

Echorraum oder Horizont?

Theologie zwischen Anspruch und Wirklichkeit.
Ein aktuelles Beispiel

Florian Baab

*„Theologie ist wie alle anderen
Funktionen der Kirche ausgerichtet auf das Faktum,
dass Gott gesprochen hat und der Mensch hören darf.“¹*

Diesen etwas über 60 Jahre alten Worten Karl Barths kann, wenn es um die Selbstvergewisserung der Theologie *ad intra* geht, sicher auch heute noch Gültigkeit zugesprochen werden. Wenn es allerdings darum geht, die Legitimität des universitären Faches Theologie öffentlich zu vermitteln, wird man mit ihnen schnell an Grenzen stoßen: Das Faktum, von dem bei Barth die Rede ist, wird von vielen Menschen heute keine Bedeutung mehr zugemessen; darüber hinaus widerspricht eine als „Funktion der Kirche“ verstandene Theologie, so das immer häufiger zu hörende Argument, dem Neutralitätsgebot der akademischen Wissenschaften.

Was also möchte, was kann Theologie heute noch leisten? Welche Ansprüche kann sie geltend machen angesichts einer Situation, in der sie selbst ein Narrativ unter vielen anderen geworden ist? Wenn es das Ziel unserer Diskurse ist, „Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die uns erfüllt“ (1 Petr 3,15), wie kann dies weiterhin gelingen in einer Zeit, in der die Option für den Glauben mancherorts – wie im Osten Deutschlands und in Teilen Osteuropas und Skandinaviens – nur mehr wenigen Prozent der Bevölkerung ein Anliegen ist?² Und wenn es nicht mehr gelingen kann, welche Aufgabe könnte sich eine tragfähige Theologie der Zukunft setzen, die einen legitimen Platz an den Universitäten für sich in Anspruch nehmen möchte?

Dies sind ambitionierte Fragen; es wird mir nicht möglich sein, ihnen im Rahmen des vorliegenden Beitrags gerecht zu werden.

¹ K. Barth, Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge Bd. 3, Zollikon 1957, 177.

² Siehe dazu insbesondere den Beitrag von G. Pickel im vorliegenden Band.

Möglich ist es aber, sie an einem konkreten Beispiel paradigmatisch zu vertiefen. Ich werde daher im Folgenden eine Debatte in den Blick nehmen, die zu Beginn des Jahres 2017 unter katholischen Theologen fächerübergreifend verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat (man könnte, um ein medial etwas überstrapaziertes Wort zu benutzen, von einem kleinen „Eklat“ sprechen). Die Rede ist von der Diskussion um einen Artikel Benedikt Göckes (*1981), der momentan als Juniorprofessor und Leiter des DFG-Forschungsprojektes „Theologie als Wissenschaft“ in Bochum tätig ist. Göckes Artikel „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“ wurde in der Januar-Ausgabe der Herder Korrespondenz veröffentlicht und anschließend fächerübergreifend von einigen Theologen kritisch kommentiert. Meine These lautet, dass man der Position Göckes implizit sehr vieles über die Ansprüche und die Realitäten der systematischen Theologie der Gegenwart entnehmen kann, in einer diagnostischen Perspektive sogar weit mehr als das, was der Autor selbst zu sagen hat.

Drei Dinge seien im Voraus angemerkt. Erstens: Göcke, dies zur nötigen Kontextualisierung, ist ein Vertreter der sogenannten „analytischen Theologie“ oder der „analytic theology“. Kenner der gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskurslandschaft werden womöglich bereits in ihrer Meinung gegenüber dieser Denkrichtung gefestigt sein; für alle anderen sei hier so viel gesagt: Analytische Theologen sind der Meinung, Theologie habe, um als Wissenschaft bestehen zu können, ihren Gegenstand und ihre Thesen in stärkerem Maße als bisher einer Objektivitätsprüfung auszusetzen; als Ideale im „Streit um die richtige Rationalitätsform“ gelten im Regelfall die Orientierung an der Tradition der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts und dem induktiv-empirischen Vorgehen der Naturwissenschaften.³ Diese Option findet heute, in Zeiten des Wettbewerbs um Drittmittel und der sich bereits vollziehenden institutionellen Verkleinerung der Theologie, durchaus einige Fürsprecher, gerade auch unter Nachwuchswissenschaftlern. Von einigen Systematikern wird diese Denkrichtung als eine eher randständige

³ Eine thematisch differenzierte und auch um externe Perspektiven ergänzte Darstellung des Anliegens einer „analytischen Theologie“ bietet das jüngst erschienene und beinahe 1000 Seiten umfassende Handbuch für analytische Theologie (hrsg. von G. Gasser / L. Jaskolla / T. Schärfl), Münster 2017.

Erscheinung wahrgenommen. Meine persönliche Prognose ist allerdings, dass sie die Zeit ihrer großen Wirksamkeit, sei es in personeller, sei es in ideeller Hinsicht, eher noch vor sich hat.

