophie des Geistes –, so wird man auch hier zugeben müssen, dass auch im analytischen Kontext eine Diversifizierung seismischen Ausmaßes stattgefunden hat.“

²⁵ Vgl. ders., *Analytisches Denken im Kontext* (s. Anm. 16), 51: „[...] Kants Metaphysikkritik [hat] einen bleibenden und offenkundig unauslöschlichen Eindruck auf die systematische Theologie der Gegenwart hinterlassen. Dabei wird aber bisweilen übersehen, dass es nach Kant idealistische Metaphysiken gegeben hat, die die wesentlichen Anliegen Kants aufgegriffen, aber auch verwandelt haben. Und es wird gelegentlich auch verschwiegen, dass Kants Verdikte einen quasi-äternalistischen Selbstanspruch von Metaphysik treffen, nicht aber die Unausweichlichkeit des Metaphysiktreibens per se in Abrede stellen.“

²⁶ Vgl. T. H. McCall, *An Invitation to Analytic Christian Theology*, Downers Grove, IL 2015, 30f.: „Sometimes it is claimed that the whole analytic enterprise

punkte erwähnt: Willard V. O. Quine (1908–2000) zeigte in „Two Dogmas of Empiricism“, dass Kants Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen hinfällig ist.²⁷ Kripke zeigte in „Naming and Necessity“, dass Kants modale Analyse unterkomplex ist; es gebe zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis sowie zwischen analytischen und synthetischen Urteilen bis zu zehn Unterbereiche; hierdurch wurden große Teile der klassischen Metaphysik rehabilitiert.²⁸ Diverse Wissenschaftstheoretiker zeigten, dass viele von Kants physikalischen Annahmen, z. B. über die Unendlichkeit

is ‚pre-Kantian‘ [...]. As Nicholas Wolterstorff points out, it is much more likely that the current generations of analytic theologians is not so much ‚pre-Kantian‘ as it is ‚post-Kantian‘.“ Vgl. dazu N. Wolterstorff, *Between the Pincers of Increased Diversity and Supposed Irrationality*, in: W. J. Wainwright (Hg.), *God, Philosophy, and Academic Culture: A Discussion Between Scholars in the AAR and the APA*, Atlanta 1996, 20: „[Post-Kantian philosophers] are not naively uninformed. They are fully aware of interpretation-universalism and fully aware of metaphysical anti-realism; but after serious consideration, they have rejected these options as untenable. Those unaware of this development are the ones who are outdated in their thinking, not up to date.“

²⁷ Vgl. W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in: *PhRev* 60 (1951) 20–43; Schärtl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 177: „Die ‚Analytisch-Synthetisch‘-Unterscheidung ist unzweckmäßig, die Kriterien für die Aufrechterhaltung dieses Unterschieds sind nicht tragfähig (*post Quine*).“ Durch diese Erkenntnis wurde laut Godehard Brüntrup auch die scharfe Trennung zwischen Naturwissenschaft und Ontologie überwunden; vgl. G. Brüntrup, *Analytische Religionsphilosophie und Theologie*, in: *Hochschule für Philosophie München* (Hg.), *Nachgedacht. Jahresbericht 2010/11*, München 2011, 4–15, hier: 6.

²⁸ S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA 1980. Vgl. Brüntrup, *Analytische Religionsphilosophie und Theologie* (s. Anm. 27), 6: „Einen – auch für die analytische Theologie – bedeutsamen Wendepunkt markierte in vielfacher Hinsicht Saul Kripke, dessen sprachphilosophische Untersuchung ‚Name und Notwendigkeit‘ (1972) ausgehend von einer Analyse der Eigennamen und der Artbezeichnungen eindrucksvoll für einen metaphysischen Realismus argumentierte. Gegen die Modalitätskepsis setzte er einen Essentialismus in Bezug auf die natürlichen Arten und rehabilitierte damit Teile der klassischen Metaphysik. Schließlich argumentierte er für die Verschiedenheit von Gehirn und Geist. Damit wurde eine doppelte Engführung der analytischen Philosophie überwunden: Nicht-materialistische Ansätze gewannen wieder an Einfluss, und es trat neben dem Thema der Sprache auch die Frage nach der Ontologie mentaler Entitäten in das Zentrum der Aufmerksamkeit.“ – Vgl. Schärtl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 177: „Es gibt genügend Anhaltspunkte dafür, die uns zeigen, dass wir nicht umhinkönnen, über notwendige Wahrheiten zu reden und nach deren Wahrmachern zu fragen (*post Kripke*).“

und euklidische Beschaffenheit des Raumes oder über den physikalischen Determinismus, hinfällig sind.²⁹ Es gibt außerdem unter Kant-Experten auch kaum eine Einigkeit über eine adäquate Kant-Interpretation. Andrew Chignell (*1973) argumentiert in seinem Aufsatz „As Kant Has Shown“, dass eine anti-metaphysische Lesart Kants nicht nur inhaltlich problematisch, sondern auch historisch unhaltbar ist.³⁰ Auch Peter Strawson (1919–2006), der für die Wiederauferstehung der Metaphysik innerhalb der analytischen Philosophie wichtig ist, analysiert in „The Bounds of Sense“, dass Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ eine Form der Metaphysik (natürlich mit einer starken erkenntnistheoretischen Zurückhaltung) betreibt, die seinem transzendentalen Idealismus fundamental widerspricht.³¹ Strawson trat wie kein anderer dafür ein, dass Philosophie den Anspruch hat, „die tatsächliche Struktur unseres Denkens

²⁹ Vgl. u. a. P. Strawson, *The Bounds of Sense. An essay on Kant's Critique of pure reason*, London 1966, 285; B. Russell, *History of the Western Philosophy*, London 1991, 688: „On the other hand there is geometry as a branch of physics, as it appears, for example, in the general theory of relativity; this is an empirical science, in which the axioms are inferred from measurements and are found to differ from Euclid's. Thus of the two kinds of geometry one is *a priori* but not synthetic, while the other is synthetic but not *a priori*. This disposes of the transcendental argument.“

³⁰ A. Chignell, 'As Kant Has Shown ...': Analytic Theology and the Critical Philosophy, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 116–135. Im deutschsprachigen Raum hat Ruben Schneider Ähnliches geleistet – vgl. R. Schneider, *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal*, Münster 2011. Auch Thomas Schärfl zeigt auf, wie gängige anti-metaphysische Kant-Interpretationen in der deutschsprachigen Theologie dessen „Denken aus dem historischen Kontext geschnitten [...] und stattdessen in einer ahistorischen Weise mit anderen philosophiegeschichtlichen Bausteinen verbunden“ haben – vgl. T. Schärfl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie – ein Kreisgang?*, in: *ThQ* 200 (2020) 184–216, hier: 204–209.

³¹ Vgl. Strawson, *Bounds of Sense* (s. Anm. 29), 42; G. Gava, *Transzendente Argumente*, in: M. Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 410–415, hier: 412: „Strawson [behauptet], dass man ein Argument mit einer ähnlichen Form in Kants *Kritik der reinen Vernunft* finden kann, das gänzlich unabhängig von Kants fragwürdigem transzendentalen Idealismus ist.“ Vgl. Schärfl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie* (s. Anm. 30), 211: „[...] Kant [warf] Grundprinzipien metaphysischen Denkens nicht einfach auf den Müllhaufen [...], sondern [behielt sie] unter Gewissheitsrestriktionen bei [...].“

über die Welt zu beschreiben³². Die Einbeziehung von Universalien und Referenz in der Philosophie seien unverzichtbar.

4 Pluralität der analytischen Theologie

Neben dem Vorwurf, die analytische Philosophie würde „hinter Kant zurückgehen“, hört man auch oft, sie sei eine Neuauflage der Neuscholastik.³³ Oder, wie es Hans-Joachim Höhn (*1957) formuliert: ein „Revival neuscholastischer Optionen im Gewand einer ‚Analytic Theology‘.“ Prinzipiell lässt sich feststellen, dass innerhalb der analytischen Theologie wenig konfessionelle Gebundenheit herrscht oder überhaupt thematisiert wird. Historisch gesehen ist die von Höhn postulierte Verbindung mit Sicherheit nicht gegeben, da die bedeutenden Referenzgrößen analytischer Philosophie die scholastische Philosophie kaum oder gar nicht rezipiert haben.³⁴ Allerdings – das muss man zugestehen – gibt es gewisse strukturelle Ähnlichkeiten der Methoden, aufgrund derer ein solcher Vorwurf aufkommen kann. Auch die Scholastik und ihre weitere Entwicklung drängt auf Modellbildung, eine klare und nachvollziehbare Argumentation und eine Offenlegung von Prämissen.³⁵ Allerdings war speziell die Neuscholastik innerhalb der katholischen Theologie

³² H.-J. Glock, J. Kalhat, ‚Analytische‘ Philosophie, in: Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik* (s. Anm. 31), 74–84, hier: 81; vgl. P. Strawson, *Individuals*, London–New York 1959, 9.

³³ Exemplarisch für einen solchen Vorwurf vgl. H.-J. Höhn, *Existenziale Semiotik des Glaubens. Systematische Theologie – nach dem ‚cultural turn‘*, in: M. Dürnberger u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2017, 55–80, hier: 78. Vgl. Schärfl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie* (s. Anm. 30), 197f.

³⁴ Innerhalb der analytischen Religionsphilosophie mag es durch Norman Kretzmann (1928–1998) und seine Schülerinnen Eleonore Stump (*1947) und Marilyn McCord Adams (1943–2017) durchaus philosophiehistorische Bezüge zwischen analytischer und scholastischer Philosophie geben, aber dies ist eher die Ausnahme als die Regel.

³⁵ William Hasker erkennt eine methodische Ähnlichkeit bereits zwischen Thomas von Aquin und der analytischen Theologie – vgl. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 45: „Der Vergleich von analytischer Religionsphilosophie mit dem Thomismus ist besonders interessant. Offensichtlich gibt es

nicht ergebnisoffen, da immer explizit der kirchlichen Lehre verpflichtet. Bestimmte inhaltliche Prämissen wurden nicht *hinterfragt*; bestimmte erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen wurden nicht *angefragt*. In jüngster Zeit lässt sich sogar ein gewisses Zweckbündnis der kleinen Menge übrig gebliebener Thomisten und Neuscholastiker – vor allem in Großbritannien und den USA – mit der analytischen Theologie beobachten.³⁶ Manchmal wird dabei die Methode häufig nur zur reinen Apologetik gebraucht, ohne die Bereitschaft, bestimmte Prämissen oder die Autorität von Thomas von Aquin (1225–1274) oder bestimmter Konzilsaussagen zu hinterfragen. Manchmal wird das kirchliche Lehramt absolut gesetzt und der Philosophie als „Hilfswissenschaft“ wird nur die Aufgabe zugestanden, Glaubenssätze in ein konsistentes (und evtl. noch mit anderen Wissenschaften kompatibles) Modell zu gießen. Es gibt aber auf der anderen Seite auch fruchtbaren Dialog mit der Bereitschaft der Weiterentwicklung der jeweiligen Systeme.³⁷

Ähnliches lässt sich auch im Hinblick auf den Evangelikalismus beobachten, mit dem Unterschied, dass hier häufig die Heilige Schrift als höchste Autorität gesehen wird, ohne dass eine angemessene Bibelhermeneutik betrieben wird. Doch auch hier darf man das Innovationspotenzial nicht unterschätzen, denn meist stoßen auch solche Denker auf Inkonsistenzen oder Explikationsschwächen in den Systemen, die sie zur Revision bestimmter Prämissen zwingt. Um ein Beispiel aufzugreifen: Wie sonst käme eine ganze Gruppe evangelikaler Theologen – inspiriert von analytischen Theorien

große Überschneidungen zwischen beiden, sowohl im Hinblick auf die Themen als auch auf die grundsätzliche Art der Betrachtung.“

³⁶ Vgl. z. B. R. Hüntelmann, J. Hattler (Hg.), *New Scholasticism Meets Analytic Philosophy*, Neunkirchen-Seelscheid 2014; C. Paterson, M. S. Pugh, *Introduction*, in: dies. (Hg.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Burlington, VT 2006.

