

Martin Kirschner

Gott – größer als gedacht

Die Transformation der Vernunft aus
der Begegnung mit Gott bei Anselm
von Canterbury

HERDER

Martin Kirschner

Gott – größer als gedacht

Die Transformation der Vernunft aus der
Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32668-4
E-ISBN 978-3-451-80592-9

Inhalt

Vorwort	11
Geleitwort	13
Einleitung	15
I. Die Vernunft in ihrem theologischen Gebrauch. Annäherungen an eine theologische Rationalität und ihre Konzeptionen in der Gegenwart	25
1. Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten	27
2. Die Bezugspunkte theologischer Rationalität: die Herrlich- keit Gottes und die Sehnsucht des Menschen	31
3. Wie von Gott sprechen, wenn nicht schweigen? Logos und Logik der Theologie	38
4. Drei Vollzugsformen der Rationalität: eine Arbeits- hypothese	54
5. Die Rezeption Anselms in den drei Lesarten	62
II. Eine erste Annäherung an Anselm von Canterbury und sein Werk	71
1. An der „Wasserscheide des Mittelalters“ und in der Geburtsstunde wissenschaftlicher Rationalität: zum Kontext Anselms	71
2. Zwischen weisheitlicher Rationalität der Patristik und wissenschaftlicher Rationalität der Scholastik: zur geistesgeschichtlichen Stellung Anselms	78
3. Die Stringenz eines theologischen Denkwegs: zur systematischen Struktur der Werke Anselms	83
4. Gottes Transzendenz, des Menschen Freiheit und ihre Erlösung in Christus: Schwerpunkte und Abfolge der folgenden Anselmlektüren	86

III. Erster Interpretationsgang: Anselms Gotteslehre als ein begriffliches System logischer Schlussfolgerungen	89
1. Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Anhaltspunkte bei Anselm	89
a) Anselm als „Dialektiker“	90
b) Die Methode des „sola ratione“ und die Suche nach „rationes necessariae“	95
c) Der Verzicht auf Autoritätsbeweise	101
2. Das <i>Proslogion</i> -Argument als deduktiv-apriorischer Beweisgang	103
a) Prämissen einer Lesart als apriorischer Begriffsdeduktion	104
b) Die Argumentation in <i>Proslogion</i> 2–4	107
c) Diskussion der Argumentationsschritte	110
d) Die Kritik an der „Onto-Theo-logie“ und das Seinsverständnis des <i>einen Arguments</i>	148
e) Ertrag und Grenze der begriffslogischen Lesart	159
3. Der notwendige Übergang zur transzendentalen Lesart: Anselms Gebrauch der Sprache und die Struktur seiner Argumentation	165
a) Wie Sprache funktioniert: begriffliche Vorüberlegungen in <i>De grammatico</i>	167
b) Die Beziehung, die Erkenntnis konstituiert: göttliches Wort und menschliche „imago“ im Monologion	169
c) Sinnvolles Sprechen und wahres Sprechen als „rechte Bezeichnung“ (<i>significatio</i>)	172
d) Die antinomische Struktur des <i>Proslogion</i> und die paradoxe Struktur der Gottesrede	176
4. Anselms „Satisfaktionstheorie“: Erlösung als ein juristisch-ökonomisches System äquivalenter Gegenleistung?	185

IV. Zweiter Interpretationsgang: Anselms Theologie als ein transzendental gewendetes Denken im Ausgang von der endlichen Freiheit	201
1. Selbstreflexion der freien Vernunft: Anselms „transzendente“ Methode	201
a) Anhaltspunkte für eine transzendentallogische Lektüre Anselms	203
b) Die Argumentationsfigur der <i>reductio ad absurdum</i> als Indiz der antinomischen Struktur der Freiheit	210
2. Das <i>Proslogion</i> -Argument als transzendente Denkregel	215
a) Der Rückgang des Denkens auf sich selbst	216
b) Das eine Argument als negative Denkregel, die einen Abbruch der Vernunftdynamik im Endlichen verbietet	225
c) „Quo maius ...“ als orientierendes Maß des Denkens	227
3. Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit: „ <i>rectitudo</i> “ als normatives Prinzip	228
a) Die Rückfrage nach der Wahrheit	229
b) <i>rectitudo</i> : Einheit von Wahrheit und Gerechtigkeit	234
c) Freiheit – Macht autonomer Vernunft?	237
d) Transzendente Reflexion auf die „unmögliche Möglichkeit“ der Sünde und des Bösen	259
e) Grenzen transzendentalen Freiheitsdenkens	265
4. Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit und die Unmöglichkeit von Erlösung	268
a) Im Ausgang von der Freiheit Gottes und des Menschen: keine Erlösung an der Freiheit vorbei	269
b) Der Zusammenhang von Sünde – Gerechtigkeit – Ordnung – Ehre Gottes: Gottes Souveränität schließt jeden Selbstwiderspruch Gottes aus	272
c) Statt Strafe: <i>satisfactio</i> – ihre Notwendigkeit und ihre Unmöglichkeit	279
d) Keine Glückseligkeit ohne Gerechtigkeit: eine Erlösung <i>sola misericordia</i> widerspricht der Würde der menschlichen Freiheit	287
e) Die Unmöglichkeit einer Erlösung im Rahmen des Geschuldeten: Aporien einer freiheitstheoretischen Soteriologie	288

V. Dritter Interpretationsgang: Sprechen aus dem Empfangen Gottes, Denken aus der „Logik“ der größeren Liebe Gottes – Anselms rationale Mystik	293
1. Anselms Programm: <i>fides quaerens intellectum</i>	293
a) <i>Fides quaerens intellectum</i> : Anselms Bestimmung des Verhältnisses von <i>fides</i> und <i>ratio</i>	295
b) <i>Ratio</i> und <i>Oratio</i> : die Verschränkung von Denken – Reden – Beten	310
c) Denken aus der Dynamik des Guten: Gottes Vorrang vor dem Sein	315
d) Denken aus dem Übermaß des Schönen: Anselms theologische Ästhetik	318
2. Das <i>Proslogion</i> als betende Gottessuche und rational suchendes Gebet	321
a) Vergebliche Mühe – geschenkte Einsicht: die Denk- erfahrung, die dem <i>Proslogion</i> zugrunde liegt	321
b) Zum „Ort“ der Gotteserkenntnis im Menschen: die Sehnsucht des Herzens im Exil der Sünde in <i>Proslogion</i> 1	327
Zwischenreflexion: die Situation des Menschen vor Gott . .	335
c) Einsicht ohne Erfüllung, Bilanz und Neuansatz: Umkehr des Denkens über begriffliches Denken hinaus ab <i>Proslogion</i> 14	350
d) Die „mehr als volle Freude“: eine Verheißung über jedes Maß (<i>Proslogion</i> 24–26)	362
e) Ertrag des <i>Proslogion</i> und Problemüberhänge	368
3. Die schöpfungs- und gnadentheologischen Vorgaben der Freiheit und das Schöpfungsziel des Menschen	374
a) Eingesetzte Freiheit unter dem Maß der Rechttheit: <i>rectitudo</i> und <i>debere</i>	376
b) Die Macht geschaffener Freiheit setzt ihre Empfäng- lichkeit voraus: <i>servare, perseverantia</i>	382
c) Die ursprüngliche Ausrichtung des Willens auf das Gute und seine faktische Unterwerfung unter das Nichtige . .	385
d) Anthropologischer Ertrag: der Mensch als Wesen der Transzendenz und Liebe (CDH II, 1)	389

4. Die größere Gabe der Barmherzigkeit	393
a) Rekapitulation der ersten beiden Interpretationsgänge .	393
b) Der hermeneutische Schlüssel zur Interpretation von CDH II – eine These	397
c) Das Paradox des Gott-Menschen: die Formel von Chalkedon neu gelesen	407
d) Die größere Gabe: Barmherzigkeit in Erfüllung der Gerechtigkeit über das Geschuldete (<i>debitum</i>) hinaus . .	415
e) „Logik“ und „Dialogik“ je größerer Liebe	425
VI. Ein Weg für heute? Versuch einer Zusammenschau	437
1. „Quo maius cogitari nequit“: ein konsistenter Gottesbegriff als Aufweis Gottes in sinnvoller Sprache?	438
2. „Rectitudo voluntatis propter se servata“: das unbedingte Maß der Freiheit und die Aporien des Bösen	444
3. „Maius quam“: Gott – größer als gedacht ... Sprechen aus dem Empfangen Gottes und die Dia-Logik der Liebe	453
Bibliographie	469
A. Quellen	469
B. Sekundärliteratur	473

Vorwort

Gott – größer als gedacht, nötigt er als Ziel und „Gegenstand“ theologischen Denkens dieses dazu, sich selbst zu überschreiten. Wer sich darauf einlässt und den Glauben an den je größeren Gott zu verstehen sucht, wird selbst in diese Transzendenzbewegung hineingezogen und durch sie verändert. So haben mich die Studien, die ich jetzt in überarbeiteter Form vorlege, über fünf Jahre geprägt und mein Denken geformt: nach der Promotion, während der Ausbildung zum Ständigen Diakon, als Assistent am Lehrstuhl Dogmatik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. In der Endphase der Habilitation schied der Lehrstuhlinhaber, Prof. Thomas Freyer, aus gesundheitlichen Gründen unerwartet aus dem Dienst aus. Auch dies hat den Gang des Projekts geprägt. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen hat die Arbeit als Habilitationsschrift angenommen und mir im Dezember 2011 die *venia legendi* für Dogmatik erteilt. Die Veröffentlichung der Habilitationsschrift wurde durch Aufgaben in Lehre und Verwaltung verzögert, doch freue ich mich, sie jetzt in überarbeiteter und etwas gestraffter Form vorzulegen.

Herzlich danke ich all denen, die mich in diesen Jahren beruflich begleitet, angeregt und ermutigt haben: an der Tübinger Fakultät, an den Universitäten Hohenheim und Hildesheim, im Rahmen der Diakonausbildung und meiner Tätigkeit in der Gemeinde Sankt Paulus, im diözesanen theologischen Begleitkurs und am Leibnizkolleg. Mit Magnus Striet, Hansjürgen Verweyen und Gerhard Gäde, im „Arbeitskreis analytische Religionsphilosophie“ am Forum Scientiarum in Tübingen und bei der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie konnte ich Thesen der Arbeit vorab diskutieren. Mit der Publikation lege ich diese Thesen und Anselminterpretationen jetzt in ausgearbeiteter Form vor, verbunden mit dem Wunsch, sie für die Auseinandersetzung um Ansatz und Rationalität der Theologie über Schulgrenzen hinweg fruchtbar zu machen.

Thomas Freyer hat diese Arbeit in vielfältiger Weise angeregt, sie über die Jahre kritisch begleitet und mir am Lehrstuhl den Freiraum gelassen, um in Forschung und Lehre Akzente zu setzen. Sein vorzeitiges Ausscheiden war ein großer Verlust. Im Blick auf die damit verbundenen Herausforderungen und Ungewissheiten danke ich der Tübinger Fakultät für ihre Solidarität, dem damaligen Dekan Albert Biesinger und Seminardirektor

Hans Reinhard Seeliger, besonders aber Bernd Jochen Hilberath und Peter Hünemann. Beide haben mitgeholfen, dass in Lehre und Verwaltung keine Lücke entstanden ist – und sie haben mir den Rücken gestärkt und mit ihrem Vertrauen Mut gemacht. Das gilt in eigener Weise für Bernadette Frey-Dupont, die als Sekretärin selbst von den Veränderungen betroffen war und mich zusammen mit den studentischen Hilfskräften unterstützt hat. Tammo Elija Mintken und Lukas Steinacher danke ich für ihre Arbeit am Manuskript, für viele Anregungen und für kompetente und engagierte Diskussionen.

Ein besonderer Dank gilt Peter Hünemann. Ohne ihn wäre die Arbeit in dieser Form nicht möglich gewesen. Er hat zahlreiche inhaltliche Anstöße und Anregungen gegeben. Neben persönlicher Ermutigung und Unterstützung haben mir die Gespräche mit ihm geholfen, meine Gedanken und die Methode der Arbeit klarer zu fassen. Er ist in der Schlussphase der Habilitation mit Betreuung und Gutachten eingesprungen. Ich freue mich sehr, dass er jetzt der Veröffentlichung ein Geleitwort voranstellt.

Jochen Hilberath danke ich für die offene, vertrauensvolle Art, mit der sich auf meine Arbeit eingelassen hat. Ihm ist durch die Umstände ein „Schüler“ zugewachsen, der aus einem anderen „theologischen Stall“ kommt, viele seiner Anliegen teilt, sie aber doch auf anderen Wegen verfolgt. Er hat meine Arbeit mit einem Gutachten gewürdigt und wertvolle Hinweise gegeben. Stephan Weber vom Herderverlag danke ich für die unkomplizierte Zusammenarbeit, der Diözese Rottenburg-Stuttgart für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung.

Ein ganz besonderer Dank gilt schließlich meiner Familie, meinen Eltern und unseren Freunden – für Austausch, Ermutigung, Unterstützung, wertvolle Begegnungen. Unter ihnen möchte ich Christiane Hähn-Jakobs und Peter Jakobs namentlich nennen.

Vor allem aber danke ich meiner Frau Dorit und unseren Kindern, die all die Arbeit, mein Ringen um die Sache, Krisen und Begeisterung mitgetragen und mir immer wieder den Rücken frei gehalten haben. Ihnen widme ich dieses Buch.

Tübingen, Ostern 2013

Geleitwort

von Peter Hünermann

„Gott – größer als gedacht“. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury“: eine Studie, die ins Zentrum der heutigen Gottesfrage inmitten einer ökumenische Züge aufweisenden Kirchenkrise führt.

Die Bitte von Martin Kirschner, ein Geleitwort beizusteuern, löste eine hohe Freude aus und stellt eine Ehre dar. Eine hohe Freude, weil diese Arbeit Frucht eines langen, arbeitsintensiven Weges ist, dessen Etappen wir in freundschaftlicher Verbundenheit weitgehend gemeinsam gehen konnten: von ersten Überlegungen zur theologischen Dissertation über gemeinsame Arbeiten am Theologischen Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil zu ersten Gesprächen, Anselm und seine Theologie als Habilitationsthema zu wählen, und – in der letzten Phase – in einer engen Kooperation bei der Lehrstuhlvertretung nach dem schweren Krankheitsfall von Herrn Kollegen Freyer vom Wintersemester 2010/11 bis zum Sommersemester 2012.