Ein Zweites: Göckes Artikel ist eine populärwissenschaftliche Darstellung des Grundanliegens der analytischen Theologie im Kontrast zu alternativen theologischen Deutungsmustern. Gerade aufgrund der dadurch notwendigen Verknappung und Plakativität treten hier Dinge ans Licht, die im Rahmen der wortreichen Eloquenz und freundlichen Kollegialität, der man sonst auf theologischen Fachtagungen begegnet, üblicherweise im Verborgenen bleiben. Ich wähle ganz bewusst diesen polemischen und nicht im engen Sinne fachwissenschaftlichen Artikel, weil er mir einen direkteren Zugriff erlaubt, als dies im Falle eines theoretisch fundierteren Artikels zur methodologischen Grundlegung der analytischen Theologie möglich wäre. Es liegt auf der Hand, dass daher eine argumentativ differenzierte Rücksichtnahme auf die im Detail weitaus komplexere Position Benedikt Göckes oder gar eine generelle Bewertung des Projektes einer „analytischen Theologie“ nicht das Anliegen der folgenden Ausführungen sein kann.

Und schließlich ein Drittes: Die Theologie ist klein; gerade deshalb sollte man es sich in ihrem Rahmen nicht erlauben, das Gespräch mit denen zu vermeiden, deren Meinung man nicht teilt. Meine Replik auf Benedikt Göcke ist daher geleitet von einer Auffassung, in der ich ihm ausdrücklich zustimmen möchte – der nämlich, dass die inzwischen erreichte Divergenz der Hintergrundtheoreme eine grundlegende Debatte um den Wissenschaftscharakter der Theologie notwendig macht.⁴

⁴ Die Zeichen mehren sich, dass die Theologie sich diesem Problem auch zukünftig verstärkt zu stellen haben wird; vgl. dazu auch: *M. Dürnberger / A. Langenfeld / M. Lerch / M. Wurst* (Hrsg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2016, sowie *M. Kirschner* (Hrsg.), *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, Ostfildern 2017.

1. „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“: Die Thesen Göckes

An den Beginn seiner Argumentation stellt Göcke die Frage nach der „Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie“ – eine Frage, derer man sich, wie viele meinten, schnell entledigen könne: Die einen hielten die Theologie *per definitionem* für unwissenschaftlich, da sie sich auf unüberprüfbare religiöse Bekenntnisse stütze; die anderen sähen in ihr eine „historisch-hermeneutisch arbeitende Disziplin“, die sich daher problemlos dem geisteswissenschaftlichen Fächerkanon einordnen lasse. Beide Annahmen seien allerdings falsch: Der Mangel an direkter Überprüfbarkeit der Glaubensgehalte spreche genauso wenig gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie, wie die alleinige Tatsache eines historisch-hermeneutischen Methodenkanons für sie spreche.⁵ Auf dieser Basis kommt Göcke zu seiner eigenen Positionierung:

„Ob die katholische Theologie auch heute noch zu Recht als Wissenschaft angesprochen wird, hängt stattdessen unmittelbar von der Frage ab, ob es ihr gelingt, im Dialog mit den Naturwissenschaften und mit den Mitteln der Metaphysik, Ontologie und Epistemologie ihre zentralen weltanschaulichen Annahmen zu rechtfertigen.“⁶

Göcke gesteht zu, dass die Theologie zwar aus verschiedenen Disziplinen bestehe, „wissenschaftstheoretisch zentral“ seien jedoch die „Dogmatik und Fundamentaltheologie“; nur in diesen „Kernfächern“ fänden sich „Aussagen und Annahmen“, die der Theologie als Fach eine wirkliche „Legitimierung“ verleihen könnten. Traditionell sei die „Wissenschaftlichkeit“ dieser Disziplinen „durch philosophische Methodenreflexion und Argumentation gewährleistet“ worden, dies „unter Einbezug und Analyse der jeweils zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse, durch die Untersuchung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft [sowie] durch die Prüfung philosophischer Argumente“⁷.

⁵ B. Göcke, Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie? Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel, in: HerKorr 71 (1/2017) 33–36, 33.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 33f.

Eben dieser Aufgabe freilich, so die Diagnose Göckes, kämen „große Teile der gegenwärtigen Dogmatik und Fundamentaltheologie“ heute nicht mehr nach; stattdessen ziehe man der „philosophischen Analyse“ eine „übermäßige Betonung historisch-hermeneutischer Geschäftigkeit“ vor, und das, obwohl es „an Einwänden nicht mangelt“: Aus naturalistischer Perspektive würden „zentrale ... Annahmen der Theologie wie diejenige der Existenz Gottes“ vehement kritisiert; aus „wissenschaftstheoretischer Perspektive“ gelte Theologie vielen als Scheinwissenschaft, da sie auf Glaubensannahmen basiere, die sich „intersubjektiver Kritizierbarkeit“ entzögen.⁸ Dem „außenstehenden Beobachter“, so Göcke, müsse es daher „vorkommen, als würden Dogmatik und Fundamentaltheologie vor ihren systematisch-philosophischen Aufgaben in die Hermeneutik flüchten.“⁹

