

Glauben und Verstehen

Hermeneutische Desiderate einer „Analytischen“ Theologie

Hans-Joachim Höhn

Stilfragen sind nichts Nebensächliches – auch in der Theologie nicht. Vertreter der Analytischen Theologie legen Wert auf die Feststellung, dass sie sich hauptsächlich durch einen besonderen Stil auszeichnen. Eine kritische Gegenüberstellung mit anderen Theologiekonzepten wird demnach vor allem aus einem Stilvergleich bestehen, der zwei Aufgaben umfasst. Anfangs geht es um die Ermittlung relevanter Stilmerkmale und am Ende könnte darüber geurteilt werden, ob der jeweilige Denkstil auch stilvoll gepflegt wird. Dabei steht nicht allein auf dem Prüfstand, ob entsprechende Ansprüche stilgerechten Agierens korrekt umgesetzt werden. Vielmehr geht es auch um die Art und Weise, wie diese Umsetzung erfolgt. Alles richtig zu machen genügt nicht. Ein Köhner seines Faches erledigt seine Aufgaben auch richtig gut – also mit Stil. Dabei bezieht sich das Kompliment „stilvoll“ vor allem auf die Art und Weise, wie ein gutes Ergebnis erzielt wurde. Auch hierbei soll es gekonnt zugehen. Eben dies will ein Köhner seines Faches in und mit seinem Tun auch zeigen.

Mit etwas Glück wird beim Betrachten der Ausführung einer Aufgabe bereits klar, wie weit jemand mit der Art und Weise ihrer Bewältigung kommt. Dieses Glück hat man gelegentlich in der Theologie, aber häufiger im Sport. Hier genügt bisweilen sogar ein Blick auf eine Momentaufnahme, auf ein Standbild, um zu erkennen, welcher Stil mit welchen Erfolgsaussichten gepflegt wird. Anhand der Haltung eines Skispringers in der Flugphase – parallele Skiführung oder V-Stil – lässt sich bereits ermessen, wie weit er es bestenfalls bringen wird. In vielen Sportarten können mittels Stilveränderungen auch Fortschritte und Leistungssteigerungen rekonstruiert werden. Besonders markant sind die Unterschiede im Hochsprung, nachdem der „Straddle“ vom „Flop“ abgelöst wurde. Beim direkten Vergleich schneidet in der Regel der jüngere Stil besser ab. Den Komparativ „schneller, höher, weiter“ hat er auf seiner Seite.

Vielleicht lässt sich das Verhältnis zwischen „analytischer“ und „kontinentaler“ Theologie in Analogie setzen zu diesen Stilkonkurrenzen. Dann könnte man darüber streiten, mit welchem Auftritt die Theologie das beste Ergebnis erzielt und dabei den besten Eindruck macht, welcher Stil überholt ist und welchem die Zukunft gehört. Oder man könnte mit einem Seitenblick auf Wettbewerbe im Kugelstoßen konstatieren, dass hier zwar zwei Stilarten gleichzeitig praktiziert werden – Wechselschritt- und Drehstoßtechnik. Allerdings ist noch offen, welcher Stil sich durchsetzt. Einstweilen liegen die erzielten Weiten nahezu gleichauf. In jedem Fall ist klar, dass es im Sport wie in der Theologie Innovation nicht ohne Tradition gibt, d. h. jeder neue Stil setzt sich zwar vom vorherigen ab, muss aber auch aufgreifen und fortsetzen, was veraltensresistent ist.

Die folgenden Überlegungen setzen den angestrebten Stilvergleich in Beziehung zu der Ermittlung von Quellen und Zielen der Theologie und kreisen um die Fragen „Wovon gehst Du aus? – „Worauf willst Du hinaus?“ Sie lassen sich dabei leiten von einer Erwartung, die G. W. F. Hegel ursprünglich an seine Zunft gerichtet hat: „Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorausgehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten.“¹ Diese Erwartung kann auch an eine „Analytische“ Theologie adressiert werden, die von sich behauptet, sie sei an der Zeit.² Es mag sein, dass andere, „kontinentale“, theologische Denkansätze ihre beste Zeit hinter sich haben. Aber dieser Umstand dispensiert nicht davon, jene Einsichten im Blick zu behalten, deren Zeit nicht abgelaufen ist, weil sie über die Zeit hinaus etwas für die Theologie Unaufgebbares erschlossen haben. Anders formuliert: Ein theologischer Neuansatz mag für sich eine Überbietung des Bisherigen und Bekannten reklamieren. Aber zugleich muss er die Prinzipien aller vorausgehenden theologischen Leistungen in sich

¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (WW 8), Frankfurt a. M. 1970, 58.

² Zu ihrem Selbstverständnis siehe T. Schärfl, *Analytisches Denken im Kontext*, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), *Handbuch für analytische Theologie* (STEP 11), Münster 2017, 35–72; T. H. McCall, *An Invitation to Analytic Christian Theology*, Downers Grove 2015; C. J. Amor, *Analytic theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas*, in: ZKTh 133 (2011), 442–464; O. D. Crisp/M. C. Rea (Hrsg.), *Analytic theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009.

tragen. Andernfalls gibt er einen bereits erzielten Erkenntnisgewinn wieder preis.

Dies gilt nicht zuletzt hinsichtlich der Theologiekonzepte aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, denen es um die bewusste Wahrnehmung einer theologisch-kritischen Zeitgenossenschaft³ geht, deren (kleinster) gemeinsamer Nenner auf katholischer Seite die Distanzierung vom neuscholastischen Stil einer (apologetischen) Rechtfertigung des christlichen Glaubens ist und der auf evangelischer Seite in der Verklammerung von Existenz- und Glaubensreflexion besteht. Die bleibende Relevanz existenzhermeneutischer Ansätze der Theologie, aus deren Perspektive im Folgenden vor allem argumentiert wird, ergibt sich aus der bleibend relevanten und angesichts naturalistischer Bestreitungen höchst aktuellen Frage, ob menschliches Dasein bedeutsam ist oder im Horizont evolutionärer Indifferenz steht, und welche Bedeutung dem Glauben für die Beantwortung dieser Frage zukommt.⁴ Es ist ein Verdienst der „Hermeneutischen Theologie“ (R. Bultmann, E. Fuchs, G. Ebeling), sowohl Anschluss zu finden an philosophische Konzeptionen einer existentialen Analytik menschlichen Daseins als auch den christlichen Glauben und seine Zeugnisse verstehbar zu machen als eine Weise des Erschließens menschlichen Seinkönnens.⁵ Von ähnlicher Bedeutung und Tragweite ist die „anthropologische Wende“ in der katholischen Theologie (K. Rahner, E. Biser u. a.) mit der Rezeption transzendentalen, dialogischen, phänomenologischen Denkens.⁶

³ Vgl. die Autorenporträts (u. a. Bultmann, Guardini, Rahner, Balthasar, Gollwitzer, Schillebeeckx, Moltmann, Küng, Metz, Sölle) in: P. Neuner/G. Wenz (Hrsg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002; G. Collet u. a., *Theologen der Gegenwart*, Darmstadt 2006.

⁴ Zu diesen Herausforderungen vgl. A. Langenfeld/M. Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn 2018, 15–61.

⁵ Vgl. U. H.-J. Körtner (Hrsg.), *Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2000; ders., *Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis*, Neukirchen-Vluyn 2008; I. U. Dalferth u. a. (Hrsg.), *Hermeneutische Theologie – heute?* Tübingen 2013.

⁶ Vgl. hierzu D. Ansorge, *Kleine Geschichte der christlichen Theologie*, Regensburg 2017, 306–390; H. Sauer, *Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2013; R. Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995.

Über diese Ansätze mag die Zeit hinweggegangen sein; aber sie bleiben ein Ansporn für jede Theologie, die an der Zeit sein will und dabei sowohl zum Verstehen des Menschen als auch zum Verstehen des Glaubens beiträgt – in der doppelten Bedeutung des von beiden Größen ausgehenden und auf beide Größen gerichteten Verstehens. Wenn die Theologie mit der Zeit gehen will, muss sie zweifellos über existenzhermeneutische Ansätze hinausgehen und angesichts ihrer Engpässe, auf die vor allem aus der Perspektive Politischer Theologie hingewiesen wurde, ein Problembewusstsein für die soziale und praktische Dimension des Christseins entwickeln. Aber kein theologischer Neuansatz wird für sich reklamieren können, auf der Höhe der Zeit zu sein, wenn er das Reflexions- und Komplexitätsniveau Hermeneutischer Theologie und ihrer Kritik unterbietet.