³⁷ Vgl. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 46: „Thomisten dieser Art gehen davon aus, dass Thomas größtenteils Recht hatte in Bezug auf viele Dinge, wobei sie jedoch bereit sind, seine Einsichten in eine mehr zeitgenössische Ausdrucksweise zu übersetzen. Dabei kritisieren und modifizieren sie auch thomistische Ansichten, ja gelegentlich lehnen sie diese sogar in einer Weise ab, die eher traditionelle Thomisten nicht übernehmen würden. Indem sie das tun, machen sie sich die Konzepte von Thomas und anderen mittelalterlichen Philosophen zunutze, um die gegenwärtige Philosophische Theologie herauszufordern und zu bereichern.“

über die Metaphysik der Zeit und Theorien zur Willensfreiheit – auf die Idee, trotz widersprechender biblischer Evidenz das vollständige Vorherwissen Gottes bezüglich freier menschlicher Entscheidungen zu leugnen?³⁸

Aufgrund der Pluralität der analytischen Philosophie und Theologie ist eine unmittelbare Gegenüberstellung zu anderen Schulen und Methoden eigentlich hinfällig. Wie Michael C. Rea herausgearbeitet hat, ist der Hauptunterschied, den man zwischen „Analytikern“ und „Nicht-Analytikern“ beobachten kann, eher eine Frage des *Stils* und der *Ambition*.³⁹ Analytiker orientieren sich methodisch eher an den Naturwissenschaften, was sich auch im Aufbau von Artikeln und in der Zitationspraxis zeigt. Ihnen ist es ein Anliegen, alle impliziten Prämissen herauszuarbeiten, zu benennen und ggf. zu hinterfragen. Präzision und Klarheit sind oberste Gebote; Metaphern sollen weitestmöglich vermieden und elementare Konzepte bevorzugt werden. Auch Gedankenexperimente gehören zu bewährten Erkenntnisquellen. Neben der Frage des Stils zeigt sich auch die *Ambition*: Analytiker glauben daran, dass durch gute Theologie ein Erkenntnisfortschritt möglich ist, dass man Gott und die Welt sukzessive besser verstehen kann, oder zumindest konkurrierende Theorien über Gott und die Welt immer besser ausarbeiten kann. Selbst die heutige anti-realistische Minderheit unter den Analytikern, die eben dies bestreitet, ist zumindest davon überzeugt, dass die Erkenntnistheorie, die einen metaphysischen Erkenntnisfortschritt verunmöglicht, klar herausgearbeitet und immer besser verstanden werden kann.⁴⁰

³⁸ Vgl. J. Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015. Selbst der evangelikale Widerspruch zum Offenen Theismus wird nicht einfach mit biblischen Zitaten, sondern mithilfe philosophischer Argumentation gesucht – vgl. B. Arbour (Hg.), *Philosophical Essays against Open Theism*, London – New York 2018.

³⁹ Vgl. M. C. Rea, Introduction, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 1–30, hier: 5.

⁴⁰ Vgl. P. Byrne, *God and Realism*, Farnham 2003; J. Keller, *Theological Anti-Realism*, in: *Journal of Analytic Theology* 2 (2014) 13–42, hier: 13: „There is a strong presupposition in favor of realism within the ‚analytic‘ tradition. [...] To be an analytic anti-realist is to be a special kind of analytic philosopher. [...] Indeed, there are quite prominent [anti-realists]: Nelson Goodman, Michael Dummett, and Hilary Putnam have defended various forms of global (‚metaphysical‘)

So können wir als Zwischenfazit festhalten:

1. Analytische Theologie ist methodisch und inhaltlich ebenso plural wie die analytische Philosophie.
2. Analytische Theologie steht nicht im strengen Gegensatz zu anderen theologischen Schulen oder Ansätzen und weist eine hohe Integrationskraft auf.
3. Die analytische Methode wird manchmal für rein apologetische Zwecke „missbraucht“ – wie auch andere Denkformen!
4. Die Mehrheit der heutigen analytischen Theologen tendiert zu einem gemäßigten metaphysischen Realismus.⁴¹

5 Glaubensgewissheit und Autonomie des Subjekts

Nun soll auf den Vorwurf eingegangen werden, die analytische Theologie sei „subjektvergessen“ bzw. vernachlässige einen subjekttheoretischen Zugang zur Offenbarung, sei gar extrinsezistisch und offenbarungspositivistisch. Wieder lässt sich dieser Vorwurf schon entkräften, indem man die enorme inhaltliche Breite in der analytischen Theologie aufzeigt. Auch wenn ein instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell und eine Vorstellung von geistunabhängigem Wunderwirken Gottes in der Welt hier durchaus stärker verbreitet ist als innerhalb kontinental geprägter Theologie (eine Korrelation, aus der man aufgrund kultureller Unterschiede nicht unmittelbar eine Kausalität ableiten darf), gibt es durchaus einflussreiche Analytiker, die sich gegen ein solches Offenbarungsmodell, in der Meta-Ethik gegen eine *Divine command theory* sowie gegen ein Eingreifen Gottes unter Durchbrechung der Naturgesetze aussprechen.⁴² Und

anti-realism; Willard van Orman Quine is an anti-realist about a wide range of core topics; Bas Van Fraassen, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, and Thomas Kuhn are influential scientific anti-realists; and J. L. Mackie, Simon Blackburn, and Alan Gibbard are well-known moral anti-realists.“

⁴¹ Vgl. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 45: „In dem Maße, indem die Postmoderne antirealistisch ausgerichtet ist und die Bedeutung von Texten in systematischer Hinsicht als unbestimmt erachtet, wird sie von analytischen Philosophen [...] abgelehnt.“

⁴² Vgl. exemplarisch W. J. Abraham, *Canon and Criterion in Christian Theology. From the Fathers to Feminism*, Oxford 2002. Hierzu ausführlich: J. Grössl, *Die Pluralität von Offenbarungsmodellen in der Analytischen Theologie*, in: Höhn

diejenigen, die tendenziell ein instruktionstheoretisches Modell bevorzugen, wie z. B. Charles S. Evans (*1948) oder auch Benedikt Paul Göcke, haben sich ausführlich mit modernen alternativen Modellen beschäftigt und begründen ihre Favorisierung genau.⁴³

Eine analytische Tugend ist es, bestimmte Theorien immer in Abgrenzung zu einem Gegenentwurf zu entwickeln. Möglicherweise ist der analytischen Methode irgendetwas inhärent, sodass sie eine bestimmte Perspektive vernachlässigt. Prominent wendet sich Saskia Wendel (*1964) gegen eine Offenbarungstheologie, bei der die Offenbarung *von außen* an die Vernunft herangetragen wird.⁴⁴ Wendel wendet sich gegen eine „Distinktion von Vernunft und Offenbarung“, weil diese einem „immer noch wirksamen subkutanen Rest-Extrinsizismus“ unterliege.⁴⁵ Der Vernunft werde durch diese Distinktion abgesprochen, „über alle Gehalte des Glaubens autonom urteilen zu können“⁴⁶. Wendel bezweifelt, dass es der Vernunft möglich sein kann, ein von ihr unterschiedenes Erkenntnisprinzip zu reflektieren. Diese Anfrage läuft auf eine Dichotomie von Fideismus und Rationalismus hinaus; eine solche Alternativlosigkeit der Extreme versuchte die katholische Tradition immer zu vermeiden, indem vermittelnde Positionen verteidigt wurden. Prominent ist hier die Doppelte Erkenntnistheorie (manchmal auch als „Zwei-Stockwerks-Denken“ bezeichnet) des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870), aber auch die Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II. (1920–2005).⁴⁷ Nun wird aber

u. a. (Hg.), *Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog* (s. Anm. 1), 362–382.

⁴³ Vgl. C. S. Evans, *Faith and Revelation*, in: W. J. Wainwright (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005, 323–343; B. P. Göcke, *Gottesbeweise, Offenbarung und propositionaler Gehalt*, in: J. Knop, M. Seewald (Hg.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, Darmstadt 2019, 117–134, hier: 131f.: „Wer überhaupt noch von der Relevanz einer über philosophische Erkenntnisse hinausgehenden göttlichen Offenbarung sprechen möchte, der wird [...] nicht negieren können, dass Gott in der Lage sein muss, den Menschen für sie relevante Informationen mitteilen zu können, die sie in der Form von Satz Wahrheiten dann auch ausdrücken und hinreichend genug verstehen können müssen.“

⁴⁴ S. Wendel, *In Freiheit glauben: Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2020, 129.

⁴⁵ Ebd., 131.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et ratio* über das Verhältnis von Glaube

heute wieder vereinzelt für eine solche Alternativlosigkeit argumentiert. Saskia Wendel weist die Möglichkeit von der Vernunft nicht zugänglichen, propositionalen Offenbarungsinhalten unter Bezugnahme auf Kant zurück:

„Das vorausgesetzte Glaubensverständnis ist in seinem wissensanalogen Verständnis und damit genau besehen seiner Zuordnung zur theoretischen Vernunft problematisch. Das aber unterläuft nicht nur die von Kant vollzogene Zuordnung des Glaubens zur praktischen Vernunft, sondern stellt den Glauben unter völlig überzogene Gewissheitsansprüche und suggeriert, dass es in Glaubensüberzeugungen um in theoretischer Hinsicht ‚wahre‘ Überzeugungen, verbunden mit sicherer Gewissheit, gehe.“⁴⁸

In Wendels Ausführungen bleibt unklar, warum auf äußere Offenbarung angewiesener Glaube unbedingt mit sicherer Gewissheit gekoppelt sein muss. Dies war zugegebenermaßen bei neuscholastischen Konzeptionen tatsächlich häufig der Fall: Echter Glaube ging, von der Gnade gestützt, mit einer Glaubenssicherheit einher, die von der natürlichen Vernunft nie erreicht werden könne; Glaubenszweifel wurden auch in der Katechese traditionell als Sünde verurteilt.⁴⁹

und Vernunft (14. September 1998), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 135), Bonn 1998, Art. 52: „Wenn sich das Lehramt seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts häufiger zu Wort gemeldet hat, so deshalb, weil in jener Zeit nicht wenige Katholiken es als ihre Aufgabe ansahen, den verschiedenen Strömungen des modernen Denkens ihre eigene Philosophie entgegenzusetzen. Hier wurde es für das Lehramt der Kirche zur Verpflichtung, darüber zu wachen, daß diese Philosophien nicht ihrerseits in irrige und negative Formen abglitten. So ergingen gleichermaßen Zensuren: einerseits gegen den *Fideismus* und den *radikalen Traditionalismus* wegen ihres Mißtrauens gegenüber den natürlichen Fähigkeiten der Vernunft; andererseits gegen den *Rationalismus* und den *Ontologismus*, weil sie der natürlichen Vernunft etwas zuschrieben, was nur im Lichte des Glaubens erkennbar ist.“

⁴⁸ Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 44), 131f.

⁴⁹ Vgl. J. Stapf, Die christliche Moral. Als Antwort auf die Frage: was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen, Bd. 2, Innsbruck 1841, 44f.; Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei filius* über den katholischen Glauben (DH 3000–3045, hier: 3005): „[D]as, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, [kann] auch bei der gegenwärtigen Verfaßtheit des Menschengeschlechts von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden [...]“. Vgl. weiterführend V. Hoffmann, zweifeln und glauben, Stuttgart 2018.

Doch die These, dass bereits die *Zuordnung* von Glaubensinhalten zur theoretischen Vernunft, also die Formulierung von Glaubensinhalten als wahrheitsfähige Überzeugungen, „den Glauben unter völlig überzogene Gewissheitsansprüche“⁵⁰ stelle, lässt sich mit Blick auf analytische religiöse Erkenntnistheorien nicht bestätigen.

Der erkenntnistheoretische *Evidentialismus* besagt, dass Überzeugungen nur dann gerechtfertigt sind, wenn derjenige, der die Überzeugung hat, Gründe für die Überzeugung angeben kann; diese Gründe müssen vom Erkennenden stärker gewichtet werden als die Gründe, die gegen die betreffende These oder für konkurrierende Überzeugungen oder Erklärungsmodelle sprechen. Der Grad an Sicherheit bzw. der Wert einer Überzeugung (*value of credibility*) wird als Proportion der Gründe für und der Gründe gegen die Überzeugung definiert. Nach dem Evidentialismus kann es daher fast keine absolut sicheren Überzeugungen geben, da diese erfordern, dass keine logische Möglichkeit des Irrtums existiert. Schon René Descartes (1596–1650) meinte, dass es eigentlich nur eine Wahrheit geben kann, an der man nicht zweifeln kann, dies sei die Gewissheit, dass man selbst als zweifelndes Subjekt existiert.⁵¹

Eine von Papst Pius X. (1835–1914) im Dekret *Lamentabili* verurteilte These lautete: „Die Kirche kann, wenn sie Irrtümer verwirft, von den Gläubigen keine innere Zustimmung verlangen, mit der sie die von ihr gefällten Urteile anerkennen.“⁵² Das bedeutet im Umkehrschluss: Die Kirche könne von ihren Gläubigen eine *innere*, d. h. nicht bloß eine äußere Zustimmung (die sich im Unterwerfen unter die kirchliche Autorität und möglicherweise im öffentlichen Verschweigen der Zweifel äußern würde) verlangen. Dies würde aber heißen,

⁵⁰ Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 44), 131.

⁵¹ Hierauf beruft sich auch die Transzendentalphilosophie und versucht, hiervon weitere Gewissheiten abzuleiten. Logiker und Philosophen stellen sogar dieser Gewissheit noch eine Überzeugung voran, und dies ist das Wissen um die Wahrheit des Nichtwiderspruchsprinzips: Es ist nicht möglich, dass sowohl eine Aussage als auch deren Negation in derselben Hinsicht wahr ist. Wahrheiten, deren Negation zu einem Widerspruch führen (und daher nur unter Ablehnung des Nichtwiderspruchsprinzips wahr sein können), werden als selbst-evidente Propositionen bezeichnet. Nur solchen Propositionen kann aus der Sicht des Evidentialismus absolute Wahrheit bzw. einer Person eine sichere Überzeugung bezüglich dieser Proposition zugeschrieben werden.