Den Grund dieser Fehlorientierung nun glaubt Göcke darin finden zu können, dass „die deutschsprachige katholische Theologie ein Problem mit Metaphysik, Ontologie und Epistemologie, also mit den klassischen Kerndisziplinen der Philosophie“ habe. Und da „in einer globalisierten Wissenschaftswelt die fachphilosophischen Debatten in Metaphysik, Ontologie und Epistemologie zunehmend im methodischen Rahmen der analytischen Tradition“ geführt würden, einer Methodik, die Wert auf „die Offenlegung argumentativer Strukturen“ und „sprachliche Präzisierung“ lege, könne man auch sagen: Die deutschsprachige Theologie habe „ein Problem mit der analytischen Philosophie“¹⁰. Ziel der analytischen Philosophie sei es, in „begriffliche[r] Klarheit“ und „argumentative[r] Transparenz ... ein System wahrer oder zumindest ihrem Gegenstandsbereich adäquater Theorien“ zu entwickeln, „die die Grundstrukturen der Erfahrungswirklichkeit des Menschen rational durchdringen“. Durch diese Ignoranz, so die Einschätzung Göckes, isoliere sich die deutschsprachige katholische Theologie „zunehmend im internationalen Wissenschaftsdiskurs“: Im globalen Kontext, so seine Sicht, hätten sich nach einer „postmodernen Periode“ schon seit längerem Fragen wie die nach „der Existenz Gottes, dem Wesen Gottes, Gottes Relation zur Welt [und] dem Leben nach dem Tode ... ihren Stamplatz in der philosophischen Ge-

⁸ Ebd., 34.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

meinschaft zurückgeholt“¹¹. In diesem Zusammenhang wirft Göcke dem deutschsprachigen theologischen Diskurs vor, er orientiere sich immer noch in übertriebenem Maß an Kants Grenzziehung, der „theoretischen Vernunft“ seien „keine relevanten metaphysischen, epistemologischen und ontologischen Aussagen zuzutrauen“. Kant sei „weder Anfang noch Höhepunkt noch Ende philosophischer Reflexionen“ gewesen; die Theologie tue daher gut daran, aus ihrem „kantischen Schlummer zu erwachen“ und der theoretischen Vernunft wieder eine Fähigkeit zur Ontologie und zur Metaphysik zuzutrauen. Um eine „wissenschaftliche katholische Theologie zu legitimieren“, die nicht „den Ast absägt, auf dem [sie] sitzt“, bedürfe es daher der analytischen Philosophie.¹² Die Schlusspassagen des Artikels lauten:

„Der Grund besteht darin, dass historisch-hermeneutische Analysen unter Ausklammerung metaphysischer und ontologischer Argumente den Bereich der historisch-hermeneutischen Analyse eben auch nicht verlassen können und deswegen wenig zur systematischen Frage der Plausibilität katholischer Weltanschauung im Dialog mit den Naturwissenschaften und der Philosophie beitragen können: Sie behaupten nichts darüber, wie es sich denn nun mit der Wirklichkeit verhält – und würden sie es tun, könnten sie es nur im Modus der systematisch argumentierenden Metaphysik und Ontologie ... Wer an der Plausibilität christlicher Weltanschauung und an ihrem Zusammenspiel mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnissen interessiert ist, wer wissen will, ob der katholische Glaube auch heute noch eine plausible und tragfähige Weltanschauung ist, der wird sich nicht mit historisch-hermeneutischen Analysen zufriedengeben können und ist auf Erkenntnisse der analytischen Philosophie angewiesen ... In anderen Worten: Wer davor zurückschreckt, etwas Relevantes über die Welt oder ihre Struktur zu behaupten, der muss sich nicht wundern, wenn ihm ein eigener Platz an der Universität auf Dauer verwehrt wird.“¹³

¹¹ Ebd., 35.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 36.

2. Reaktionen

Reaktionen auf den Artikel Göckes ließen nicht lange auf sich warten: Der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet betitelte seinen Artikel in der Folge-Ausgabe der Herder Korrespondenz mit „Wunderbar, man streitet sich“¹⁴; er hielt Göcke entgegen, „in der Moderne zu leben“ bedeute auch für den Theologen, ob er wolle oder nicht, „unübersichtlich leben zu müssen“. Wenn daher der Kollege einen „neuen Realismus“ anstrebe, „der die Welt aus der Sicht Gottes betrachtet“, könne er, Striet, dazu „nur guten Erfolg wünschen“; er selbst halte als Kantianer auch die neuen Wissenskonzepte für eben nicht mehr als das: Konzepte.¹⁵ Der Erfurter Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann machte in der April-Ausgabe unter dem Titel „Wer bildet das Zentrum?“ darauf aufmerksam, dass nicht nur die Systematiker, sondern auch andere theologische Disziplinen über ihr methodentheoretisches Fundament und ihre Stellung innerhalb des Kanons der Disziplinen reflektieren, und plädierte deutlich für die Legitimität der Fächervielfalt innerhalb der Theologie.¹⁶ Der Tübinger Praktische Theologe Michael Schüßler erhob im theologischen Online-Feuilleton *feinschwarz.net* sowohl gegenüber Benedikt Göcke wie auch seinem Opponenten Magnus Striet den Vorwurf, sie könnten beide nicht von ihren „Einheitsfiktionen“, dem archetypischen Fehler systematischer Theologen, lassen. „Das Waterloo der Theologie“, so hielt er beiden mit Ingolf U. Dalferth entgegen, „ist das Leben, nicht so sehr das Denken“.¹⁷

Ich gestehe Schüßler gerne zu, dass sich die Theologie in der Praxis zu *bewähren* hat; auch er dürfte allerdings nicht bestreiten, dass

¹⁴ M. Striet, Katholische Kirche – willkommen in der Moderne: Wunderbar, man streitet sich, in: HerKorr 71 (2/2017) 13–16. Der Artikel hatte eigentlich die Frage der kirchlichen Lehrautorität im Kontext der Debatten um *Amoris Laetitia* zum Thema; Göcke war darin ein eigener Abschnitt gewidmet.