1. Herausforderungen:

Theologie, die an der Zeit ist

Analytische Theologie speist sich aus unterschiedlichen Quellen sprachanalytischer und erkenntniskritischer (vorwiegend angelsächsischer) Philosophie und hat inzwischen mehrere Entwicklungsphasen durchlaufen.⁷ Was ihre unterschiedlichen Varianten und Protagonisten im deutschsprachigen Kontext (v. a. Th. Schärfl, B. P. Göcke) eint, ist vor allem in methodischer Hinsicht angebar: Man insistiert auf der Offenlegung von Prämissen und philosophischen Referenztheorien theologischen Denkens. Der Fokus liegt auf der terminologischen Klarheit, logischen Konsistenz und argumentativen Kohärenz theologischer Gedankengänge, denen es hauptsächlich um den propositionalen Gehalt von Glaubensaussagen gehen soll und deren Gültigkeit am besten in einem Syllogismus manifestiert wird. Charakteristisch ist für die Analytische Theologie dabei auch das Interesse an metaphysischen Anschlussreflexionen zur Plausibilisierung von Glau-

⁷ Vgl. als Erstinformation G. Gasser/K. Viertbauer, Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie hin zur analytischen Theologie, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), Handbuch (s. Anm. 2), 5–33; W. Löffler, Analytische Philosophie und Theologie, in: M. Blay u. a. (Hrsg.), „Stets zu Diensten“? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?, Münster 2018, 199–226. ~~2018~~ 199–213.

bensinhalten bzw. die Einlösung jener „ontological commitments“, die beim Reden von Gott und Welt übernommen werden.⁸

Kontinentaleuropäische Vertreter systematischer Theologie sind gut beraten, den Protagonisten einer Analytischen Theologie ihre Stärken nicht zu bestreiten, die nicht zuletzt die Schwächen der theologischen Rezeption postmoderner bzw. dekonstruktivistischer philosophischer Denkstile offenlegen, die sich an begrifflicher Prägnanz sowie argumentativer Stringenz wenig interessiert zeigen und eher „schwachen“ Vernunftkonzepten huldigen.⁹ Sie sollten aber ebenso den Mut haben, jene Schwachstellen aufzudecken, die bisweilen von begriffs- und formallogischen Muskelspielen analytischer Theologen nur verdeckt werden. Intellektuelle Schwächeanfälle haben auf beiden Seiten dieselbe Ursache: Sie resultieren aus einer Missachtung der Stärken des jeweiligen Anderen.¹⁰

Man kann mit guten Gründen bezweifeln, ob es sinnvoll ist, analytische und kontinentale Theologie in eine Frontstellung zu bringen und ihr jeweiliges Spezifikum in einem Verhältnis der Opposition zu identifizieren. Derartige Konstellationen können sogar verhindern, was man mit ihnen anstrebt. Denn die Bestimmung von Unterschieden garantiert keineswegs, dass das jeweils Entscheidende eines

⁸ Vgl. hierzu die Selbstauskunft von *B. P. Göcke*, Struktur und Probleme einer analytischen Theologie der Geschichte, in: G. Essen/C. Frevel (Hrsg.), *Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie*, Freiburg i. Br. 2018, 277f.: „Analytische Theologie bezeichnet eine Theologie, die bestrebt ist, mit den Mitteln der analytischen Philosophie die auf der Annahme göttlicher Offenbarung basierende christliche Weltanschauung auf ihre Probleme hin zu untersuchen und als eine den Standards der Philosophie genügende Weltanschauung zu rechtfertigen. Die Arbeit der analytischen Theologie versucht zu diesem Zweck zunächst die metaphysischen, ontologischen und epistemologischen Verpflichtungen und Probleme der Theologie zu klären, die sich aus dem vermeintlichen Glaubenswissen im Verbund mit geistes- und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Methoden ergeben, um in einem nächsten Schritt die gewonnenen Einsichten und Verpflichtungen argumentativ als wahre oder zumindest rational akzeptierbare Einsichten und Verpflichtungen zu begründen. Analytische Theologie setzt somit die Faktizität göttlicher Offenbarung voraus und ist an der Geltung und Klärung theologischer Sätze unter Verwendung der Methodik der analytischen Philosophie interessiert.“

⁹ Vgl. exemplarisch *P. Hardt/K. von Stosch* (Hrsg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern 2007.

¹⁰ Eine instruktive Zusammenstellung wechselseitiger Vorbehalte und Vorhaltungen findet sich bei *T. Schärfl*, *Analytisches Denken im Kontext* (s. Anm. 2).

theologischen Ansatzes und Stils erfasst wird. Weitaus sinnvoller dürfte es sein, das jeweilige Leistungsvermögen an der Bewältigung von Herausforderungen zu messen, die sich jeder Theologie stellen, die zeit- und evangeliumsgemäß sein will. Seit geraumer Zeit gehen derartige Herausforderungen über Stilfragen weit hinaus. Eine Theologie, die an der Zeit ist, muss sich mit umfassenden Bestreitungen von Bedeutung und Geltung religiöser Daseinsinterpretationen auseinandersetzen und sich des Vorwurfes erwehren, selbst nur zu einem belanglosen Dementi der Belanglosigkeit des christlichen Glaubens fähig zu sein. Sollen diese Vorbehalte überwunden werden, bedarf es der Beantwortung folgender Fragen:¹¹

- Welches existenzielle Bezugsproblem ist für die Einnahme eines religiösen Verhältnisses zu menschlichen Lebensverhältnissen konstitutiv? Handelt es sich hierbei um ein säkularisierungs-resistentes Bezugsproblem, für das es modernitätskompatible Lösungen gibt?
- Inwiefern sind die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens als materiale Formatierung eines religiösen Verhältnisses zu den Lebensverhältnissen des Menschen heute existenziell belangvoll, rational vertretbar und sozio-kulturell vermittelbar? Lässt sich ein Ideologieverdacht sowohl auf Gehalts- und Methodenebene ausräumen?
- Welche in der Theologie etablierten Verfahren zum Nachweis der Relevanz, Rationalität und Plausibilität des christlichen Glaubens erfüllen wissenschaftstheoretisch einschlägige Relevanz-, Rationalitäts- und Plausibilitätskriterien?

Dem Anspruchsprofil dieser Fragen wird kein theologischer Ansatz gerecht, der wichtige Prinzipien und Leit motive kontinentaler Theologie ignoriert und meint, verzichten zu können auf

- die Bestimmung von Ort und Relevanz des Glaubens im Ensemble menschlicher Daseinsvollzüge bzw. auf die Suche nach einem anthropologischen Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft;
- eine Klärung des theologischen Theorie/Praxis-Verhältnisses anhand der Frage, wie man lebt, wenn man praktiziert, was

¹¹ Vgl. dazu ausführlich *H.-J. Höhn, Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.

- Christen glauben bzw. zur Lösung welcher Probleme der Lebensbewältigung ein Beitrag geleistet wird;
- eine Wahrnehmung der sozio-kulturellen Kontextualität und Kontingenz christlicher Glaubensvermittlung.