Die Einladung bedeutet zugleich eine Ehre für mich. Ich stehe staunend und dankbar vor diesem Werk, das meines Erachtens eine neue Tür in der systematischen Durchdringung der anselmischen Theologie aufgestoßen und diesen Klassiker durch eine sorgfältig und genau an die Texte anschließende Interpretation mitten in die postmoderne Theologie-Diskussion unserer Tage hineingestellt hat. Dieses Resultat entspringt keiner geschichtliche Differenzen verklitternden „Modernisierung“ Anselms, sondern der sorgfältigen Beachtung der in Anselms Texten selbst sich meldenden unterschiedlichen Rationalitätsgestalten und ihrer jeweiligen – in Vertiefungsverhältnissen stehenden – logisch begrifflichen, transzendental-freiheitlichen und an Anselms Form rationaler Mystik orientierten „Grammatiken“. Dies wird dem Verfasser möglich durch eine außergewöhnliche Aufarbeitung der Anselmschen Texte und der breiten Sekundärliteratur, verknüpft mit einer profunden Durchdringung der heutigen theologischen Diskussionen um die Methode der Theologie – in ihrer Negativität und Affirmativität – im Kontext moderner philosophischer Fragestellungen von René Descartes bis zu Emanuel Levinas und Jean-Luc Marion. So repräsentiert diese Arbeit die lebendige Einheit

und daraus resultierende Fruchtbarkeit geschichtlicher Forschung und systematischen Denkens, wie sie die Tübinger Theologie seit den Anfängen am Beginn des 19. Jahrhunderts geprägt hat. Zugleich erschließt diese theologische Reflexion, und zwar gerade durch die Einbeziehung moderner sprachphilosophischer und phänomenologischer Momente, die spirituellen Dimensionen und Vollzüge des anselmischen Theologisierens.

Ich wünsche dem Verfasser und dem Buch, dass es – im Interesse der Theologie und der Kirche – kritisch und aufmerksam gelesen und diskutiert wird.

Einleitung

Es ist ein Kennzeichen unserer Zeit, dass die spirituelle Sehnsucht der Menschen und die Suche nach Gott oft in skeptischer Distanz zur Vernunft verbleiben und gerade von der akademischen Theologie in dieser Beziehung wenig erwartet wird. In der wissenschaftlichen Theologie unserer Tage findet sich nur selten jene enge Verbindung und wechselseitige Durchdringung von begrifflicher Reflexion, kirchlicher Verantwortung und gelebter Spiritualität, wie sie etwa Hans-Urs von Balthasar und Karl Rahner vollzogen haben.¹ Als akademische Disziplin muss sie unter den Bedingungen einer ausdifferenzierten Gesellschaft und einer ökonomisierten Hochschullandschaft nach Bologna den Rationalitätsstandards des wissenschaftlichen Diskurses entsprechen und sich in der Öffentlichkeit einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft behaupten. Zugleich finden sich aber innerhalb der Theologie und in bemerkenswerter Weise auch in der Philosophie Ansätze, den Zusammenhang von Vernunft und Spiritualität, von Reflexion und Gebet wiederzugewinnen² –

¹ Balthasar sieht gerade im 11. und 12. Jahrhundert eine besonders fruchtbare Verbindung von monastischer, betender Theologie und beginnender scholastischer Reflexion. In seinem Aufsatz zum Verhältnis von Theologie und Heiligkeit konstatiert er mit der „Wendung von der knieenden Theologie zur sitzenden Theologie“ einen „Riss“, der die fruchtbare Verbindung von Gebet und Reflexion in der Vätertheologie und in den Aufbrüchen der Frühscholastik gefährde: „Die ‚wissenschaftliche‘ Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche‘ Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.“ (Balthasar [1960] 224)

Rahners immer konsequentere Rückführung theologischer Rede in das Geheimnis Gottes hinein ist verbunden mit einer Verschränkung von Natur und Gnade, philosophischer und theologischer Reflexion. Das Verhältnis des frühen, philosophischen Ansatzes beim „Hörer des Wortes“ zu seinem späteren, transzendental-theologischen Ansatz hat für die Bestimmung der Rationalität der Theologie weitreichende Konsequenzen. Bei Rahner ist es die Reduktion theologischer Aussagen auf ihren Gottesbezug, der den Zusammenhang von rationaler Reflexion und Anbetung konstituiert: „Das Geheimnis, vor dem der Mensch nach seinem letzten, wirklich zu sagenden Wort anbetend verstummt, ist in der Theologie nicht ein peinlicher Rest und eine Randerscheinung, dort wo das Klare und Eindeutige aufhört, sondern gerade die eigentlichste Wirklichkeit, mit der die Theologie sich beschäftigt.“ (Rahner, SW 30, 111); vgl. ebd. 90–112.

² Für die Theologie verweise ich auf den Forschungsüberblick bei Deutsch (2010) 3–13; zur Bedeutung Anselms für den Zusammenhang von theologischer Reflexion und Gebetsprache vgl. unten, Abs. V.1; in der Philosophie verweise ich exemplarisch auf die Diskussionen um einen „theological turn“ der Phänomenologie: Janicaud u. a. (2000), Finegan (2012); zur Diskussion um einen „religious turn“ in den Kulturwissen-

gerade durch eine kritische Selbstreflexion der Vernunft. Anselm von Canterbury (1033–1109) ist hier ein wichtiger Bezugspunkt, sowohl was die Rationalitätsform seiner Theologie als „fides quaerens intellectum“ betrifft wie auch die Transzendenzbewegung des Denkens, zu der seine „Gottesbeweise“ anleiten. Die vorliegende Studie bewegt sich im wissenschaftlichen Diskurs und sieht gerade diese begriffliche Arbeit in der Spur Anselms als Teil der Gottessuche, die vom Glauben ausgeht, der Verstehen sucht, und die sich nach jenem „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ der Begegnung mit Gott ausstreckt, in der die Sehnsucht des Menschen erst an ihr Ziel kommt. Der Sinn wissenschaftlicher Methode und der Maßstab vernünftiger Reflexion ist die nachvollziehbare Orientierung an der Sache. Das heißt für die Theologie: Sie hat die Aufgabe, von Gott zu sprechen und an seiner Wirklichkeit Maß zu nehmen, die jedes Maß sprengt und gerade darin Ziel und Grund menschlicher Sehnsucht wie menschlicher Vernunft ist. Die Konzeptionen des Rationalen und der Gebrauch der Vernunft werden im Denken Gottes selbst noch einmal transformiert und das Verhältnis von Glauben und Vernunft gerät in Bewegung: An diesen Denkprozess möchte diese Studie heranführen. Sie geht dazu von heutigen Konzeptionen der Rationalität aus, um dann an Anselm von Canterbury die Bedeutung des Gottesglaubens für das Verständnis menschlicher Rationalität auszuloten und die Umkehr des Denkens nachzuvollziehen, in die seine Reflexion des Glaubens mündet, die vom Gottesverständnis über die menschliche Freiheit in die Christologie führt.

Problemskizze. Die Frage nach der Rationalität der Theologie wird derzeit vor allem in drei Debatten verhandelt: *Erstens* bildete das Verhältnis von Glaube und Vernunft eines der Hauptthemen unter dem Pontifikat Benedikts XVI. und hat durch die Debatte des Papstes mit Jürgen Habermas und die Regensburger Rede ein breites gesellschaftliches Echo gefunden. Grundlegend ist jedoch bereits die Enzyklika „Fides et ratio“ vom 14.9.1998, die als philosophisches Testament Johannes Paul II. gelten kann, und in der das Verhältnis zwischen einer augustinischen Verschränkung von Glauben und Vernunft und den Rationalitätsstandards

schaften: Nehring – Valentin (Hg., 2008); für einen Aufgriff religiöser Sprachformen in der Transzendentalphilosophie vgl. Schaeffler (1989, 2006; 2012); in der analytischen Philosophie vgl. Wiertz (2009), Crisp – Rea (Hg., 2009). Die Interpretation des ontologischen Gottesbeweises bei Hindrichs (2008) mündet in eine „Inversion“ des Denkens, die sich mit der hier nachgezeichneten theologischen Transformation der Vernunft in vielen Punkten berührt.

der Moderne neu ausgelotet wird.³ *Zweitens* wird im Zusammenhang der reflexiven Moderne, der Spät- bzw. Postmoderne die Bedeutung negativer Theologie für die Artikulationen des christlichen Glaubens kontrovers diskutiert.⁴ *Drittens* verweise ich auf die Bemühungen um eine erstphilosophische Grundlegung des Geltungsanspruchs des Glaubens, die in der deutschsprachigen Fundamentaltheologie Impulse setzt und mit dem entschiedenen Plädoyer für ein Denken der Freiheit als angemessene Denkform des Glaubens verbunden ist. Hier fallen Vorentscheidungen über die Kategorien, die Form und Hermeneutik systematischer Theologie insgesamt.⁵ Außerhalb des deutschen Sprachraums sei auf konfessionsübergreifende Bewegungen eines modernekritischen „Resourcement“ verwiesen, auf post-moderne und post-liberale Ansätze oder die Bewegung der „radical orthodoxy“.⁶ Auch hier steht zur Debatte, auf welches Vernunftverständnis Theologie aufbauen kann – mit weit-

³ Vgl. den Rückblick auf die Debatten bei Lehmann (2009) und Hailer (2009), beide mit umfangreichen Literaturangaben; zu „Fides et ratio“ vgl. Waldenfels (2000), Koslowski – Hauk (Hg., 2007), Hünermann (2009). Die Auseinandersetzung um die Zuordnung von Vernunft und Glaube ist von fundamentaler ökumenischer Relevanz: Steht doch im Blick auf die Orthodoxie die Vermittlung von patristischem Denken und moderner Rationalität im Blick, im Gespräch mit den Kirchen der Reformation die augustinisch geprägte Kritik an Scholastik und aristotelischer Metaphysik; vgl. Hailer (2009), Lüpke (2009).

⁴ Die Bestimmung der Gegenwartssituation und das Verhältnis des Glaubens zu Moderne und Postmoderne stehen in enger Beziehung zum Rationalitätsverständnis und sind hoch umstritten. Theologisch geht es um die Fragen, wie Gottes Transzendenz, seine Offenbarung und die Bestimmtheit des christlichen Glaubens angemessen zur Geltung gebracht werden können und in welchem Modus dies zu geschehen habe. Die erkenntnistheologischen Grundoptionen lassen sich exemplarisch an folgenden Publikationen greifen: G.M. Hoff (1997), J. Hoff (1999), Bulhof – Kate (Hg., 2000), Stolina (2000), Hardt – Stosch (Hg., 2007); kritisch im Blick auf die Bestimmtheit christlichen Glaubens: Striet (2003), Werbick (2007). Zum Kontext vgl. Höhn (2008, 2011), Müller (2005, 2012).

⁵ Vgl. als erste Übersicht zu den Ansätzen einer erstphilosophischen Grundlegung der Theologie, die vor allem mit den Namen Klaus Müller, Thomas Pröpfer und Hansjürgen Verweyen verbunden werden: Pröpfer (2011, 2001), Platzbecker (2003), Müller (2005), Müller – Striet (Hg., 2005), Verweyen (2008); kritisch: Hoff (2001), Dalferth (2003), Föbel (2007), Lotz (2008).

⁶ Vgl. zur postmodernen Theologie: Caputo (1999), Ward (Hg., 2005), Hemming (Hg., 2007), Anderson (2007); zur postliberalen Theologie: Pecknold (2005), Cathey (2009), eine kritische Evaluation bei Schärfl (2010); zur „radical orthodoxy“: Smith (2004), Milbank – Oliver (Hg., 2009), Pabst – Schneider (Hg., 2009), kritisch: Ruether (Hg., 2006), Hankey – Hedley (Hg., 2005). Zur kritischen Reflexion der verschiedenen Ansätze vgl. Boeve – Lamberigts – Wisse (Hg., 2009), Boeve – Brabant (Hg., 2010).

reichenden Folgen für die gesamte Gestalt der Theologie und die korrespondierenden Lebensformen des Glaubens. Ich knüpfe nicht unmittelbar an die genannten Debatten an, sondern entwerfe eine eigene Annäherung an die Vernunft des Glaubens, die dann in eine dreifache Relektüre der Theologie Anselms von Canterbury mündet und diese in ihrer Relevanz für die Gegenwart auswertet. Es geht mir darum, den Denkprozess nachzuvollziehen, in dem Anselm auf der Spur Gottes von einer Logik klarer begrifflicher Schlüsse zu einem Denken der Freiheit des Menschen durchstößt und dieses wiederum zurückführt auf die Vor-Gabe Gottes in Schöpfung und Gnade. Erst in der Gabe Jesu Christi findet die Freiheit des Menschen aus den Aporien heraus, in die sie aufgrund ihrer faktischen Selbstverfehlung geraten ist. Hier begegnet ein „Übermaß“, das der Vernunft zugleich entspricht und sie doch übersteigt, und das zu einer metaphorischen Sprache nötigt, die gleichwohl nicht irrational ist.

Entwicklung der Zielsetzung. Meine Forschungen zu Anselm zielten ursprünglich auf seine Soteriologie und wollten eine Relektüre von *Cur Deus homo* im Kontext der Spätmoderne vornehmen. Dabei zeigte sich jedoch in zunehmendem Maße, dass die Frage nach der Rationalität der Theologie und der Form ihrer Sprache für das Verständnis Anselms entscheidend ist und bei ihm selbst eine Transformation durchläuft, die aus seiner Beschäftigung mit der Sache entspringt⁷. Die soteriologische Fragestellung geht aus ihr hervor. Dabei greifen Inhalt des Glaubens und die Form von Denken und Sprache ineinander. Gott als dasjenige zu denken, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nötigt dazu, sowohl die Barmherzigkeit Gottes wie seine Gerechtigkeit in diese Dynamik zu stellen – wobei, wie zu zeigen sein wird, die christologische Mitte immer schon vorausgesetzt ist und nur methodisch für Teilstrecken der Argumentation eingeklammert wird. Das Bewusstsein der Differenz des Menschen zu Gott, der das Schauen Gottes ersehnt und in seinem Erkennen doch nicht erreicht, durchzieht Anselms Argumentation im *Proslogion*. Hierin kommt die Endlichkeit des Menschen zum Ausdruck, die konstitutiv zur Beziehung des Menschen zu Gott gehört. Es kommt jedoch auch die Differenz zum Ausdruck, die in der Abwendung des Menschen von Gott und in der Selbstverfehlung menschlicher Freiheit durch die Sünde besteht, in der

⁷ Besonders deutlich greifbar ist diese Transformation im Vergleich von *Monologion* und *Proslogion*, in dem Umschlag von Sprache und Denkform, den das 14. Kapitel des *Proslogion* markiert, dann auch im Argumentationsgang von *Cur Deus homo* und in der betrachtenden Zusammenschau der Argumentation in der *Meditatio redemptionis humanae*: vgl. dazu Abs. V.

der Mensch sich faktisch bereits vorfindet. In dieser dramatischen Zuspitzung ist der Übergang zur Reflexion auf die menschliche Freiheit und auf ihre Verstrickung im Bösen sachlich angelegt, was dann weiter in die Christologie und zur Frage nach der Möglichkeit einer Erlösung gefallener Freiheit führt. Das Bewusstsein der eigenen Sünde und Schuld im vollen Sinn setzt das Ereignis der Wahrheit in Christus implizit schon voraus und Anselms Werke, besonders eindringlich die Gebete, zielen darauf, dieses Bewusstsein überhaupt erst freizulegen und damit den Raum für die Gnade Gottes zu öffnen. Die Erkenntnis Gottes im *Proslogion* ist so in jener aporetischen Situation des sündigen Menschen vor Gott verortet, die *Cur Deus homo* näher erörtert und bei der das Schöpfungsziel Gottes, das Heil des Menschen, selbst auf dem Spiel steht. Desweiteren steht die theologische Anstrengung der *fides quaerens intellectum* unter einem eschatologischen Index, der in der zweiten Hälfte des *Proslogion* deutlich hervortritt (vgl. V.2) und den Anselm in der *Commendatio* von *Cur Deus homo* an Papst Urban II. zum Ausdruck bringt:

„Schließlich, da ich die Einsicht, die wir in diesem Leben erlangen können, als ein Mittleres zwischen Glauben und Schau verstehe, meine ich: je mehr jemand zu dieser [Einsicht, M.K.] durchdringt, um so viel mehr schreitet er auf die Schau zu, die wir alle ersehen.“⁸

Zwischen die Glaubensvoraussetzung und die volle Evidenz, die an die *visio* als Begegnung von Angesicht zu Angesicht gebunden ist, rückt also die vernünftige Suche nach Einsicht, die einen zeitlichen und unabgeschlossenen Prozess bezeichnet. Dieser Weg ist geprägt von der Spannung zwischen den Möglichkeiten freier Vernunft im Ausgreifen auf das Unbedingte, ihrer Selbstblockade aufgrund der Sünde und der Erfahrung einer geschenkten Einsicht und Lösung der Blockade, die aus eigener Kraft zu vollziehen gerade nicht möglich ist und von der neues Licht auf die Situation des Menschen fällt. Dieses Ineinander von Natur, Sünde und Gnade macht die zentrale methodische Schwierigkeit des Argumentationsgangs aus: Interpretationen, die hier Eindeutigkeit suchen und eine saubere methodische Trennung von Glauben und Vernunft, können nur Teilmomente des Argumentationsgangs abbilden. Die methodische Option die-

⁸ „Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.“ (CDH, *Commendatio operis ad Urbanum Papam II.* [II, 40]). Barth fasst dies in die griffige Formel von der Theologie als „Begehen der Mittelstrecke zwischen Glauben und Schauen“: Barth (1981) 24. Vgl. Schönberger (1989) 11–13.

ser Arbeit liegt darin, sich über die Teilmomente vertiefend der Gesamtbewegung anzunähern, die Anselm vollzieht. Diese Gesamtbewegung ist eindeutig eine theologische Argumentation, die den Glauben voraussetzt und philosophische Reflexionen einschließt. Die Unterscheidung von Vernunftmöglichkeit und Glaubensvoraussetzung steht in diesem Prozess selbst in Frage und unterliegt einer Transformation. Wird die prekäre Zuordnung von *ratio*, *ratio fidei* und *fides* bereits im Vorhinein geklärt, so ist damit eine Vorentscheidung über die Interpretation Anselms getroffen. Demgegenüber möchte ich diese Zuordnung offen halten, so dass im dreifachen Durchgang von der Gotteslehre zur Anthropologie in die Christologie das Verständnis der Rationalität, ihr Verhältnis zum Glauben und der Gebrauch der Sprache jeweils eine Neubestimmung durchläuft.

Wenn ich die Rationalität der Theologie ins Zentrum dieser Studie stelle, bedeutet dies einen Grenzgang zwischen Philosophie, fundamental-theologischer Reflexion der Vernunftfähigkeit des Glaubens und dogmatischem Erschließen der Glaubensvorgabe.⁹ Spätestens in der dritten Lesart wird deutlich, dass die Arbeit insgesamt den Glauben voraussetzt. Wenn ich die Anselm-Lektüren auf die aktuelle Diskurslage in der systematischen Theologie beziehe, folge ich zum einen einem systematischen Erkenntnisinteresse im Blick auf Rationalität und Denkform der Theologie; zum anderen möchte ich einen Beitrag zur systematischen Anselminterpretation leisten. Isolierte Darstellungen von Anselms „ontologischem“ Gottesbeweis und seiner sogenannten „Satisfaktionslehre“ prägen nach wie vor das theologiegeschichtliche Basiswissen in Schule und Universität und spiegeln sich auch in erstaunlich vielen Einzelstudien zu Anselm. Die gut zugänglichen Ergebnisse der Anselmforschung der 1970er–90er Jahre,¹⁰ auf denen die neuere Forschung aufbaut,¹¹ sind dagegen in der Breite we-

⁹ Ein solcher Grenzgang und die Verschränkung der Fragestellungen scheinen mir unter den Bedingungen einer reflexiven Glaubensverantwortung unerlässlich. Thomas Pröpper arbeitet dies in seinem dogmatischen Ansatz sehr deutlich heraus: vgl. Pröpper (2011) 58–120, bes. 90–108. Pröpper unterscheidet dabei klar zwischen der philosophischen Grundlegung einer vernünftigen theologischen Denkform und ihrer hermeneutischen Bewährung an den Inhalten der Dogmatik (86–89, 105–108, 488–656), wohingegen ich von einer wechselseitigen Durchdringung und Verschränkung von Glauben und Vernunft ausgehe, so dass in der vertiefenden Reflexion des Glaubens die Denkform selbst einem Wandel unterliegt.

¹⁰ Exemplarisch seien für den deutschen Sprachraum genannt: Balthasar (1962), Greshake (1973ab, 1978), Kienzler (1981, 1997), Schwager (1983), Gäde (1989), Plasger (1993).

¹¹ Als Übersicht zum Forschungsstand bis 1996 vgl. die internationale Anselmbiblio-

nig rezipiert, vielleicht auch, weil sie noch nicht zu solchen griffigen Kurzformeln verdichtet wurden wie sie der „ontologische Gottesbeweis“ und die „Satisfaktionstheorie“ bieten. Besonders auffällig ist, dass philosophische und theologische Rezeption Anselms häufig unverbunden nebeneinander stehen. Ob Anselm philosophisch oder theologisch gelesen wird, erscheint dann als willkürliche Vorentscheidung des Interpreten oder seiner Zuordnung zur theologischen oder philosophischen Fakultät geschuldet. Der „rein philosophisch“ gelesene „Rationalist“ Anselm stünde dann dem dezidiert (offenbarungs-)theologisch argumentierenden „Mystiker“ gegenüber. Oder aber es müssten – wie es häufig geschieht – mit den Gebetstexten breite und zentrale Passagen von Anselms Werk als „schmückendes Beiwerk“, fromme Legitimation oder rhetorische Gepflogenheit beiseite gelegt werden, was dem Duktus des *Proslogion* ebenso widerspricht wie dem Stellenwert, den Gebete und Meditationen in Anselms Gesamtwerk einnehmen. Anselms Biografie und die Selbstbeschreibungen seiner Methode legen dagegen ein gestuftes Nachvollziehen seines Argumentationsganges nahe. Dass jede Lesart an Anselms Werk und Methode ihren Anhalt findet, werde ich am Beginn des Interpretationsgangs jeweils aufzeigen.

Da die beiden ersten Lesarten nur Teile des Werkes und der Methode Anselms aufgreifen, legen die beiden ersten Interpretationsgänge ein stärkeres Gewicht auf die Rezeption Anselms in der Sekundärliteratur. Ich lese Anselm hier nicht werkgenetisch oder von seiner eigenen Methode her, sondern zunächst durch die Brille des jeweiligen Zugangs, die nur Elemente seiner Methode aufgreift. Mit jedem Lektüredurchgang wird die Interpretation dann differenzierter und die Textbasis im Werk Anselms breiter. Der grundsätzliche Aufbau der drei Lesedurchgänge folgt jedoch einem gemeinsamen Muster: Am Anfang stehen methodische Fra-

graphie von Klaus Kienzler (1999). Auf die Anselmstudien von Michel Corbin, Hansjürgen Verweyen und Klaus Kienzler nehme ich immer wieder Bezug; vgl. dazu ausführlicher Abs. I.5 und die Einführungen der Hauptteile. Unter den neueren Studien seien hervorgehoben: Zum geschichtlichen Kontext: Southern (1966, 1990), Vaughn (1987, 2012), Evans (2004), Ward (2009); zu Gesamtwerk und Methode: Kienzler (1981, 1997), Corbin (1992, 1997, 20004, 2006), Verweyen (2009); zum *Proslogion* die Gesamtauslegungen von Gilbert (1990), Kapriev (1998), Theis (2005) und Logan (2009), mit jeweils deutlich unterschiedlichen Akzentsetzungen; zum Wahrheitsbegriff Anselms die umfangreichen Studien von Enders (1998, 2001, 2002, 2009) und Goebel (2001); zu Anselms Freiheitsdenken und Ethik: Dreyer (1997), Recktenwald (1998) und Trego (2010); zur Christologie Gilbert – Kohlenberger – Salmann (Hg., 1999), Rieger (2005), Krause (2010), Klinge (2011).

gen, um den Anhalt der Lesart an Anselms Werk deutlich zu machen. Es folgt jeweils die Auseinandersetzung mit dem *Proslogion*, in dem Gottesbezug und Rationalitätsverständnis in einem einzigen Argument verstrickt sind. Im Anschluss geht es um Momente im Verständnis von Sprache, Wahrheit, Freiheit und Anthropologie bei Anselm: Auch hier sind Inhalt und Methode aufs Engste miteinander verstrickt, dieses Mal vom Menschen und seinem Selbstvollzug her. Schließlich interpretiere ich die Soteriologie Anselms, in der die Frage nach Gott und die Frage nach dem Menschen aufgrund der Verstrickung in Sünde in die Suche nach der Möglichkeit von Erlösung münden und sich auf den „Gott-Menschen“ richten. Damit umfasst die Studie wichtige Teile des Gesamtwerkes: vom *Proslogion* über die Freiheitsschriften Anselms zu seiner Christologie in *Cur Deus homo* und der *Meditatio redemptionis humanae*. Es stehen jene Schriften Anselms im Zentrum, die am stärksten rezipiert wurden und die am deutlichsten seine eigene Methode in ihrer ausgereiften Form repräsentieren. Das *Monologion* wird nur nachgeordnet berücksichtigt: Es gibt die Themen vor und stößt zu der Methode durch, die Anselms weitere Theologie prägen. Ich werde dies in Abschnitt III.3 darlegen und am *Monologion* deutlich machen, wie Anselm in begrifflicher Reflexion zu einer Denkform gelangt, die begriffliches Denken überschreitet und in der Gestaltung des *Proslogion* zur Ausprägung kommt. Eine weitere Einschränkung der Studie liegt darin, dass ich Anselms Denkweg nur bis in die Durchführung seiner Christologie hinein verfolge.¹²

Insgesamt verbindet die Arbeit damit sechs Momente, die das weitere Vorgehen bestimmen: 1. Ich entwerfe zunächst ein Vorverständnis von Rationalität und verschiedenen Rationalitätsformen im Blick auf den Gegenwartsdiskurs. Diese prägen die verschiedenen Ansätze systematischer Theologie ebenso wie die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. 2. Ein Anliegen der Arbeit ist es, das oft recht unverbundene Nebeneinander dieser Ansätze und Denkschulen zu überbrücken und nach dem Verhältnis und den Übergängen zwischen diesen Rationalitätsformen zu fragen: Diese Übergänge werden als eine Vertiefung der Vernunft des Glaubens gedeutet, die zugleich den Modus des Sprachgebrauchs verändert. Nur wenn dieser mitvollzogen wird, lässt sich der

¹² Die gewonnenen Einsichten im Blick auf Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Anthropologie, Gnadenlehre und Trinitätslehre zu entfalten, hätte die Möglichkeiten der Studie gesprengt: vgl. dazu Abs. II.4.

Sinn der Aussagen erschließen. 3. Dieses Anliegen führe ich an wichtigen Passagen des Werkes von Anselm von Canterbury durch, der geschichtlich wie systematisch eine Schlüsselposition für die Ausbildung wissenschaftlicher Rationalität einnimmt. Anselm spitzt die Orientierung am Glauben ebenso zu wie den Anspruch auf vernünftige und nachvollziehbare Argumentation¹³: Glaubensvorgabe und Vernunftgründe stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern in einem wechselseitigen Erschließungsverhältnis, das Glaubens- und Vernunftvollzug in die Dynamik des Bezugs auf den je größeren Gott stellt. 4. Die bisher genannten Anliegen lassen sich miteinander verbinden, weil Anselm aus der Perspektive aller drei Vernunftverständnisse rezipiert wird. Den Rationalitätsformen können so bedeutsame „Lesarten“ der Theologie und Philosophie Anselms zugeordnet werden. Ich nähere mich daher in drei Lesedurchgängen seinem Denken, denen jeweils andere hermeneutische Vorentscheidungen zugrunde liegen und die eine unterschiedlich breite Textgrundlage einbeziehen. 5. Dieser dreifache Lesedurchgang stellt einen Beitrag zur systematisch-theologischen Anselmrezeption dar, gerade indem die Interpretationsgänge miteinander verknüpft, die Übergänge herausgearbeitet und die Einzelinterpretationen so in einen Gesamtzusammenhang gestellt werden. 6. Im Nachzeichnen der theologischen Denkbewegung Anselms bietet die Arbeit einen Beitrag zur Grundlegung systematischer Theologie, ihrer spezifischen Rationalität und Sprachform: Theologische Rationalität wird als unabgeschlossener Erkenntnisprozess profiliert, der von theologischen Konzepten und Begriffen auf deren Vollzug in der Freiheit des Menschen verweist, und diesen wiederum auf das unverfügbare und uneinholbare Ereignis der Selbstgabe Gottes zurückführt. Der Fluchtpunkt dieser Argumentation verweist auf das Ereignis der Begegnung von Gott und Mensch in Christus. Im Paradox des Gott-Menschen und in seiner freien Selbstgabe über alles Geschuldete hinaus, stößt Anselms Denken an ein Ereignis, für das es selbst nicht aufkommen kann und an dem sich entscheidet, ob seine Bewegung ins Leere führt bzw. in einem letzten Widerspruch verfangen bleibt. Diese dem Gottesglauben „unmögliche Möglichkeit“ einer letzten Absurdität und

¹³ Die Orientierung am Glauben wird im Programmwort der „fides quaerens intellectum“ deutlich, kommt in der Durchführung des *Proslogion* zum Ausdruck und findet in der Auseinandersetzung mit Roscellin ihre konflikträchtige Zuspitzung: vgl. unten V.1. Der Anspruch auf vernünftige, allgemein nachvollziehbare Argumentation kommt in einem Vorgehen „sola ratione“ und „remoto Christo“ zum Ausdruck, das „rationes necessariae“ für den Glauben sucht: vgl. dazu unten III.1.

Vergeblichkeit der Schöpfung und der Geschichte Gottes mit den Menschen ist heute über Anselm hinaus zuzuspitzen – und zwar zusammen mit der gegenläufigen, für den Menschen „unmögliche Möglichkeit“, dass Gott in der menschlichen Schuld und Verstrickung selbst einen neuen Weg eröffnet, der in den Erfordernissen der Gerechtigkeit eine „Logik“ größerer Barmherzigkeit eröffnet, die nicht abstrakt konstatiert werden kann, sondern sich nur im antwortenden Mitvollzug erschließt.