¹⁵ Ebd., 14.

¹⁶ B. Kranemann, Die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie und die Vielfalt der Disziplinen: Wer bildet das Zentrum?, in: HerKorr 71 (4/2017) 20–22.

¹⁷ M. Schüßler, Das Waterloo der Theologie ist das Leben, nicht so sehr das Denken, in: *feinschwarz.net*. Theologisches Feuilleton (4.5.2017), online: <http://www.feinschwarz.net/das-waterloo-der-theologie-ist-das-leben-nicht-das-denken> (1.12.2017).

die Erstellung von Schlachtplänen (selbst wenn sie sich aus praktischer Erfahrung speist) besser am Schreibtisch als auf dem Kampfplatz erfolgen sollte. Schon aus diesem Grund halte ich es für geboten, mich dem Beitrag Göckes ebenfalls hauptsächlich als Theoretiker zu nähern. Ich möchte das in zwei Schritten tun – zunächst und in einem ersten Schritt auf dem Weg der direkten Analyse und Kritik; in einem zweiten Schritt dann in gewissermaßen diagnostischer Absicht, indem ich frage, welche weiterführenden Erkenntnisse dieser Standpunkt über Anspruch und Realität katholischer Theologie der Gegenwart erbringen kann.

3. Die Thesen Göckes: Analyse und Kritik

Was also erwartet Göcke von der von ihm angemahnten stärkeren Berücksichtigung der analytischen Philosophie, was kann und soll sie innerhalb der Theologie leisten? Es geht ihm, wie gesehen, um die wissenschaftstheoretische Rechtfertigung des gesamten Unternehmens, um einen Aufweis der Wissenschaftlichkeit der Theologie als Ganzer. „Plausibilität“ ist ein Wort, das sehr häufig fällt; ebenso häufig begegnet interessanterweise das Wort „Weltanschauung“. Theologie also ist für Göcke an der Basis ein Aufweis der Plausibilität konkreter Glaubensinhalte – genannt werden „Existenz Gottes, Wesen Gottes, Gottes Relation zur Welt, [das] Leben nach dem Tode“ – und, wie es scheint auf dieser Basis, ein genereller Legitimitätsaufweis der „Weltanschauung“ des christlichen Glaubens.¹⁸ Nun, aber was ist das, eine Weltanschauung? Als guter Analytiker hätte Göcke diesen Terminus eigentlich zu klären gehabt. Gemeinhin wird als „Weltanschauung“ eine umfassende Grundeinstellung bezeichnet, mit deren Hilfe sich der Einzelne als Teil eines sinnstiftenden Kollektivs betrachten kann; ein System sich wechselseitig stützender Annahmen, das auf jeden Fall zu einer gewissen Geschlossenheit tendiert und in manchen Fällen den Status der Totalität erreicht. Elemente wie Negativität, Alterität, Subversion und Binnenpluralität haben im Rahmen einer Weltanschauung daher nur wenig Raum.¹⁹

¹⁸ B. Göcke, Glaubensreflexion (s. Anm. 5), 35f.

¹⁹ Vgl. zur Vertiefung exemplarisch A. Gethmann-Siefert, Weltanschauung, in:

Da ich mich im Rahmen meines Erfurter Dissertationsprojektes lange mit szientistischen und naturalistischen Argumentationsmustern des zeitgenössischen „säkularen Humanismus“ beschäftigt habe, mag ich, wenn es um Letztbegründungsstrategien im Hinblick auf „Weltanschauungen“ geht, durchaus etwas einseitig vorgeprägt sein;²⁰ eben deshalb aber halte ich es für nötig, hier folgenden Erfahrungswert einzubringen: Wenn es darum gehen soll, die „Plausibilität katholischer Weltanschauung im Dialog mit den Naturwissenschaften und der Philosophie“ darzulegen, klingt dies im Grunde sehr ähnlich zu dem, was man auf der anderen Seite gegenwärtig von einem szientistisch fundierten Atheismus zu hören bekommt. Im einen wie im anderen Fall lautet das Versprechen, dass eine den empirischen Wissenschaften nahestehende Philosophie, wenn man sie denn nur lässt, letztlich den Nachweis erbringen kann, dass sich die Grundfesten der eigenen „Weltanschauung“ – in Göckes Fall: des Theismus, im anderen Fall: seines Gegenteils – auch nach außen hin plausibilisieren lassen. Wir als Theologen haben uns angesichts dessen, wie ich finde, allerdings zu fragen: Wollen wir eine Theologie, die in erster Linie auf einer Verteidigung der Glaubensinhalte basiert und die gewissermaßen als Fundamental-Apologik gegen andere „Weltanschauungen“ an die Front zieht? Wollen wir eine Theologie, deren Basis ein unhintergebares Fundament wahrer Sätze ist, auf dem sich dann alles Weitere errichten lässt? Der bei Analytikern nicht eben beliebte Martin Heidegger zeigt durch seine Differenzierung zwischen Philosophie und „totaler Weltanschauung“ auf, worin das basale Problem einer solchen Auffassung besteht:

„Jede Haltung, die als ‚totale‘ die Bestimmung und Regelung jeder Art des Handelns und Denkens in Anspruch nimmt, muss alles, was darüber hinaus noch als Notwendigkeit auftreten könnte, unumgänglich unter das Gegnerische und gar Herabsetzende rechnen ... So erwächst hier eine unübersteigliche Schwierigkeit, die durch keinen Ausgleich und mit keiner Abrede jemals zu beheben ist. *Die totale Weltanschauung muss sich der Eröffnung ihres*

J. Mittelstraß (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 4, Stuttgart / Weimar 1996, 652f.

²⁰ Vgl. F. Baab, Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (RaFi 51), Regensburg 2013, dort insbes. 128–217.