Wer diesen Anforderungen nicht ausweichen will, muss einen erheblich größeren Aufwand betreiben als ihn das Methodenrepertoire analytischer Theologie vorsieht, das auf begriffliche und argumentative Exaktheitsideale bei der Evaluation religiöser Geltungsansprüche fokussiert ist. Hier zeigt sich – um Hegels Diktum aufzugreifen – die Notwendigkeit des Rückgriffs auf nach wie vor gültige Einsichten kontinentaler Theologie: Ohne die Verklammerung mit existenzhermeneutischen Reflexionen bleibt eine erkenntnistheoretische Bestimmung des Glaubensvollzuges unzureichend. Denn hier geht es nicht um einen speziellen Modus ungesicherten Wissens, vielmehr will der Glaubende wissen, wie man mit existenziellen Unsicherheiten umgeht. Er lässt sich nicht dazu überreden, Beliebiges für wahr zu halten, sondern prüft, woran man sich angesichts der Wechselfälle des Daseins in Wahrheit halten kann. Er zielt nicht auf das Unbe-zweifelbare, sondern auf das, womit man alles Zweifeln erträgt.¹² Ohne den transzendentalen Ausweis von Ermöglichungsbedingungen einer Erfahrung der Wirklichkeit Gottes fehlt dem Reden über eine Offenbarung Gottes letztlich jede Intelligibilität im Kontext modernen Freiheits- und Subjektdenkens – vor allem dann, wenn die Begegnung mit Gott nicht ein Ereignis der Überwältigung des Menschen sein soll.¹³ Ohne den Versuch, die Praxis des Glaubens und deren Konsequenzen vor dem Forum der praktischen Vernunft zu rechtfertigen, bleibt eine Verantwortung des propositionalen Gehaltes religiöser Überzeugungen vor der theoretischen Vernunft unzureichend. Denn wer Vollzug und Gehalt des christlichen Glaubens plausibel machen will, muss wissen: Der christliche Glaube gibt nicht bloß zu denken, sondern auch zu tun.¹⁴ Ohne eine Anwendung

¹² Vgl. auf dieser Linie *I. U. Dalferth/M. C. Rodgers*, *Skeptical Faith*, Tübingen 2012.

¹³ Siehe hierzu die Studie von *M. Lerch*, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015.

¹⁴ Dass der Logos der christlichen Theologie wesentlich durch eine entsprechende Praxis definiert wird und daher eine Verantwortung des Glaubens im Kontext

historisch-kritischen Denkens auf die Genese von Glaubensüberzeugungen sowie auf das Entstehen theologischer Begriffs- und Theoriebildungen wird verschleiert, dass sich der lehramtliche Bestand von Glaubenssätzen nicht immer einem diskursiv erzielten Konsens verdankt, sondern in einem erheblichen Maße auch aus einem Machtdispositiv hervorgegangen ist.¹⁵

Gegen diese Erwartungen und Anforderungen könnte eingewandt werden, dass sie von außen an die Analytische Theologie herangetragen werden bzw. dass sie mit Ansprüchen und Maßstäben konfrontiert wird, die nicht ihre eigenen sind. Allerdings übersieht dieser Einwand, dass Sprach-, Ideologie- und Religionskritik zu den ursprünglichen Impulsen des analytischen Ansatzes gehören. Wenn sich Vertreter analytischer Theologie schon auf das Erbe der analytischen Sprachphilosophie berufen, sollten sie dann nicht besonders sensibel dafür sein, dass das theologische Vokabular auch mit einer Geschichte des Missbrauchs religiöser Ideen behaftet ist? So steht etwa hinter etlichen Rekursen auf eine vermeintliche göttliche „Vorsehung“ nicht ein privilegiertem Blick in das Drehbuch der Weltgeschichte, sondern der platte Versuch der Legitimation eines prekären „status quo“ – sei es in Politik und Gesellschaft, sei es in der Kirche.¹⁶

Fraglich ist daher auch, ob eine katholische Theologie, die an der Zeit sein will, ihr Ziel primär darin sehen kann,

„unter Zuhilfenahme wissenschaftlich bewährter Methoden die Wahrheit und Plausibilität der Sätze des Katholizismus kritisch zu untersuchen, sie hermeneutisch auszulegen, und zu begründen, welche Sätze der Vernunft gemäß wahre Propositionen ausdrücken und welche Sätze als Ausdruck des Glaubenswissens im Einklang mit der Vernunft angenommen werden können.“¹⁷

praktischer Rationalität sogar den Primat verdient, demonstriert *J. B. Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz ²1978, 44–57.

¹⁵ Vgl. hierzu den theologiegeschichtlichen Überblick von *P. Hünermann*, *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie*, Freiburg i. Br. 2016.

¹⁶ Vgl. *A. v. Scheliha*, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999.

¹⁷ *B. P. Göcke*, *Alter Wein in neuen Schläuchen: Analytische Philosophie als an-*

Ist damit schon hinreichend erfasst, wovon eine zeitgemäße Theologie ausgehen sollte und worauf sie aus ist – Bestand und Erhalt der authentischen Lehre der katholischen Kirche? Hat sie nicht auch einen Aufklärungs- und (Aus-)Bildungsauftrag zu erfüllen mit gänzlich anderen Zielgruppen und Adressaten? Wie steht es um die ökumenische Offenheit und um die interreligiöse Dialogbereitschaft der Theologie? Ist angesichts dramatischer Säkularisierungsprozesse und der Erosion christlicher Glaubensmilieus nicht mehr und anderes von der Theologie zu erwarten, als dass sie als Restauratorin der katholischen Dogmatik auftritt? Muss sie nicht auch den Mut haben, bestimmte Sätze vermeintlichen Glaubenswissens als rational unannehmbar zu kritisieren? Und wie steht es um die interdisziplinäre Aufgeschlossenheit der Theologie? Genügen enge Kontakte zur Philosophie und zu den Naturwissenschaften? Kommt die theologische Reflexion religiöser Transformationsprozesse, des Plausibilitätsschwundes religiöser Traditionen, des religiösen Fundamentalismus und Extremismus ohne eine sozial- und kulturwissenschaftliche Expertise aus?¹⁸ Gibt es nicht historisch kontingente Plausibilitätsstrukturen, die es zu beachten gilt, wenn man bei der Vermittlung religiöser Wahrheiten an seinen Adressaten nicht vorbeireden will? Hat nicht gerade darin die Forderung nach Modernitätskompatibilität ihre Berechtigung?¹⁹

cilla theologiae, in: M. Blay u. a. (Hrsg.), „Stets zu Diensten?“ (s. Anm. 7), 229–260, 230f.

¹⁸ Es fällt auf, dass analytische Theologen bei den Hinweisen auf die interdisziplinären Bezüge der Theologie die Sozialwissenschaften unerwähnt lassen. Vgl. exemplarisch B. P. Göcke, Der Anspruch des christlichen Glaubens auf objektive Wahrheit, in: M. Seewald (Hrsg.), Glaube ohne Wahrheit?, Freiburg i. Br. 2018, 56: „Es ist die Aufgabe der Theologie, den christlichen Anspruch auf objektive Wahrheit vor dem Forum der Vernunft sowohl durch die Angabe von Gründen für die objektive Wahrheit der metaphysischen Sätze christlichen Glaubens als auch durch das Aufzeigen der Konsistenz christlichen Glaubens mit den Erkenntnissen der Geistes- und Naturwissenschaften einzulösen.“ Mit der Lösung dieser Aufgaben ist die Theologie jedoch noch nicht an ihrem Ziel. Was als konsistent behauptet wird, muss auch kommunikativ vermittelt werden. Wer sozio-kulturelle Bedingungen gelingender Kommunikation außer Acht lässt, riskiert Unverständnis und Missverständnisse. Sich dieser Bedingungen zu vergewissern, ist ohne eine sozialwissenschaftliche Kompetenz nicht möglich.

¹⁹ Für B. P. Göcke, Alter Wein in neuen Schläuchen (s. Anm. 17) ist der Hinweis darauf, dass ohne den Nachweis der Modernitätskompatibilität die Theologie so-

In vermeintlicher Bescheidenheit verweisen die Vertreter der Analytischen Theologie immer wieder darauf, dass ihr Distinktionsmerkmal gegenüber anderen Ansätzen lediglich der Denkstil analytischer Philosophie ist, der keinerlei Systemzwänge kennt, keine kirchenpolitischen Bekenntnisse einfordert oder die Zugehörigkeit zu bestimmten theologischen Schulen oder Seilschaften verlangt. Da aber dieser Stil auf allen Feldern der Systematischen Theologie zum Einsatz kommen soll, wandelt sich die anfängliche Bescheidenheit unter der Hand in einen uneingeschränkten Kompetenzanspruch. Theologischen Ansätzen, die auf das Instrumentar analytischen Denkens nicht eingehen oder sich nicht darauf festlegen lassen, wird sogar vorgehalten, dass sie den Ast absägen, auf dem die Theologie als universitäre Wissenschaft sitzt.²⁰ Angesichts der Verve, mit der hier die Überlegenheit des analytischen Reflexionsformates gegenüber anderen Denkstilen behauptet wird, irritiert dieses Bild, weil es dem analytischen Ideal der Präzision und Prägnanz nicht entspricht: Kaum ein Baum besteht nur aus einem Ast und wer sich umschaute, sieht die Vertreter der Biblischen, Historischen, Systematischen und Praktischen Theologie durchaus auf verschiedenen Ästen in unterschiedlichen Bäumen sitzen.²¹ Man müsste wohl einen ganzen Wald fällen, um die Theologie als Wissenschaft zu Fall zu bringen.