In den Lesedurchgängen verschiebt sich damit das Gewicht von einer philosophischen Argumentation, die einer zwingenden Logik schlussfolgernden Denkens folgt, hin zu Argumenten, die eine Stellungnahme erfordern und auf den Selbstvollzug menschlicher Freiheit verweisen, schließlich zu Argumenten, die Voraussetzungen im Glauben folgen und ein Moment des Unerzwingbaren, Ereignishaften enthalten, das der Mensch nicht eigenmächtig setzen und erwirken kann. Aus der Perspektive der Vernunft bedeutet dies einen Rückgang auf die hörende, empfangend-„gastliche“, lassende und leiblich situierte Vernunft, die in ihrer spontanen Freiheit eingesetzt ist und antwortet. Die Rationalitätsstandards, die Anforderungen an gültige Argumente und nachvollziehbaren Sprachgebrauch verschieben sich mit den gewählten Ansätzen. Sie setzen den Mitvollzug und schließlich jene nicht erzwingbare Umkehr des Denkens voraus, an die durch die drei Interpretationsgänge herangeführt werden soll. Dabei hebt der dritte Interpretationsgang die vorangegangenen nicht einfach in sich auf: Um nicht in unspezifische Metaphorik, Unbestimmtheit oder Mystizismus zu verfallen, ist die begriffliche Klärung und logische Argumentation ebenso je neu zu durchlaufen wie die Selbstreflexion der Freiheit in ihrer Hinordnung auf die Rechtheit – der theologische Denkprozess bleibt unabgeschlossen und die „größere Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ Gottes kann nicht begrifflich eingeholt werden, auch wenn sie sich dem Denken einschreibt.

I. Die Vernunft in ihrem theologischen Gebrauch. Annäherungen an eine theologische Rationalität und ihre Konzeptionen in der Gegenwart

Was unter „Vernunft“ zu verstehen ist, ob von der „einen“ Vernunft gesprochen werden kann oder von einer unauflösbaren Pluralität kontextuell situierter Rationalitäten, ist strittig. Vernunftkritik kann ein Weg zur Fundierung vernünftiger Geltungsansprüche sein, aber auch die Möglichkeit solcher Fundierungen auflösen. Dabei fällt der scharfe Ton auf, der Vernunftkritik und Fundierungsfragen in Philosophie und Theologie begleitet.¹ Dies ist insofern nicht erstaunlich, als hier die „Spielregeln“ des Diskurses zur Debatte stehen und damit auch die Kriterien gültiger Argumentation und die Arbeitsgrundlage der Wissenschaft. In den Debatten um die Vernunft und um das Verständnis ihrer Rationalität überlagern sich mehrere Ebenen: Fragen theoretischer Begründung und normativer Geltung, die Frage nach dem Verhältnis von transzendentaler Reflexion und geschichtlich-existentieller Situierung, die Frage nach Reichweite und Grenzen intersubjektiver Verständigung, die Bestimmung der Kriterien gültiger Argumentation, der Verdacht, dass die Vernunft selbst Instrument der Herrschaft sei, usw. In diese Fragen spielt die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Metaphysik, Metaphysikkritik und nachmetaphysischem Denken hinein, die Frage nach der Legitimität von

¹ So treffen in der philosophischen Diskussion mit hohem Geltungsanspruch und häufig anklagendem oder verletztem Tonfall Vernunftkonzeptionen aufeinander: Solche, die sich in einem normativen Verständnis von Vernunft und Diskurs dem emanzipatorischen „Projekt der Moderne“ verpflichtet wissen; solche, die den Vernunftanspruch selbst als Form diskursiver (eurozentrischer und androzentrischer) Machtausübung dekonstruieren und Strategien sprachlicher Inszenierung verfolgen, die diese Machtausübung unterbrechen; oder solche, die auf der Basis von Deskription und Sprachanalyse Standards von Wissenschaftlichkeit zu etablieren suchen, die weite Teile der philosophischen Auseinandersetzung als fruchtlose Scheingefechte darstellen, die in ungenauem Sprachgebrauch gründen. In der Theologie finden die philosophischen Auseinandersetzungen ihren Widerhall und werden verschärft durch den Vorwurf des Fideismus und Fundamentalismus gegenüber Theologien mit „zu schwacher“ Vernunftkonzeption, durch die Vorwürfe des Relativismus und Subjektivismus (vor allem von kirchenamtlicher Seite), durch die Vorwürfe der Selbstimmunisierung, Geschichts- und Leidvergessenheit gegen „zu starke“ Vernunftkonzeptionen, durch den Vorwurf eines vorschnellen Ausweichens in Metaphern und in die „reductio in mysterium“ usw.

vormodernen, modernen und postmodernen Argumentations- und Lebensformen. Dieses Feld kann hier nicht aufgerollt werden, aber es gehört doch zum Problemhorizont dieser Arbeit.

Ich skizziere zunächst ein Vorverständnis theologischer Rationalität und ihrer Problematik², das dann – als Arbeitshypothese – die Anselmlektüren leitet und sich in ihnen bewähren soll. Dabei gehe ich aus von der Einheit der Vernunft in der Pluralität ihres Gebrauchs und ihrer Rationalitäten. In einem zweiten Schritt arbeite ich die Bezugspunkte heraus, die den theologischen Gebrauch der Vernunft bestimmen: die „Herrlichkeit“ und Transzendenz Gottes und die „Bedürftigkeit“ und Sehnsucht des Menschen. In solcher Annäherung kann das Verhältnis von Philosophie und Theologie zunächst ebenso offen bleiben wie das Verhältnis von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie. In einem dritten Schritt wende ich mich dem Logos und der Logik theologischer Rede zu. Hier steht in Frage, was der Modus theologischer Aussagen ist und welche Aussagen als rational und sinnvoll gelten dürfen. Damit ist die Problematik theologischer Rationalität umrissen. Für den Umgang mit dieser Problematik schlage ich vor, drei Rationalitätsformen zu unterscheiden, die die philosophischen und theologischen Ansätze der Gottesrede prägen: begrifflich-logische im Ausgang von einer klaren und deutlichen Objektsprache; transzendental-freiheitstheoretische im Ausgang vom Subjekt und seiner sinnentwerfenden Vernunft; phänomenologisch-inverse, die aus der Begegnung des Anderen, vom Ereignis des Absoluten und von einer zeitlichen, empfangenden und dialogischen Vernunft her sprechen. Diese Rationalitätsformen brauchen sich nicht auszuschließen; mein Augenmerk gilt gerade den notwendigen Übergängen zwischen ihnen. Faktisch werden sie jedoch häufig in einer ausschließenden Weise in Anspruch genommen, wodurch die Einheit der Ver-

² Zur Entwicklung der Begriffe Rationalität und Vernunft/Verstand vgl. die Artikel im Historischen Wörterbuch der Philosophie: HWP 8 (1992) 52–66; HWP 11 (2001) 748–863. Für die Diskussion des Verhältnisses von Vernunft, Vernunftkritik und Formen der Rationalität ziehe ich heran: Welsch (1996), Gloy (2001), Kühn (2003ab), Ricoeur (2006), Schnädelbach (2007), Hindrichs (2008), Schaeffler (2012). Im Blick auf das Problem theologischer Rationalität verweise ich auf Dalferth (1991) 59–98, (2003) 207–306, Schärfl (2007); Verwey (2000, 2005), Pröpfer (2001, 2011), Striet (2003), Müller – Striet (Hg., 2005); J. Hoff (1999, 2001), Wohlmuth (2005, 2010), Freyer (1994, 2010). Meine wichtigsten philosophischen Referenzen sind Descartes, Kant und Levinas. Meine wichtigsten lehramtlichen Bezugspunkte das Zweite Vatikanische Konzil und die Enzyklika *Fides et ratio*, vgl. dazu: Hünermann (2003, 2009, 2013), Kirschner (2013).

nunft, die Ausrichtung auf Wahrheit und Wirklichkeit, der Gottesbezug der Theologie Schaden nimmt. Indem andere Diskursformen und Argumente ausgeschlossen werden, bestimmt eine subtile Gewalt den Diskurs. In Richtung von der erstgenannten zur dritten Rationalitätsform liegt die Gefährdung darin, die Bewegung des Denkens auf die Wirklichkeit, auf das Unbedingte und auf ihre Transzendenz hin vorzeitig abzubrechen und sich auf die Arbeit an begrifflichen Konzepten oder Entwürfen zu beschränken. In umgekehrter Richtung besteht die Gefahr, die Begriffsarbeit und kritische Nachvollziehbarkeit des Denkens und der Sprache zu vernachlässigen und sich kryptisch-mystizistisch in einem esoterischen Sprachspiel oder „Jargon der Eigentlichkeit“ zu verlieren und sich dem Diskurs zu entziehen. So ist von beiden Seiten das je neue Durchlaufen des Erkenntniswegs erforderlich und Anselms Begriffsbildungen scheinen mir genau dies zu ermöglichen, in besonders dichter Form das *Proslogion*-Argument. Die drei Rationalitätsformen beziehe ich schließlich in I.5 auf die Anselmrezeption und zeige auf, in welcher Weise die vorliegende Studie den Stand der Anselmforschung einbezieht und welchen spezifischen Beitrag sie zu dieser Forschung leistet.

1. Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten

In erster Annäherung lässt sich die Vernunft als ein geistiges Vermögen des Menschen begreifen, eine Instanz der Selbstreflexion, die den Menschen gegenüber den Tieren auszeichnet.³ Zur Bezeichnung dieses Vermögens werden mehrere Termini verwendet, die geschichtlich unterschiedlich verwendet und übersetzt werden: λόγος, νοῦς, φρόνησις, διάνοια, *ratio*, *intellectus*, *mens*, *animus*, Vernunft, Verstand, Verstehen, Erkennen, Urteilen und die jeweils verwandten Wortfelder.⁴ Bereits in den Begriffen deutet sich eine differenzierte Sicht auf das menschliche Er-

³ Die Frage nach der göttlichen Vernunft und nach einer rein geistlichen Vernunft der Engel stelle ich hier zurück. In der Interpretation Anselms greife ich sie vor allem in der Frage nach einer analogen oder univoken Anwendung von Anselms Begriffen auf Gott und Mensch auf. Die Vernunft der Engel kommt bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen in den Blick, wobei ich sie als Reflexion auf die Konstitution endlicher Freiheit nehme, ohne Fragen der Angelologie weiter zu verfolgen. Vgl. dazu Iribarren – Lenz (Hg., 2008).

⁴ Vgl. den Artikel „Vernunft; Verstand“ im HWP 11, Basel 2001, 748f.; die Notwendigkeit einer geschichtlichen Annäherung betont Schnädelbach (2000) 256–281; ders. (2007).

kenntnisvermögen an, ohne dass es zu einer einheitlichen, scharf abgrenzbaren Klärung käme. Karen Gloy geht zunächst sehr allgemein von der Vernunft als einem „Vermögen zur Strukturierung“ aus, das sich auf theoretisches Erkennen und praktisches Handeln bezieht, und einen Weg (*methodos*) und Prozess bezeichnet.⁵ Als Vermögen eines strukturierten Vorgehens treten die Aspekte der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit, der Kommunikation und Sprache hinzu, die mit dem Vermögen der Vernunft verbunden sind. Kennzeichen der Vernunft sind die Fähigkeit zur Reflexion und Selbstreflexion, damit auch ein Moment der Distanznahme und Vermittlung, der Freiheit und Verantwortung. Dies schließt ein, dass Vernunft ein kritisches Vermögen ist, das sich auch auf sich selbst bezieht: Vernunft und Vernunftkritik gehören zusammen. Mittels der Vernunft kann der Mensch sich zum Ganzen der Wirklichkeit verhalten, von der er zugleich ein Teil ist und (auch in seinem Vernunftgebrauch) geprägt ist. Damit bezeichnet die Vernunft ein Vermögen, das auf Unbedingtes ausgreift und zugleich selbst bedingt ist, das im Selbstvollzug über jeden endlichen Gegenstand hinaus fragen kann und zugleich selbst endlich und im Fassungsvermögen begrenzt ist. Dieses Sich-Verhalten und der Vollzug der Vernunft wiederum sind an das Medium der Sprache gebunden, leiblich verortet und intersubjektiv konstituiert. Mit dieser knappen Skizze sind bereits zentrale Streitpunkte und Kontroversen angedeutet, die um die Bestimmung des Vernunftvermögens und die Kennzeichnung des Vernunftgebrauchs kreisen.

Ihr geschichtlicher Prozesscharakter und die Kennzeichnung der Vernunft als ein Vermögen des Menschen eröffnen die Möglichkeit für eine Pluralität von Denkformen, Modalitäten des Vernunftgebrauchs und der Rationalitäten. Diese können auf einen Teilbereich der Lebenswelt oder auf bestimmte Systeme bezogen sein, sie können sich aber auch auf den Vernunftgebrauch insgesamt beziehen. Gloy unterscheidet hier (nach der Form der Strukturierung) einen linear-additiven Typus („Listenmethode“), einen dihairretisch verzweigenden und hierarchisierenden („Klassifikationsmethode“), einen zirkulären („dialektische Methode“), einen paradoxalen und einen analog-assoziativen Vernunfttypus.⁶ Weiter unterscheidet sie eine Selbstkritik der Vernunft, die Teil ihrer kritischen Selbstbegründung ist (paradigmatisch: Kants kritisches Werk) und eine Kritik vom Anderen der Vernunft her, die wiederum vom Subrationalen,

⁵ So Gloy (2001) 36–42.

⁶ Vgl. Gloy (2001) 41.

vom Hyperrationalen oder Transrationalen her erfolgen kann – dies entweder auf negativem Weg (ausgeführt an Derridas Begriff der „différance“), auf positivem Weg (ausgeführt an Nietzsches „Willen zur Macht“) oder über einen metaphorischen Zugang.⁷ Wolfgang Welsch unterscheidet drei Diskursarten: den ästhetischen, kognitiven und moralisch-praktischen Diskurs. Diese Diskursarten lassen sich zwar in der Reflexion differenzieren, stehen aber nicht trennscharf nebeneinander, sondern sind miteinander verflochten.⁸ Indem in unterschiedlicher Weise auf diese Diskursarten Bezug genommen und zwischen ihnen gewichtet wird, und indem ihre Verflechtung zugunsten einer „Wohlordnung“ vernachlässigt wird, ergibt sich eine weitere Pluralisierung von Rationalitätsverständnissen, Sprachspielen und Paradigmen. Diese Pluralität der Rationalitäten kann nicht in eine einzige, normative, die Teilrationalitäten integrierende Vernunftkonzeption aufgehoben werden, vielmehr plädiert Welsch für ein „transversales“ Verständnis der Vernunft als einen verantwortlichen Übergang zwischen Rationalitätsformen, der situationsbezogen und an der Leitidee der Gerechtigkeit orientiert ist.⁹ Ohne die genannten Gesamtkonzeptionen und die viel umfassendere Debatte um das Verständnis von Vernunft und Rationalität hier zu diskutieren, kann ich aus dieser knappen Skizze erste Momente festhalten, die das im Folgenden zugrunde gelegte Rationalitätsverständnis und damit meine Arbeitshypothese von den drei Rationalitätsformen leiten: 1. Ich gehe von der Einheit der Vernunft in der Pluralität ihrer Vollzugsformen aus. 2. Weder lässt sich diese Pluralität aufheben, noch darf sie die Einheit der Vernunft auflösen: Vielmehr geht es um den vernünftigen Übergang zwischen den Rationalitätsformen. Dieser ist daran orientiert, dass das Erkenntnisstreben sich an der Realität, Wahrheit und Gerechtigkeit ausrichtet, wobei zur kritischen Selbstreflexion der Vernunft gehört, dass diese Ausrichtung zugleich problematisch bleibt. 3. Ich unterscheide drei Rationalitätsformen als je weiter getriebene, radikalere Reflexionsbewegung der Vernunft: a) die Reflexion der Kategorien der Vernunft und ihres logisch-korrekten Gebrauchs unter der Leitperspektive eines kognitiven Vernunftgebrauchs. b) Die transzendente Wendung des Denkens auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis im praktischen Vernunftgebrauch: Hier wird der Primat der Praxis deutlich und dass diese in Frei-

⁷ Vgl. ebd. 44–276.