Grundes und der Ergründung des Reiches ihres ‚Schaffens‘ verschließen; d. h. ihr Schaffen kann nie ins Wesen kommen und zum Übersich-hinaus-schaffen werden, weil die totale Weltanschauung damit sich selbst in Frage stellen müsste.“²¹

In anderen Worten: Eine „Weltanschauung“, die ihre Basis als unumstößlich nimmt, wäre bereits dann gefährdet, wenn sie Fragen zuließe, die diese Vorannahmen in Gefahr brächten; sie gilt es daher zu unterdrücken, um die Fundamente des eigenen Denksystems stabil zu halten. Die Apologetik, die Göcke im Sinn hat, wird auf diese Weise zum für sich selbst sprechenden Zeichen der latenten Unsicherheit dessen, der glaubt, sie betreiben zu müssen.

Ein Zweites: Wie schon gesehen, erhebt Göcke die Fundamentaltheologie und Dogmatik zu theologischen Kerndisziplinen, ohne die das ganze Unternehmen „Theologie“ zum Scheitern verurteilt wäre. Die Philosophie wird zum Fundus dieser Begründungsleistungen; alle anderen Disziplinen innerhalb der Theologie haben einen erkenntnistheoretisch nachgeordneten Status. Hierzu sei Folgendes angemerkt: Göcke präsentiert uns eine gleich mehrfache Konstruktion, nämlich einerseits das Idealbild einer so derzeit nicht existenten systematischen Theologie, die als uniforme, stützende Basis von allen anderen theologischen Teildisziplinen akzeptiert wird. (Inwieweit schon dieses Konstrukt der Realität nicht standhält, zeigt Benedikt Kranemann in seiner Replik auf Göcke.²²) Er präsentiert uns zudem das Idealbild einer so ebenfalls nicht existenten Philosophie, die in rein analytisch-empiristischer Form betrieben wird und die zudem ein dezidiertes Interesse an religiösen Fragestellungen hat. Die Philosophie, so lehrt er uns nämlich, hat sich ja nach einer „postmodernen“ Phase schon längst wieder verschiedenen Problemstellungen im Umfeld der Gottesfrage zugewandt; die Theologie hat es also eigentlich sehr leicht: sie hat nur zu folgen. Philosophie als religionsphilosophische Monokultur – es wäre schön, wenn es so einfach wäre. Zwar ist es korrekt, dass die von Göcke genannten Fragen derzeit in der angelsächsischen analytischen Religions-

²¹ M. Heidegger, Philosophie und Weltanschauung, in: F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Beiträge zur Philosophie (Gesamtausgabe III/65), Frankfurt a. M. 1989, 36–41, 40.

²² B. Kranemann, Wer bildet das Zentrum? (s. Anm. 16).

philosophie intensiv diskutiert werden. Es ist allerdings, vorsichtig formuliert, ein etwas fragliches Vorgehen, diese Diskurse als einzige paradigmatische und theologisch relevante „Philosophie der Gegenwart“ zu generalisieren und den großen Rest postmoderner, säkularer, pragmatistischer und anderer Theoreme als irrelevant abzutun. So schafft man sich einen Echoraum, in dem nur das zurückhallt, was dem eigenen Forschungsfeld entspricht; die Philosophie wird zur internalisierten Lieferantin von brauchbaren Begründungsstrategien – in keiner Weise kommt ihr dagegen die Rolle zu, im Zweifel (welcher Zweifel?) auch den eigenen Standpunkt als fraglich erscheinen zu lassen. Bequem ist das natürlich allemal. Ein interdisziplinärer Diskurs der katholischen Theologie mit Vertretern anderer „Weltanschauungen“, an dem Göcke ja angeblich so sehr gelegen ist, wird so allerdings in keiner Weise initiiert; vielmehr wird die Philosophie beschränkt auf ein kleines, überschaubares Forschungsfeld, das in schöner Isolation an katholisch-theologischen Fakultäten fortbestehen kann, von dem aber an anderen Orten, z. B. an den philosophischen Fakultäten, nur die wenigsten Kenntnis nehmen dürften. Den „außenstehenden Beobachter“, den Göcke auf die Diskurse der Theologie blicken lässt, wird man so jedenfalls nicht zur Teilnahme bewegen können. Das Referenzsystem mag sich geändert haben, doch das „Glasperlenspiel“ bleibt bestehen.²³

