

Das Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre

Notwendigkeit und Grenzen

Benjamin Dahlke

Im Sinne einer Annäherung an das, was sich hinter dem leicht sperigen Titel verbirgt, werden einige wissenschaftsgeschichtliche und -organisatorische Beobachtungen vorausgeschickt (1). Sie sollen zum zentralen sachlichen Problem führen (2). Im Weiteren wird zunächst die Notwendigkeit des Ineinanders von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre erläutert (2.1); dann gilt es, die Grenzen dieses Unterfangens deutlich zu machen (2.2). Abschließend soll ein aktueller theologischer Entwurf vorgestellt werden, der geeignet erscheint, trotz aller Schwierigkeiten ein Ineinander denkbar zu machen (3).

1. Wissenschaftsgeschichtliche und -organisatorische Beobachtungen

Im Fortgang der Theologiegeschichte ist es zu einer immer stärkeren Ausdifferenzierung in verschiedene Disziplinen und Fachgruppen gekommen. So bot Thomas von Aquins (1224–1274) *Summa Theologiae* das Ganze des christlichen Glaubens dar.¹ Während des 17. Jahrhunderts traten die zuvor geeinten Bereiche der Glaubens- und Sittenlehre jedoch auseinander.² Die Moralthologie etablierte sich als eigenständige, von der Dogmatik unterschiedene Disziplin. Zu einer weiteren Ausdifferenzierung kam es, als sich im Gefolge der Aufklärung Christentum und Kirche prinzipiellen Anfragen ausgesetzt sahen. Beispielsweise unterschied Immanuel Kant (1724–1804) zwischen spezifisch kirchlichen Festlegungen und einer allgemeinen, dem Menschen als

¹ Vgl. L. E. Boyle, *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*, in: ders., *Facing History: A Different Thomas Aquinas* (TEMÄ 13), Louvain-la-Neuve 2000, 65–91.

² Vgl. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin* (SGKMT 17), Regensburg 1970.

Vernunftwesen eigenen Religion, die sich letztlich mit der Ethik deckte.³ Entsprechend schrieb er in seiner Abhandlung *Der Streit der Fakultäten*:

„Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen, dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Daß dieses so sei, d. i. daß Religion nie auf Satzungen gegründet werden könne, erhellet selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn das heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion.“⁴

Mit der hier behaupteten Entgegensetzung von offenbarungsgebundenem Glauben und autonom operierender Vernunft erlangten Fundierungsfragen steigende Bedeutung. Je länger, desto deutlicher zeigte sich, jedenfalls auf katholischer Seite, dass diese einer selbständig-ausführlichen Behandlung bedurften.⁵ Was man anfangs als ‚Generaldogmatik‘ bezeichnete, entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zur Fundamentaltheologie weiter.⁶

³ Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (PhB 545), Hamburg ²2017, 230–236 (Viertes Stück, Zweiter Teil, § 2. Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Princip der Religion).

⁴ *I. Kant*, Werkausgabe, Bd. 11 (stw 192), Frankfurt a. M. 1977, 300f.

⁵ Ein Beispiel ist *F. Brenner*, System der katholischen speculativen Theologie, 2 Bände, Regensburg 1837–1838. Die Anlage seines Werkes erläuternd, schrieb Brenner (Bd. 1, V): „Das Publicum empfängt andurch eine neue Bearbeitung der katholischen speculativen Theologie in zweien Bänden, wovon der eine ihre Fundamentirung, der andere ihre Construction enthält.“ Weiter erklärte er (ebd., VI): „Im Übrigen liegt der Abfassung dieses Werkes keine andere Absicht zum Grunde, als der katholischen Glaubenslehre in gegenwärtiger Aufklärungs-Periode das Wort zu sprechen, und sie mit den nämlichen Waffen in Schutz zu nehmen, mit denen man sie zu bekämpfen sucht.“ Nochmals anders verlief die Entwicklung in der evangelischen Theologie. Einen Überblick bieten *U. Barth* u. a. (Hrsg.), Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich (TBT 165), Berlin 2013.

⁶ Vgl. *K. H. Neufeld*, Ursprünge der Fundamentaltheologie, in: ZKTh 134 (2012) 163–180.