⁵² Pius X., Dekret des Hl. Offiziums *Lamentabili*, 7. Verurteilung (DH 3407).

die Kirche könne verlangen, dass der gläubige Christ bestimmten religiösen Propositionen bewusst einen absoluten Glaubwürdigkeitswert zuschreibt, was innerhalb eines evidentialistischen Paradigmas nicht denkbar ist. Noch unbegreiflicher wird der Sachverhalt, wenn man „innere Zustimmung“ als „innere Gewissheit“ interpretiert. Allerdings verwirft das Dekret *Lamentabili* auch indirekt den Evidentialismus, zumindest seine Anwendung auf den Glauben; die These „Die Zustimmung zum Glauben stützt sich letztlich auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten“ wird hierbei zurückgewiesen.⁵³ Wenn es stimmt, dass die Autonomie der menschlichen Vernunft auf einem Evidentialismus basiert – einer plausiblen, aber nicht unumstrittenen erkenntnistheoretischen Annahme⁵⁴ – dann lässt sich die extrinseizistische Tradition innerhalb der katholischen Theologie durchaus mit Saskia Wendel als *heteronom* einordnen. Doch trifft dies auch pauschal für die analytische Theologie zu?

Analytische Theologen würden Wendel mehrheitlich widersprechen und behaupten, dass es beim Glauben tatsächlich *auch* – wenn auch nicht nur – um wahre Überzeugungen geht.⁵⁵ Autoritäts-Argumente in Bezug auf Kant lassen sie nicht gelten.⁵⁶ Die analytische Schule ist aber auch in Bezug auf erkenntnistheoretische Annahmen gespalten, und zwar in die erwähnten Evidentialisten sowie Non-Evidentialisten. Eine prominente Form des ersten Paradigmas ist der Probabilismus, eine prominente Form des zweiten die Reformierte Erkenntnistheorie.⁵⁷ Im ersten Paradigma ist die Autonomie

⁵³ Ebd., 25. Verurteilung (DH 3425).

⁵⁴ Man könnte stattdessen einen direkten doxastischen Voluntarismus verteidigen, gemäß dem Menschen zu einem gewissen Grad ihre Überzeugung selbst wählen können. Für Argumente gegen eine solche Auffassung vgl. B. Williams, *Deciding to Believe*, in: H. E. Kiefer, M. K. Munitz (Hg.), *Language, Belief, and Metaphysics*, Albany, NY – New York 1970, 95–111.

⁵⁵ Vgl. Schärtl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie* (s. Anm. 30), 197: „Inbesondere mit der zusehends breiter ausfallenden Rezeption analytischer Philosophie und ihrer Diskurse [...] wandelt sich auch die Gestalt der theologienahen Fachphilosophie: Durch analytische Erkenntnistheorien ist die Wahrheits- und Rationalitätsthematik auch in Hinsicht auf religiöse Überzeugungen wieder präsent [...]“

⁵⁶ Vgl. ebd., 187: „Jenseits des Atlantiks und des Ärmelkanals wird die Berufung auf Kant (oder Heidegger oder Adorno) in der Philosophie meist weder nachvollzogen noch als schlagendes Argument akzeptiert.“

⁵⁷ Für eine Verteidigung und Anwendung des Probabilismus vgl. R. Swinburne,

der Vernunft voll gewahrt; absolute Glaubenssicherheit kann es nicht geben; die Vernunft kann allerdings zum Schluss kommen, dass bestimmte Offenbarungsinhalte mit hoher Wahrscheinlichkeit authentisch sind, weswegen die gläubige Person sich dazu entschließen kann, diese Inhalte anzunehmen und ihr Leben danach auszurichten.⁵⁸ Nicht zufällig sind viele Evidentialisten auch Libertarier, die einen starken menschlichen Freiheitsbegriff verfechten. Anhänger der Reformierten Erkenntnistheorie gehen davon aus, dass es berechtigterweise basale Überzeugungen (*properly basic beliefs*) geben muss, die wiederum nicht begründet werden müssen; nur so könne einem infiniten Regress, einer zirkulären Begründung oder einem willkürlichen Abbruch von Begründungsketten vorgebeugt werden. Man müsse aber aufzeigen können, warum eine bestimmte Überzeugung als basal gilt und was aus ihr folgt.⁵⁹ Wie bei Wittgenstein ist religiöser Glaube hier kein geeigneter Gegenstand argumentativer Begründung; im Gegensatz zu Wittgenstein ist er aber noch Gegenstand epistemischer Rechtfertigung.

Zwischen diesen beiden Paradigmen herrscht innerhalb der analytischen Religionsphilosophie schon seit Jahrzehnten eine intensive Auseinandersetzung. Man begegnet sich gegenseitig manchmal sogar mit Rationalismus- und Fideismusvorwürfen.⁶⁰ Während ein pau-

The Existence of God, Oxford 1979; für eine Verteidigung der Reformierten Erkenntnistheorie vgl. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford – New York 2000.

⁵⁸ Ein libertarischer (voluntaristischer) Extrinsezismus kann davon ausgehen, dass der Mensch die Offenbarung mit der Vernunft als authentische Offenbarung ausweisen kann, diese aber dennoch verwerfen kann. Eine teil-intellektualistische Variante würde spezifizieren, dass der Mensch, wenn er einmal etwas als wahr eingesehen hat, es nicht ablehnen kann, aber sich im Prozess der Aneignung frei entscheiden kann, nicht darüber nachzudenken bzw. sich nicht weitergehend zu informieren. Für eine genaue Differenzierung und Mittelpositionen zwischen Voluntarismus und Intellektualismus vgl. J. Grössl, *Freiheit – Gott – Verantwortung. Ein Plädoyer für einen philosophisch und theologisch verantworteten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus*, in: *ThPh* 92 (2017) 371–390.

⁵⁹ Vgl. Plantinga, *Warranted Christian Belief* (s. Anm. 57).

⁶⁰ Häufig wird z. B. gegenüber Richard Swinburne (m. E. ungerechtfertigterweise) ein Rationalismusvorwurf geäußert. Die Reformierte Erkenntnistheorie wird sogar von manchen ihrer eigenen Anhängern als fideistisch (*responsible fideism*) bezeichnet – vgl. C. S. Evans, *Faith Beyond Reason. A Kierkegaardian Account*, Grand Rapids, MI 1998, 55.

schaler Rationalismusvorwurf gegenüber Evidentialisten nur schwer zu rechtfertigen ist, ist ein Fideismusvorwurf gegenüber Teilen des Non-Evidentialismus vor allem dann naheliegend, wenn deren Vertreter die Erbsünde als Argument heranziehen: Dadurch soll erklärt werden, warum die menschliche Vernunft getrübt ist und nur durch göttliche Gnade erhellt werden kann.⁶¹ Dabei lässt sich ein gewisser Vernunftpessimismus erkennen, der eigentlich der Grundüberzeugung analytischer Philosophie widerspricht. Eine ähnliche Spannung lässt sich in der katholischen Tradition auch in den Dokumenten des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) beobachten: Inwiefern ist die menschliche Vernunft durch die Erbsünde „verdunkelt und geschwächt“?⁶² In der protestantischen Tradition wurde dieses Motiv bereits bei Johannes Calvin (1509–1564) und im 20. Jahrhundert bei Karl Barth (1886–1968) in seiner Ablehnung jeglicher natürlicher Theologie angewandt.⁶³ Gerade die ana-

⁶¹ Vgl. P. Forrest, *The Epistemology of Religion*, in: E. Zalta (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 edition), in: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology> (Zugriff: 10.12.2020), Abschnitt 8: „Plantinga [...] has defended a rather different account of divine inspiration, which he calls the Aquinas/Calvin model. This relies upon the doctrine of ‘original sin’ claiming that most humans suffer from a cognitive-affective disorder, but that as a result of Redemption the Holy Spirit heals us so that we are able to function properly, and come to believe the Christian revelation in an immediate, non-inferential manner.“

⁶² Noch das Zweite Vatikanische Konzil erklärt in der Konstitution *Gaudium et spes*, Art. 15 (DH 4315), ohne genaue Erläuterung, welche Implikationen eine solche Schwächung mit sich bringt: „Die Vernunft beschränkt sich nämlich nicht auf die bloßen Phänomene, sondern vermag die geistig erkennbare Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, auch wenn sie infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt wird“.

⁶³ Barth bewegt mit der Ablehnung jeglicher natürlicher Theologie in calvinistischer Tradition; hier wird die Unzulänglichkeit der Vernunft in Bezug auf Gotteserkenntnis mit der Erbsünde begründet. Erschließend ist hier Hans Urs von Balthasars berühmte Einschätzung der Theologie Barths – vgl. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 231: „[...] der Glaube aber ist reines Ereignis, Ergriffenwerden und Ergreifen, in Anbetung und Gehorsam, Entscheidung Gottes und Entscheidung des Menschen.“ Vgl. ebd., 181: „Fides ist der von Gott her geschenkte, aber die ganze Geschöpflichkeit zusammenfassende Akt, in welchem die Kreatur, im Gehorsam das tuend, was sie aus sich selbst nicht tun könnte, was aber Gott zu tun ihr schenkt, sich selbst übersteigt und zu ihrem wahren, in der Schöpfung selbst intendierten Sinn kommt.“ Vgl. A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie im Um-*

lytische Tradition bewegt sich im Gegensatz hierzu aber in starker Tradition der Aufklärung und verteidigt die These, dass es die *eine Vernunft* gibt, die prinzipiell allen Menschen unabhängig von ihren weltanschaulichen Voraussetzungen und kulturellen Bedingungen zugänglich ist. Natürlich kann man sich auch wissenschaftlich darüber streiten, wie eine objektive Rationalität genau beschaffen ist, z. B. welche logischen Schlussregeln gelten, doch die Kriterien hierfür können nicht allein aus der Offenbarung oder von irgendwelchen Autoritäten heraus stammen.⁶⁴ Trifft dies in einem System zu, beispielsweise indem Rationalitätskriterien durch Offenbarung oder sonstige privilegierte Erkenntnis begründet werden, ist ein Fideismusvorwurf tatsächlich naheliegend.

In welcher nicht-fideistischen theologischen Erkenntnistheorie wird aber dennoch die „Freiheit der Vernunft“ eingeschränkt? Saskia Wendel erkennt einen Rest an Heteronomie in fast allen etablierten theologischen Systemen, sogar bei der kantisch geprägten Pröpper-Schule.⁶⁵ Tatsächlich lässt sich der Respekt vor menschlicher Autonomie in unterschiedlichen Schulen in unterschiedlicher Gradualität ausmachen. Wendel argumentiert auf Basis des Libertarismus allerdings gegen jegliche Form von „Offenbarungsexternalismus“. Sie versucht dabei, aus den Prämissen eines traditionellen Offenbarungsverständnisses einen nicht akzeptierbaren Kompatibilismus abzuleiten und somit dieses Verständnis ad absurdum zu führen.⁶⁶

bruch, Bd. 2, Wien 2014, 112: „Die systemtragenden Folgen dieser Erbsündenlehre, die von der Überzeugung, dass die wahre Natur des Menschen total verderbt ist, ausgeht, sind für die metaphysische Rationaltheologie vernichtend: Der Weg zu Gott über Mensch und Welt (das Seiende in seinem Sein) ist verstellt. Er ist nur mehr an ihnen vorbei in einem prekären Glauben an den jüdisch-christlichen Gott gangbar. Alle Seinsteilhabe als Quelle der Gotteserkenntnis wird interpretatorisch übersprungen.“

⁶⁴ Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 30: „Traditionell wurde die Forderung erhoben, dass [Argumente] für jede vernünftige Person überzeugend sein sollen: [...]. Unglücklicherweise lässt dieser Standard faktisch kaum noch erfolgreiche Argumente im Gesamtbereich der Philosophie zu [...]. Dieses Ergebnis wird eine Enttäuschung für alle sein, die noch immer an der Aufklärungsidee einer einzigen, neutralen Vernunft hängen, die uns einen sicheren Zugang zur Wahrheit in allen wichtigen Fragen gewährt. Aber es ist vollkommen klar, dass dieses Ideal im menschlichen Leben unerreichbar ist.“

⁶⁵ Vgl. Wendel, *In Freiheit glauben* (s. Anm. 44), 135–138.

⁶⁶ Vgl. ebd., 129–144 [eigene Rekonstruktion der Argumentation].