Das bringt mich zu einem letzten Punkt, der zu der eben genannten Tatsache, dass man es hier im Grunde mit einem sehr stark isolierten Binnendiskurs zu tun hat, in einem eigentümlichen Widerspruch steht. Göckes Anspruch an das, was die Dogmatik und Fundamentaltheologie nach ihrer Revision zu leisten in der Lage sein sollen, ist ambitioniert: Sie sollen ein „System wahrer Theorien“ begründen können, sie sollen uns im Modus der „Metaphysik und Ontologie“ nicht weniger sagen als „wie es sich denn nun mit der Wirklichkeit verhält“²⁴. Man kann dem Wissenschaftstheoretiker Göcke an dieser Stelle ein sehr einfaches wissenschaftstheoretisches

²³ Diese Problemdiagnose trifft freilich auch andere Formen der Philosophie innerhalb der Katholischen Theologie; vgl. dazu die erhellende Diagnose von M. Böhnke in der Rezension von S. Wendel / T. Schärtl (Hrsg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie* Klaus Müllers, in: *ThRv* 113 (2017) 311f.

²⁴ B. Göcke, *Glaubensreflexion* (s. Anm. 5), 35f.

Argument entgegenhalten. Es ist nämlich eine sehr grundlegende und sehr unterschiedlich beantwortbare Frage, welchen erkenntnistheoretischen Status man den eigenen Theoremen zugestehen möchte. Nehmen wir an, ich glaube, eine plausible Theorie vertreten zu können, wie sich Gottes Einheit und Gottes Allwissenheit in analytischer Hinsicht zueinander verhalten (eine derzeit sehr beliebte Debatte unter Analytikern²⁵), dann lässt sich immer noch fragen: Bildet diese Theorie einen Teil der göttlichen Realität ab, oder bleibt sie immer nur die Konstruktion eines endlichen Subjekts, das lediglich versuchen kann, das Objekt seiner Erkenntnisbemühungen nach Maßgabe eigener Kategorien zu fassen? Göcke thematisiert diese Frage zwar nicht direkt, aber seine Rede über „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ lässt mich vermuten, dass er ein Anhänger dessen ist, was man gemeinhin einen *wissenschaftlichen Realismus* oder *Gesetzesrealismus* nennt: Objektivität, so lautet die These des Gesetzesrealisten, ist uns am ehesten in den Wissenschaften gegeben; die Realität – und sei es die Realität Gottes – lässt sich daher am Besten in Form eines Theorems erfassen.²⁶ Jürgen Werbick hat hierfür den Begriff der „Objektivitäts-Idealisierung“ geprägt.²⁷ Nun hat eine sol-

²⁵ Vgl. T. Schärfl / T. Marschler (Hrsg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (STEP 6)*, Münster 2016.

²⁶ In einem neueren Beitrag kontrastiert Göcke seine Position, die er nun dezidiert als einen „metaphysischen Realismus“ bezeichnet, mit einem „metaphysischen Anti-Realismus“: Ersterer gehe davon aus, dass Entitäten eines zu untersuchenden Gegenstandsbereiches „unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existieren“ und Aussagen über ihn daher subjektunabhängig wahr oder falsch sein könnten; der „Anti-Realismus“ leugne dagegen, „dass die entsprechenden Entitäten unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existieren und dass Aussagen über sie unabhängig vom menschlichen Bewusstsein wahr oder falsch sind“. B. Göcke, *Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit“: Keine Freiheitstheorie ohne Metaphysik*, in: *HerKorr* 72 (2/2018) 30–33, 30f. – Als aufschlussreich empfinde ich in diesem Kontext, dass Göcke sich nicht um die Formulierung einer Zwischenposition bemüht, wie sie z. B. sehr gut unter dem Leitbegriff der Intersubjektivität entwickelt werden könnte: Entitäten existieren unabhängig vom menschlichen Bewusstsein; zugleich kann der Begriff der Wahrheit (auch in sprachlogischer Perspektive) nur durch Träger eines Bewusstseins sinnvoll auf Aussagen über diese Entitäten angewendet werden; eine Verifikation ist zudem nichts, das ein Individuum alleine leisten kann.

²⁷ Vgl. J. Werbick, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld (RGGe 49)*, Berlin 2011, 122.

che Idealisierung für denjenigen, der eine bestimmte Theorie vertritt, unzweifelhaft große Vorteile: Ein konkretes Theorem steht auf diese Weise repräsentativ für den eigenen, privilegierten Zugang zum Allgemeinen; das eigene Wissen wird tatsächlich zum Abbild dessen, „wie es sich mit der Wirklichkeit verhält“. Im konkreten Dialog – und damit bin ich nun wieder bei meinem ersten Punkt, der Apologetik der Weltanschauungen – ist diese Sichtweise allerdings eher hinderlich: Wenn eine Idealisierung der eigenen Objektivität im Namen des Theismus auf eine andere Idealisierung der eigenen Objektivität im Namen des Atheismus trifft, wird man sich gegenseitig vermutlich nicht besonders viel zu sagen haben.²⁸

4. Die Theologie der Gegenwart und die Heterogenität ihrer Ansprüche

Soviel also in der gebotenen Kürze zu den kritischen Punkten im Hinblick auf Göckes Versuch einer Neujustierung der systematischen Theologie. Es sollte deutlich geworden sein, dass die Forderung, man müsse die Dogmatik und die Fundamentaltheologie auf die Basis einer analytisch-philosophischen Verteidigung der Glaubensinhalte stellen, in mehrfacher Hinsicht problematisch ist. Die spannende und von Göcke nicht direkt angesprochene Frage ist nun freilich: Wie überhaupt kommt es dazu, dass ein junger Theologe meint, der systematischen Theologie in drastischer Form wieder zeigen zu müssen, wie sie ihr Kerngeschäft zu betreiben hat? Es ist nicht ganz einfach, diese Frage zu beantworten; was ich innerhalb dieses Rahmens präsentieren kann, sind lediglich einige erfahrungsbasierte Vermutungen, die keinerlei Anspruch auf analytische Plau-