Unter dem Eindruck der Neuscholastik, deren Dominanz immer mehr zunahm, etablierte sich eine klare Aufgabenteilung. Der Fundamentaltheologie fiel zu, den Wahrheitsanspruch des Glaubens mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu verteidigen, weshalb sie mitunter als Apologetik firmierte. Bei ihr handelte es sich – genau genommen – um eine vor-theologische Disziplin, betraut mit den *praeambula fidei*. Im Unterschied dazu galt die Dogmatik als Wissenschaft vom Dogma, die über die propositional gefasste kirchliche Lehre Auskunft geben sollte – damit über das, was von den Katholiken im gläubigen Gehorsam anzunehmen war, wollten sie das Heil erlangen.⁷ Ob und inwieweit die in ihren zahllosen Verästelungen dargelegte Lehre mit dem Selbstverständnis des Menschen in Verbindung stand, war unerheblich.

Auf der Höhe der Zeit bewegte sich die Theologie damit keineswegs. Dann hätte man sich ernsthaft mit der neuzeitlichen Religionskritik auseinandersetzen müssen, namentlich mit Friedrich Nietzsche (1844–1900).⁸ Für Nietzsche stellte die Religion keine Sache des Menschen dar, sondern sie schien ihm vollkommen grundlos. Eine ausführliche Kritik einzelner christlicher Lehren erübrigte sich deshalb. Entsprechend meinte der evangelische Pfarrerssohn einmal: „Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe.“⁹

Solch eine Aussage als radikale Übertreibung oder als hübsches Bonmot abzutun, wäre zu einfach. Denn Nietzsche dachte vieles vor oder brachte wenigstens zum Ausdruck, was schließlich Wirklichkeit werden sollte. Das ahnten gerade jene Theologen, die sich später intensiv mit seinem Denken auseinandersetzen, etwa Hans Urs von Balthasar (1905–1988) oder Eugen Biser (1918–2014).¹⁰

⁷ Vgl. E. Krebs, Dogmatik, in: LThK 3 (1931) 1141f. Zu den Hintergründen siehe B. Dahlke / L. Hell, Der Ausweg aus den Sackgassen der Apologetik. Zu *Lumen Gentium*, *Unitatis Redintegratio* und *Dei Verbum*, in: J. Ernesti u. a. (Hrsg.), Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil, Paderborn 2013, 47–60.

⁸ Wie schwer man sich mit Nietzsche tat, zeigt P. Köster, Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918) (Supplementa Nietzscheana 5), Berlin 1998.

⁹ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft [1887], in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abt. V/2, Berlin 1973, 11–335, 163 (Nr. 132).

¹⁰ Vgl. H. U. von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele, 3 Bände, Salzburg

Ihnen schien es unzureichend, über den Glauben allein als etwas Objektives zu sprechen, ohne dabei das Subjekt einzubeziehen. Auf nochmals andere Weise tat dies Karl Rahner (1904–1984). Sein im Jahr 1976 erschienener *Grundkurs des Glaubens* zielte gerade darauf, das vielen Zeitgenossen fremd gewordene Christentum als das ihnen potentiell Eigene zu präsentieren. Wie Rahner bemerkte, sind die zentralen Glaubenswahrheiten zwar im strengen Sinne Geheimnis. Das heiÙe freilich nicht, sie entzögen und sperrten sich jedweder Einsicht, weswegen sie umstandslos entgegengenommen werden müssten. Der Mensch ist vielmehr immer schon auf sie hin ausgerichtet.¹¹ Wissenschaftsorganisatorisch folgt hieraus, dass Dogmatik und Fundamentaltheologie zusammengedacht werden müssen.¹²

In welchem Verhältnis beide Disziplinen zueinander stehen, wird schon seit Langem kontrovers diskutiert. Konsens dürfte immerhin sein, dass sie gleichermaßen theologischen Charakter haben. Beide teilen denselben Gegenstandsbereich, haben dasselbe Materialobjekt, nämlich die Glaubenslehre (*regula fidei*), wie sie auf der Heiligen Schrift basiert, in der Tradition entfaltet worden ist und die es in der Gegenwart wissenschaftlich zu verantworten gilt. Wohl unterscheiden sie sich in Bezug auf ihr Formalobjekt, also die Hinsicht, in der sie die Glaubenslehre betrachten. Während die Fundamentaltheologie die Wahrheitsbewandtnis und den Wahrheitsanspruch der christlichen Glaubenslehre im Horizont der – ihrerseits näher zu bestimmenden – Vernunft thematisiert, nimmt die Dogmatik deren Ausformulierung samt ihrer Verbindlichkeit in den Blick. Deshalb sind Dogmengeschichte und -hermeneutik integraler Bestandteil der Dogmatik.¹³ Anders formuliert: Aufgabe der Fundamentaltheologie ist die *Grundlegung*, diejenige der Dogmatik die *Darlegung* der Glaubenslehre. Das

1937–1939; E. Biser, Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962.