1. Es gibt bestimmte, heilsnotwendige Erkenntnisse, welche die Vernunft nicht aus sich heraus erlangen kann (Prämisse).
2. Gott gewährt den Menschen Offenbarung, welche der Vernunft (auf-)hilft, diese Erkenntnisse zu erlangen (Prämisse).⁶⁷
3. Ein allmächtiger und allgütiger Gott kann nicht anders, als Offenbarung zu gewähren (Prämisse).
4. Gott ist im Offenbarungshandeln in seiner Willens- wie Handlungsfreiheit begrenzt (Konklusion).⁶⁸
5. Die Freiheit Gottes muss entweder negiert oder kompatibilistisch bestimmt werden (Folgerung).⁶⁹

Weil Wendel aufgrund ihres starken Libertarismus eine kompatibilistische Bestimmung des göttlichen Willens ablehnt, schließt sie darauf, dass Prämisse 1 falsch sein muss. Dieser Rückschluss (*modus tollens*) ist aber voreilig, da man durchaus die anderen Prämissen negieren kann: Möglicherweise sind die übernatürlichen Erkenntnisse gar nicht heilsnotwendig – denken wir an Theorien des anonymen Glaubensvollzugs, postmortale Entscheidungsmöglichkeiten oder gar einen bedingten Heilsuniversalismus. Möglicherweise ist die Gnadenwahl gar nicht so willkürlich, wie Wendel es bei ihrer

⁶⁷ Vgl. ebd., 134: „Offenbarung wird als solch eine zusätzliche Gnadengabe konzipiert, die der Vernunft aufhelfen soll und ihr diejenigen Erkenntnisse liefern, schenken soll, die sie angeblich aus sich selbst heraus nicht erlangen kann.“

⁶⁸ Vgl. ebd.: „Kompatibilistisch ist dies [= das traditionelle, begründungslogisch in Anspruch genommene Offenbarungsverständnis, Verf.] insofern, als Gott im Offenbarungshandeln selbst in seiner Willens- wie Handlungsfreiheit bedingt und begrenzt gedacht wird, und dies nicht unter materialem Aspekt wie etwa der Bedeutung der Relation Gottes zu Welt und Kreatur bzw. des rückwirkenden Einflusses weltlichen Geschehens auf Gott [...]. Es geht vielmehr um die Freiheit Gottes in ihrem unbedingten Grund und Ursprung im Verhältnis zu Gott selbst: Gibt die vollkommene Natur Gottes vor, dass dieser quasi gar nicht anders kann, als sich zu offenbaren? Und dass er ebenso gar nicht anders kann, als zu schaffen? [...] Wenn Gott aber gar nicht anders kann, als sich zu offenbaren, gibt es kein Anderskönnen Gottes und keine alternativen Möglichkeiten, sondern die göttliche Freiheit wäre limitiert.“

⁶⁹ Vgl. ebd., 134f.: „Doch nicht nur das Anderskönnen wäre aufgehoben, sondern auch eine Freiheit im Sinne einer unbedingten kreativen Kraft des Hervorbringens [...]. Somit liegt eine Äquivokation in Bezug auf den Begriff göttlichen Handelns vor, wenn Gott sich notwendig selbst mitteilen muss. Gott handelt hier nicht, ist nicht kreativ tätig, sondern aus ihm entspringt, emaniert etwas in notwendiger Unablässigkeit.“

Herleitung von Prämisse 2 und 3 darstellt.⁷⁰ Möglicherweise ist Gottes Freiheit doch nur analog zur menschlichen Freiheit zu sehen – wer will schon Gott die Fähigkeit zusprechen, Böses zu tun? Wendel macht aber auch klar, dass sie Prämisse 1 noch aus einem anderen Grund ablehnt: Jegliche von außen kommende „Bestimmung der Freiheit“ würde „das unendliche Ausgreifen des Intellekts, die Spontaneität des reflexiven Vermögens, aber auch die grundlegende Kreativität eines hervorbringenden, schöpferischen Vermögens, die Fähigkeit eines selbstbestimmten Neubeginnens aus sich selbst heraus“ begrenzen und bedingen.⁷¹ Sie hält deswegen die primäre Kennzeichnung der Freiheit als Vermögen, „Offenbarung willentlich annehmen zu können oder nicht“, die nicht nur etwa analytische Offene Theisten, sondern auch Anhänger der Pröpper-Schule teilen, für defizitär.⁷² Deswegen möchte sie den Offenbarungsbegriff vollständig „aus seiner begründungslogischen Funktion herauslös[en]“⁷³.

Aus diesen Gründen lässt sich Saskia Wendels Offenbarungskonzept exemplarisch für einen sogenannten subjekttheoretischen Ansatz heranziehen, der tatsächlich als Gegenentwurf zu analytisch-theologischen Konzeptionen dargestellt werden kann. Die menschliche Autonomie wird hier so stark betont, dass dem menschlichen Subjekt zugestanden wird, alle heilsnotwendigen Erkenntnisse aus sich selbst heraus zu erkennen bzw. gar zu konstruieren. Welche Rolle spielt dann noch Offenbarung? Offenbarung ist für Wendel eine

⁷⁰ Vgl. ebd., 140. Auch Wendels Argument, dass Gott einer unvollständigen Schöpfung durch Offenbarung oder Eingreifen etwas hinzufügen müsste, überzeugt nicht, da es möglich ist, dass durch eine solche Zweistufigkeit Güter erlangt werden, die durch eine Einstufigkeit nicht erlangt werden können. Vgl. ebd., 132f.: „Wenn Gott wirklich allvermögend und damit vollkommen ist, dann stellt sich die Frage, wieso er seiner Schöpfung, in diesem Fall der Vernunft, nachträglich noch etwas hinzufügen muss, also nachjustieren muss. Hier wird eigentlich ein Widerspruch in den Gottesbegriff hineingetragen.“ Ebd., 133: „Und müsste Gott der menschlichen Vernunft etwas ‚Übernatürliches‘ hinzufügen, damit diese überhaupt erst in der Lage versetzt wird, Gott selbst in seinem Wesen sowie bestimmte damit zusammenhängende Gehalte zu erkennen, würde die Freiheit der Vernunft eingeschränkt. Dann aber griffe Gott in das ein, was ein Kennzeichen der Gottbildlichkeit bewussten Lebens ist: in den freien Vollzug der Vernunft, und das würde die Gottbildlichkeit unterminieren [...]“

⁷¹ Ebd., 135.

⁷² Ebd., 136.

⁷³ Ebd., 138.

„Deutungskategorie, die religiösen Sinndeutungssystemen zugehört“⁷⁴. Konkrete „Überzeugungen, die einen Glauben inhaltlich bestimmen“, entstünden im Zuge jener Deutungspraxen. Deswegen sei Offenbarung in diesem Sinne eine „Bezeichnung der Vernunft für sich selbst und ihrer Vermögen“, „und zwar unter der Maßgabe religiöser Selbst- und Weltdeutung als eine sich einem Unbedingten verdankende Vernunft“⁷⁵.

6 Glaube als Praxis und Lebensform

Für Wendel ist Glaube eine Praxis, eine Lebensform. Er beziehe sich allein auf die kantischen Fragen „Was sollen wir tun?“ und „Was dürfen wir hoffen?“⁷⁶. Sie stimmt (dem etwas einseitig gedeuteten) Kant vorbehaltlos zu, wenn sie schreibt, dass für die theoretische Vernunft Gotteserkenntnis unmöglich sei.⁷⁷ Dabei wird aber Wissen immer nur als sicheres Wissen verstanden – und ein solches sicheres Wissen ist weder in Bezug auf Gott noch in Bezug auf physikalische Gesetzmäßigkeiten oder die Ich-Perspektive anderer Lebewesen möglich. Doch: Sicheres Wissen interessiert die meisten Wissenschaftler(innen) nicht, weder analytische Philosoph(inn)en noch Naturwissenschaftler(innen). Es geht in der Wissenschaft um *gerechtfertigte Überzeugungen*. Auch wenn wir kein sicheres Wissen über Gottes Natur oder über göttliche Offenbarung haben können, heißt dies nicht, dass wir nicht gute, vorläufige Theorien oder Modelle über Gott und das Gott-Welt-Verhältnis konstruieren können. Und es muss uns auch immer bewusst sein, dass wir diese Modelle unter bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen konstruieren, dass viele Argumentationen auf nicht beweisbaren (basalen) Überzeugungen basieren.

Es lässt sich hierbei tatsächlich eine Parallele zwischen der kantisch inspirierten Religionsphilosophie Wendels und der analytischen Schule der non-evidentialistischen Reformierten Erkenntnistheorie ausmachen, auch wenn sich diese Ansätze in anderer Hinsicht fundamental widersprechen. Beide setzen religiösen Glau-

⁷⁴ Ebd., 139.

⁷⁵ Ebd., 141.

⁷⁶ Vgl. ebd., 113.

⁷⁷ Ebd.

ben nämlich bei solchen berechtigterweise basalen Überzeugungen (*properly basic beliefs*) an. Für Kant ist zwar der Glaube an Gott selbst keine basale Überzeugung, hängt aber sehr eng mit bestimmten basalen Überzeugungen zusammen, nämlich der universalen Gültigkeit des moralischen Gesetzes und der damit verbundenen Hoffnung, dass Glückswürdigkeit und Glückseligkeit im Eschaton zusammenfallen.⁷⁸ Für Reformierte Erkenntnistheoretiker hängt Glaube allerdings nicht nur mit der basalen Überzeugung zusammen, dass es eine moralische Pflicht gibt oder dass andere Ich-Perspektiven als die unsrige existieren, sondern auch, dass die menschliche Vernunft prinzipiell (aber aufgrund der Erbsünde nur eingeschränkt)⁷⁹ wahrheitsfähig ist. Aber genau diese These der Einschränkung der menschlichen Vernunft stellt für zum Rationalismus tendierende Theologen einen unzumutbaren – wie Wendel es nennt – „Rest-Extrinsizismus“⁸⁰ dar und markiert den großen Unterschied zwischen den genannten Ansätzen. Selbst wenn die Mechanismen, die die Vernunft erhellen, bereits gnadenhaft in die Schöpfung eingebaut sind, würde das ja bedeuten, dass begnadete Menschen einen vernünftige(re)n Zugang zu heilsrelevanten Glau-

⁷⁸ Vgl. A. Wood, Kant's Deism, in: P. Rossi, M. Wreen (Hg.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered, Bloomington, IN 1991, 32f.: „Kant does not hold this strong evidentialist thesis, since he holds that we could never have sufficient evidence or proof for theism (nor is theistic belief self-evident, evident to the senses, or incorrigible). But since he endorses natural theology, he allows for either pure reason or a posteriori considerations, adjudicated by pure reason, to provide reasons or evidence for theistic belief. In either case, he insists that theistic belief must be based on some (in fact moral) reasons, reasons which would be universally valid for any rational being who is able to possess them. Although this is not as unremittingly strong as the evidentialist's demand for sufficient evidence, what Kant fails to see is the possibility that theistic beliefs could be properly basic beliefs, beliefs that are epistemically justified without evidence, or other beliefs as reasons. More precisely, theistic beliefs could be properly basic beliefs even though, contrary to the classical foundationalist's view, they are neither self-evident, nor evident to the senses, nor incorrigible.“ Dass Postulate der praktischen Vernunft unter Berufung auf Kant als basale Überzeugungen herangezogen werden, ist auch in der analytischen Theologie nicht unüblich – vgl. Gasser, Toward Analytic Theology (s. Anm. 7), 37: „First, rationally grounded belief – faith – is epistemologically rooted in the architecture of man's practical reason.“

⁷⁹ Vgl. dazu noch einmal den Hinweis von Forrest, The Epistemology of Religion (s. Anm. 61).

⁸⁰ Vgl. Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 44), 131.

bensinhalten haben, nicht-begnadete Menschen nicht oder nur eingeschränkt. Von rationalistischer Seite würde daher argumentiert werden, dass eine solche „Gnaden-Willkür“ nicht mit der These eines allmächtigen und allgütigen Gottes vereinbar ist – analog zum Theodizee-Problem.⁸¹

Auch wenn diese erkenntnistheoretischen Dispute hier nur angerissen werden können, sollte bereits ersichtlich geworden sein, dass die Debatte um das Verhältnis von Vernunft, Autonomie und Offenbarung nicht auf die Gegenüberstellung zwischen kontinentaler und analytischer Theologie zurückgeführt werden kann, sondern anerkannt werden muss, dass die Unterschiede innerhalb der Schulen manchmal größer sind als zwischen den Schulen.

Exemplarisch für eine solche Annäherung lässt sich schon seit über zehn Jahren wahrnehmen, dass sich innerhalb der analytischen Theologie eine starke, durch die kontinentale Philosophie geprägte idealistische Bewegung etabliert.⁸² Klaus Müller (*1955), der sich wohl gemerkt ebenso als Analytiker wie als Idealist bekennt, schreibt, dass für ihn die „kritisch-produktive Aufnahme der idealistischen Denkform in erstpersönlicher Perspektive“ mit der Entdeckung verbunden war, dass wesentliche „Züge [dieser Denkform] wider alles Erwarten nach einem radikalen Durchgang durch das Säurebad der analytischen Philosophie nicht nur rehabilitiert, sondern sogar argumentativ gehärtet“⁸³ wurden. Man kann beobachten, dass vor allem libertarische, nicht-dualistische Strömungen innerhalb der analytischen Theologie stark idealistisch geprägt sind. Beispielsweise rezipiert Philip Clayton (*1955) die Philosophie Schellings und verteidigt – wie auch Godehard

⁸¹ Ähnlich wie beim Theodizee-Problem muss von der moderat extrinsezistischen Auffassung auch begründet werden, wie ein ungleicher Zugang zur Vernunft bzw. die ungleich verteilte Gnade, welche die Vernunft heilen kann, mit Gottes Allmacht und Barmherzigkeit vereinbar ist. Dafür es m. E. unumgänglich, ein Mindestmaß an Eigengesetzlichkeit sowie einen inhärenten, auf echten Zufall basierenden Indeterminismus der geschaffenen Wirklichkeit zu verteidigen.

⁸² Vgl. J. Farris, S. M. Hamilton, J. S. Spiegel (Hg.), *Idealism and Christian Theology*, Bd. 1, London 2017; B. P. Göcke, J. Farris (Hg.), *Handbook on Idealism and Immaterialism*, London 2021.