²⁸ Ein theoretisch plausibles Modell, das zeigt, wie sich derartige überhöhte Ansprüche in der Kollision unterschiedlicher wissenschaftlicher Paradigmen verhindern lassen, bietet aktuell Michael Seewald unter dem Stichwort „Negative Referenzialität“: „Jeder Wissenschaft wohnt die Tendenz inne, das ihr in der Analyse ihres Gegenstandes zugängliche Fragment für das Ganze der Wirklichkeit zu halten und damit die Welt an sich zu erklären. Dieser Drang zur Unendlichkeit wird nur dadurch limitiert, dass eine Disziplin durch etwas begrenzt wird, das nicht sie selbst ist: eine andere Wissenschaft, die in einem bestimmten Bereich bessere Erklärungen anbietet und den Anspruch konkurrierender Disziplinen in die Schranken verweist“. M. Seewald, Negative Referenzialität, in: FZPhTh 64 (2017) 111–127, 127.

sibilität erheben wollen. Ich bediene mich hierzu zunächst eines Zitates aus einem jüngst erschienenen Sammelband zur „Einheit und Vielfalt katholischer Systematik“, in dem sich ein Beitrag von Hans-Joachim Sander (*1959) findet. Zur Frage der „Einheit der Theologie“ schreibt Sander:

„Ich bin ... sehr dankbar für die Initiative, endlich über die Einheit der katholischen Theologie nachzudenken. Sie ist wichtig und wahrscheinlich sogar überfällig. Aber meine Generation professioneller katholischer Theolog(inn)en wäre zu einer solchen Initiative nicht fähig gewesen. Wir waren die erste katholische Generation freilaufender professioneller Theolog(inn)en, nachdem sich die beiden vorherigen Generationen durch die Maschendrahtzäune thomanischer Metaphysik durchgebissen hatten und dem Kaninchenstall des Neothomismus entflohen waren. Zucht und Ordnung in der theologischen Diskursentwicklung waren unsere Sache nicht, und wir haben diese Freiheit von Beginn an ausgiebig genutzt. Zwar hat man sich immer irgendwie umgesehen, wo die anderen denn so hinlaufen, aber sich nicht weiter daran gestört, dass keine einheitliche Bewegung erkennbar war.“²⁹

Kurz zur Erläuterung: Sander greift hier auf die inzwischen allseits bekannte Metapher von Papst Franziskus zurück, auch Katholiken sei es nicht aufgetragen, sich zu vermehren wie die Kaninchen, und macht anschließend regen Gebrauch davon. Was Sander hier beschreibt, kann ich als jemand, der der nachfolgenden Theologengeneration angehört, sehr gut um eine eigene Perspektive ergänzen (und ich möchte betonen, dass es sich hierbei um meine eigene und daher nur begrenzt generalisierbare Perspektive handelt): Während meines Theologiestudiums an einer der großen westdeutschen Katholisch-Theologischen Fakultäten zwischen 2004 und 2009 habe ich mir, geleitet durch die Interessen und Forschungsschwerpunkte meiner Dozenten, ein umfangreiches Wissen auch auf einigen eher speziellen Feldern angeeignet. Die primären Parallelen zwischen den Hauptlinien der spätmittelalterlichen Deutschen Mystik und

²⁹ H.-J. Sander, Die Dreideutigkeit von Zeit und Raum und die Eindeutigkeit Gottes. Das topologische Identifizierungsproblem der Theologie, in: M. Dürnberger / A. Langenfeld / M. Lerch / M. Wurst (Hrsg.), *Stile der Theologie* (s. Anm. 4), 87–107, 87f.

dem Erlösungsverständnis des Mahāyāna-Buddhismus sind mir seither ebenso vertraut wie die theologisch relevanten Implikationen des Schaffens von Emmanuel Levinas. Mit anderem, wie etwa dem Schrifttum Hans Urs von Balthasars, habe ich mich aus eigenem Interesse befasst. Der einzige Text Thomas von Aquins, den ich im Lauf meines Studiums ohne eigene Initiative zu Gesicht bekommen habe, wurde mir in einer Veranstaltung des philosophischen Seminars vorgelegt.

Was aber hat das nun mit dem Text von Göcke zu tun? Man könnte es in einfacher Form folgendermaßen formulieren: Jede Bewegung erzeugt eine Gegenbewegung; oder, um an die Metaphorik Sanders anzuknüpfen: Haben sich die Kaninchen in alle Winde zerstreut, braucht man sich nicht zu wundern, wenn bei manchen die Sehnsucht nach dem wärmenden Stall wieder steigt.