Dass ein analytischer Ansatz ins Wanken geraten könnte, schließen seine Protagonisten aus. Am meisten scheuen sie, dass sie von einem methodischen Rückstoßeffect betroffen sein könnten. Was im Kontext einer Politischen Theologie oder Theologie der Befreiung als kritisches Korrektiv in das jeweilige Paradigma eingebaut ist, fehlt im analytischen Denkstil. Dort verhindert ein zentrales theologisches Prinzip, dass man beliebig von ihm Gebrauch macht oder dass es alle

zio-kulturelle Muster und Bedingungen der Plausibilität religiöser Kommunikation verfehlt, eine „bloße Behauptung ohne systematische Relevanz“ (251, s. Anm. 47). Als Begründung für diese Feststellung genügt ihm die Behauptung, dass „sich die wenigsten Philosophen verpflichtet fühlen, bestimmten geschichtlichen Epochen entsprechen zu müssen“ (ebd.).

²⁰ Vgl. *ders.*, Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel, in: *HerKorr* 71 (1/2017), 33–36.

²¹ Vgl. *B. Kranemann*, Die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die notwendige Vielfalt der Disziplinen: Wer bildet das Zentrum?, in: *HerKorr* 71 (4/2017), 20–22. Zur Disziplinen- und Methodenpluralität der Theologie siehe ausführlich *J. Werbeck*, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015.

möglichen Interessen eskortiert. Wer sich der „Option für die Armen“ verpflichtet weiß, kann sich nicht in eine intellektuelle Äquidistanz zur säkularen Wirklichkeit und religiösen Praxis begeben. Hingegen ist der analytische Ansatz einem intellektuellen Neutralitätsgebot verpflichtet. Allerdings ist er auch kaum in der Lage, ein Widerstandspotenzial gegen seine Instrumentalisierung zu mobilisieren. Da er mit ganz unterschiedlichen Überzeugungssystemen vereinbar sein will, verzichtet er auf eine eingebaute Ideologiesperre, die verhindert, dass ein ideologisches System von ihm systemimmanent Gebrauch machen kann. Er verhält sich indifferent gegenüber seinem möglichen ideologischen Gebrauch und hält es offenkundig für ein Indiz seiner Ideologiefreiheit, dass er angesichts reaktionärer und progressiver theologischer Agenden gleichermaßen koalitionsfähig und -willig ist. Dass er ausgerechnet auf diese Weise zum Beifahrer in einem PKW wird, dessen Fahrtrichtung und -ziel er nicht beeinflussen kann, will ihm nicht einleuchten.

2. Fehlanzeigen:

Hermeneutik des Daseins – Semiotik des Glaubens

Wer das Anspruchsprofil einer zeit- und sachgemäßen Theologie erfüllen will, muss sich keineswegs vom Ansatz einer gleichermaßen existenz- wie glaubenshermeneutischen Reflexion verabschieden.²²

²² Zu einer Fortschreibung dieses Ansatzes, der existentialanalytische, sprach- und handlungstheoretische Reflexionen verknüpft, siehe *H.-J. Höhn*, *Existenziale Semiotik des Glaubens*, in: M. Dürnberger u. a. (Hrsg.), *Stile der Theologie*, Regensburg 2017, 55–79; *ders.*, *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020. – Die zentralen Anliegen dieses Unternehmens sind a) der Aufweis von Entsprechungen zwischen der existenzialen Grundsituation menschlichen Daseins und den Bedingungen, unter denen diesem Dasein eine Bedeutung zugesprochen werden kann; b) die Erschließung der semiotischen Struktur und existenziellen Relevanz religiöser Daseinsinterpretamente; c) die Rekonstruktion der Plausibilität von Vollzug und Gehalt christlicher Glaubenspraxis. Das Ziel einer Existenzialen Semiotik besteht in einer kritischen Rekonstruktion von Struktur und Logik religiös konnotierter Zeichenprozesse und Symbolhandlungen, ihres existenziell belangvollen Gehaltes und der Bedingungen, unter denen die damit verbundenen Geltungsansprüche überprüft werden können. Wenn in den existenzialen Formen des „Am-Leben-Seins“ und in der Weise des „Zur-Sprache-Bringens“ des Daseins sich dieselbe Daseinsverfassung

Der „cultural turn“ der Human- und Sozialwissenschaften hat nachdrücklich in Erinnerung gerufen, dass der Mensch ein „animal interpretans“ ist, d. h. ein Wesen, das nach Bedeutung fragt und in der Lage ist, Bedeutsames hervorzubringen. Zugleich hat er eine existenzielle Verlegenheit des Menschen bestätigt: Alles Bedeutsame *im* Leben gibt noch keine zureichende Auskunft darüber, wie es überhaupt *um* das Leben im Ganzen steht. Zwar kann menschliches Dasein bedeutsam werden durch all das, was der Mensch *aus* seinen Lebensverhältnissen und dabei zugleich aus sich selbst macht. Aber damit ist noch nicht geklärt, was es erstlich und letztlich *mit* dem Leben auf sich hat: Kommt es auch hier allein auf das menschliche Tun an? Oder gibt es Gelingensbedingungen seiner Bemühungen um Lebenssinn, von deren Erfüllung der Mensch ausgehen muss, ohne selbst etwas zu ihrer Erfüllung beitragen zu können? Muss ein Leben, um daraus etwas Gutes und Bedeutsames machen zu können, nicht mindestens so gut und bedeutsam angefangen haben, dass es auch wert ist, durch menschliches Zutun auch in Zukunft vom Belanglosen unterschieden zu werden?

Allerdings ist selbst mit einer (religiös grundierten) affirmativen Antwort die Erkundigung nach unverfügbaren, aber notwendigen Prämissen sinnvollen Daseins noch nicht am Ziel. Denn diese Antwort ist in einen Widerstreit verstrickt: Was hat es damit auf sich, dass es in der Welt neben dem kategorisch Guten auch kategorisch Negatives gibt? Welchen Sinn ergibt das Leben in einer Welt, in der es zu viel von dem gibt, das absurd und sinnentstellend ist? Wenn es im Leben zu viel des Üblen gibt, das im Leben nicht wieder gutgemacht werden kann, lässt sich dann dem Leben im Ganzen noch etwas Gutes abgewinnen? In welcher Einstellung zur Wirklichkeit zeigt sich ein Ermöglichungsgrund, dem Leben Bedeutung abringen zu können – allem Bedeutungslosen, Sinnwidrigen und Widersinnigen zum Trotz?

Wenn der christliche Glaube existenziell belangvoll sein will, muss er resonanzfähig sein für das Grundproblem der Daseinsakzeptanz – genauer: Er muss zeigen können, worin seine Bedeutung für die Frage nach der strittigen Bedeutsamkeit bzw. einer Bewältigung der (in naturalistischer Perspektive) offenkundigen Bedeutungslosigkeit

des Menschen spiegelt, kann die Theologie die Zeichen, Symbole und Riten des Glaubens einem Korrelationstest unterziehen und rekonstruieren, inwieweit es im Glauben um Inhalte geht, die den Menschen existenziell angehen.

menschlichen Daseins liegt. Relevant ist er nur, wenn er eine Antwort geben kann auf die Frage, wie auf Dauer und im Ganzen ein Leben akzeptierbar ist, in dem zugleich

- Gutes geschieht, das es verdient, nicht wieder schlecht gemacht zu werden,
- Böses geschieht, das ohne Wenn und Aber inakzeptabel bleibt,
- Gutes und Böses einander nicht aufwiegen.