⁸³ K. Müller, *Idealismus und Theologie*, in: M. Blay, T. Schärfl, C. Tapp (Hg.), „Stets zu Diensten?“ *Welche Philosophie braucht die Theologie heute?* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 14), Münster 2019, 87–101, hier: 89.

Brüntrup (*1957) – einen Panentheismus.⁸⁴ Darin wird Offenbarung gerade nicht verstanden als etwas, das von außen an uns herantritt und das wir als freies Gegenüber annehmen oder ablehnen können. Die Debatte, ob Gott als Person, also als Handlungssubjekt mit eigener Ich-Perspektive gesehen werden darf, wird innerhalb der analytischen Theologie weitreichend und fruchtbar geführt. Man kann auch beobachten, dass ein nicht-instruktionstheoretisches extrinsezistisches Offenbarungsverständnis stark mit der These der Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive – auch der von Gott – zusammenhängt. Wie der Oxford-Religionsphilosoph John R. Lucas (1929–2020) schreibt:

„If God is personal, he is rational, but nor merely rational. Hence the sense of his hiddenness and inscrutability, from which in turn stems the need for revelation. It is characteristic of persons to be not rationally transparent but to have some privacy of intention and some privacy of thought. I cannot tell what you are going to do until you have made up your mind, and avowed your intention. So too with God. We cannot see through him, but must wait on his choosing to share his thoughts with us, and show us what he has in mind. Reason is not opposed to revelation, but requires it to complete our knowledge of a rational, but personal, God we are led by reason to believe in.“⁸⁵

Die Frage, inwiefern Gott eine Person ist und wie die Subjektivität Gottes mit der Subjektivität der Menschen zusammenhängt, ist eine noch offene Frage in der theologischen Forschung, zu der gerade die analytische Religionsphilosophie und Theologie in den letzten Jahren wichtige Beiträge geliefert hat – speziell im Zusammenhang mit der Diskussion um den Panentheismus, Panpsychismus und der Omnisubjektivität Gottes.⁸⁶ Es wäre wünschenswert, dass sich

⁸⁴ Vgl. P. Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids, MI 2000, 467–508; G. Brüntrup, *Prozesstheologie und Panentheismus*, in: ders., L. Jaskolla, T. Müller (Hg.), *Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik*, Freiburg i. Br. 2020, 206–228.

⁸⁵ J. R. Lucas, *Reason Restored*, in: W. J. Abraham, S. Holtzer (Hg.), *The Rationality of Religious Belief. Essays in Honour of Basil Mitchell*, Oxford 1987, 71–84, hier: 84.

⁸⁶ Vgl. u. a. M. Reményi, *More than a Person. Reflecting on God's Relationship to Creation*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 12 (2020) 43–60;

unterschiedliche theologische Schulen gemeinsam diesen inhaltlichen Herausforderungen stellen würden.

7 Fazit

Ich hoffe, in diesem Beitrag gezeigt zu haben, dass einerseits die analytische Theologie deutlich pluraler ist als oft angenommen und dass andererseits erkenntnistheoretische Diskurse über das Verhältnis von autonomer Vernunft und göttlicher Offenbarung nicht nur in kontinentaler Methodenreflexion, sondern genauso innerhalb der analytischen Schule geführt werden. Wie genau Glaube und Offenbarung beschaffen sein müssen, damit die menschliche Autonomie nicht in unzulässigem Maße eingeschränkt wird, bleibt eine offene Frage, über die existenziell und wissenschaftlich gestritten werden darf und muss. Analytische Theologie im weiteren Sinne ist eine Theologie, die – wie Winfried Löffler (*1965) es ausdrückt – „besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet“⁸⁷. Themen wie menschliche Autonomie, verschiedene Offenbarungsverständnisse, die irreduzible Ich-Perspektive, Glaube als Erfahrung und Deutungskategorie – all dies wird innerhalb der analytischen Theologie verhandelt. Selbst ein möglicher Erkenntnisgewinn durch den Rekurs auf Empathie und Narrative wird nicht pauschal abgelehnt, wie neue Entwicklungen innerhalb der analytischen Theologie z. B. bei Eleonore Stump nahelegen.⁸⁸ Auch unterschiedliche erkenntnis-

L. Zagzebski, *Omnisubjectivity*, in: J. Kvanvig (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, New York 2008, 231–247.

⁸⁷ Löffler, *Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?* (s. Anm. 18), 386.

⁸⁸ Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness*, Oxford, New York 2010, 24f. Stump sieht in weiten Teilen der analytischen Tradition eine „cognitive hemianopsia“, also eine Tendenz zu glauben „left-brain skills alone will reveal to us all that is philosophically interesting about the world“ und plädiert für eine stärkere Würdigung von Narrativen über reinen Argumenten, was einen Anknüpfungspunkt für große Teile der kontinentalen theologischen Tradition darstellt. In den vergangenen Jahren lässt sich eine Öffnung der analytischen Theologie dahingehend beobachten. Auch Thomas Schärfl plädiert für eine Integration von „Orientierungswissen“ und „Verfügungswissen“ in die Theologie; vgl. T. Schärfl, *Theologie – Weisheit – Wissenschaft. Ein Vorschlag*, in: B. P. Göcke (Hg.), *Die Wissen-*

theoretische Vor-Festlegungen in Richtung Realismus oder Anti-Realismus lassen sich ausmachen, allerdings mit einer offensichtlich mehrheitlichen Favorisierung des ersteren. Unter Berücksichtigung dieser Pluralität und Integrationsfähigkeit gibt es für die Ablehnung und Stigmatisierung der analytischen Tradition im deutschsprachigen Raum deswegen weniger inhaltliche, sondern meines Erachtens primär psychologische, wissenschaftsstrategische und politische Gründe, die an anderer Stelle bereits aufgegriffen worden sind und weiter reflektiert werden sollten.⁸⁹

schaftlichkeit der Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Bd. 1, Münster 2018, 227–276, hier: 228f.

⁸⁹ Vgl. Schärtl, Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie (s. Anm. 30), 185–188.202f.209f.213f.

Offenbarungsbezogene Theologiekonzepte im Anschluss an Karl Barth

Benjamin Dahlke

Systematische Theologie kann entweder offenbarungsbezogen oder aber subjektivitätsorientiert angelegt werden, d. h., sie kann entweder bei dem ansetzen, was als Gottes eigene Mitteilung über sich verstanden wird, oder bei dem, was Menschen von sich aus über Gott in Erfahrung zu bringen meinen. Daraus ergeben sich unterschiedliche, teils sogar entgegengesetzte Ansätze systematischer Theologie. Im Weiteren sollen mehrere Fachvertreter der Gegenwart vorgestellt werden, die den Offenbarungsbezug favorisieren und im Gegenzug subjektivitätstheoretischen Erwägungen skeptisch gegenüberstehen, nämlich Michael Welker (*1947), Bruce McCormack (*1952) und der bereits verstorbene John Webster (1955–2016). Sie haben nicht nur gemein, konfessionell der reformierten Tradition verbunden zu sein: Welker wurde in der Pfälzischen Landeskirche ordiniert, die ihrem Bekenntnis nach zwar uniert ist, aber eine erkennbar reformierte Prägung besitzt; McCormack gehört der *Presbyterian Church* in den USA an; Webster war Anglikaner und Geistlicher der *Church of England*. Entscheidender noch ist, dass sie allesamt Karl Barth (1886–1968) verpflichtet sind. Barth, der als Schweizer selbst reformiert war, zählt zu den bedeutendsten, am stärksten rezipierten Theologen des 20. Jahrhunderts.¹ Nach Professuren in Göttingen, Münster und Bonn wechselte er – bedingt durch heftige Konflikte mit dem NS-Regime – an die Universität Basel. Ein zentraler Aspekt seines weitgespannten Werks ist die schroffe Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion.² Im Weiteren

¹ Neuere Überblicke bieten M. Beintker (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2017; B. Dahlke, *Karl Barth (1886–1968). Ein Forschungsüberblick*, in: *ThRv* 14 (2018) 443–454; ders., „Ich habe nie verlangt, daß mir jemand nachplappern sollte.“ Zum historiographischen Ertrag des Karl Barth-Jubiläums 2018, in: *ZNThG* 27 (2020) 351–361; M. Weinrich, *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung* (UTB 5093), Göttingen 2019.

² Zur theologiegeschichtlichen Einordnung vgl. J. Zachhuber, *Religion vs. Revelation? A Deceptive Alternative in Twentieth-Century German Protestant Theo-*

werde ich zunächst Barths Position skizzieren (Abschnitt 1), um dann die an diese anschließenden Theologiekonzepte von Welker, McCormack und Webster vorzustellen (Abschnitt 2–4). Zum Schluss folgt eine kurze Zusammenfassung (Abschnitt 5). Dabei ist zu berücksichtigen, dass es aktuell recht unterschiedliche Lesarten der Theologie Barths gibt, sie also nicht auf eine bestimmte Rezeptionsform festgelegt werden kann.³ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass es auch von katholischer Seite eine intensive Beschäftigung mit ihr gibt.⁴

1 Karl Barth

Mit dem Ziel, Pfarrer zu werden, nahm Barth das Theologiestudium in der heimatlichen Schweiz auf. Die eigentlich prägenden Semester verbrachte er allerdings an deutschen Universitäten: In Berlin hörte er bei Adolf Harnack (1851–1930), dem bedeutendsten Dogmenhistoriker der Zeit; in Marburg beeindruckte ihn der Systematiker Wilhelm Herrmann (1846–1922) nachhaltig. Herrmann suchte Offenbarungsbezug und Subjektivitätstheorie zu vermitteln, indem er das persönliche Erleben zur Voraussetzung der Erschließung und Aneignung von Offenbarung machte.⁵ Nach Abschluss seines Studiums

logy, in: L. Boeve u. a. (Hg.), *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology* (BETHL 188), Löwen u. a. 2005, 303–315 und D.-M. Grube, *God or the Subject? Karl Barth's Critique of the 'Turn to the Subject'*, in: *NZStH* 50 (2007) 308–324.

³ Vgl. M. Beintker, *Am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: ders. (Hg.), *Barth Handbuch* (s. Anm. 1), 464–468; M. Gockel u. a. (Hg.), *Umstrittenes Erbe. Lesarten der Theologie Karl Barths*, Stuttgart 2020.

⁴ Vgl. B. Dahlke, *Karl Barth für Katholiken. Was wir von dem großen reformierten Theologen heute lernen können*, in: *HerKorr* 73 (5/2019) 35–37; P. D. Molnar, *Barth and Roman Catholicism*, in: P. D. Jones, P. T. Nimmo (Hg.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, Oxford 2019, 670–686.

⁵ Vgl. W. Herrmann, *Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie*, Halle 1879; ders., *Der Begriff der Offenbarung* (VTKG 3), Gießen 1887, 4: „Wollen wir sehen, was die Offenbarung ist, so müssen wir darauf achten, wie die Offenbarung uns gewiß wird und uns hilft. Es ist ja nicht schwer zu sagen, was im Allgemeinen unter Offenbarung, unter den biblischen Ausdrücken ἀποκαλύπτειν und φανεροῦν zu verstehen sei, das Enthüllen eines bisher Verhüllten, das Hervorführen eines

kehrte Barth nochmals nach Marburg zurück, wo er ein Jahr lang in der Redaktion der Zeitschrift „Die Christliche Welt“ arbeitete, deren Herausgeber Martin Rade (1857–1940) zu den damals führenden Kulturprotestanten zählte.

Nach dem Vikariat in Genf übernahm Barth eine Pfarrstelle im Kanton Aargau, die er gut zehn Jahre lang innehaben sollte. Während dieser Zeit wuchs bei ihm allerdings ein Ungenügen an der liberal bestimmten Theologie, Kirche und Verkündigung. Tief enttäuscht, geriet Barth in eine Krise und begann, nach neuen Grundlagen für sein Denken zu suchen.⁶ Das Ergebnis war der „Römerbrief“, dessen erste Fassung im Jahr 1919 erschien. Sie trug dem nicht einmal Promovierten eine Honorarprofessur für reformierte Theologie an der sonst lutherisch geprägten Universität Göttingen ein. Da Barth aber weiterhin unzufrieden war, begann er mit einer kompletten Umarbeitung seines Erstlingswerkes. Ende 1921 lag die zweite Fassung des „Römerbriefs“ dann gedruckt vor. Sie machte ihn weithin bekannt, weil sie als Kampfansage an die subjektivitätstheoretisch orientierte systematische Theologie, wie sie damals vorherrschte, verstanden wurde.⁷ Kennzeichnend waren schroffe Gegenüberstellungen wie etwa diese:

bisher Verborgenen. Aber den wirklichen Sinn solcher Worte erfassen wir doch erst, wenn wir an uns selbst erfahren, wie das, was wir längst Offenbarung genannt haben, uns aus etwas alt Gewohntem zu etwas unbegreiflich Neuem wird. Deshalb lernt man in behaglicher Ruhe, etwa in einem bequemen Schriftstudium die Offenbarung noch nicht kennen. Es muß noch etwas anderes dazu kommen, was weniger erfreulich ist als das Nachsinnen über die Schriftgedanken, das ist die Anfechtung, die Not.“ Zur Bedeutung Herrmanns für Barth vgl. C. Chalamet, *Théologies dialectiques. Aux origines d'une révolution intellectuelle* (LiTh 49), Genf 2015; ders., *Barth and Liberal Protestantism*, in: Jones, Nimmo (Hg.), *The Oxford Handbook of Karl Barth* (s. Anm. 4), 132–146.