¹¹ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1976), in: KRSW 26, 1–442, 18f.

¹² Vgl. ebd., 15–19.

¹³ Vgl. T. Marschler, Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik, in: M. Dürnberger u. a. (Hrsg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart (RaFi 60), Regensburg 2017, 145–168; T. Schärfl, Dogmenhermeneutik als dialogischer Prozeß, in: F. R. Prostmeier / K. Wenzel (Hrsg.), Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven, Regensburg 2004, 145–165.

eine lässt sich freilich nicht vom anderen trennen – schon gar nicht auf die Weise, wie das in der Neuscholastik der Fall gewesen ist. Denn der Ausweis der Möglichkeitsbedingungen und die Reflexion der Wirklichkeit der *regula fidei* gehören zusammen.¹⁴

Allerdings wäre es unterkomplex, das Ineinander beider Disziplinen – und damit das Ineinander von Grund- und Darlegung – lediglich auf wissenschaftsorganisatorische Überlegungen zurückzuführen. Dafür gibt es auch einen sachlichen Grund.

2. Das Verhältnis von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre

2.1. Die Notwendigkeit eines Ineinanders

Wird Gottes Selbstmitteilung, die in Jesus Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt findet, gläubig angenommen, drängt sie darauf, in sprachlicher Form reflektiert zum Ausdruck gebracht zu werden. So bilden sich lehrhafte Aussagen heraus, die allesamt mit- und untereinander verwoben sind, sich sogar zu Sätzen verdichten können. Auf diese Weise entsteht die Glaubenslehre (*regula fidei*).¹⁵ Sie soll das in Jesus Christus erschlossene Heil des Menschen sowohl begrifflich sichern, als es auch zugänglich machen. Da sich Gott mittels eines Menschen anstatt durch Sätze mitgeteilt hat, gehören Perspektivität und Annäherung zum Christentum unweigerlich dazu – man denke nur an das *eine* Evangelium, das vier Evangelien sowie noch einmal mehr Briefe bezeugen.¹⁶ Man denke weiter daran, dass

¹⁴ Vgl. O. H. Pesch, *Fundamentaltheologie und Dogmatik. Erwägungen zu einer unvermeidlichen, aber problematischen Unterscheidung*, in: J. Brantschen / P. Selvatico (Hrsg.), *Unterwegs zur Einheit* (FS Stirnimann), Freiburg i. Ue. 1980, 445–475; M. Seckler, *Das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Dogmatik*, in: E. Schockenhoff / P. Walter (Hrsg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS Kasper), Mainz 1993, 101–129; J. Meyer zu Schlochtern / R. Siebenrock (Hrsg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (PaThSt 52), Paderborn 2010.

¹⁵ Vgl. J. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Tübingen 1846, 99–118 (§ 10); G. Essen / N. Jansen (Hrsg.), *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Tübingen 2011.

¹⁶ Vgl. K. Backhaus, *Undeutlichkeit. Zu einem deutlichen Vorzug der Jesus-Überlieferung*, in: ThGl 91 (2001) 369–389; L. Hell, *Translatio Dei. Der christliche Glaube in und als Übersetzung*, in: K. Lehmann / R. Rothenbusch (Hrsg.),

Jesus selbst Aramäisch sprach, während das Neue Testament, das seine Worte und Taten in ein Narrativ fügt, auf Griechisch verfasst wurde; die Sprache der kirchlichen Lehrbildung war anfangs Griechisch, mit der Auseinanderentwicklung von Ost und West zunehmend Latein. Nun ist die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke stets interpretationsbedürftig und wandelbar, weshalb die Notwendigkeit besteht, immer neu ihre Explikation in sich wandelnden Kontexten zu leisten. So ist die Glaubenslehre in mehr als nur einer einzigen Ausdrucksform vorhanden. Sie tritt gleichermaßen im *Apostolicum* und dem *Nicaeno-Constantinopolitanum* hervor, ohne dass das eine Bekenntnis irgendwie ‚besser‘ sei als das andere. Die Varianz der Ausdrucksformen tut der Einheit des Glaubensinhaltes jedoch keinen Abbruch, weil sich der Glaube auf den Gott richtet, der mittels seiner Selbstmitteilung, die in den verschiedenen Bekenntnissen sprachlich gefasst wird, Gemeinschaft mit sich eröffnet.¹⁷