⁸ Vgl. Welsch (1996) 461–540.

⁹ Vgl. den zweiten Hauptteil von Welsch (1996).

heit zu verantworten ist. c) Die reduktive Wendung auf die ursprünglich passiv-empfindliche Selbstgegebenheit der Vernunft: Hier kommt der existentielle, lebensweltliche, leibliche, sprachliche und zeitliche Ort von Theorie und Praxis im konkreten und lebendigen Menschen in den Blick, der auf die wahrnehmende, empfangende, „ästhetische“ Vernunft verweist. 4. Die Bezugnahme auf diese drei Rationalitätsformen, ihre Hierarchisierung oder Trennung begründen unterschiedliche „Paradigmen“ und Kriterien des Vernünftigen, die sich darauf auswirken, welche Sprachformen, Argumente und Begründungen als „vernünftig“ zugelassen werden und wie Geltungsansprüche legitimiert werden.¹⁰ Der hier angezielte Erkenntnisweg will im Durchgang durch die drei Rationalitätsformen und an ihren Übergängen diesen Widerstreit der Paradigmen „unterlaufen“ durch einen Prozess der „Vernunftvertiefung“. Hier bleibe ich dem Anliegen einer „ersten Philosophie“ verpflichtet, das allerdings in der Spannung von Metaphysik und Metaphysikkritik, von Ontologie und Ontologiekritik steht. Als „klassische Referenzen“ stehen René Descartes, Immanuel Kant und Emmanuel Levinas im Hintergrund. In der Gegenwartsphilosophie ergibt sich eine Nähe zu einer radikalisierten Phänomenologie,¹¹ zu spätmodernen Grenzgängen zwischen Epoché und Mystik,¹² aber auch zu der Interpretation des ontologischen Gottesbeweises bei Gunnar Hindrichs, der diesen – in der Spannung von Metaphysik und Metaphysikkritik – über Schelling bis in eine „Inversion“ des Denkens hinein verfolgt und sich dem Subjekt aus seiner Beziehung zum Absoluten als Geheimnis nähert.¹³ Die genannten Bezugspunkte fließen in den Argumentationsgang ein. Leitend ist jedoch der Bezug zu Anselm und eine genuin theologische Argumentation, die die Rationalität der Vernunft vom „Anderen der Vernunft“ her konstituiert sieht und damit bezogen auf ein Übervernünftiges, das über die Aporien, Antinomien und drohende Absurdität der Vernunft hinausweist in die Lebensform des Glaubens. Leitend ist damit der Bezug auf den lebendigen Gott, der größer ist als (zunächst) gedacht und als jedes nur Gedachte oder zureichend Denkbare. Die Begegnung mit ihm gibt zu denken und transformiert das Denken, angestoßen durch das paradoxe Ereignis des Gott-

¹⁰ Vgl. die Typisierung bei Gloy; dazu die Ausführungen zum *logos* der Theologie in I.3f.

¹¹ Vgl. Kühn-Staudigl (2003), Kühn (2003ab), Freyer (2010).

¹² So Kühn (2003a) 202–234 mit Bezug auf Meister Eckhart oder J. Hoff (2007) in seiner Studie zur Mystik des Cusaners.

¹³ Vgl. Hindrichs (2008).

Menschen in der Geschichte, das sich im Geist in den Vollzug des Glaubens, der Verstehen sucht, einschreibt und das Ausgreifen des Menschen nach dem Realen, dem Wahren und Guten prägt.

2. Die Bezugspunkte theologischer Rationalität: die Herrlichkeit Gottes und die Sehnsucht des Menschen

Bevor die skizzierten Aspekte in Abs. I.5 vertieft werden, soll das Spezifische der Theologie näher bestimmt werden. Ausgangspunkte können zwei klassische Bestimmungen der Theologie sein: Einerseits ist, mit Thomas von Aquin, *Gott* das „subiectum“ der Theologie, insofern alles „sub ratione Dei“ behandelt wird, indem die Theologie (material) von der Wirklichkeit als Ganzer spricht, jedoch in der spezifischen Perspektive, dass sie (formal) auf Gott bezogen ist als auf ihren Grund und ihr Ziel.¹⁴ Andererseits lässt sich mit Martin Luther der *Mensch* als „subiectum“ der Theologie anführen, und zwar insofern er Sünder und Verlorener ist – und Gott insofern er den Menschen rechtfertigt und rettet.¹⁵ Theozentrik und Anthropozentrik, vernünftiger Wahrheitsanspruch und existentielle Heilsbedeutung markieren das Bezugsfeld für die Frage nach der Eigenart theologischer Rationalität.

1. Theologie ist – in einem ganz grundlegenden Sinn und noch vor der Unterscheidung ihrer verschiedenen Grundgestalten¹⁶ – Rede von Gott, mit der ganzen Sprachproblematik, die damit verbunden ist. Sie setzt auf Seiten des Menschen eine „Gottfähigkeit“ voraus, die paradoxerweise im Blick auf die Möglichkeiten des Menschen zugleich die „Unfähigkeit“ des Menschen bezeichnet, des Unendlichen mächtig zu wer-

¹⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, STh I, 1,7. Subjekt nimmt erst zwischen Descartes und Leibniz die Bedeutung des erkennenden Ich an. Hier bezeichnet das „subiectum theologiae“ den Gegenstand dieser Wissenschaft; die Frage danach steht meist am Anfang der Sentenzenkommentare und Summen des 13. Jahrhunderts: Kible (1998) 373, 375.

¹⁵ „Subiectum Theologiae homo reus et perditus et Deus iustificans vel salvator“ – Luther, WA 40/II, 328, 1f. Vgl. dazu Bayer/Peters (1998) 1086–1091, Bayer (1994) 35–126.

¹⁶ Vgl. exemplarisch die Konzeptionen der Theologie von Seckler (2000a, 1983), Pannenberg (1992, 1988, 1977), Ebeling (1962), die den Gottesbezug und Wahrheitsanspruch der Theologie ins Zentrum stellen: „Die Frage nach der Wahrheit in der Theologie ist die Frage nach ihrem Gegenstand: Gott, der in seinem Bund und zuletzt in seinem fleischgewordenen Wort ein Gott für uns und mit uns geworden ist.“ (Balthasar [1985a] 27). Zur Unterscheidung von Theologie als „Gott-Künden“ und als „Rechenenschaft oder Lehre von Gott“ vgl. Ebeling (1962) und Bayer/Peters (1998).

den. Das Spezifische theologischer Rationalität ergibt sich gerade aus diesem doppelten Bezug auf den transzendenten Gott einerseits, dessen Transzendenz in aller Rede von Gott zu wahren ist, und auf die Sehnsucht des Menschen nach diesem Gott, der ihm „innerlicher als sein Innerstes“ und zugleich „höher als sein Höchstes“ ist¹⁷ und von dem er doch zugleich radikal unterschieden und getrennt ist: aufgrund der Endlichkeit, in radikaler Weise aber durch die Sünde. Beide Bezugspunkte – Gott und Mensch – sind stets vom Verrat bedroht: Im Blick auf Gott durch die Gefahr, Gottes „Herrlichkeit“ im Gesagten zu depotenzieren auf das menschliche Maß des Sagbaren, des Nützlichen oder Beherrschbaren; im Blick auf den Menschen durch die Gefahr, die menschliche Sehnsucht nach dem Unendlichen auf endliche Bedürfnisse und ihre Ökonomie zu reduzieren.¹⁸ Aus diesem doppelten Bezug folgt eine Verschränkung von Theologie und Anthropologie, die sich gegenseitig fordern: Theozentrik und Anthropozentrik stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern verweisen aufeinander.¹⁹ Ein phänomenologischer und offenbarungstheologischer Ansatz spitzt dieses Verhältnis zu, in die Transzendenz, Alterität und Abgründigkeit Gottes und des Menschen hinein.²⁰ Ins Zentrum rückt die Frage, wie der „Knotenpunkt“ beider Bezüge zu denken ist: Wo und wie Mensch und Gott sich – ungetrennt und unvermischt – berühren und wie diese Begegnung oder „Nähe“ sich dem menschlichen Vernunftgebrauch einschreibt.²¹ Wird dieser „Ort“ des Gottesbewusstseins vom denkenden Menschen und seinen Möglichkeitsbedingungen her bestimmt, vom handelnden und Sinn entwerfenden Menschen her oder vom Widerfahrnis Gottes her, dem ein passives Empfangen, ein „Pathos“ und nachträgliches Antworten des Menschen ent-

¹⁷ „Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.“ (Augustinus, *Conf.* III, 6,11). Diese Sehnsucht ist im Herzen des Menschen verortet: „Intimus cordi est; sed cor erravit ab eo.“ (*Conf.* IV, 12,18); vgl. auch IV, 13,20 u.ö. Der anthropologische „Ort“ der Gottesrede und die „Situation“ des Menschen vor Gott wird ausführlich in der Auslegung des *Prologion* zur Sprache kommen: vgl. V.2.

¹⁸ Vgl. die Unterscheidung zwischen „désir“ und „besoin“ bei Levinas: bes. TU 35–38, 150–266; dazu: Lescourret (2004). Zur Verortung der Unterscheidung von Bedürfnen und Begehren in der phänomenologischen Diskussion, vgl. Vetter (Hg., 2004) 65f., 68f. Zur theologischen Bestimmung und grundlegenden Bedeutung des *desiderium* des Menschen vgl. Eckholt (2002) und Gomes (2005).

¹⁹ Besonders deutlich haben dies etwa Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröpper herausgearbeitet: vgl. u. a. Rahner SW 4, 12 und 22, Pannenberg (1983), Pröpper (2011); dazu Kirschner (2013).

²⁰ Vgl. Freyer (1994, 2007, 2010).

²¹ Vgl. Dirscherl (1996), Freyer (1997), Wohlmuth (2001, 2004, 2006a).

spricht? Die darin implizierten philosophischen Bestimmungen des Rationalitätsverständnisses prägen das Verständnis von Theologie. So sieht Oswald Bayer die Theologie und ihren Begriff bis in die Gegenwart geprägt von Kant und dem Vorrang der praktischen Vernunft, von Hegel und einem Vorrang der theoretischen Vernunft bzw. von Schleiermacher und einem Vorrang des Existentiellen. Damit verbunden sei die Gefahr einer „Verabsolutierung des Ethischen, Theoretischen und Existentiellen [...], in die hinein das eigentümliche ‚subiectum theologiae‘ aufgelöst wird.“²² Bayer plädiert für den Vorrang des „Pathos“, das er jedoch mit Luther an die Rechtfertigung des Sünders durch das *verbum externum* bindet. In der katholischen Theologie hat die Rezeption der dialogischen Philosophie, der dialektischen Theologie und der neueren Phänomenologie – zugespitzt im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs nach Auschwitz – dazu geführt, die pathische Konstitution der Vernunft des Glaubens und die Alterität und Entzogenheit Gottes und des Menschen immer schärfer zu artikulieren, ohne deswegen die transzendente Rückfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Ankommens der Offenbarung auf Seiten des Menschen zu verabschieden. Josef Wohlmuth greift die drei Dimensionen eines logischen, eines praktischen und eines ästhetischen Vernunftgebrauchs für die Theologie auf und bezieht sich dabei philosophisch auf Kant und theologisch auf Hans Urs von Balthasar.²³ Entlang dieser Dimensionen entwirft er eine Theologie, deren Lo-

²² Bayer – Peters (1998) 1092; dazu: Bayer (1994), bes. 18, 453–486.

²³ Vgl. Wohlmuth (1995) 37–41; ausführlicher im Blick auf die Eschatologie: Wohlmuth (2005) 75–143; ders. (2010). Vgl. die drei großen theologischen Entwürfe von Balthasars „Herrlichkeit“, „Theodramatik“ und „Theologik“, dazu die Übersicht zur Anlage des Gesamtwerks: Balthasar (1985a) vii–xxii. Balthasar setzt an den Anfang die Ästhetik der Herrlichkeit Gottes, die dann in der geschichtlichen Dramatik göttlicher und menschlicher Freiheit zu entfalten ist. Erst im Nachhinein kann dann die Rückfrage nach den erkenntnistheoretischen Bedingungen dieses Geschehens gestellt werden: „Weil in den beiden ersten Teilen das Faktum als gegeben vorausgesetzt wurde, dass Gott sich selbst dem Menschen verständlich machen und ihn zu seiner Nachfolge befähigen kann, aber nicht darauf reflektiert wurde, wie die unendliche Wahrheit Gottes und seines Logos imstande sein kann, sich in dem engen Gefäß menschlicher Logik nicht nur vage und annähernd, sondern adäquat auszudrücken.“ (Ebd. xxi) Ich gehe in dieser Studie umgekehrt vor und setze mit Anselm bei den Bemühungen begrifflicher Logik an, um in ihr selbst aufzuzeigen, wie sie im Nachdenken Gottes überschritten werden muss, indem sie der Freiheit Gottes und des Menschen gewahr wird und schließlich der Voraussetzung und Freisetzung dieser Freiheit in der größeren Gabe Gottes, welche von Beginn an sachliche Voraussetzung der Bewegung des Menschen auf Gott hin war und die insofern an ihrem Anfang steht.

gos den Einsichten spätmodernen Zeitdenkens, einer radikalisierten Phänomenologie und den Impulsen jüdischen, messianischen Denkens ausgesetzt ist und daher in ihren Sprachformen zurückverweist „auf die aller intentionalen Erfahrung voraus- und zugrundeliegende Erfahrung.“²⁴ Die mit der Offenbarung Gottes im Sohn und im Geist gegebene „Denknotwendigkeit“ christlicher Theologie führt so nicht in eine spekulative Durchdringung der immanenten Trinität, sondern in eine „*reductio in mysterium anarchicum et eschatologicum* der beiden Offenbarungsgestalten.“²⁵

2. Wenn Theologie insgesamt Rede von Gott ist, so ergibt sich als fundamentale Herausforderung der Theologie, ob sie auf den göttlichen Gott verweist bzw. – von ihm ermächtigt – ihn bezeugt oder ob sie ihn durch eigene Setzungen ersetzt, verfehlt oder verstellt. Die Gottes-Rede tritt in eine Ambivalenz zwischen *genitivus subiectivus* und *obiectivus*: Ist Gott Subjekt der Theologie oder ihr Objekt²⁶ und wie verhält das eine sich zum anderen? Wie kann Theologie von Gott ermächtigt Sprechen sein und doch zugleich menschliche Rede, mit allen Bedingungen und Interessen solcher Rede?²⁷ Theozentrik und Transzendenzbezug der Theologie verweisen damit auf die Sprachproblematik: Wie Gott zur Sprache gebracht werden kann und wie das Gesagte im theologischen Sprechen je neu auf seine Referenz hin reduziert werden kann, so dass es durchsichtig ist auf Gott. Rahner formuliert diese Aufgabe der Theologie zwischen notwendigem Sprechen und verehrendem Schweigen gegenüber dem Mysterium Gottes wie folgt:

²⁴ Wohlmuth (2004) 67; vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen zu den Sprachformen des Glaubens und zur „Reduktion“ der theologischen Sprache in: Wohlmuth (2002) 21–122.