⁶ Vgl. G. Pfeleiderer, H. Matern (Hg.), *Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie*, Zürich 2014. Dabei ist anzumerken, dass Barth keineswegs mit dem brach, was er in seinem Studium kennengelernt hatte, sondern dieses kreativ weiterentwickelte – vgl. B. Dahlke, *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (KKTS 80), Paderborn 2017, 177–190.

⁷ Vgl. C. van der Kooi, *Karl Barths zweiter Römerbrief und seine Wirkungen*, in: M. Beintker u. a. (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich 2005, 57–75.

„Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte: ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden‘ [vgl. Pred. 5,1]. Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“⁸

Der genannte Unterschied hat eine negative Bedeutung, indem zwischen Gott und Mensch zunächst einmal keinerlei Beziehung besteht, weil beide kategorial verschieden sind und entsprechend auseinandergehalten werden müssen. Erst dann kann die positive Bedeutung des unendlichen qualitativen Unterschieds in den Blick genommen werden, nämlich dass eine Beziehung zwischen Gott und Mensch besteht – aber eben nur in Jesus Christus. *Theologie* muss und kann damit nur als *Christologie* betrieben werden.

Damit setzte sich Barth von anderen Konzeptionen ab, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der evangelischen Theologie vertreten wurden. Das gilt namentlich für Emanuel Hirsch (1888–1972)⁹ und Paul Tillich (1886–1965)¹⁰. Etwas komplizierter gestaltete sich sein Verhältnis zu Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der zwar von einem bei allen Menschen vorhandenen Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ausging, aber ebenso der Christologie besondere Bedeutung zumaß – Barth rang zeit-

⁸ K. Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922 (Gesamtausgabe II. Akademische Werke), Zürich 2010, 16f.

⁹ Vgl. E. Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 2f., hier: 2: „Wahrheitserkennnis im Gottesverhältnis ist nur in Aufeinanderbeziehung von Selbstverständnis und Gotteserkenntnis da und somit an den persönlichen Vollzug der Selbstbesinnung vor Gott gebunden. Sie darf nicht auf Treu und Glauben übernommen werden. Sie setzt zwischen Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Prediger und Hörer die Scheide eines eignen Anfangs in Selbstverantwortlichkeit. Die Pietät gegen die christlichen Geschlechter vor uns hat ihre Grenze an der Notwendigkeit, die christliche Wahrheit in einem neu anfangenden ursprünglichen Erkennen persönlich zu erfassen.“

¹⁰ Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. ⁷1983, 15–37, besonders: 19f.

lebens mit Schleiermacher, weil dieser sich einer einfachen Kategorisierung entzog.¹¹

An dem schon im „Römerbrief“ vorhandenen Grundgedanken, *Theologie als Christologie* zu betreiben, hat Barth auch in späterer Zeit festgehalten; je länger, desto deutlicher brachte er ihn zur Geltung.¹² Als es innerhalb des deutschen Protestantismus zu massiven Auseinandersetzungen in Bezug auf den Nationalsozialismus kam, war es vornehmlich Barth, der im Rahmen einer Synode in Wuppertal-Barmen eine Erklärung formulierte, die heute weithin als Bekenntnis gilt. Ihre erste These lautet: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“¹³ Aus dem, was hier positiv ausgesagt ist, ergibt sich folgende negative Bestimmung:

„Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“¹⁴

In den Prolegomena seiner „Kirchlichen Dogmatik“ stellte Barth dann heraus, dass die *Theologie als Christologie* zu betreiben ist, wolle sie sachgemäß sein.¹⁵ Wenn Menschen sich von sich aus ein

¹¹ Vgl. M. Gockel, M. Leiner (Hg.), Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses, Göttingen – Bristol, CT 2015; B. McCormack, Barth und Schleiermacher, in: Beintker (Hg.), Barth Handbuch (s. Anm. 1), 64–70; M. Gockel, *Theologie des Heiligen Geistes? Erwägungen zu Karl Barths Schleiermacher-Interpretation*, in: ThLZ 143 (2018) 299–314.

¹² Vgl. B. Dahlke, *Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken*, in: NZStH 56 (2014) 89–107; ders., *Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch. Karl Barths Christologie*, in: Cath(M) 68 (2014) 1–33.

¹³ *Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche*, in: EvTh 1 (1934/1935) 113–117, hier: 115 [Original: gesperrt].

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon – Zürich ⁵1960, 135: „Die Christologie muß im ganzen, und das heißt: sie muß schon in den Grundsätzen einer kirchlichen Dogmatik herrschend und erkennbar sein, oder sie ist es gar nicht.“ Mit Blick auf die „Kirchliche Dogmatik“ formuliert H.-J. Iwand, *Vom Primat der Christologie*, in: E. Wolf u. a. (Hg.), *Antwort [FS Karl Barth]*, Zollikon – Zürich 1956, 172–189, hier: 172f.: „Hier ist ein *Umbau* im Fundament der Dogmatik selbst in Gang gekommen, der in seinen Auswirkungen noch keineswegs zu

Bild von Gott machen, dann wird das stets ein Zerrbild sein, niemals eine zutreffende Deutung, weil Gott dem Menschen unerreichbar ist. In der Religion schafft der Mensch sich bloß etwas, das seinen eigenen Vorstellungen und Wünschen entspricht:

„Gottes Offenbarung in der Ausgießung des Heiligen Geistes ist die richtende, aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion, das heißt in dem Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Die Kirche ist insofern die Stätte der wahren Religion, als sie durch Gnade von Gnade lebt.“¹⁶

Barth wendet Ludwig Feuerbachs (1804–1872) Projektionsthese, wonach Menschen ihre Wünsche auf ein „Gott“ genanntes Wesen projizieren, theologisch um; er macht sich also ihr religionskritisches Potenzial zunutze, um damit die Notwendigkeit von Offenbarung zu begründen: Erst wenn Gott selbst sich mitteilt, ist Gott wirklich da.¹⁷ Allerdings tritt die Offenbarung nicht einfach an die Stelle der Religion. Da der Mensch Erkenntnissubjekt ist und bleibt, wird seine Subjektivität unmöglich verschwinden können.¹⁸ Folglich wird die

übersehen ist, eine Revision der *Prinzipien* von revolutionärem Ausmaß. Es ist deutlich geworden, daß das ganze Unternehmen der Dogmatik auch nach seiner formalen Seite mit der Christologie steht und fällt, also damit, wie weit Joh. 1,14 in der Methodenfrage ernst genommen wird, daß man Dogmatik nicht nach Methode und Inhalt trennen kann, daß die ‚Denkform‘, die wir als ‚dogmatisch‘ empfinden, unvermeidlich ist, von der Sache her gefordert ist, wenn wir das Geheimnis *begreifen* wollen, das mit Jesus Christus, mit seiner geschichtlichen Erscheinung, mit der *Menschwerdung* des Sohnes Gottes auf den Plan getreten ist.“

¹⁶ Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2 (s. Anm. 15), 304–397 (§ 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion), hier: 304 (Leitsatz). Zur Erschließung vgl. F. Wittekind, *Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft. Karl Barths methodisches Programm der Theologie*, in: I. U. Dalferth, H.-P. Grosshans (Hg.), *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe* (RPT 23), Tübingen 2006, 219–242; C. van der Kooi, *Religion als Unglaube. Bemerkungen zu einer Kampfpapole*, in: M. Beintker u. a. (Hg.), *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich 2010, 447–456; S. Hennecke (Hg.), *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene* (KKR 74), Göttingen 2018.

¹⁷ Vgl. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2 (s. Anm. 15), 322f.

¹⁸ Vgl. ebd., 305: „Sofern die Offenbarung nun aber in der Tat auch ein dem

Offenbarung immer nur im Rahmen der Religion präsent sein, und das Christentum ist unweigerlich eine Religion unter vielen anderen. Trotzdem wird die christliche Theologie unter keinen Umständen subjektivitätstheoretisch ansetzen können, sondern bleibt auf die Offenbarung verwiesen, ohne die sie gar nicht zutreffende Rede über Gott sein könnte.¹⁹ Erkannt wird die Offenbarung nur, indem sie anerkannt wird.²⁰ Aufgabe der Dogmatik ist es damit, die Kirche daran zu erinnern und die kirchliche Verkündigung immer wieder daran zu messen.²¹ Kurzum: „Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott.“²² Dieses

Menschen widerfahrendes Ereignis ist, ein Ereignis, das jedenfalls auch die Gestalt menschlicher Zuständlichkeit, Erfahrung und Tätigkeit hat, stoßen wir an dieser Stelle auf das Problem der *menschlichen Religion*. Die Offenbarung Gottes durch den Heiligen Geist ist wirklich und möglich als eine Bestimmung der menschlichen Existenz. Wollten wir das leugnen, wie würden wir sie dann als Offenbarung verstehen? Leugnen wir es aber nicht, so müssen wir es anerkennen, daß sie jedenfalls auch den Charakter und das Gesicht eines menschlichen, historisch und psychologisch faßbaren Phänomens hat, nach dessen Wesen, Struktur und Wert man fragen kann wie nach denen anderer menschlicher Phänomene, das mit anderen menschlichen Phänomenen mehr oder weniger ähnlicher Art in einer Reihe gesehen und entsprechend verstanden und beurteilt werden kann.“

¹⁹ Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, München⁸1964, 47–194 (§§ 3–5).

²⁰ Vgl. ebd., 194–261 (§ 6. Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes).

²¹ Vgl. ebd., 261–310 (§ 7. Das Wort Gottes, das Dogma und die Dogmatik), hier: 308: „Wir fragen nach der Offenbarung, auf Grund derer die Verkündigung an der Bibel gemessen werden kann und muß, auf die sich Bibel und Verkündigung gemeinsam (und also auch gegenseitig aufeinander bezogen) beziehen. Wir haben es zu tun mit dem konkreten Begriff der Offenbarung, die die Bibel als geschehen bezeugt und die die Verkündigung als kommend verheißt, mit der ganz konkreten Klammer, die in der von der Verkündigung der Kirche aufgenommenen Schrift oder in der von der Schrift bewegten Verkündigung der Kirche eine bestimmte Vergangenheit, nämlich die Epiphanie Jesu Christi, und immer wieder eine bestimmte Zukunft, nämlich immer wieder den Augenblick, wo Menschen das Wort Gottes hören werden, zusammenfaßt. Wir fragen nach der ebenso gewissen wie unbegreiflichen, ebenso einmaligen wie immer neuen, aber jedenfalls konkreten Gegenwart des Wortes Gottes zwischen den Zeiten.“

²² Ebd., 1 (Leitsatz von § 1. Die Aufgabe der Dogmatik). An dem in den Prolegomena der „Kirchlichen Dogmatik“ ausgeführten Theologieverständnis hat er übrigens zeitlebens festgehalten. Verwiesen sei zum einen auf ders., *Dogmatik im*

markante Programm ist bis heute einflussreich, wie im Folgenden anhand von Michael Welker, Bruce McCormack und John Webster deutlich werden soll. Zunächst zum Erstgenannten.

2 Michael Welker

Michael Welker war Professor für Systematische Theologie erst in Tübingen (1983–1987), dann in Münster (1987–1991), wo er das Seminar für Reformierte Theologie leitete, um dann nach Heidelberg (1991–2013) zu wechseln. Seit seiner Emeritierung ist er Direktor des Forschungszentrums Internationale und Interdisziplinäre Theologie, eines von der Universität Heidelberg getragenen Instituts, und außerdem Seniorprofessor. Welker ist ein hochproduktiver Autor mit einem weitgespannten Œuvre, dessen Werke in mehrere Sprachen übersetzt wurden. In Forschung und Lehre hat er Barth eine wichtige Rolle zugemessen. Daher erhielt er im Jahr 2016 den Karl-Barth-Preis, mit dem die Union evangelischer Kirchen regelmäßig an den Schweizer Theologen erinnert. In seiner Dankesrede betonte er allerdings:

„Obwohl ich mich über Jahre hinweg intensiv mit Barths Schriften befasst habe, würde ich mich [...] nicht als Barth-Forscher bezeichnen. Sein Denken hat mir Impulse gegeben, manchmal war er mir ein Korrektiv, manchmal sah ich mich genötigt, Distanz dazu aufzubauen.“²³

Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1947, 11f.; zum anderen auf jene Vorlesung, die Barth hielt, als er sich nach seiner Emeritierung im Wintersemester 1961/62 selbst vertrat, also ders., Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ⁵2004. Wie Barth (ebd., 11f.) darlegte, gehe es in der evangelischen Theologie um „den *Gott des Evangeliums*, d. h. den im Evangelium sich kundgebenden, für sich selbst zu den Menschen redenden, unter und an ihnen handelnden Gott auf dem durch ihn selbst gewiesenen Weg wahrzunehmen, zu verstehen, zur Sprache zu bringen. Wo es sich ereignet, dass er der Gegenstand menschlicher Wissenschaft und als solcher deren Ursprung und deren Norm wird, da ist *evangelische* Theologie.“

²³ M. Welker, Zur Verleihung des Karl-Barth-Preises, in: BThZ 33 (2016) 326–334, hier: 329.