Festzuhalten und nachdrücklich zu unterstreichen ist also der inhärente Gegenwartsbezug der Glaubenslehre. Obwohl sie auf Ereignissen der Vergangenheit beruht, will sie doch hier und heute geglaubt werden, damit das einst in Jesus Christus erschlossene Heil auch jetzt zugänglich ist. Entsprechend formuliert ein lateinischer Bekenntnistext, der vermutlich im 6. oder 7. Jahrhundert entstanden ist, aber lange Athanasius von Alexandrien (300–373) zugeschrieben wurde, dass jeder, der selig werden wolle, den rechten Glauben bewahren müsse.¹⁸ Im Weiteren wird dieser Glaube dann umfassend präsentiert. Das geschieht unter Rückgriff auf Wendungen, die in der augustinischen Theologie damals gängig und insofern den Zeitgenossen verständlich waren.¹⁹ Verwiesen sei zudem auf das *Credo des Gottesvolkes*, das Papst Paul VI. (1897–1978) zum Abschluss des ‚Jahres des Glaubens‘ 1968 herausbrachte.²⁰ In diesem

Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg i. Br. 2014, 367–380.

¹⁷ Vgl. F. Malmberg, Die mittelbar-unmittelbare Verbindung mit Gott im Dogmenglauben, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt (FS Rahner), Bd. 2, Freiburg i. Br. 1964, 92–102, bes. 101.

¹⁸ Vgl. DH 75.

¹⁹ Vgl. V. H. Drecoll, Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition, in: ZAC 11 (2007) 30–56.

²⁰ AAS 60 (1968) 433–445. Zum Hintergrund siehe J. Ernesti, Paul VI. Die Biographie, Freiburg i. Br. 2015.

nahm der Papst nicht nur kritisch Bezug auf Tendenzen der Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil, sondern er bemühte sich um eine gegenwartsnahe Sprache. Dieses Bemühen wird verständlich, gilt es doch, den Glaubensinhalt dem jeweils aktuellen Empfinden zugänglich zu machen, weil er nur so angeeignet werden kann.

Soll die Glaubenslehre tatsächlich zum Eigenen werden, ist es allerdings zu wenig, lediglich ihre Ausdrucksweise zu aktualisieren, indem hier und da ein neuer Ausdruck gefunden wird, der vielleicht besser passt. Neben dem Objekt muss nämlich zugleich das Subjekt, das mit ihm zu tun bekommt, in den Blick genommen werden. Letzteres ist ja keineswegs nur passiv, d. h. bestimmt durch das, was ihm begegnet, sondern schon im Erkenntnisvorgang aktiv.²¹ Allein damit ist die ‚Wende zum Subjekt‘, wie sie spätestens im 18. Jahrhundert einsetzt, allerdings nur unzureichend beschrieben: Mit dem erkennenden Subjekt kommt nämlich zugleich seine Subjektivität in den Blick, also die vielfältig bestimmte, von unterschiedlichen Faktoren und Interessen bedingte Perspektive, mit der jemand den Dingen begegnet.²² Die spezifische Prägung der eigenen Perspektive ist oft unklar oder nur bruchstückhaft deutlich. Sie bedarf darum reflexiver Erhellung. Dazu ist eine umfassende Verständigung über sich selbst erforderlich. Wird aber nach dem Selbst gefragt, verstärkt sich die Fremdheitserfahrung gegenüber dem Christentum. Denn dieses reklamiert für sich, auf Offenbarung zu beruhen – damit auf etwas, das zunächst verborgen ist und darum enthüllt werden muss. Entsprechend treten das Eigene und das Fremde verstärkt auseinander.

Mit dieser Dynamik ist seitens der Theologie zu rechnen, ja mehr noch: sie ist konstruktiv aufzunehmen. Wird das unterlassen, droht der Glaube als eine Ansammlung von Lehrsätzen zu erscheinen, die vielleicht bestens untereinander verwoben sind, allerdings keine weitere Relevanz haben, weil sie für den Menschen nicht das Eigene sind. Sie haben keine Bedeutung für das Leben und bleiben deshalb äußerlich, wenn nicht gar fremd. Es gilt also, das Bemühen um Selbstverständigung des Subjekts mit der kirchlich bezeugten Offen-

²¹ Vgl. KrV B XVI.