Vor diesem Hintergrund muss die Frage nach dem Relevanzhorizont theologischer Reflexion keineswegs zu einem Kontroversthemata zwischen analytischen und hermeneutischen Denkstilen werden. Was als Alternative bei der Bestimmung eines religiösen Daseinsverhältnisses behauptet wird, kann auch komplementär gedeutet werden. Und mancher Überlegenheitsanspruch kann sich auch bei näherer Prüfung als voreilig erweisen. Dies gilt etwa für die von Th. Schärfl gegen das Reflexionsformat einer Existentialen Semiotik des Glaubens erhobenen Einwände. Im Rahmen einer durchaus berechtigten Rehabilitierung metaphysischer Bezüge der Theologie gibt er einer argumentativ verfahrenen Vergewisserung darüber, was „wirklich“ ist, die Priorität und stellt einen „kulturtheoretisch angereicherten Existenzialismus“, der die Frage der Daseinsakzeptanz ins Zentrum rückt, unter den Verdacht, sich in einem Relevanzhorizont zu bewegen, der so weit verengt ist, dass andere theologisch wichtige Fragestellungen (z. B. im Dialog mit Naturwissenschaften) gar nicht mehr angegangen werden können. Es ist wohl einem seinerseits sehr verengten Verständnis von „Daseinsreflexion“ zuzuschreiben, wenn der Frage der Daseinsakzeptanz ein geringerer Radius zuerkannt wird. Tatsächlich wird hierbei das Ganze der Wirklichkeit in den Problemhorizont der „Akzeptanz“ gerückt. Gibt es einen Fragehorizont, der weiter und offener sein könnte? Die von Schärfl favorisierte „Hermeneutik der Aktualität“ stellt zwar die Frage nach dem, was „wirklich“ ist. Die dabei in Betracht kommenden Antworten aber lassen offen, ob das, was es wirklich gibt, vom Menschen nur hingenommen oder auch angenommen werden kann.

In einer existential-hermeneutischen Perspektive die Frage nach Annehmbarkeit des Lebens angesichts des kategorisch Unannehmbaren zu stellen, markiert auch das Anspruchsniveau für die Erörterung der Plausibilität religiöser Antworten. Sind religiöse Sinnofferter nicht resonanzfähig für das existenziell Unannehmbare, werden

sie ihrerseits unannehmbar. Wenn Schärfl daraus ableitet, wer diese Perspektive einnehme, verhalte sich „ebenso diffusions- und verdunstungsbereit gegenüber spezifischen religiösen Inhalten, wie es existenzialphilosophische und transzendentalphilosophische Rekonstruktionen vor ihr auch schon waren“, formuliert er eine Unterstellung, an der nur diskutabel ist, dass religiöse „Sinnantworten“ in der Tat kulturell diffundieren und verdunsten können. Nicht wenige Katechismusauskünfte über den Sinn des Lebens hat dieses Schicksal längst ereilt.

Für die Weiterentwicklung einer theologischen Reflexion existenzieller und sozio-kultureller Bezüge des Glaubens ist es für die Theologie unerlässlich, sich jener Quellen zu vergewissern, aus denen sich christliche Beiträge zur Bewältigung der Daseinsakzeptanz speisen. Dazu gehören jene Bedeutungszuschreibungen vom Leben und Tod, Glück und Scheitern des Menschen „coram Deo“, die der christliche Glaube in Kirche und Kultur (Literatur, Malerei, Musik, Architektur, Ethik) hinterlassen hat und in seinen Partituren für eine entsprechende spirituelle, moralische und politische Praxis zugänglich macht. Diese Bezeugungsformen, -formate und -instanzen des Glaubens bilden die primären Quellen theologischer Reflexion. Die Subjekte dieser Bezeugungspraxis nicht nur als Rezipienten, sondern auch als wichtige Partner und Vermittler theologischen Nachdenkens ernst zu nehmen, ist eine wichtige Präventionsmaßnahme, die verhindert, dass nur in akademischen Echokammern von Gott und Welt die Rede ist.

Die Theologie kann dem Glauben nicht gerecht werden, wenn sie davon absieht, wie die Glaubenden ihm gerecht werden wollen. Christen wollen dies nicht in erster Linie durch den Aufbau einer religiösen Dogmatik oder über eine Moraldoktrin erreichen. Dogma und Moral sind nicht das Erste, das man in einer vom Christentum geprägten Lebenswelt zu sehen und zu hören bekommt. Die primären Äußerungsformen und Selbstdarstellungsweisen sind hier und wie in jeder anderen Religion lebensweltliche Praktiken, Ästhetiken und Liturgien. Erst danach und hinter diesen Partituren des Glaubens werden ein dogmatisches Lehrgebäude und eine moralische Werteordnung erkennbar. Wer eine Partitur studiert und unabhängig davon analysiert, dass sie primär darauf drängt, in einer entsprechenden Praxis zur Geltung zu kommen, kann dem Proprium einer Partitur nicht gerecht werden. Sie ist performativ verfasst und reali-

siert sich in einer Performance, in der wiederum zum Ausdruck kommt, was es in Wahrheit und in Wirklichkeit mit ihr auf sich hat. Diese Wahrheit und diese Wirklichkeit sind derart, dass sie nicht in theoretischer Distanz zugänglich sind. Wie man J. S. Bachs „Kunst der Fuge“ mit ihrer kontrapunktischen Komposition zwar anhand des Notenblattes analysieren kann, so vermittelt dieses Studium dennoch kein Hörerlebnis als originäre Wahrnehmungsweise ihres Gehaltes. Wer Vollzug und Gehalt, originäre Gegebenheitsweise und damit korrespondierende Wahrnehmung voneinander spaltet, kann nicht mehr erfassen, was eine Fuge ausmacht. Erst recht ist auf diesem Weg nicht zu ergründen, was ein solches Werk beim Zuhörer bewirkt.

Vertreter eines analytischen Stils der Theologie konzentrieren sich materialiter auf „Kondensate“ christlicher Glaubensüberzeugungen, deren propositionalen Gehalt sie erheben und deren performative Verfassung ihnen sekundär erscheint. Von allen semiotischen Dimensionen der Sprache haben sie vor allem die Semantik im Blick. Der Fokus liegt dabei auf dem Bestand von dogmatischen Aussagen und auf der Identifikation von religiösen „Satzwahrheiten“. Wenn sich aber der christliche Glaube primär in Symbolen und Metaphern ausspricht, auf Mythen und Legenden zurückgreift, sich der Analogie und des Gleichnisses bedient und sich in Riten und Ritualen darstellt, kann die Wahrheit des Gesagten und Dargestellten nicht unabhängig von der Logik und Eigenart der jeweils gewählten Aussage- und Darstellungsweise erhoben werden. Und diese ist ihrerseits verknüpft mit spezifischen Kommunikationssituationen und (interpersonalen) Beziehungskonstellationen. Werden die Zeugnisse des christlichen Glaubens von ihrem Sitz im Leben abgelöst, nicht als spezifische Zeichensprache verstanden und als Interpretamente menschlichen Daseins „*coram Deo*“ decodiert, vermitteln sie keine lebensrelevanten Einsichten mehr.