Ein Schnittfeld ist die Kritik an einer subjektivitätstheoretischen Orientierung. Welker spricht hierbei von einem „subjektivistischen“ Verständnis des Glaubens, das er als ein in Theologie und Kirche weitverbreitetes Missverständnis betrachtet.²⁴ Gemeint ist die Annahme, dass es etwas wie ein „inneres Anderes“ gibt, das zwar der Selbstbeziehung des Subjekts entspringt, aber nicht aus dieser abgeleitet werden kann. Als Vordenker dieses Verständnisses benennt er Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Immanuel Kant (1724–1804) und Paul Tillich. Auf den ersten Blick habe es durchaus Vorzüge, die Welker so referiert:

„Die skizzierte Beziehung, ausgegeben als Erfahrung einer religiösen Gewissheit und ‚Glaube‘ genannt, kann als außerordentlich wertvoll erscheinen. Sie ermöglicht es nämlich, an potenziell jedem Punkt individueller Erfahrung und intersubjektiver Verständigung ein Element vermeintlich religiöser Kommunikation einzuführen. Denn sobald ein Individuum sein ‚inneres Selbst‘ zu thematisieren versucht, stößt es auf die von Gewissheit begleitete Erfahrung des elementar ‚Anderen in ihm‘. Was ist dieses Element des ‚Anderen‘, dem ich begegne, wenn ich die äußerste Tiefe meines inneren Selbst erreiche? Ist das etwa nicht Gott?“²⁵

Indem im Selbst- ein zumindest vages Gottesbewusstsein ausgemacht wird, erscheine der Mensch als prinzipiell religiös, als stets offen und ansprechbar für das Christentum. Welker gibt jedoch zu bedenken, dass dafür ein Preis zu zahlen ist, nämlich eine inhaltliche Unbestimmtheit und dogmatische Entleerung. Demgegenüber stellt er das Bekenntnis heraus, dass sich Gott in Jesus Christus offenbart hat.²⁶ Dieses Bekenntnis lässt sich zwar nicht aus der Subjektivität ableiten, ist aber sehr wohl auf den Menschen bezogen, weil Gott dem persönlichen wie dem gemeinschaftlichen Leben Orientierung, Gestalt und Halt geben will. Das geschieht durch die rezeptive Beschäftigung mit Jesus Christus:

²⁴ Zum Folgenden vgl. ders., Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn ³2016, 39–47. Der Exkurs ist überschrieben „Subjektivistischer Glaube: Christophobe Suche nach Nähe Gottes.“

²⁵ Ebd., 42.

²⁶ Vgl. ebd., 47–53. Der Abschnitt ist überschrieben: „Gottes Offenbarung: Über den *subjectivistic turn* und den *iconic turn* hinaus zum *multicontextual* und *pneumatological turn!* – Gegenwart Gottes in der Geschichte Jesu, im Geist der Auferstehung Christi und im Kommen seines Reiches.“

„Der theologisch nachdenkende Glaube an den lebendigen Gott sucht Verstehen. Im Glauben, der durch die Offenbarung geweckt wird, können und sollen Menschen *mit dem lebendigen Gott vertraut werden*, in der offenen Weise, in der sie mit einer Person und einer Geschichte vertraut werden. Indem der Glaube sich auf Gott konzentriert, erschließt sich ihm ein weiterer Erinnerungs-, Erfahrungs- und Erwartungsbereich. Er erkennt: Gott ist nicht einfach ein ‚letzter Gedanke‘, eine bloße Idee oder eine metaphysische Größe, die wir gedanklich abschließend einholen können.“²⁷

Entsprechend konzipiert Welker seine Theologie mit einem Fokus auf die Christologie, ohne dabei so weit wie Barth zu gehen, der beides in eins setzt. Gerade das erscheint dem Heidelberger Systematiker unsachgemäß, ja er kritisiert Barth dafür, die Pneumatologie zu wenig berücksichtigt zu haben.²⁸ Welker nimmt also durchaus Impulse von Barth auf, setzt aber eigene Akzente.

3 Bruce McCormack

Ebenso wie Welker hat Bruce McCormack den Karl-Barth-Preis erhalten, und zwar bereits im Jahr 1998. Grund für die Auszeichnung war seine Studie über Barths frühe theologische Entwicklung, die der Forschung weltweit neue Anregungen gegeben hat und schnell zu einem Standardwerk avancierte.²⁹ Sie erwuchs aus seiner Dissertation, die zum Abschluss kam, während er an der Universität Edinburgh lehrte (1987–1991). Im Jahr 1991 wurde McCormack Professor am *Princeton Theological Seminary*, einer Hochschule südlich

²⁷ Ebd., 48. Vgl. außerdem ders., What makes theology theology?, in: ThTo 72 (2015) 160–169.

²⁸ Vgl. ders., Zur Verleihung des Karl-Barth-Preises (s. Anm. 23), 332. Ausführlich zur Pneumatologie vgl. ders., Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn ⁵2013.

²⁹ B. McCormack, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909–1936, Oxford 1995. Vgl. dazu E. Jüngel, Laudatio, in: BThZ 16 (1999) 282–291. Inzwischen liegt McCormacks Studie in deutscher Übersetzung vor: Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909–1936, Zürich 2006.

von New York, die seit ihrer Gründung eng der *Presbyterian Church* verbunden ist. Karl Barth besuchte sie im Jahr 1962, als er eine Reise durch die USA unternahm. Inzwischen hat sich das *Princeton Theological Seminary* zum weltweit wohl wichtigsten Zentrum der Barth-Forschung entwickelt – nicht zuletzt durch McCormack, dem es freilich keineswegs um eine bloß werkbiographische Erschließung geht. Sein Interesse ist vielmehr kirchlich und systematisch-theologisch bestimmt.³⁰

McCormack verweist immer wieder auf die prekäre Lage all jener Denominationen in den USA, die sich unmittelbar auf die europäische Reformation beziehen, also die verschiedenen lutherischen und reformierten Kirchen. Da sie mittlerweile die Bindung an die jeweiligen, im 16. Jahrhundert entstandenen Bekenntnisschriften gelockert hätten, sei ihre eigene konfessionelle Identität verschwommen. Um auf Dauer zu bestehen, bedürfe es aber einer verbindenden und verbindlichen Grundlage. Als solche bietet sich nach Auffassung von McCormack gerade die „Kirchliche Dogmatik“ an, weil sie die reformatorischen Anliegen mit dem heutigen Denken vermittele. Barth sei gleichermaßen „orthodox“ wie „modern“ und damit – anders als häufig behauptet – kein Vertreter der sogenannten „Neoorthodoxie“, der lediglich an einer Repristination der Themen und Methoden der klassischen Dogmatik gelegen sei.³¹ Theologie im Sinne Barths könne überhaupt nicht starr sein.³² Vielmehr erfordere sie sorgsame, gemeinsame Verständigung, weshalb sie die ganze Kirche in die Pflicht nehme. Als organisierendes Zentrum der Theologie bestimmt McCormack die Christologie, der er entsprechend viel Auf-

³⁰ Zum Folgenden vgl. B. McCormack, *The End of Reformed Theology? The Voice of Karl Barth in the Doctrinal Chaos of the Present*, in: W. M. Alston, M. Welker (Hg.), *Reformed Theology. Identity and Ecumenicity*, Grand Rapids, MI 2003, 46–65; B. McCormack, *Die Barth-Renaissance in den USA: Eine Stellungnahme*, in: *Cath(M)* 61 (2007) 218–221; ders., *Is There a Future for ‚Church Dogmatics‘?*, in: *ThZ* 66 (2010) 306–317.

³¹ Vgl. ders., *Theologische Dialektik und kritischer Realismus* (s. Anm. 29), 11; ders., *Introduction*, in: ders., *Orthodox and Modern. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, MI 2008, 9–20.

³² Vgl. ders., *Is There a Future for ‚Church Dogmatics‘?* (s. Anm. 30), 312: „Theology done under these conditions is a very human enterprise; broken, fragmentary, provisional, open-ended. Completed, comprehensive and perfectly integrated systems of theology are neither to be expected nor sought.“

merksamkeit widmet.³³ Wenn sich Gott in Jesus Christus den Menschen zugewendet hat, dann muss von diesem Ereignis her gedacht werden. Ausgangspunkt kann nur das biblische Zeugnis sein, das in Auseinandersetzung mit den bisher geleisteten Deutungen zu lesen ist. Folglich handelt es sich bei der Theologie um ein hermeneutisches Unterfangen.³⁴ Damit sei aber nicht gemeint, dass einzelne Lehraussagen verstehend angeeignet werden sollten. Gott offenbart sich nämlich in Verborgenheit, wenn er sich in einem *Menschen* den Menschen zuwendet.³⁵ Nach Auffassung von McCormack stellt die Dogmatik von daher eine stets in Bewegung befindliche, gefährdete und systematisch unsystematische Disziplin dar. Sie wird dadurch in Bewegung gehalten, dass sie auf Jesus Christus verwiesen ist.

4 John Webster

Als drittes Theologiekonzept im Anschluss an Karl Barth sei dasjenige von John Webster genannt. Der im Jahr 2016 überraschend Verstorbene war ein anglikanischer Systematiker, der sich früh für die deutsche protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts zu interessieren begann. Er lehrte zunächst an einer Ausbildungsstätte der *Church of England* in Durham (1982–1986), dann an der Universität Toronto in Kanada (1986–1996). Er kehrte nach Großbritannien zurück, um Professor an der Universität Oxford zu werden (1996–2003). Seine Antrittsvorlesung trug den sprechenden Titel: „Theological Theology“.³⁶ Webster meinte damit, dass das von ihm vertretene Fach in engem Bezug auf die Bibel und im Gespräch mit

³³ Vgl. ders., *The Person of Christ*, in: ders., K. M. Kapic (Hg.), *Mapping Modern Theology. A Thematic and Historical Introduction*, Grand Rapids, MI 2012, 149–173; B. McCormack, *Does God Suffer? Karl Barth's Contribution to a Growing Theological Controversy*, in: M. Beintker u. a. (Hg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung*, Zürich 2016, 55–71; B. McCormack., *Christology*, in: D. Fergusson, P. T. Nimmo (Hg.), *The Cambridge Companion to Reformed Theology*, New York 2016, 60–78.

³⁴ Vgl. McCormack, *Is There a Future for 'Church Dogmatics'?* (s. Anm. 30), 313.

³⁵ Zum Folgenden vgl. ders., *Karl Barth's Contribution to Constructive Theology Today*, in: *ThZ* 72 (2015) 114–125, hier: 116–120.

³⁶ J. Webster, *Theological Theology. An Inaugural Lecture*, Oxford 1998. Titel

der kirchlichen Tradition gelehrt werden müsse, anstatt kulturwissenschaftlichen Fragestellungen den Raum zu geben, den sie längst bekamen. Innerhalb der Fachwelt sah er sich deshalb zunehmend in einer Außenseiterposition.³⁷ Deshalb verließ er nach einigen Jahren Oxford in Richtung Schottland, wo sowohl die Dogmatik als auch Barth einen hohen Stellenwert hatten.³⁸ Er lehrte an den Universitäten Aberdeen (2003–2013) und St. Andrews (2013–2016). Im Laufe seiner Karriere beschäftigte sich Webster eingehend mit Karl Barths Werk, insbesondere mit der „Kirchlichen Dogmatik“.³⁹ Sein

und Programm dieser Antrittsvorlesung werden aufgenommen von R. D. Nelson u. a. (Hg.), *Theological Theology* [FS John Webster], London u. a. 2015.

³⁷ Wie J. Webster, *Discovering Dogmatics*, in: D. C. Marks (Hg.), *Shaping a Theological Mind. Theological context and methodology*, Aldershot 2002, 129–136, hier: 133, betont, sah er in Oxford seine Aufgabe mehr und mehr darin, sich der Dogmatik zu widmen. Allerdings: „I have found that commitment to this assignment has sometimes entailed a measure of academic isolation. In view of the widespread view that English language doctrinal theology is in a much healthier condition than it has been for many years, this isolation may seem odd. But as I read a great deal of contemporary systematic theology, I am struck by a sense that the centre of gravity is in the wrong place – usually it is heavily ecclesial, strongly invested in the Gospel as social and moral reality, overly invested in the language of habit, practice and virtue, underdetermined by a theology of divine aseity. It is not yet Ritschl; but, without a seriously operative eschatology, it has little protection against slipping into social and cultural immanentism (social Trinitarianism is already showing signs of drifting in that direction). So I find myself at odds with those of my British colleagues who are more confident of the state of systematic theology: where they see an invigorated and invigorating discipline engaged in lively conversation in the academy, I tend to see a soft revisionism chastened by bits of Barth, or over-clever Anglo-Catholicism with precious little Christology, soteriology or pneumatology.“ Interessant an dieser Diagnose ist, dass Webster in der Gegenwart die Wiederkehr eines an Albrecht Ritschl gemahnenden Denkens sieht, das Barth zu überwinden dachte.

³⁸ Vgl. D. Fergusson, *Reformed theology in the British Isles*, in: ders., *Nimmo* (Hg.), *The Cambridge Companion to Reformed Theology* (s. Anm. 33), 248–268.