²² Vgl. G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, 18; D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M. 2007; W. Prinz, *Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität*, Berlin 2013.

barung in ein Verhältnis zu setzen, und zwar auf eine solche Weise, dass ihr je eigenes Profil erhalten bleibt, zugleich aber etwas wie eine Komplementarität deutlich wird.²³ Um genau das ging es Karl Rahner in seinem *Grundkurs des Glaubens*. Was er mit diesem bezweckte, beschrieb er folgendermaßen:

„[Es] soll nicht einfach katechismusartig wiederholt werden, was das Christentum verkündigt, sondern es soll diese Botschaft – soweit es in einem solch kurzen Versuch möglich ist – neu verstanden und auf einen ‚Begriff‘ gebracht werden; es soll dieses Christentum – unbeschadet seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit –, so gut es geht, in die Verständnishorizonte eines Menschen von heute eingerückt werden.“²⁴

Hierzu arbeitete Rahner zunächst die Bedingungen der Möglichkeit der Selbstmitteilung Gottes heraus, die zwar ohne deren Wirklichkeit nicht greifbar sind, aber doch auch eigenständig diskutiert werden können. Das geschieht in jenem *Der Hörer des Wortes* überschriebenen Abschnitt.²⁵ Auf dieser Basis ging Rahner auf den christlichen Glauben seinem Inhalt nach ein. Dabei blieben die Grund- und die Darlegung der Glaubenslehre stets ineinander verschränkt, indem er zwar zwischen dem Transzendentalen und dem Kategorialen unterschied, aber beides aufeinander bezog. Diesen Bezug verstand er als Zirkel von Frage und Antwort, d. h. der Mensch hat nicht nur die eine oder andere Frage, sondern ist sich selbst eine solche. Deshalb greift er stets über sich hinaus und ist prinzipiell offen. Das Fragezeichen, das hinter die Existenz gesetzt ist, erfordert eine Antwort. Und allein schon, weil die Frage besteht, ist mit einer Antwort zu rechnen. Als solche profiliert Rahner den christlichen Glauben, welcher damit für den Menschen Relevanz besitzt. Das Kategoriale und das Transendentale sind komplementär, ja mehr noch: beides greift ineinander und ist verzahnt.

Offenkundig wollte Rahner einen zentralen Problemüberhang der Neuscholastik bearbeiten. Seine transzendentaltheologischen Überlegungen zielen darauf, die bis dahin bestehende Subjektverges-

²³ Vgl. B. Dahlke, Menschliche Selbstverständigung und kirchliches Dogma. Zu einem neuzeitlichen Problem, in: Cath(M) 69 (2015) 208–224.

²⁴ K. Rahner, Grundkurs (s. Anm. 11), 3.

²⁵ Vgl. ebd., 29–47, bes. 29. Siehe ebd., 139.

senheit produktiv zu überwinden.²⁶ In der nachkonziliaren Phase, in der eine umfassende Suche nach einer neuen Gestalt katholischer Theologie einsetzte, bot sein *Grundkurs des Glaubens* wichtige Orientierung. Inwieweit das heute, mehrere Jahrzehnte später, noch der Fall sein kann, gilt es im Weiteren zu klären.

2.2. Die Grenzen des Ineinanders

Trotz der Notwendigkeit, ein Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre zu konzipieren, stößt solch ein Unternehmen an Grenzen. Was Rahner betrifft, ruht sein Denken auf der Voraussetzung, dass der Mensch unweigerlich über sich hinaus ist. Seine Transzendentalität richtet ihn auf die Transzendenz aus, die umgekehrt in jener ihren Anhalt findet. Nur bleibt zu diskutieren, ob dem wirklich so ist – gerade angesichts des Problembündels forciert Säkularität. Viele Zeitgenossen stehen keineswegs bloß dem Christentum, sondern jedweder Religion distanziert gegenüber, ja sie sehen überhaupt kein Problem darin, ohne sie zu leben. Sie verspüren dabei weder ein Defizit, noch vermissen sie etwas oder meinen, sich selbst zu verfehlen.²⁷ Der Gottesgedanke hat bei ihnen seine Relevanz verloren. Für die Grundlegung der Glaubenslehre ist das mehr als nur eine Herausforderung; es ist ein manifestes Problem. Konzepte, die lange Zeit zur Grundlegung herangezogen wurden, erweisen sich nämlich als wenig tragfähig. Sie scheinen unzureichend,