Man muss nicht Verfechter eines „Primats der Praxis“ sein, um darauf zu insistieren, dass theologisches Nachdenken entweder für eine spezifische Praxis folgenreich sein oder von einer Praxis ausgehen sollte, die für das Nachdenken folgenreich ist. Die Theologie verfehlt eine ihr gestellte zentrale Aufgabe, wenn sie folgenlos ist für Probleme der Lebens- und Glaubenspraxis. Wer sich in den Publikationen analytischer Theologen umschaute, entdeckt jedoch kaum einen direkten und konkreten Praxisbezug. Hier scheinen andere

theologische Konzepte ergiebiger, die sich eher einem „sapientialen“ Denkstil verpflichtet sehen und/oder Anschluss suchen an eine existentialpsychologisch angereicherte und therapeutisch angelegte Deutung von Glaubensinhalten (à la A. Grün oder E. Drewermann). Die Stärke des analytischen Ansatzes besteht auch weniger darin, dass er die Praxisrelevanz wissenschaftlicher Theologie unterstreicht. Vielmehr verweist er auf die Relevanz von Theoriebildungen bzw. auf die Theorie Relevanz der Theologie. Seine eigene Theorieproduktivität ist allenfalls mittelbar praxisrelevant. Sie dient der Verhinderung von negativen Konsequenzen einer unzureichend bedachten Praxis bzw. der Vermeidung von Problemen, die aus der Lösung von Glaubensproblemen entstehen, bei denen die Beteiligten zwar guten Willens sind, aber nicht bedenken, ob sie dabei an alles gedacht haben.²³ Sicherzustellen, dass man an alles gedacht hat, ist eine Aufgabe, die sich nicht erst beim Nachdenken über die richtige Praxis, sondern bereits zuvor beim Bedenken von Reflexionserfordernissen stellt. Die Praxisrelevanz des theologischen Denkens beginnt mit dem Nachdenken darüber, dass die Denkbarkeit von Glaubensinhalten bereits ein Kriterium für ihre Glaubwürdigkeit ist. Unterlässt man diese Anstrengung, stellt sich eine Glaubenspraxis ein, die gedankenlos von der Glaubwürdigkeit des Geglaubten ausgeht.²⁴

²³ Sofern ein Schwerpunkt und eine Stärke der Analytischen Theologie im Bereich theologischer Grundlagenforschung und Wissenschaftstheorie liegen, erörtert sie Probleme, von denen Glaubende ohne sie nichts wissen würden, obwohl sie mit ihnen zu tun haben. Unter dieser Rücksicht scheint es hier zur Problemerzeugung oder Problemvermehrung zu kommen – also zum Gegenteil dessen, was man sich gemeinhin von wissenschaftlicher Praxis erhofft. Dennoch kann es sein, dass diese Probleme die Praxis des Glaubens tangieren. Die Lebenserfahrung zeigt: Es gibt Probleme, die man (schon) hat, obwohl man von ihnen (noch) nichts weiß. Und es gibt Folgeprobleme, die man bekommt, weil man von ihren Vorgängerproblemen nichts wusste oder wissen wollte. Beide Problemarten entstehen aus Wissensdefiziten und aus einem fehlenden Wissen von diesen Defiziten. Vgl. vor diesem Hintergrund B. P. Göcke (Hrsg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Bd. 1, Münster 2018.

²⁴ Dies gilt nicht minder für die Glaubwürdigkeit einer katechetischen Unterweisung wie für eine ethisch formatierte Glaubenspraxis. Vgl. dazu H.-J. Höhn, *Theorie ohne Praxis? Thesen zu Status und Relevanz sozialetischer Grundlagenforschung*, in: B. Emunds (Hrsg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?*, Baden-Baden 2018, 115–130.

Im Lauf der Zeit sind etliche christliche Interpretamente des Glaubens und Lebens auf bedenkliche Weise ungläubhaft geworden und stellen nun ein Interpretandum, d. h. eine deutungsbedürftige Deutung dar. Von der Theologie wird in solchen Fällen erwartet, dass sie den aufgekommenen Deutungsbedarf erfüllt und den Glaubensinhalt als unbedenklich erweist. Kommt sie dieser Erwartung nach, liefert sie Deutungshilfen für deutungsbedürftige Deutungsangebote. Vielen Texten analytischer Theologie kann man die Erfüllung dieser Dienstleistung attestieren. Allerdings ist fraglich, ob dies bereits eine glaubens- und lebensbedeutsame Interpretationsleistung darstellt. Eine für Glauben und Leben belangvolle Theologie wird mehr und anderes leisten müssen. Ihre Interpretationspraxis hat zwar die Zeugnisse des Glaubens als Gegenstand, aber ihr Ziel ist nicht die Deutung dieser Zeugnisse, sondern das Verstehen menschlichen Daseins im Licht dieser Zeugnisse.²⁵ Und wenn die Theologie nicht zugleich versucht, diese Zeugnisse im Licht des neu gefunde-

²⁵ Eine theologische Hermeneutik von Glaubenssätzen, die nur aus einem Test auf die logische Widerspruchsfreiheit von Glaubensaussagen besteht, bleibt auf halbem Wege stehen und gefällt sich in der Beschäftigung mit Gedankenexperimenten oder der Lösung von Denksportaufgaben. Dieser Vorwurf ist auch zu adressieren an T. Schärfl, *Analytische Trinitätslehre*, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), *Handbuch* (s. Anm. 2), 469–517. Einem enormen und imponierenden Aufwand an begriffs- und formallogischen Operationen steht ein minimaler Ertrag hinsichtlich der existenziellen Relevanz des Trinitätsdogmas gegenüber. Zwar wird hier eindrucksvoll demonstriert, dass Christen nichts glauben, was Nicht-Christen nicht denken können. Es findet sich jedoch kein Hinweis darauf, in welchen Lebenssituationen bedeutsam wird, dass Christen einen trinitarischen Monotheismus vertreten. – Ähnlich verhält es sich, wenn analytische Theologen zu einer Relecture der klassischen christologischen Dogmen ansetzen und die Frage neu verhandeln: „Wie lässt sich hypostatische Union verstehen?“ Scheinbar hat man dabei die Probleme im Blick, die heute beim Verwenden dieser Denkfigur entstehen und deren Lösung man auf analytischem Wege anstrebt. Aber dabei wird verkannt, dass man mit der gewählten Fragestellung aus einem Interpretament ein Interpretandum macht, d. h. eine Verstehenshilfe zum Gegenstand einer Verständigung macht. Was „hypostatische Union“ meint, versteht man nicht, wenn nicht klar ist, zur Lösung welcher Frage diese Denkfigur ursprünglich in die Theologie eingeführt wurde. Ob diese Denkfigur noch relevant ist, hängt davon ab, ob dieses Problem noch immer virulent ist und ob zu seiner Lösung nicht (bessere) funktionale Äquivalente verfügbar sind. Werden diese Fragen nicht diskutiert, entsteht die Situation, dass man meint, aus einem einstigen theologischer Verstehensschlüssel, der im Laufe der Zeit längst zu einer hermeneutischen Verschlussache geworden, wieder etwas Verstehbares ma-

nen Daseinsverständnisses auszulegen, wird sie zu einem weltfremden Schriftgelehrtentum degenerieren.²⁶

Da die Primärkommunikation des christlichen Glaubens vornehmlich über Zeichen und Symbole, über Riten und Rituale verläuft, bedarf es einer Hermeneutik, die der semiotischen Besonderheit dieser Formate und ihrer Affinität mit den über sie vermittelten Gehalten gerecht wird. Dieses Erfordernis wird jedoch konterkariert durch Aufrufe seitens der Analytischen Theologie zur Preisgabe metaphorischen Denkens zugunsten ‚mathematischer‘ Idealtypen des Denkens und Schreibens.²⁷ Der von Th. Schärfl erhobene Vorwurf eines methodischen Flaschenhalses ist nirgendwo besser angebracht, als bei dem Bestreben, analogen und metaphorischen Sprachmustern mittels mathematischer Exaktheitsfilter einen propositionalen Gehalt zu entnehmen – und dabei ihren performativen Bedeutungsüberschuss zu übersehen.²⁸ Einer Metapher geht es gerade darum, im Umgang mit Begriffen eine existenziell bedeutsame Sinnerschließung und Sinnübertragung zu ermöglichen. Sie leitet als „Redewendung“ dazu an, Begriffe derart zu handhaben, zu drehen und zu wenden, dass sich ihr „Hintersinn“ zeigt und dieser Sinn in lebensbedeutsame Zusammenhänge eingetragen werden kann.²⁹ Der Ver-

chen zu müssen. Hierbei unterbleibt die notwendige Debatte um die ggf. unumgängliche Preisgabe obsolet gewordener Interpretamente.

²⁶ Vgl. hierzu E.-M. Faber (Hrsg.), *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, Fribourg 2012.

²⁷ Vgl. die Imperative analytischer Theologie von M. C. Rea, Introduction, in: O. D. Crisp/M. C. Rea (Hrsg.), *Analytic theology* (s. Anm. 2), 5: „P1. Write as if philosophical positions and conclusions can be adequately formulated in sentences that can be formalized and logically manipulated. P2. Prioritize precision, clarity, and logical coherence. P3. Avoid substantive (non-decorative) use of metaphor and other tropes whose semantic content outstrips their propositional content.“ Wer sich an diese Aufforderungen hält, zwingt u. a. ästhetisch formatierte Glaubenszeugnisse in das Prokrustesbett der Analyse religiöser Propositionen und bringt sie um jene Gehalte, die gerade nonpropositional verfasst sind.