³⁹ Überblicke und Einordnungen bieten O. O'Donovan, *John Webster on Dogmatics and Ethics*, in: *IJST* 21 (2019) 78–92; T. Wittmann, *John Webster on the task of a properly theological *theologia**, in: *SJT* 73 (2020) 97–111; D. Law, *Karl Barth and Anglicanism: The History of the Reception and Influence of Barth on Anglicanism from 1986 to the Present*, in: *ThR* 85 (2020) 103–182; Z. Fischer, *Preparing the Way for a Theological Theology. John Webster's Theological Principles and Their Development* (StOeFr 98), Münster 2020.

Erkenntnisinteresse war dabei klar systematisch.⁴⁰ Überhaupt suchte er systematisch-theologische Fragen im Anschluss an Barth zu beantworten.⁴¹ Nach seinem Tod fand sich unter seinen Unterlagen ein weit gediehenes Manuskript, an dem er über zwei Jahrzehnte hinweg gearbeitet hatte und das postum veröffentlicht wurde: „The Culture of Theology“.⁴² Wie Webster gleich eingangs herausstellt, beginnt mit Jesus Christus etwas vollkommen Neues, so noch nicht Dagewesenes, das sich folglich nicht ableiten lässt. Gott setzt einen neuen Anfang.⁴³ Deshalb ist die Theologie primär auf die Bibel verwiesen, die dies ursprünglich und bleibend bezeugt.⁴⁴ Verständlich zu machen, was in Jesus Christus gegeben ist, fällt der Theologie zu.⁴⁵ Sie muss damit letztlich als Exegese konzipiert werden.⁴⁶ Subjektivitätstheoretische Überlegungen dürften nicht das Gewicht bekommen, das sie in der neueren Theologiegeschichte durch die Aufwertung der Vernunft erhalten haben.⁴⁷ Gerade weil es nur um ein

⁴⁰ Ganz in diesem Sinne formuliert J. Webster, *Introducing Barth*, in: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge u. a. ³2005, 1–16, hier: 14: „In the end [...] it was as dogmatician that Barth’s contribution to the history of church and theology was made; the best scholarship on his work will always be that which takes very seriously his dogmatic intention, and reads, argues with, and criticizes him as such.“

⁴¹ Exemplarisch dafür ist ders., *God Without Measure: Working Papers in Christian Theology*, 2 Bde., London u. a. 2018. Herausgegriffen sei nur der Aufsatz: *Christology, Theology, Economy. The Place of Christology in Systematic Theology*, in: ebd., Bd. 1, 43–58.

⁴² Vgl. ders., *The Culture of Theology*, Grand Rapids, MI 2019. Zur Entstehungsgeschichte vgl. I. Davidson, *Introduction*, in: ebd., 1–42.

⁴³ Vgl. Webster, *The Culture of Theology* (s. Anm. 42), 43: „Christian faith, and therefore Christian theology, emerges out of the shock of the gospel. Christian faith, and therefore Christian theology, takes its rise in the comprehensive interruption of all things in Jesus Christ, for he, Jesus Christ, now present in the power of the Holy Spirit, is the great catastrophe of human life and history. In him, all things are faced by the one who absolutely dislocates and no less absolutely reorders.“

⁴⁴ Vgl. ebd., 65–67.

⁴⁵ Vgl. ebd., 93.

⁴⁶ Vgl. ebd., 65.

⁴⁷ Vgl. ebd., 120: „With the rise of fundamental theology and philosophical prolegomena to theology in the early modern period, this coinherence of the concept of revelation with grace, Spirit, and faith began to disintegrate. The Enlightenment critique of revelation was prepared in some measure by Christian theology

Nachdenken gehen kann, kritisiert Webster Kant dafür, die Vernunft zum Maßstab für dogmatische Gehalte zu machen.⁴⁸ Das ignoriere nämlich, dass Gott einen neuen Anfang gesetzt hat.⁴⁹ Immer wieder stellt Webster den eschatologischen Charakter der mit Jesus Christus identischen Offenbarung heraus. Richtig gesehen habe diesen Charakter Karl Barth, auf den sich Webster ausdrücklich und zustimmend bezieht.⁵⁰ Da es um das Nachdenken von etwas geht, das außerhalb der Reichweite des Menschen liegt, stößt die Vernunft unweigerlich an ihre Grenze. Zentral sei vielmehr der Glauben, der keineswegs grundlos sei, weil er sich auf die erfolgte Offenbarung stütze. Durch sie erlange der sonst in seine Welt gebannte Mensch Zugang zum ewigen Leben, das anfanghaft bereits in diesem Leben verwirklicht werden solle. Entsprechend schließt Webster mit einer Oration, die sich in der Erstausgabe des „Book of Common Prayer“ aus dem Jahr 1549 findet:

„Grant to us, Lord, we beseech thee, the spirit to think and do always such things as be rightful; that we, who cannot do anything that is good without thee, may by thee be enabled to live according to thy will; through Jesus Christ our Lord.“⁵¹

itself, when natural philosophy was granted the task of establishing on nontheological grounds the possibility and necessity of revelation. The effect of this development was to loosen the bonds which tie the concept of revelation to its home in the dogmatic structure of Christian theology or even to sever the bonds altogether. This happened as the notion of revelation was redeployed, being assigned a job in apologetics or foundations. This ‚shift from assumption to argument‘ is also associated in some measure with the rise of scholastic styles of theological systematization in both Protestant and Roman Catholic circles. More particularly, increasing reliance on Aristotelian methods of argumentation and the quasi-Cartesian search for indubitable certainty in theology did much to undermine the correlation of revelation and faith. In effect, revelation shifts from being an implication of Christian conviction to furnishing the grounds from which Christian conviction can be deduced.“

⁴⁸ Vgl. ebd., 68–70.74f.81f.

⁴⁹ Mit Blick auf Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“ heißt es ebd., 74: „Scripture has here become detached from the communicative divine act in which human darkness is invaded by the light of the gospel; the eschatological idiom within which alone it makes sense to talk of Holy Scripture has been replaced by the language of Scripture as an organ of petty social control.“

⁵⁰ Vgl. ebd., 52f.121–123.

⁵¹ Ebd., 147.

5 Zusammenfassung

Innerhalb des Spannungsfeldes von entweder offenbarungsbezogenen oder aber subjektivitätstheoretisch ansetzenden Entwürfen systematischer Theologie lassen sich Michael Welker, Bruce McCormack und John Webster recht eindeutig verorten. Im Anschluss an Karl Barth stellen sie heraus, dass es in der Theologie um jenen Gott gehen muss, der sich in Jesus Christus den Menschen ein für alle Mal zugewandt hat, wie es die Bibel bezeuge. Ihnen ist es wichtig, dass diese Reihenfolge beachtet wird: *Gott* wendet sich den Menschen zu, und indem das geschieht, wird für den *Menschen* etwas ganz Neues wirklich. Theologie kann darum nur ein Nachdenken sein, das seinen Ausgang bei Jesus Christus nimmt – keineswegs beim Ausgriff des Menschen auf etwas außerhalb seiner selbst, weil das ins Leere läuft. Welker, McCormack und Webster teilen damit Barths prinzipielle Vorbehalte gegenüber der Religion, und ebenso wie er betonen sie die Offenbarung in ihrer Unableitbarkeit. In jeweils eigenständigen Entwürfen bringen sie zur Geltung, was im „Römerbrief“ und in der „Kirchlichen Dogmatik“ vorgedacht ist. Zumindest im reformierten Bereich haben sie damit erheblichen Erfolg. Dabei ist zu betonen, dass es ihnen mitnichten um etwas wie einen Barthianismus geht, d. h. die möglichst wortgetreue Reproduktion von vorliegenden Begriffen und Konzepten. Das wäre anachronistisch und ohne Mut zur Gegenwart. Vielmehr möchten Welker, McCormack und Webster dazu beitragen, den christlichen Glauben in den momentanen Veränderungen in Kirche und Gesellschaft zu erhalten und denkerisch zu erschließen.

Angesichts der in Europa, Nordamerika und Großbritannien fortschreitenden Säkularisierung⁵² ist gerade die strikte Unterscheidung von Gott und Mensch, die Barth seinem Ansatz zugrunde gelegt hat, interessant. Wenn Gott im Himmel und der Mensch auf Erden ist, wie es im „Römerbrief“ heißt, dann wird verständlich, dass

⁵² Vgl. T. M. Schmidt, A. Pitschmann (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014; D. Pollack, Säkularisierung, in: ders. u. a. (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 303–321; J. Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (QD 297), Freiburg i. Br. 2019.

mit keinem sonderlich ausgeprägten Ewigkeitsbewusstsein zu rechnen ist; es sind eindeutig endliche Zusammenhänge, in denen sich das Leben vollzieht. Gott ist Gott, der Mensch dagegen Mensch.⁵³ Eine neue Perspektive muss insofern von außen kommen, als der Horizont des Lebens notwendigerweise beschränkt ist. Sobald aber diese Perspektive vorhanden ist, wird sie bisher Ungeahntes freigeben, nämlich dass sich die Endlichkeit aus dem Gegenüber zur Ewigkeit ergibt und der Mensch auf Gott hinlebt.⁵⁴ Ohne Jesus Christus bleibe das freilich unklar.⁵⁵ Von daher kann eine an Barth anschließende Theologie vielleicht sogar recht gut mit der Säkularisierung umgehen.⁵⁶ Sie weiß nämlich darum, mit etwas nicht Selbstverständlichem befasst zu sein, ja mit voraussetzungslosen Sätzen zu operieren:

„unableitbar von irgendwelchen Punkten ausserhalb des in ihnen selbst bezeichneten Wirklichkeits- und Wahrheitsbereiches her – ohne Vordersätze in irgendwelchen Ergebnissen der allgemeinen, der Natur und dem Menschen, seinem Geist und seiner Geschichte zugewendeten Wissenschaft, ohne Hintergrund auch in irgendwelchen philosophischen Grundlegungen“⁵⁷.

Wie Barth betont, gründet die Theologie letztlich nur auf Jesus Christus.⁵⁸ Sie wird damit automatisch zu einer *kirchlichen* Dogmatik, weil es die konkrete, als Gemeinde auftretende Gemeinschaft der Gläubigen ist, die Gottes Offenbarung bedenkend bezeugt.⁵⁹ Namentlich McCormack und Webster betonen deshalb den Bezug zur Kirche, während Welker ebenso viel Wert auf die universitäre Einbindung der Theologie legt. Anklang finden sie derzeit in jedem Fall,

⁵³ Vgl. K. Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921* (Gesamtausgabe III. Vorträge und kleinere Arbeiten), Zürich 2012, 177–210, hier: 190–207.

⁵⁴ Vgl. ders., *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2, Zollikon – Zürich 1948, 524–780 (§ 47. Der Mensch in seiner Zeit).

⁵⁵ Vgl. ebd., 528.

⁵⁶ Vgl. A. Krebs, *Christologie und Säkularität. Ein Gespräch mit Charles Taylor, Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt*, in: *ZDTh* 34/2 (2018) 7–24.

⁵⁷ Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (s. Anm. 22), 57.

⁵⁸ Vgl. ebd., 57f.

⁵⁹ Vgl. ebd., 45–56; ders., *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1 (s. Anm. 19), 47–89 (§ 3. Die kirchliche Verkündigung als Stoff der Dogmatik).

wie ihre prominente Stellung im aktuellen systematischen Diskurs belegt. Inwieweit sich ihre Entwürfe auf Dauer durchsetzen können, bleibt natürlich abzuwarten, zumal es innerhalb des Protestantismus der Gegenwart – in Konkurrenz – eine markant liberale Strömung gibt.⁶⁰ Sie geht vom Selbstverhältnis des bewussten und erkennenden Subjekts aus, wogegen sich Barth ausdrücklich verwahrt hatte.

Schon daran wird deutlich, dass die Problemkonstellationen, die seit Ende des 18. Jahrhunderts für die Theologie bestehen, unverändert Bedeutung haben. Systematische Entwürfe werden also entweder primär subjektivitätstheoretisch orientiert oder aber offenbarungsbezogen sein bzw. sich um eine Vermittlung bemühen. Vorliegender Sammelband wollte das nicht nur zeigen, sondern Orientierung bieten und eine eigene Positionierung anregen.

⁶⁰ Vgl. J. Lauster, U. Schmiedel, P. Schüz (Hg.), *Liberale Theologie heute. Liberal Theology Today* (Dogmatik in der Moderne 27), Tübingen 2019. Vgl. dazu auch den Beitrag von J. Wischmeyer in diesem Band.

Autorinnen und Autoren

Benjamin Dahlke, Dr. theol., ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Cornelia Dockter, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Institut für Katholische Theologie) an der Universität Paderborn.

Johannes Grössl, Dr. theol., ist Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Würzburg.

Bernd Irlenborn, Dr. phil., Dr. theol., ist Professor für Geschichte der Philosophie und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Aurica Jax, Dr. theol., ist Leiterin der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz.

Konstantin Kamp, Mag. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theologie in Transformationsprozessen der Gegenwart an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Manuel Klashörster, Dipl.-Theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Magnus Lerch, Dr. theol., ist Juniorprofessor für Dogmatik/Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Universität zu Köln.

Johannes Wischmeyer, Dr. theol., ist Referent für Studien- und Reformfragen der Evangelischen Kirche Deutschlands.