²⁵ Wohlmuth (2004) 68. Die Rationalität der Theologie kennzeichnet Wohlmuth folgendermaßen: „Der theologische Diskurs als rationales Exerzium des Bewusstseins hat vor sich den Skeptizismus der Nichteinlösbarkeit erhobener Geltungseinsprüche, neben sich die diskursiven Wissenschaften mit ihren ontologisch zutreffenden Beweisverfahren und unter sich den wankenden Boden des passiven Bewusstseins, dem die diskontinuierliche Zeit von Inspiration und Expiration zum fundamentalen Widerfahrnis eines nicht einholbaren und zugleich in unmittelbare Nähe heranreichenden Unendlichen wird, um dessentwillen der Diskurs nicht zur Ruhe kommen kann, ohne unverbindlich zu sein.“ (Ebd. 67).

²⁶ Subjekt hier jetzt in der neuzeitlichen Verwendung als handelndes Subjekt verstanden.

²⁷ Vgl. hierzu meine Überlegungen in Kirschner (2009, 2013a); zu den angesprochenen Grundfragen einer theologischen Erkenntnis- und Sprachlehre vgl. Freyer (1997a, 2010), Wohlmuth (2002, 2005, 2007, 2010).

„Diese Theologie wird einerseits *abstrakter* sein als die frühere, weil sie, der Analogie und Verwiesenheit aller theologischen Aussagen in das schweigend anzubetende Mysterium bewusst, ‚bildloser‘ reden muss als früher; sie wird aber andererseits auch Erziehung und Einübung sein für eine nüchterne ‚zweite Unschuld‘, in der der Mensch ruhig eine Theologie erträgt, die nun einmal ‚in *umbris et imaginibus*‘ reden muss.“²⁸

Die prekäre Unterscheidung von göttlichem Gott und einem „Gemächte von Menschenhand“ rückt ins Zentrum theologischer Rationalität mit ihren Wurzeln in der Glaubenssprache Israels und in der philosophischen Kritik an der mythologischen Theologie in Griechenland und Rom.²⁹

3. Den anderen Bezugspunkt der Theologie bildet der Mensch in seiner Sehnsucht, die alle endlich zu befriedigenden Bedürfnisse übersteigt. Biblisch lässt sich exemplarisch auf die Sprache der Sehnsucht in den Psalmen verweisen, auf das Motiv der Gottebenbildlichkeit und seine Rezeption sowie auf die allegorische Auslegung biblischer Braut- und Liebesmetaphorik.³⁰ Bei Augustinus kommt das existentielle Ringen um solche Gotteserkenntnis zum Ausdruck, bei der nicht irgendein spekulatives Problem des Menschen, sondern die Grundfrage seines Herzens berührt ist.³¹ Anselm geht von dieser Sehnsucht des Menschen aus und rückt sie in das dramatische Feld von Freiheit, Sünde und Erlösung.³² Der Weg des

²⁸ Rahner, SW 17.2, 1318.

²⁹ Vgl. das Bilderverbot, die Götzenkritik und Religionskritik wie sie etwa in Ex 20,2–5 // Dtn 5,6–9, Jes 44, 9–20; Jer 10, 1–16, Ps 115,4–8 zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung der Unterscheidung des „göttlichen Gottes“ für die Herausbildung der Glaubenssprache in ihrer Grammatik, Semantik und Pragmatik stellt Hünermann (2003) 33–58 heraus; vgl. dazu Schaeffler (1989, 2004). Zur philosophischen Religionskritik und einer beide Quellen verbindenden negativen Theologie vgl. Hochstaffel (1976). Vgl. unten I.3.

³⁰ Vgl. zum Psalter und seiner Anthropologie: Janowski (2003), bes. 1–35, 204–214, 366–376; zum Motiv der Gottebenbildlichkeit im Kontext der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott die kompakte Darstellung bei Pröpper (2011) 123–270.

³¹ Die *Confessiones* des Augustinus lassen sich als ein rückblickendes Bekenntnis lesen, in dieser Suche nach Gott ihn gefunden zu haben und ihn in diesem Finden doch weiter zu suchen. Signifikanterweise setzen sie mit einem Lobpreis ein, dem diese Sehnsucht des Herzens eingeschrieben ist: „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ (*Conf.* I, 1). Im unmittelbaren Anschluss entwickelt Augustinus die wechselseitige Verwiesenheit von Suchen und Finden, Wissen, Erkennen und Anrufen Gottes, von Glauben und Verkündigung, die sich je wechselseitig voraussetzen und je wechselseitig vertiefen ohne das der Knoten dieses Erkenntnisprozesses aufgelöst werden könnte in die saubere Unterscheidung von Natur und Gnade, von Glauben und Vernunft, von „innen“ und „außen“. Vgl. Kienzler (1998), Brachtendorf (2005) 41–49.

³² „Er [der Mensch, M.K.] verlangt danach dich zu finden – doch weiß er deinen Ort

Theologumenon vom „*desiderium naturale in visionem Dei*“ von Thomas von Aquin über die Gnadenstreitigkeiten der Neuzeit bis hin zur Wiederentdeckung des Axioms durch Henri De Lubac und Karl Rahners Fortschreibung in seiner Lehre vom übernatürlichen Existenzial soll an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden.³³ Ins Zentrum rückt das Paradox des Menschen: Als endliches Wesen erfährt er sich ausgespannt aufs Unendliche, das er nicht zu fassen vermag; seine „natürliche“ Anlage kommt aus eigenen Mitteln nicht zu ihrer Erfüllung, sie bedarf der „übernatürlichen“ Gnade Gottes. De Lubac formuliert diese Spannung im Menschen so: „Paradox des menschlichen Geistes: geschaffen, endlich, ist er nicht nur Verdoppelung einer Natur; er ist selbst Natur. Bevor er denkender Geist ist, ist er geistige Natur, in unauflösbarer Dualität, die zugleich unauflösbare Einheit ist, Bild Gottes, aber vom Nichtigen getrieben. Bevor er Gott liebt, ist er von ihm angezogen [...] Der Geist ist also Sehnsucht Gottes (*désir de Dieu*).“³⁴ Solche Sehnsucht folgt nicht dem Modell biologischen Begehrens: „Sie ersehnt ihn als Gabe. Sie sucht nicht ein unendliches Objekt zu besitzen: sie will die freie und ungeschuldete (*gratuite*) Kommunikation personalen Seins.“³⁵ Theologiegeschichtlich kam der Frage nach dem *desiderium naturale* bzw. seiner begrifflichen Konzeption eine entscheidende Bedeutung für die Überwindung eines gnadentheologischen Extrinsezismus zu, in dem die Beziehung Gottes zum Menschen als eine dem Menschen äußerliche, nachträgliche gedacht wird, so als könne der Mensch sich zunächst natürlich verstehen und dann nachträglich ein Verhältnis zu Gott herstellen oder nicht.³⁶

Der Zusammenhang von *desiderium* und theologischer Rationalität

nicht [...] Du hast mich erschaffen und wiederhergestellt und all meine Güter hast du mir zuteil werden lassen – und noch kenne ich dich nicht. Ja, um dich zu schauen bin ich erschaffen worden – doch noch habe ich nicht getan, wozu ich erschaffen wurde. O elendes Los des Menschen, da er das verloren hat, wozu er erschaffen wurde! [...] Er verlor die Glückseligkeit, für die er erschaffen, und fand das Elend, für das er nicht erschaffen ward [...]“ – P 1, vgl. dazu unten V.2.

³³ Vgl. Berzosa Martínez (1991), Eckholt (2002), Gomes (2005); Präpper (2011) 271–319; zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung und den beiden Strängen des *desiderium*s als Wollen des Glücks und Begehren des Guten und Schönen (platonische Tradition) und als Streben nach dem Guten in der Suche von Erkenntnis (aristotelische Tradition) vgl. Engelhardt (1972).

³⁴ Lubac (1991) 483.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. Berzosa Martínez (1992), Seckler (2005); zum sogenannten „Modernismus“ als einer Hinwendung zum Subjekt und seiner Erfahrung gegen die Geschlossenheit des neuscholastischen Systems vgl. Neuner (2003).

wird in den drei Rationalitätsformen grundlegend anders konzipiert. In der ersten Form der Annäherung wäre die Sehnsucht nach Gott ein Bedürfnis des Menschen, das er haben kann oder auch nicht: Ob es einer metaphysisch-spekulativen Setzung, einem psychologischen Bedürfnis oder einer nicht weiter aufklärbaren Wertentscheidung entspringt, kann dabei offen bleiben. Jedenfalls konstituiert diese Sehnsucht nicht den Menschen und seine Rationalität, sondern bleibt „nachträglich“, „äußerlich“. Die Frage ist, ob es rational mit Gründen zu rechtfertigen ist, an Gott zu glauben oder zumindest an die Möglichkeit, dass Gott existiert, so dass die Gottessehnsucht des Menschen rational und der Glaube an Gott Resultat einer begründeten Entscheidung ist. In einer transzendenten Logik ist nicht das *desiderium*, sondern die Freiheit des Menschen Ausgangspunkt. Dementsprechend rückt das Sinnbedürfnis praktischer Vernunft ins Zentrum: Von ihm her konstituiert sich die Sehnsucht nach Gott als (mindestens implizite) Hoffnung, dass das Handeln und die Freiheit des Menschen nicht ins Leere gehen. Der prekäre Zusammenhang von autonomer Pflichtethik, Glückswürdigkeit und Glückseligkeit verweist auf ein Verlangen, das der Vernunft zugleich entspricht und sie doch überfordert. Im Rückgang auf das passive Bewusstsein des Menschen kommt das *desiderium naturale in visionem Dei* dagegen als unhintergebar Erstes in den Blick und zwar in einer spezifischen Paradoxie: Es ist dem Menschen innerlicher als er sich selbst und doch nicht sein eigenes Produkt; es bezeichnet die schlechthinnige Passivität des Menschen, doch zugleich die Quelle seines Strebens und Suchens, das Wecken seiner Freiheit als antwortende und verantwortliche. Indem der innerste Kern menschlicher Rationalität in paradoxaler Weise in der freien Gnade und der Gabe Gottes begründet ist und gerade darin den Menschen in seiner Freiheit ganz beansprucht, wird eine Rationalität der vergewissernden und sichernden Begründung unterlaufen und fundiert in einer Rationalität der Gabe, die zeitlich konnotiert ist bzw. der eine Zeitverschiebung eingeschrieben ist.³⁷

Wird die Theologie von ihrem Bezug zur Göttlichkeit Gottes und zum *desiderium* des Menschen her bestimmt, so stellt sich die Frage nach dem

³⁷ In unterschiedlicher Weise bringen eine solche Differenz E. Levinas, J. Derrida und J.L. Marion zum Ausdruck: als dem synthetisierenden Bewusstsein uneinholbare Vorzeitigkeit (Diachronie, Spur), als Bedeutungs- und Zeitverschiebung, die durch Interpretation und Deutung nicht eingeholt werden kann (*différance*), als „Gabe“ oder „donation“, die das Subjekt allererst konstituiert ohne als Gabe geschehen nochmals rekonstruiert werden zu können. Vgl. dazu Wohlmut (2006b).

Verhältnis von Handeln Gottes und Handeln des Menschen in der Konstitution menschlicher Vernunft und im Akt des Glaubens. Das Verhältnis von Vernunft und Glauben und von Natur und Gnade bedingen sich wechselseitig. So besteht eine Nähe zwischen einer von Gott völlig unabhängigen, in diesem Sinn autonomen Vernunft und der Lehre von einer „natura pura“; ein extrinsezistischer Begriff des Glaubens korrespondiert der Trennung von Natur und Gnade.³⁸ Umgekehrt gefährdet eine Aufhebung der Unterscheidung von Natur und Gnade die Freiheit Gottes und des Menschen, droht die Differenz pantheistisch oder monistisch aufzulösen. In der Zuordnung von Vernunft und Glauben kann dies zu einem theologischen Integralismus und einer Auflösung der Autonomie der Welt führen.³⁹ Die Gnadenlehre erweist sich damit als „Schnittpunkt zwischen Theozentrik und Anthropozentrik“⁴⁰, in dem das je neue Anfangen Gottes mit den Menschen und das je neue Anfangen des Menschen in seiner Suche und freien Antwort auf Gott miteinander verschränkt sind.⁴¹ Dieser unaufhebbar doppelte Anfang führt zur Frage nach einer theologischen Sprache, die ihn in ihren Begriffen und ihrem Sprachgebrauch sichtbar macht, diese Spannung nicht einlinig auflöst oder in eine Eindeutigkeit der Begriffe aufhebt.

3. Wie von Gott sprechen, wenn nicht schweigen? Logos und Logik der Theologie

1. Theologie steht gewissermaßen unter einem Zwang, der sie in ihren Erkenntnisbemühungen konstituiert: Sie kann von Gott nicht angemessen sprechen; und sie darf von Gott nicht schweigen. Diese doppelte Unmöglichkeit ist die sprachliche Seite des skizzierten Paradoxons des Menschen. In der Geschichte Gottes mit Israel bzw. Israels mit seinem Gott und unter dem neuen, eschatologischen Vorzeichen, das diese Geschichte in Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi gewinnt, begegnet der genannte Zwang in verschärfter Form. Neben die Gottesehnen-

³⁸ Vgl. De Lubac (2008, 2000).

³⁹ Vgl. hierzu die Nachzeichnung des Naturbegriffs bei Balthasar (1976) 263–386.

⁴⁰ Freyer (1994) 369. Freyer fasst die im vorliegenden Abschnitt skizzierte Spannung zwischen Gottes- und Menschenbezug in die Formulierung „Freiheit Gottes“ und „Bedürftigkeit des Menschen“ und macht damit von vorneherein die Asymmetrie im Verhältnis von Gott und Mensch deutlich.