²⁶ Vgl. *W. Sandler*, Die Kunst des Fragens. Versuch einer systematischen Rekonstruktion von Karl Rahners transzendental-phänomenologischer Methode, in: R. Siebenrock (Hrsg.), *Karl Rahner in der Diskussion* (IThS 56), Innsbruck 2001, 247–267; *B. Dahlke*, Anthropologische Möglichkeitsbedingungen christlichen Glaubens? Zur Weiterentwicklung der Systematischen Theologie, in: *FZPhTh* 64 (2017) 1–22.

²⁷ Vgl. *D. Pollack*, Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen, in: ders. u. a. (Hrsg.), *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 293–329; *G. Pickel*, Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft. Eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen, in: K. Thörner / M. Thurner (Hrsg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg i. Br. 2016, 179–223. Indes ist die Debatte weitaus vielfältiger; ob und inwieweit es eine fortschreitende Säkularisierung gibt, ist umstritten. Siehe *A. Kreuzer / F. Gruber* (Hrsg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 258), Freiburg i. Br. 2013.

die argumentativen Lasten zu schultern, die ihnen aufgebürdet werden. Das gilt ebenso für die Vernunft wie für die Religion. Obwohl beide als universell behauptete Konzepte aus dem theologischen Diskurs nicht verschwunden sind, stellt sich die Frage, inwieweit sie sich tatsächlich zur Grundlegung der Glaubenslehre eignen.

Was die Vernunft anbelangt, galt sie als ein dem Menschen eigenes Vermögen. Wer ernsthaft zu denken anfang, konnte gar nicht anders, als die Existenz eines Gottes anzunehmen, weil die Vernunft die Zusammenhänge, in denen sie operiert, unweigerlich übersteigt und zu etwas Absolutem gelangt. Folglich war etwas wie Atheismus vollkommen unmöglich.²⁸ Der Anfang des 20. Jahrhunderts eingeführte, erst nach dem II. Vatikanischen Konzil abgeschaffte Antimodernisteneid behauptete sogar eine strikt rational mögliche Erschließung Gottes.²⁹ Die auf katholischer Seite damals gängigen theologischen Handbücher entsprachen dieser lehramtlichen Vorgabe, indem sie zuerst den Nachweis zu erbringen suchten, *dass* Gott ist, um sodann zu beschreiben, *wie* dieser Gott zu denken sei. Ersteres geschah entweder im fundamentaltheologischen Traktat der *demonstratio religiosa* oder im dogmatischen Traktat *De Deo uno*, Letzteres oblag der dogmatischen Gotteslehre im Allgemeinen und speziell dem Traktat *De Deo trino*.³⁰ Um die Existenz Gottes aufzuweisen, wurden verschiedene Argumente herangezogen, namentlich die *quinque viae*, wie sie bei Thomas von Aquin zusammengestellt sind.

In der Theologie der Gegenwart herrscht in dieser Hinsicht jedoch erhebliche Zurückhaltung, wenn nicht gar Ablehnung. Aus den Dogmatikhandbüchern sind die Gottesbeweise fast vollständig verschwunden; sie haben keine tragende Bedeutung mehr.³¹ Über-

²⁸ Exemplarisch dafür ist F. Brenner, System (s. Anm. 5), Bd. 1, 1f.: „Die Gottesleugnung ist die Ausgeburt eines mit Unsinn geschlagenen Geistes, und es könnte noch bezweifelt werden, ob solche je rein und vollkommen bei irgend einem Menschen sich vorgefunden.“

²⁹ Vgl. DH 3538. Dass dies weit über die im Antimodernisteneid selbst zitierten Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils hinausreichte, betont F. Kerr, *Knowing God by reason alone: what Vatican I never said*, in: NBl 91 (2010) 215–228.

³⁰ Vgl. T. Marschler, Die Attribute Gottes in der katholischen Theologie, in: ders. / T. Schärfl (Hrsg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (STEP 6)*, Münster 2016, 3–34.