²⁸ Es ist bemerkenswert, dass in der ersten theologischen Rezeptionsphase sprachanalytischer Philosophie derartige Engführungen bewusst aufgesprengt wurden. Vgl. etwa B. Casper, *Sprache und Theologie*, Freiburg i. Br. 1975.

²⁹ Im Gebrauch von Metaphern geht der Mensch auf seine Lebenswelt ein und zugleich geht er dabei über sie hinaus. Die Welt der Objekte und Fakten, der Sachverhalte und Ereignisse wird überschritten auf die Welt der Deutungen und Bedeutungen. Über das Faktische hinausgehend geht er der Mensch in der Sprache auf die Bedeutung des Faktischen ein. Dabei spricht er dem Faktischen etwas

zicht auf den Gebrauch von Metaphern verstellt diese Möglichkeit, im Bestand der religiösen Sprache Aussagen über existenziell Bedeutsames zu entdecken, das nicht im Faktischen, Vorhandenen, propositional Feststellbaren aufgeht.

Es ist zwar ein Vorzug christlicher Bekenntnisformeln, dass sie kompakt und prägnant benennen, was Christen glauben und bezeugen. Allerdings stehen sie immer auch in der Gefahr, dass sie den Bezug sowohl zum aktuellen lebensweltlichen Kontext der Glaubenden als auch zu den „identitätsstiftenden religiösen Ursprungserfahrungen“³⁰ verlieren. „Denn wer die Riten und Texte, welche die ursprünglichen religiösen Erfahrungen deuten und aufbewahren, begehrt, liest und versteht, hat gewöhnlich noch nicht jenen Raum betreten, in dem die religiösen Ursprungserfahrungen entstanden sind.“³¹ Diesen Raum erschließt erst ein performatives und nicht

zu, was es nicht schon von sich aus aufzuweisen hat: Bedeutsamkeit. Was am Faktischen bedeutsam ist, steht jedoch in einer besonderen Beziehung zu ihm. Es ist dasjenige, das zu ihm passt und ihm entspricht, aber zugleich nicht wiederum etwas Faktisches darstellt, sondern benennt, als was es de facto bedeutsam ist. Dem Faktischen wird somit etwas zugesprochen, was ihm von sich aus fehlt, aber dennoch zu ihm passt. Religiös-metaphorische Sprechversuche über das Faktische übersteigen die Sphäre des Vorhandenen auf eine Sphäre hin, in der aufgeht, was ihm an Bedeutsamkeit zukommt. Da sie über das Faktische mehr sagen müssen, als es de facto ist, um sagen zu können, was es in Wahrheit ist, stehen sie immer auch unter dem Verdacht, am Faktischen vorbei zu reden. Entkräften lässt sich dieser Verdacht nur dann, wenn man zeigen kann, dass dem Menschen etwas Wahres am Wirklichen aufgeht, wenn er darüber hinausgeht (vgl. dazu *E. Jüngel*, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, Tübingen³2002, 103–157). Wenn davon gesprochen wird, dass sich eine Stimme durch eine bestimmte „Klangfarbe“ auszeichnet, die man als „warm“ empfindet, ist dies ein instruktives Beispiel, wie metaphorische Sinnerschließungen und -übertragungen zwischen Fakten und Deutungen, zwischen Wirklichkeit und Bedeutsamkeit verlaufen können. Zwei Worte – „Klang“ und „Farbe“ – stammen aus unterschiedlichen semantischen Feldern, die zunächst keine Gemeinsamkeit erkennen lassen. Beide Worte lösen jeweils für sich Assoziationen aus, die sich dagegen sträuben, miteinander assoziiert zu werden: Klänge sind laut oder leise, hoch oder tief. – Farben sind hell oder dunkel, grell oder gedeckt. Dennoch setzt das ungleiche Wortpaar einen Prozess in Gang, der am Ende entdeckt, worin zwischen beiden Worten eine Entsprechung besteht: Farben und Klänge können „wärmen“.

³⁰ *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Theologie und Lebensform*, in: B. Leven (Hrsg.), *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?* Freiburg i. Br. 2016, 113.

³¹ Ebd.

bloß propositionales Verständnis religiöser Überlieferungen. Sie sind zu verstehen als Partituren, d. h. als Anleitungen, sich Wahrheit und Wirklichkeit des Redens von/zu/über Gott „einzuhandeln“. Nirgendwo wird dieser Sachverhalt deutlicher als im Zentrum der Sakramententheologie. Das große Thema der Eucharistie ist die Wandlung des Verhältnisses von Leben und Tod und die Vergegenwärtigung des von Gott zugunsten des Lebens entschiedenen Widerstreites von Leben und Tod. Die Antizipation von Dramatik und Ausgang dieses Widerstreits nimmt Jesus – seinen eigenen Tod vor Augen – beim letzten Abendmahl vor. Dass man auch in Zukunft sich dieses Ausgangs vergewissern kann, ist der auf Jesus zurückgehenden Partitur dieses Mahls zu verdanken: „Nehmt und esst! – Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Es heißt nicht: „Gedenket meines Tuns!“ Vollzug und Gehalt des Gedenkens beim Mahlhalten müssen in einem Entsprechungsverhältnis stehen, d. h. es muss getan werden, wovon gesprochen wird und wessen gedacht wird: Geben und Empfangen – Nehmen und Teilen! Wer zum Gedächtnis Jesu das Brot bricht und den Wein austeilt, vergegenwärtigt nicht nur die Dialektik von Zerstörung und Erneuerung, die an Brot und Wein deutlich wird. Vergegenwärtigt wird auch die Antizipation der Entmachtung des Todes im Tod Jesu und bezeugt wird ein gewandeltes Verhältnis der Christen zum Verhältnis von Leben und Tod.

Die Betonung einer performativen Verfassung von Glaubensinhalten ist für die Theologie durchaus riskant. Sie kann den Verdacht wecken, dass der jeweilige „impact“ vom Glauben generiert wird und keinen vom Glauben unabhängigen Realitätsstatus hat. Wenn der Glaube nur Inhalte vertritt, die er selbst erzeugt, und wenn diese Inhalte allein in der Weise des Glaubens vertretbar sind, dann fehlt ihnen jene „externe“ Referenz, an der zu überprüfen ist, ob hier wirklich etwas wirklich Wahres behauptet wird. Eine existenz- und glaubenshermeneutisch orientierte Theologie kommt daher nicht umhin, auf ein zentrales Anliegen Analytischer Theologie einzugehen: Es gilt nicht nur, Ort und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses bzw. Gottesbezuges (*fides qua*) im Kontext der menschlichen Lebensbezüge zu bestimmen, sondern auch die ontologischen Bedeutungsvoraussetzungen zentraler Inhalte des Glaubens (*fides quae*) bzw. des Redens von Gott zu klären. Vor diesem Hintergrund ist die von Vertretern der Analytischen Theologie erhobene Forderung „metaphysischer Offenbarungseide“ zweifellos be-

rechtigt. Die Theologie kommt nicht daran vorbei, „die Fragen der Referenz sprachlicher Ausdrücke auf die Frage nach der diese Referenz einlösenden Strukturen der Wirklichkeit“ (Th. Schärfl) hin auszudehnen.³²

3. Irritationen:

Methode – Stil – Gestus

Es gibt Autoren, deren Texte von einem breiten Publikum gelesen werden, weil es *in* diesen Texten etwas findet, das es interessiert, unterhält, bereichert, fesselt. Manche Autoren sprechen darüber hinaus indirekt zu ihrer Leserschaft, weil sie ihr *mit* ihren Texten etwas mitteilen wollen. Sie wollen weniger mit dem, was sie schreiben, etwas Entscheidendes sagen, sondern *wie* sie schreiben, ist ihre Botschaft. In manchen Fällen spricht nicht der Text unmittelbar zum Leser, sondern der Stil, in dem er geschrieben ist. Nicht auf das Geschriebene kommt es dann an, sondern primär auf die Schreibweise des Autors. Dass man bereits mit einem speziellen Genre und einem dazu passenden Stil und viele Leser ansprechen kann, machen sich die Marketingabteilungen der Buchverlage zu nutze. Sie setzen darauf, dass z. B. das Label „Psychothriller“ bereits einen Kaufanreiz setzt. Wem dieser Reiz nicht für eine Kaufentscheidung genügt, wird auf Rezensionen achten, die auf beides eingehen: auf Genre und Inhalt.