Man muss dem Neothomismus zugestehen, dass er sich in stärkerer Weise an historischen Quellen orientiert hat als die systematische Theologie der Enkelgeneration, die sich in vielfacher Hinsicht mit inner- und außerkirchlichen Umbrüchen zu befassen hatte. Man muss ihm zugestehen, dass er in höherem Maße auf sprachliche Klarheit und analytische Präzision bedacht war als die Theologie der Enkelgeneration, die auf unterschiedliche Art an zeitgenössische Philosopheme anzuknüpfen suchte. Man muss ihm schließlich auch zugestehen, dass in ihm das Verlangen nach Konvergenz zwischen akademischer Theologie und kirchlichem Lehramt stärker ausgeprägt war als in der Theologie der Enkelgeneration, die in mancherlei Hinsicht bemüht war, die Grenzen des in kirchlichem Rahmen Denkmöglichen auszuloten. Wenn nun auf dieser Basis einige meiner Altersgenossen die Erfahrung machen, dass die Epoche der Scholastik in den systematischen Fächern heute nur in marginaler Weise rezipiert wird, dass man sich zudem je nach Studienort auf stark divergente Denk- und Sprachformen einzulassen hat, und dass überdies im Theologiestudium gänzlich andere Dinge verhandelt werden als im Katechismus, dann freilich braucht auch das Vorhaben Göckes, die Restituierung der Apologetik im Namen einer „analytischen Theologie“, nicht allzu sehr zu verwundern. Sosehr die von ihm skizzierte Programmatik eine Überreaktion in die Gegenrichtung ist, so sehr wird doch deutlich, wieso das damit verbundene Unterfangen in manchen Kreisen einen Nerv trifft und wohl auch weiter treffen wird.

Tatsächlich scheint heute eine zunehmende Lücke zwischen denen aufzuklaffen, die glauben, dass eine „systematische“ Theologie wieder in stärkerer Weise den Systemgedanken auszuprägen hat, und denen, die hier zu stärkerer erkenntnistheoretischer Bescheidenheit und Dialogizität mahnen. Der Anspruch Benedikt Göckes steht gewissermaßen paradigmatisch für das eine Extrem, die Neuauflage eines erkenntnistheoretischen Positivismus, wie er in der Konstitution über den Glauben *Dei Filius* des I. Vatikanischen Konzils in den bekannten Worten formuliert worden war:

„Die heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann.“³⁰

Der zeitgenössische Analytiker würde, zumindest wenn man Göcke folgt, diesen Anspruch ausdrücklich begrüßen und wahrscheinlich lediglich korrigierend anmerken wollen, dass sich dieses Erkennen eben nicht auf dem Weg des Alltagsverstands, sondern mit den weit anspruchsvolleren Mitteln des Experten vollzieht. Ich dagegen möchte dem letztlich entgegenhalten, dass es gerade die auch von Göcke geschmähte Hermeneutik und historische Analyse ist, die uns in diesem Punkt sehr wohl etwas lehrt: Sie zeigt uns nämlich, dass es in der Entwicklungsgeschichte des philosophischen und theologischen Denkens bereits sehr viele umfassende Weltdeutungsversuche gegeben hat, von denen es allerdings keiner zur alleinigen Hoheit gebracht hat. Sie zeigt uns, dass der auf analytisch-philosophischem Weg gefundene Gott sicher nicht der Gott unseres Glaubens ist, den wir mit Generationen vor uns teilen, sondern ein formales Konstrukt; ein Konstrukt, das, wie immer in der Wissenschaft, durchaus Konvergenzen mit den tatsächlichen Gegebenheiten aufweisen kann, ein plausibles Konstrukt womöglich, und daher im Rahmen diskursiver Theoriebildung absolut legitim – aber eben doch kein adäquates Abbild der göttlichen Wirklichkeit.³¹

³⁰ DH 3004. Vgl. dazu auch B. Göcke, *Keine Freiheitstheorie* (s. Anm. 26), 31; hier verweist Göcke auf die wortgleiche Fassung in der Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils (DH 4206).

³¹ Es versteht sich von selbst, dass dies auch auf Gottesvorstellungen zutrifft, die

Eine Einheit der Theologie ist, so hoffen wir als Theologen alle, in dem Gegenstand gegeben, auf den sie sich richtet; fatal und geradezu schädigend für ihren Ruf als dem Neutralitätsgebot verpflichtete universitäre Wissenschaft wäre es dagegen, sie zu einer apologetischen „Einheitswissenschaft“ mit starken Letztgültigkeitsansprüchen machen zu wollen. Ihren legitimen Platz an den Universitäten hat die Theologie nicht deshalb, weil sie auf dem ehernen Fundament spezifischer Wahrheiten ruht (welche Wissenschaft tut das schon?), sondern weil sie eine rationale Verantwortung des Glaubens vor dem Forum einer öffentlichen Vernunft ermöglicht.³² Die analytische Theologie ist und bleibt als eine von vielen Stimmen ein berechtigter und wie alle anderen Zugänge in ihrem Geltungsrahmen limitierter Teil dieses Unterfangens.

nicht auf analytisch-philosophischer Basis, sondern mit Hilfe anderer Rationalitätsformen konzipiert werden.

³² Vertreter der analytischen Theologie weisen – dies sei zugestanden – mit Recht darauf hin, dass eben dies nur möglich ist, wenn basale wissenschaftstheoretische Standards gewährleistet sind, wie z. B. eine Klarheit der Terminologie oder eine anfängliche Offenlegung des epistemischen Status der eigenen Theorien.