³¹ Vgl. W. Beinert, *Deus certo cognosci potest? Die ‚natürliche Gotteserkenntnis‘ im Licht der katholischen dogmatischen Gotteslehre*, in: MThZ 59 (2008) 211–230.

haupt wird ihre Überzeugungskraft eher gering eingeschätzt. Beispielsweise meint Klaus Müller (*1955),

„dass sie nicht auf eine apodiktische Gewissheit zielen, die jeden Widerspruch einer intellektuellen Fehlleistung zeihen müsste, sondern auf ‚evidence‘, wie man im Angelsächsischen gern sagt, auf Indizien im Sinn von guten Argumenten, die die Annahme der Existenz Gottes unserer Vernunft als zustimmungsfähig empfehlen. In Hinsicht dieser Funktion erweisen sich die klassischen wie die neueren Argumente als unverbraucht, solange man ihre Voraussetzungen mit reflektiert.“³²

Kaum weniger Schwierigkeiten als die Kategorie der Vernunft besitzt diejenige der Religion. Infolge der Metaphysikkritik, da der Gottesgedanke aufhörte, krönender Abschluss in einem System vernünftiger Erkenntnis zu sein, wurde die herkömmliche *theologia naturalis* zur Religionsphilosophie transformiert.³³ ‚Religion‘ galt als ein allen

Dazu die Replik von S. Oster, Welche natürliche Vernunft? Eine kritische Erwiderung auf Wolfgang Beinert über die Frage, ob Gott mit Sicherheit erkannt werden kann, in: MThZ 61 (2010) 226–239. Neue Impulse zur Debatte bieten G. Gasser u. a. (Hrsg.), Handbuch für analytische Theologie (STEP 11), Münster 2017.

³² K. Müller, Rückkehr der Gottesbeweise? Erkundung zu einer strittigen Denkform, in: G. Augustin / K. Krämer (Hrsg.), Gott denken und bezeugen (FS Kasper), Freiburg i. Br. 2008, 65–72, 72. Ähnlich C. Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i. Br. 2012, 210. Siehe zudem H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2002, 73–109. Seitens der Philosophie ist ebenso ein gehöriges Maß an Skepsis festzustellen. Wenn die verschiedenen Gottesbeweise überhaupt Beachtung finden, dann aufgrund ihres intellektuellen Anregungspotentials. Sie denkerisch nachzuvollziehen, ermöglicht nämlich, Reichweite und Leistungskraft der Vernunft auszuloten. Vgl. T. Buchheim u. a. (Hrsg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft (Collegium Metaphysicum 4), Tübingen 2013; J. Bromand / G. Kreis, Was sind Gottesbeweise?, in: dies. (Hrsg.), Gottesbeweise von Anselm bis Gödel (stw 1946), Berlin 2013, 9–28, bes. 10. Verwiesen sei allerdings auch auf H. Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Leipzig 2015.

³³ Vgl. K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhundert (EThSt 18), Leipzig 1965; W. Jaeschke, Religionsphilosophie, in: HWP 8 (1992) 748–763. Zum spezifisch modernen Profil des gängigen Religionsbegriffs siehe M. Bergunder, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: ZRW 19 (2011) 3–55 und B. Nongbri, Before Religion. A History of a Modern Concept, New Haven, CT 2013.

Menschen wesentliches Vermögen, das den Menschen über sich hinausweist. Von daher eignete sich diese Kategorie bestens dazu, die Glaubenslehre grundzulegen. Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts war das ebenso in der evangelischen wie in der katholischen Theologie üblich – man denke nur an Johann Joachim Spalding (1714–1804), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), Johann Michael Sailer (1751–1832) und Friedrich Brenner (1784–1848). Ihrer Auffassung nach war die Religion ureigenste Sache des Menschen. Vor diesem Hintergrund ist bemerkenswert, dass in der aktuellen Diskussion vom *homo areligiosus* gesprochen wird.³⁴ Infolge empirischer Forschung ist die einstige Sicherheit dahin, Religion für eine anthropologische Konstante zu halten. Statt sich als suchend zu beschreiben oder irgendein Defizit zu empfinden, betrachten sich Konfessionslose als schlichtweg ‚normal‘.