Auch die Publikationen analytischer Theologen kann man zweifach deuten: zum einen im Hinblick darauf, was der Autor *in* seinem Text sagt, und zum anderen hinsichtlich dessen, was er *mit* seinem Text seiner „scientific community“ sagen will. Überprüft man den Inhalt dieser Texte auf ihr Potenzial, disruptive Innovationen zu befördern oder heftige Kontroversen auszulösen, findet man nicht son-

³² Ob dies im Format „Hermeneutik der Aktualität“ erfolgen muss und dieses Format zur Überwindung der in der zeitgenössischen Theologie immer wieder antreffbaren Metaphysikphobie geeignet ist, muss an dieser Stelle nicht diskutiert werden (vgl. dazu T. Schärfl, *Theologie – Metaphysik – Realismus*. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte, in: *ThPh* 93 (2018), 321–365). Es gibt daneben weitere methodische Zugänge, um die „ontological commitments“ der Theologie einzulösen. Vgl. etwa H.-J. Höhn, „Deus semper major“. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in *ThPh* 92 (2017) 481–508.

derlich viel Material. Häufig begegnen Coverversionen von Debatten, die nicht zum ersten Mal geführt werden – z. B. über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, über Existenz und Eigenschaften Gottes oder Gottes Weltverhältnis. Die Erstbesteigung von Gipfeln der theologischen Spekulation wird ebenso selten vermeldet wie tatsächlich theologisches Neuland durch erstmalige Beschäftigung mit neuen Themen erschlossen wird. Es ist auch nicht erkennbar, dass Vertreter der analytischen Theologie sich in Kampfzonen begeben, in denen sie in Konflikte mit dem kirchlichen Lehramt geraten könnten. Im Gegenteil: Wer zu erkennen gibt, es sei die Aufgabe katholischer Theologie,

„immer wieder neu, unter Einbezug der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse, die Bedeutung katholischer Sätze zu klären sowie ihre Plausibilität und Wahrheit zu begründen, um auf diese Weise dem Lehramt bei der Bestimmung einer plausiblen und authentischen Lehre der katholischen Kirche zu helfen,“³³

wird keine nihil-obstat-Probleme bekommen. Die von der Analytischen Theologie abrufbaren Innovationen sind tendenziell auf eine Bekräftigung überkommener Glaubensinhalte abgestellt. Erfindereich und kreativ ist sie vor allem bei der Bereitstellung neuer metaphysischer Stützkonzeptionen für dogmatische Glaubensbestände. Sie stärkt nolens volens aber auch die Bestrebungen des kirchlichen Lehramtes, der Theologie die Rolle des Pflichtverteidigers seiner Glaubens- und Moraldoktrin zuzuweisen.³⁴

Was ihre methodischen „essentials“ angeht, so dürfte den Befürwortern anderer theologischer Konzeptionen kein triftiger Grund

³³ B. P. Göcke, *Alter Wein in neuen Schläuchen* (s. Anm. 17), 231.

³⁴ Zu den unterschiedlichen kirchlichen und gesellschaftlichen Erwartungen an die Theologie siehe G. Krieger (Hrsg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2017. Die von Papst Franziskus 2017 unterzeichnete „Apostolische Konstitution *Veritatis Gaudium* über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten“ ruft der Theologie in Erinnerung, „a) dass die wahre Freiheit der Lehre notwendig innerhalb der Grenzen des Wortes Gottes liegt, wie es beständig vom lebendigen Lehramt der Kirche gelehrt wird; b) dass sich die wahre Freiheit der Forschung notwendigerweise auf die überzeugte Annahme des Wortes Gottes gründet und von einer Haltung der Ergebenheit gegenüber dem Lehramt der Kirche begleitet sein muss, dem die Aufgabe anvertraut ist, das Wort Gottes authentisch zu interpretieren“ (Art. 38).

einfallen, um dem Insistieren auf terminologische Klarheit, transparente Prämissen, argumentative Präzision und logische Stringenz sowie interdisziplinäre Anschlussfähigkeit zu widersprechen.³⁵ Wenn es also weder Stil noch Themenwahl, weder Methode noch zentrale Anliegen der Analytischen Theologie sind, die zum Auslöser inner-theologischer Streitgespräche werden, ist auf den ersten Blick kaum noch ausmachen, was „kontinentale“ Theologie an ihr irritieren und ein Abgrenzungsmanöver einleiten könnte.

Vermutlich ist der Grund für das Unbehagen, das die Analytische Theologie gleichwohl weckt, gar nicht an ihrer Themenwahl, Methodik oder ihrem Stil festzumachen, sondern an ihrem Gestus, mit dem sie diesen Stil propagiert. Das Adjektiv „analytisch“ wird hier subtil mit einem Gütesiegel ausgestattet. Es löst Assoziationen aus, die auf allseits geschätzte, aber nicht überall vorhandene Schlüsselqualifikationen und Kernkompetenzen wissenschaftlicher Arbeit verweisen: Wer analytisch vorgeht, ist unvoreingenommen, ergebnisoffen, unbestechlich und (selbst)kritisch, an ideologisch unverdächtigen Methoden, überprüfbaren Daten und reproduzierbaren Ergebnissen orientiert. Wer in der Theologie wissenschaftlich satisfaktionsfähig sein will, sollte sich einer entsprechenden Zertifizierungsprozedur stellen. Wer sie erfolgreich besteht, darf sich als Aufsteiger in die „Champions League“ der Wissenschaft feiern lassen und sich Hoffnungen bei der Vergabe von Drittmitteln machen, von denen die Analytische Theologie bereits reichlich profitiert. Aus deren Sicht gehören die Vertreter „kontinentaler“ Theologie allenfalls in die „Europa League“.

Natürlich ist in den Publikationen analytischer Theologen wenig von ihrem Überlegenheitsanspruch und nichts von einem analytischen Zertifizierungslogo zu finden. Wer ihren Verfassern mit derartigen Unterstellungen zu nahe kommt, wird genau dies zu hören bekommen: Im Text steht davon eindeutig nichts. Die Unterstellung wird umgehend zum Bumerang. Dennoch sind damit die analytischen Theologen nicht alle hermeneutischen Probleme los. Es bleibt

³⁵ Es handelt sich hierbei um notwendige, aber keineswegs hinreichende Kriterien wissenschaftlicher Exzellenz. Zu weiteren Qualitätsstandards siehe *F. Gruber, Die Transzendenz der Immanenz. Zur Frage einer guten Theologie in systematisch-theologischer Perspektive*, in: C. Sedmak (Hrsg.), *Was ist gute Theologie?*, Innsbruck/Wien 2003, 80–96.

die Frage, ob sie Texten und Zeugnissen des christlichen Glaubens etwas abgewinnen können, mit denen Belangvolles ausgesagt wird, ohne dass in ihnen etwas propositional Bedeutsames behauptet wird. Wer diesen Unterschied nicht kennt, wird viele poetische und liturgische Ausdrucksformen des Glaubens nicht verstehen – und auch nicht verstehen, warum er nichts versteht. Gründe für Unverständnis und Missverständnisse wird er darum auch nie bei sich selbst und seiner Eindeutigkeitsfixierung suchen. Erinnerung sei an die hermeneutische Grundeinsicht, dass jeder Gegenstand einer Auslegung zumindest „doppeldeutig“ ist und zweifach gedeutet werden kann. Das betrifft sogar Texte, die man selbst verfasst hat. Vertreter einer kontinentalen Theologie werden dies unumwunden zugeben. Ein analytischer Theologe wird hingegen beteuern, dass er mit seinen Texten nur sagen will, was er in ihnen sagt. Es sind solche Beteuerungen fehlender Hintergedanken und Nebenabsichten, die Unbehagen wecken.