3. Ausblick

Trotz der beschriebenen Grenzen scheint es durchaus *möglich*, auf andere Weise als bislang ein Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre zu konzipieren. Dieses Ineinander zu denken ist auch *notwendig*, wenn man den Anspruch aufrechterhält, dass die Offenbarung dem Menschen vermittelt werden kann, weil sie zuallererst seine Sache ist, also keine Ansammlung richtiger Sätze, die um des Heiles willen anzunehmen sind. Verwiesen sei daher auf den Entwurf von Sarah Coakley (*1950). In Bündelung bisheriger Forschung hat die Anglikanerin damit begonnen, eine Systematische Theologie auszuarbeiten, deren erster Band bereits vorliegt: *God, Sexuality, and the Self*.³⁵ Er wird flankiert durch die Aufsatzsammlung *The New Asceticism*, welche einzelne Themen vertieft.³⁶ Kenn-

³⁴ E. Tiefensee, Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung, in: E. Dirscherl / C. Dohmen (Hrsg.), Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte (FEG 9), Freiburg i. Br. 2008, 210–232.

³⁵ S. Coakley, *God, Sexuality and the Self*, Cambridge 2013. Zum Hintergrund siehe J. McRandal (Hrsg.), *Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology*, Minneapolis, MN 2016.

³⁶ S. Coakley, *The New Asceticism. Sexuality, Gender and the Quest for God*, London 2015.

zeichnend ist, dass Coakley die Grund- und Darlegung der Glaubenslehre mittels des Begriffes *desire* verschränkt.³⁷ Semantisch weit, kann er Begehren, Sehnen oder Verlangen bedeuten, und das durchaus – obgleich nicht ausschließlich – in einem sexuell-affektiven Sinne. Coakleys Pointe ist gerade, dass der Mensch in seinem Innersten auf etwas jenseits seiner selbst ausgerichtet und solchermaßen bestimmt ist.³⁸ Nur dort, wo dieses wesenhafte Streben über sich hinaus missverstanden werde, verbleibe es im Innerweltlichen. Kultiviert und geläutert werde es dagegen im kontemplativen Gebet. Indem sich der Mensch betend auf Gott einlässt, beginnt er, sich zu verändern, weil er – im Heiligen Geist – an der Dynamik des göttlichen Lebens Anteil gewinnt.³⁹ Dies wirkt insofern verändernd, als das durch Überstieg gekennzeichnete menschliche Selbsterleben eine Entsprechung auf Seiten Gottes findet, nämlich in dem, was die Trinitätslehre aussagen will: wechselseitige, einander gönnende Liebe. Anders als bei Kant, der die Trinitätslehre in lebenspraktischer Hinsicht für irrelevant hielt,⁴⁰ gewinnt sie bei Coakley gerade hier zentrale Bedeutung.⁴¹ Auf diese Weise vermittelt sie die Grund- mit der Darlegung der Glaubenslehre.

Bemerkenswerterweise rekuriert sie dabei auf das konkrete, als *desire* gekennzeichnete Selbsterleben, anstatt abstrakte Konzepte wie die Vernunft oder die Religion heranzuziehen. Coakley behauptet damit nicht mehr, aber auch nicht weniger als einen Anhalts- oder Haftpunkt für die Glaubenslehre, denn das Selbsterleben *kann* zwar auf Gott bezogen werden, *muss* dies aber nicht.⁴²

³⁷ Zum Folgenden siehe S. Coakley, *God* (s. Anm. 35), 7–11.51f. und *dies.*, *New Asceticism* (s. Anm. 36), 4–10. *Desire* wird zum Integrationsbegriff – „a constellating category“ (ebd., 27). Gemessen an der Bedeutung, die der Begriff erhält, ist er allerdings wenig konturiert.

³⁸ Vgl. S. Coakley, *God* (s. Anm. 35), 58f.: „Desire, I now suggest again – even fallen desire – is the precious clue woven into the crooked human heart that ever reminds it of its relatedness and its source.“ Ähnlich ebd., 309f.

³⁹ Basistext für diesen Gedankengang ist Röm 8. Siehe ebd., 111–144.

⁴⁰ Vgl. I. Kant, *Die Religion* (s. Anm. 3), 193.

⁴¹ Vgl. S. Coakley, *God* (s. Anm. 35), 334.

⁴² Was das in Bezug auf den Rationalitätsanspruch ebenso des Christentums wie der Theologie bedeutet, bleibt freilich offen. Obwohl Coakley keine mystische Evidenz des Zusammenhangs von Gott und Selbst behauptet, legt sie nicht hinreichend dar, wie dieser Zusammenhang denn deutlich wird. Ihn kla-

In Zeiten, in denen das Christentum seine Selbstverständlichkeit verloren, ja der Gottesgedanke seine Relevanz eingebüßt hat, ist das schon viel.

rer zu bestimmen, bleibt Aufgabe für die folgenden Bände von Coakleys Systematik.