⁴¹ Vgl. Kirschner (2013).

sucht des Menschen tritt die Treue gegenüber den geschichtlichen Erfahrungen mit Gott, gegenüber seinem konkreten Anruf, seinen Verheißungen und Zusagen. Gerufen, Zeugnis und Rechenschaft zu geben von der umfassenden und universalen Hoffnung, die in Christus begründet liegt,⁴² bleibt Theologie rückgebunden an ein Zeugnis, das nur „mit Furcht und Zittern“ gegeben werden kann, weil es den Geltungsanspruch seiner Rede nicht aus eigener Kraft einlösen kann. In der Gefahr Christus durch eigene Setzungen zu verstellen und das Evangelium um seine „Kraft“ zu bringen, muss es als „Torheit“ und „Schwäche“ erscheinen, um die Botschaft vom Kreuz in den Machtverhältnissen der Welt zur Geltung zu bringen.⁴³ So ist die Sprache der Theologie stets davon bedroht, ihren Bezug auf Gott und die Kraft seiner Verheißung zu verraten, indem sie ihn in zu „starken“ Kategorien durch ihre eigenen Konzepte ersetzt und auf „Menschenweisheit“ baut oder aber indem sie in zu „schwachen“ Kategorien Gott und seine Verheißungen verschweigt oder ins Diffuse hinein verspielt. Bezogen auf den Menschen darf die Sprache der Theologie dessen Hoffnung und Gottesehnsucht ebenso wenig trivialisieren und unterbieten, im Blick auf erfüllende oder herausfordernde Momente und Erinnerungen wie auf Abgründe von Leid und Erfahrungen des Bruches.

Im Kontext der Spätmoderne stellen sich diese Anfragen in einer verschärften Weise: Bezogen auf die Erkenntnis- und Sprachproblematik ist nicht nur die Erkenntniskritik der Moderne in Rechnung zu stellen, sondern auch die radikalisierte Vernunft- und Sprachkritik der Spätmoderne. Bezogen auf den Zusammenhang von Theologie und Soteriologie geben die Abgründe des 20. Jahrhunderts ein Problemniveau vor, das in eine versöhnte, in sich geschlossene theologische Rede nicht integrierbar ist: Wie vom Heil der Menschen und vom Heilswillen Gottes sprechen angesichts von Auschwitz, angesichts der Lager des 20. und 21. Jahrhunderts, im Antlitz der Opfer, die in dem, was man „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ nennt, nicht nur leiden, sondern in ihrer menschlichen

⁴² Vgl. exemplarisch die Reden der Apostelgeschichte, die paulinischen Texte, in denen Paulus das eigene Zeugnis reflektiert oder auch das Programmwort der Fundamentalthologie 1 Petr 3,15 in seinem biblischen Kontext. Dazu hinführend: Bausenhardt (2010); zur „unmöglichen Möglichkeit“ solchen Zeugnisses vgl. meinen Aufsatz: Kirschner (2009).

⁴³ Vgl. die Zeugnistheologie des 1. Korintherbriefes, auf die ich auch in der Auslegung Anselms immer wieder Bezug nehmen werde und die ich als implizite erkenntnistheologische Grundlage seiner Ausführungen ansehe.

Würde negiert, als menschliches Gegenüber buchstäblich vernichtet werden?⁴⁴ Die paradoxe Situation, nicht sprechen zu können und doch nicht schweigen zu dürfen, kennzeichnet nicht nur das Zeugnis der Überlebenden, sondern schreibt sich ein in die Möglichkeiten von Erinnerung und Hoffnung, affiziert den Logos christlicher Theologie als Ganzer, ohne dass hiervon einzelne Regionen der Theologie ausgenommen werden könnten.⁴⁵

Dies gilt für die primären Formen der Glaubenssprache und die Kategorien einer Sprache des Gebets, für Zeugnis und Bekenntnis, Erinnerung, Verkündigung, liturgische Sprache und Sprachformen der Hoffnung, Klage und Erwartung. Es gilt aber auch für die Reflexionssprache der wissenschaftlichen Theologie und ihre begrifflichen Kategorien. Dies wird an den drei klassischen „Wegen“ theologischen Redens deutlich: der *via affirmativa*, *via negativa* und *via eminentiae*. Vom Gegenwartsdiskurs her möchte ich einige Problemfelder markieren, um die Kategorien theologischen Sprachgebrauchs zwischen univoker und analoger, zwischen metaphorischer, dialektischer und paradoxaler Rede zu umreißen.⁴⁶ Auch hier geht es darum, die späteren Anselmlektüren im gegenwärtigen Kontext zu verorten.

2. Zur „*via affirmativa*“. Christliche Theologie bezieht sich auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott und Vater Jesu Christi, in dem sie den einen Gott aller Menschen erkennt, auf den die philosophische Frage nach Gott zielt. Die philosophische Reflexion, die ihr damit aufgegeben ist, bezieht sich so auf ein bestimmtes Gottesverhältnis, das in der Geschichte Gottes mit den Menschen gründet und das über die geteilte Erinnerung, die liturgische Praxis, das gemeinsame Bekenntnis der Glaubensgemeinschaft und das konkrete Lebenszeugnis eine Lebensform prägt, in der sich die Bedeutung theologischer Sprache ausbildet. Die Erfahrungsbasis der Theologie liegt damit nicht in jederzeit verfügbaren Meditationstechniken, einem Einweihungsweg oder einer in Stufen erreichbaren Gnosis, die durch Einübung weiterzugeben und allgemein zu vermitteln wären, sondern ist gebunden an ein bestimmtes, geschichtlich und kirchlich vermitteltes Glaubenszeugnis, das über die eigenen Konstitutionsbedingungen nicht verfügt. Diese geschichtliche Basis christlichen

⁴⁴ Vgl. Kotek/Rigoulot (2001), Aschenberg (2003), Agamben (2003).

⁴⁵ Vgl. exemplarisch Agamben (2003), Hoff (2005), Metz (2006).

⁴⁶ Vgl. unter der neueren Literatur: Schüßler (Hg., 2008), Werbick (2007) 539–583, Hoff (2007), Striet (2003), Bulhof/Kate (Hg., 2000), Stolina (2000), Hoff (1999), Reikerstorfer (Hg., 1998) sowie Hochstaffl (1976).

Glaubens verweist auf positive, bestimmte und konkrete Aussagen von Gott, die ihre Reflexionen tragen und ermöglichen. So sehr negative Theologie, Bilderkritik, Religionskritik und philosophische Aufklärung in die christliche Theologie hineingehören, um die Transzendenz Gottes zu wahren und einer Verwechslung Gottes vorzubeugen, so sehr bleibt solche Negation bezogen auf die grundlegende Affirmation Gottes im Glauben, die überhaupt erst die Grundlage theologischen Redens von Gott bildet.⁴⁷ Theologie steht in der Spannung, dass ihre Rede von Gott im Konkreten der Geschichte und damit in zeitlichen Ereignissen gründet, von dort her aber eine universale Relevanz und Geltung beansprucht. Dies wirft die Frage nach den (philosophisch zu verantwortenden) Kategorien und Sprachformen der Theologie auf, in denen die positiven Aussagen über Gott und die Gehalte des christlichen Glaubens Ausdruck finden ohne das Paradox des „universale concretum“ zu verschleiern.

Der Ausgangspunkt theologischer Reflexion sind dann nicht einfach gesicherte Basissätze, „Protokollsätze“ göttlicher Offenbarung oder Hypothesen und Grundannahmen, sondern Sprachformen des Zeugnisses, in denen das subjektive, das objektive und das performative Moment miteinander verschränkt sind. Das Wort (Gottes) ist nur in der Antwort (des Menschen) situativ – am konkreten Ort, zur bestimmten Zeit – gegeben, nicht als neutrale Information oder als Argumentationsstrategie, sondern selbst noch einmal unter dem Anspruch des je größeren Gottes stehend. Zeugnis und Bekenntnis, Erzählung und Erinnerung, Verkündigung und Missionspredigt, die Anrede Gottes und die Anrufung seines Namens, die Gebetssprache in ihren unterschiedlichen Sprachformen, die liturgische Sprache sind solche Formen „primärer“ Theologie, auf die sich die theologische Reflexionssprache bezieht. Kirchliche Bekenntnisbildung, die Kanonbildung, dogmatische Lehrentscheide und Dog-

⁴⁷ An De Lubac anknüpfend spricht Balthasar davon, dass die „alles bewusste denkerische Bemühen (etwa um ‚Gottesbeweise‘) unterfassende Grundtatsache des Menschen in einer ‚Setzung‘ oder ‚Bejahung‘ (Affirmation) Gottes besteht, die alle nachfolgenden möglichen, ja notwendigen Negationen sowohl fordert wie übersteht, weil das von ihr Gemeinte immer schon (als Eminenz) darüber hinaus ist.“ (Balthasar [1985b] 89) Diese Gewissheit sei weder „Natur“ noch „übernatürliche Gnade“, sondern ein Blick auf die Natur, der erst im Licht der Gnade möglich ist. Solche negative Theologie „unter biblischem Licht“ ist zu unterscheiden von einer „negativen Theologie, soweit sie logisch der Selbstoffenbarung Gottes vorausliegt“, und in der mit der Gott-Suche verbundenen Erkenntnis liegt, „dass alles weltlich Umgebende nicht das Gesuchte sein kann“ (83).

menentwicklung beziehen sich auf diese Primärformen des Glaubens und geben verbindliche Regeln im Sprachgebrauch der Glaubensgemeinschaft vor.⁴⁸ Die Schrift bildet die Ur-Kunde und Basis solcher Rede von Gott, den primären „Ort“, der sich aber sofort in einem Geflecht weiterer Orte im Zusammenhang der Glaubensgemeinschaft entfaltet und auch das „Außen“ von Kirche einbeziehen muss.⁴⁹ Es ergibt sich ein mehrdimensionales Bezugssystem theologischer Aussagen: vermittelt durch die Glaubensgemeinschaft und die Lebensformen des Glaubens, im Rückbezug auf das konstitutive, apostolische Zeugnis und seine geschichtlichen Entfaltungen, schließlich darin und dadurch die Referenz auf den göttlichen Gott selbst in seiner Offenbarung. Um diese spannungsvolle Mehrdimensionalität nicht in einen Positivismus hinein aufzulösen, der Sätze von göttlicher Autorität als Basissätze nimmt, die Ableitungen und Systembildung ermöglichen, bedarf es einer bestimmten Negation der positiven Aussagen, die einer Verwechslung und Verendlichung Gottes durch seine Identifizierung mit den sprachlichen Aussagen entgegenwirkt.

3. „*Via negativa*“. Negative Theologie folgt der grundlegenden Einsicht, die Thomas von Aquin in der *Summa Theologiae* so formuliert:

„Weil wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern nur wissen, was er nicht ist, können wir bei Gott nicht betrachten, wie er ist, sondern eher, wie er nicht ist; sodann, wie er von uns erkannt wird; schließlich, wie er benannt wird.“⁵⁰

Das notwendige Überschreiten jeder begrifflichen Bestimmung Gottes ist bezogen auf die Erkenntnis und Benennung Gottes, die Bedingung der Glaubenspraxis und der Theologie ist. Die Frage, *ob* Gott ist („an sit“) und *was* er ist („quid sit“) wird angesichts der Entzogenheit Gottes in seiner Offenbarung gebunden an die Frage, *wie* („quomodo“) er ist, *wie* von ihm zu sprechen und *wie* er zu erkennen ist. Negative Theologie bedeutet

⁴⁸ Vgl. dazu u. a. Arens (1989), Metz (1992) 60–102, 177–219, Hünemann (2003) 33–53; Schaeffler (1989, 2004) 213–328, Schärtl (2007), Bausenhart (2010).

⁴⁹ Vgl. zur Entwicklung einer entsprechenden Topologie des Glaubens: Seckler (1988), Sander (1998), Hünemann (2003), sowie meine Überlegungen in Kirschner (2009) 154–162.

⁵⁰ STh I, 3[0], *prooemium*. Die Eingangsformel lässt sich bereits bei Philo von Alexandrien und bei Clemens von Alexandrien belegen, bei Plotin wird sie dann zum Grundsatz der Rede von Gott, vgl. Kremer (2008) 17f. Ps.-Dionysios formuliert das Erkenntnisprinzip, dass die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind. Vgl. *De coel. hierarch.* II, 3.

dann nicht einfach die Negation positiver Aussagen schlechthin in eine völlige Unbestimmtheit des Gottesgedankens. Dann wäre Gott nicht nur Nicht-etwas, „Nichts“ im Sinne der Negation des Gegenständlichen und Abgrenzbaren. Er wäre darin nicht mehr zu unterscheiden vom „Nichtigen“, vom Irrealen und Irrelevanten, aber auch vom grundlos Bösen.⁵¹

Die Gegenwartsdebatten um die Bedeutung negativer Theologie kreisen um diese Unterscheidung: Geht es um die Freilegung der Nichtigkeit menschlicher Identifizierung Gottes, um jenseits eines Gottes, den „es gibt“, das Ereignis des göttlichen Gottes zu bezeugen (so es denn stattgefunden hat)? Oder wird solche negative Theologie selbst zur Negation Gottes, zum Atheismus? Oder trifft der Vorwurf, dass sie in eine Bestimmungslosigkeit Gottes führe, die im Gespräch mit Traditionen der Mystik und östlichen Religionen die Geschichtsfähigkeit Gottes im Gegenüber zum Menschen verfehlt? Hier setzt die theologische Kritik an „radikalen Formen negativer Theologie [an], die dazu tendieren, die Bestimmungslosigkeit zur einzigen Bestimmung zu machen, und so die Tradierung des Glaubens erschweren, wenn nicht unmöglich machen.“⁵² Ich gehe im Folgenden davon aus, dass auch hier die Frage nicht primär ist, *ob* negative Theologie christlicher Gottesrede angemessen ist oder *was* negative Theologie über Gott sagt, sondern in welcher Weise sie verfährt und *wie* der bestimmte Bezug auf den gerade in seiner Offenbarung je größeren Gott zustande kommt. Die Kurzformel Anselms, dass Gott ist,

⁵¹ Vgl. in theologischer Auseinandersetzung mit Heidegger und Nietzsche: Welte (2000, 2008ab). In Abgrenzung von Heidegger weist Levinas das „neutrale“ *sein* (verbal verstanden) des Seins in „il y a“ als Grauen auf, welches in seiner Sinnlosigkeit Bedrohung des Ich und seiner Freiheit ist, zugleich jedoch jene unkalkulierte Verantwortung für den Anderen ermöglicht, die das Subjekt vom Guten „Jenseits des Seins“ her als ethisch verantwortliches einsetzt: Levinas, JS 353–357. Die Entzogenheit Gottes ist nicht rein negativ gedacht, sondern oszilliert zwischen Entzogenheit und Bedeutungsfülle, über alles Präsentierbare hinaus. Vgl. Freyer (2010). Zum Verhältnis von negativer Theologie, aus Offenbarung konstituiertem Gottesbezug und dem Abgrund des Nichts vgl. auch Balthasar (1985b) 81–113, Hailer (2006), Stolina (2000) 78–96, Höhn (2008) 169–190.

⁵² Hoping/Tück (2003) 28; grundsätzlicher: Striet (2003). Hochstaffl (1976) bezeichnet eine „(n)egative Theologie, die beim Negationsmoment stehenbleibt [...] als eine skeptizistische Kummerform des Begriffs negativer Theologie, die keinen Verweis auf eine zu affirmierende, absolute Transzendenz tragen könnte.“ (Ebd. 235) Er übersetzt dabei allerdings die *via eminentiae* in eine Dialektik von Negation und Affirmation, die durch geschichtliche Praxis zu vermitteln ist und hierin ihre Bestimmtheit erzielt. Ähnlich wie beim späten Metz wird damit der Grund der christlichen Hoffnung und die doxologische Basis des Glaubens nur noch indirekt über die kontrafaktische Hoffnung zur Geltung gebracht.

„worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, und sein entsprechendes Denken der Erlösung in Christus,⁵³ werde ich als Schlüssel dafür stark machen, die Vollzugsform theologischer Rede, ihr „quomodo“ zu bestimmen.

4. „*Via eminentiae*“. In der Analogielehre folgt auf die *via positiva* und die *via negativa* die *via eminentiae*: Gott zur Sprache zu bringen heißt, seine Vollkommenheit zur Sprache zu bringen, von der her alle weltliche Gutheit überhaupt erst verstanden werden kann. Theologie geht hier über in Doxologie und folgt einer Sprachlogik der Vollkommenheit, die endliches Denken und Sprechen übersteigt und so in stauendes Schweigen mündet – ein qualifiziertes Schweigen freilich, das am Ende des skizzierten Weges steht und aus einer Praxis des Überschreitens auf Gott verweist, die nicht auf die Alternativen bestimmt-unbestimmt, sagbar-unsagbar festgelegt werden kann.⁵⁴ Ein Ausdruck solcher Überschreitung ist etwa die Präposition ὑπὲρ, wie sie bei Pseudo-Dionysios den Namen Gottes vorangestellt wird: Gott ist der „Überseiende“, der „Übergute“, der „Überherrscher“, der „Überschöne“, der „Überweise“, der „Überleuchtende“ und „Übernennbare“.⁵⁵ Dabei markiert das ὑπὲρ nicht eine Negation, sondern eine Inadäquatheit menschlicher Rede – und zwar nicht nur eine „quantitative“, das Maß betreffende⁵⁶ Inadä-

⁵³ Bei Schelling ist beides zusammengezogen und geschichtlich gedacht in der Kurzformel des „quo maius nil fieri potest“. Vgl. dazu Pröpper (2011) 370, der allerdings Anselm und Schelling insofern kontrastiert, als er Anselms Argument als Begriffsdeduktion deutet (ebd. 326–374). Auch Schellings Inversion des Denkens bleibt in Pröppers Deutung noch einer kausalen Begründungslogik verpflichtet und stellt in dieser Perspektive einen Zirkelschluss dar (ebd. 371). Ich möchte demgegenüber an Anselm aufweisen, dass es hier um eine Inversion des Denkens geht, die dessen Kategorien selbst betrifft.

⁵⁴ Vgl. dagegen die Kritik von Striet (2003) 53–61, der Rationalität an semantische Bestimmtheit bindet. Ich werde versuchen, im Durchgang durch die drei Rationalitätstypen und im Markieren der Übergänge jene „Logik der Überschwinglichkeit“ deutlich zu machen, die Anselms *Proslogion* innerlich durchformt und deren Relevanz und Tragfähigkeit für die Gegenwart ich aufzeigen möchte.

⁵⁵ Vgl. die Nachweise bei Striet (2003) 66f.

⁵⁶ Striet erwägt nur diese Möglichkeit: Die Attribute können nach Striet entweder univok verwendet werden – dann markiert das ὑπὲρ die Unermesslichkeit der gleichen Attribute im Blick auf Gott; oder sie werden äquivok verwendet – dann fixiert das ὑπὲρ „die prinzipielle Udenkbarkeit und Unsagbarkeit Gottes“ und die Prädikation komme einer „leeren Vokabel“ gleich: Striet (2003) 67. Auf die Frage nach dem Maß des Denkens und inwieweit dieses Maß ein Endliches oder von Endlichem abgeleitetes (schlechtes Unendliches) sein kann, wird noch zurückzukommen sein. Die Reflexionen betreffen nicht nur die Erkenntnis Gottes, sondern auch die der Welt – wie besonders

quatheit, sondern eine qualitative, das Attribut betreffende. Auch hier stellt sich wieder die Frage nach dem „quomodo“: Wie eine solche Praxis der Überschreitung vollziehbar ist, wie solches Reden einen „sinnvollen“ Sprachgebrauch darstellt und wie dieser zustande kommt.⁵⁷ An Anselm wird dies konkret an der Frage, was es heißt, Gottes Vollkommenheit zu denken, was dies für die modale Unterscheidung des Möglichen und Unmöglichen, des Kontingenten und Notwendigen bedeutet⁵⁸, welcher Stellenwert der Ästhetik und einer sinnlichen Metaphorik im Kontext empfangenden Denkens zukommt.⁵⁹

Auf Seiten des Menschen ist die *via eminentiae* Ausdruck der bereits angesprochenen Sehnsucht nach Gott als ein Verlangen über alles Endliche hinaus. Ob hierin eine Erfahrung der Fülle vorliegt oder eine Erfahrung der Entzogenheit dieser Fülle, bleibt in eigentümlicher Schwebelage: Fallen doch in gewisser Weise beide Möglichkeiten in eins, indem das Maß des Verlangens wie das Maß der Gabe jedes endliche Fassungsvermögen übersteigt und sich die Frage dahingehend verschiebt, ob die Sehnsucht selbst nicht bereits ein „Erleiden Gottes“ ist.⁶⁰ Eine Kritik am epistemischen Status einer negativen Theologie, die von diesem unendlichen *desiderium* ausgeht und es als eine Erfahrung unter anderen behandelt, welche bei manchen identifizierbar vorliegt, bei anderen nicht, verfehlt diese Schwebelage zwischen Überfülle und Entzogenheit, die es gerade unterläuft, „Gotteserfahrungen“ quasi-empirisch zu konstatieren.⁶¹

Nikolaus von Kues deutlich macht, der seinen Aufweis der *docta ignorantia* in weiten Teilen mit mathematischen Überlegungen verknüpft: vgl. Hoff (2007).

⁵⁷ Den Verweischarakter negativer Theologie stellt Hochstaffl (1976) heraus; zu analogem Reden als einer Sprachpraxis vgl. Lotz (2008) 355–365, Fliethmann (2009). Zur Frage, ob das Mögliche vom Unmöglichen, die Bedingungen der Möglichkeit von den „Bedingungen ihrer Unmöglichkeit“ abgegrenzt werden können oder nicht, vielmehr das eine auf das andere verweist, vgl. Hoff (2001), Waldenfels (2009), Marion (2009).

⁵⁸ Vgl. vor allem die Auslegungen von Hartshorne und Dalferth. Vgl. bei Anselm besonders M 15 und M 64f., P 5 und 15; dazu unten III.2 und V.

⁵⁹ Vgl. die Passagen des *Proslogion* ab Kapitel 14, die Schlusspassagen von *Cur Deus homo* und die *Meditatio redemptionis humanae*, dazu unten Abs. V.2 und V.4.

⁶⁰ Vgl. besonders die Auslegung der zweiten Hälfte des *Proslogion* in V.2. Im Blick auf solches „Erleiden“ Gottes sei einerseits auf Rahners Meditation über das Wort Gott verwiesen (GdGl, 60, SW 26, 54); andererseits auf die Verschärfung dieser pathischen Verfassung der Gottesrede vom Leiden der Anderen her in der „Gottespassion“ bei J.B. Metz (2006), bes. 93–107.

⁶¹ Vgl. die Typologie und Kritik negativer Theologie bei Milem (2007), besonders Abs. II. Ähnliches gilt für die Forderung, einer negativen Theologie eine Theologie der Fülle entgegenzusetzen, vgl. Miggelbrink (2009). Negative Theologie lässt sich nicht

Johannes Hoff spricht in dem Zusammenhang von der „sprachpragmatischen Antinomie“ einer

„aporetische[n] Logik einer Sprachpraxis, deren Sinn sich nur erschließt, wenn die Bedingungen ihrer Möglichkeit nicht eingesehen werden können und das von ihr anvisierte Sprachereignis nicht sicher verifiziert werden kann. In diesem Fall hätten wir mit Verschiebungsoperationen zu rechnen, die die Erfahrung des Unbegreiflichen durch die Erfahrung des Entzugs dieser Erfahrung substituieren und die Möglichkeit ihres Stattfindens bewusst in der Schwebe zu halten versuchen.“⁶²

Bei Anselm wird in Bezug auf diese Antinomie zu unterscheiden sein zwischen der Relation des Menschen zum unaussprechlichen Gott in seiner Unverfügbarkeit und Überfülle und der Aporie der Sünde, die aus dem Widerspruch zu Gott folgt. Vor allem das *Proslogion* und seine Gebetstexte zielen wesentlich darauf, diese doppelte Differenz aufzudecken, um in ihrer rationalen wie in ihrer emotionalen Dimension Gottesfurcht und Reue zu wecken.⁶³

5. *Jenseits der Seinsordnung: (Negative) Dialektik, Paradoxie und Aporetik.* Die Kritik an der Unbestimmtheit analoger Gottesrede wird so zur Frage nach dem „wie“ ihres Vollzugs, die in den Anselmlektüren im Blick zu behalten ist. Auf eine zweite Kritiklinie ist noch einzugehen, die besagt, dass das Analogiedenken insgesamt von der Vorstellung einer ontologischen Partizipation abhängt und damit eine kosmische Ordnung voraussetzt, die einer neuzeitlichen Erkenntniskritik nicht standhält und sich gegen die Negativität des Leidens immunisiert. Muss die Denkfigur der „*analogia entis*“ radikalisiert und überschritten werden auf eine (ne-

auf eine Mangel- und Entzugserfahrung festlegen, da in dem Mangel, dem Vermissen Gottes die Sehnsucht nach Gott und der Bezug zur Fülle enthalten ist. Umgekehrt lässt sich die Erfahrung der Fülle nicht konstatieren, feststellen oder festhalten: Das Unmaß der Fülle bedeutet nicht Sättigung, sondern führt in die Dynamik des „je größeren“, die jedenfalls innergeschichtlich stets das Moment des Entzugs mitenthält.

⁶² Hoff (2007) 40f.; vgl. auch Kirschner (2009). Diese Schwebe kommt im augustianischen Zusammenhang von Suchen und Finden Gottes zum Ausdruck, die wechselseitig aufeinander verweisen und nicht sättigen, sondern steigern: Die Intensität der Gottessuche ist selbst schon Gnade und impliziert ein erstes „Gefunden-haben“; das „Finden“ Gottes in der Zeit ermöglicht und intensiviert die Suche nach Gott, der größer ist als das Gefundene. Sowohl Anselm wie Nikolaus von Kues leiten in ihren Werken zu dieser Intensivierung an, die gerade nicht zum Abschluss kommt, es sei denn in der eschatologischen Schau.

⁶³ Vgl. besonders *Med.* 1 und 2; dazu: Ward (1973) 73–75, sowie unten V.2b.

gative) Dialektik und paradoxe Sprache hin, auf eine „aporetische Theologie“⁶⁴?

Dialektik sei dabei zunächst mit Rahner in einem weiten Sinn verstanden, als Bewusstsein der Inadäquatheit theologischer Aussagen, bei denen jeder Satz „in seinem Verständnis korrigiert [wird] (gegen ein sonst unvermeidliches Missverständnis) durch (mindestens) einen anderen Satz, der zusätzlich hinzukommt, ohne aus dem ersten entwickelt werden zu können, und doch den Sinn des ersten Satzes verändert.“⁶⁵ Dabei ist der „dialektische Pluralismus der Aussagen [...] nicht aufhebbar.“ Mit *negativer* Dialektik ist die Unmöglichkeit begrifflicher Synthese gegen ein hegelianisches Verständnis festgehalten, durchaus in Nähe zu Adorno, wengleich dieser sich vom „Begriff der religiösen Paradoxie“ als einem „Irrationalismus“ abgrenzt.⁶⁶ Die Anfrage nach den möglicherweise nicht mehr gegebenen Voraussetzungen des Analogiegedenkens formuliert Jacob Taubes, der in seiner Auseinandersetzung mit dem Historismus die Kritik der dialektischen Theologie an der *analogia entis* aufgreift:

„Eine Theologie, die die kosmologische Basis für das Prinzip der Analogie verloren hat und dennoch die Methode der Analogie beibehält, wird rein metaphorisch. In einem kopernikanischen Universum kann eine Theologie, die ihre Symbole und Voraussetzungen ernst nimmt, nur nach der dialektischen Methode vorgehen.“⁶⁷

Taubes nennt als philosophische Referenzen für sein Verständnis einer „dialektischen Methode“ einerseits Hegel, von dem er sich abgrenzt, andererseits Kierkegaard, auf den er sich positiv bezieht,⁶⁸ dann aber vor allem theologische Denker: Karl Barth und – für Barth wie Taubes

⁶⁴ Vgl. G.M. Hoff (1997).

⁶⁵ Rahner, Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre, SM IV, 891, SW 17.2, 1324.

⁶⁶ Vgl. Adorno, GS 10.2, 613. Adorno bleibt dabei dem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet, schwankt zwischen subjektivem und objektivem Pol, ohne die Kritik an Objektivismus wie Subjektivismus anders formulieren zu können als in einem Spiel der Möglichkeiten im Konjunktiv. Sein Fazit: „Darum sehe ich keine andere Möglichkeit als äußerste Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber, äußerste Treue zum Bilderverbot, weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte.“ (Ebd. 616). Faktisch beschreibt er so eine Aporie, die er ästhetisch in der Schwebe hält, ohne den Schritt zwischen Glauben und Unglauben zu vollziehen.

⁶⁷ Taubes (1996) 206.

⁶⁸ Insbesondere auf Kierkegaards paradoxalen Glaubensbegriff: vgl. Taubes (1996) 212–256; zum Verhältnis von Kierkegaard zu Barth: Jünger (1982) 127–179; zu Taubes: Terpstra/de Wit (2000) 341–349.

zentral – Paulus.⁶⁹ Fluchtpunkt der Kritik an der *analogia entis* ist die Kritik an einer Kosmologie, welche den Überstieg auf Gott allererst möglich mache:

„Tatsächlich besteht, wenn die kosmologische Entsprechung von Natürlichem und Übernatürlichem zerbrochen ist, keine andere Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Menschlichem und Göttlichem zu beschreiben, als mit einer Dialektik antithetischer Begriffe.“⁷⁰

Solche Übergänge von der Analogie zu einer Dialektik paradoxaler Begriffe sieht Taubes in der katholischen Theologie vorbereitet durch Przywara und De Lubac, welche „innerhalb der Grenzen des Analogieprinzips das Paradox des Mysteriums“ betonen.⁷¹

Ein dialektischer oder paradoxaler Gebrauch der Begriffe lässt sich mit Analogiedenken dann vereinbaren, wenn die Analogie nicht von einem natürlich-kosmologischen Zusammenhang zwischen Welt und Gott her konstruiert wird. Balthasar etwa weist für den späten Barth die Nähe der *analogia fidei* zur „katholischen“ *analogia entis* auf, sofern beide christozentrisch verstanden und ausgerichtet werden.⁷² Jüngel macht deutlich, wie Barth eine dialektische Aporetik gerade aus der Auseinandersetzung mit Anselms Gottesbegriff und Methode heraus überwindet.⁷³ Auch dies ist eine Problemkonstellation, die bei den Anselminterpretationen im Blick zu behalten ist: Ob Anselm von einem übergeordneten Begriff des Seins und/oder der Ordnung her argumentiert – oder ob er die ontologischen Kategorien und den Gedanken des *ordo* aus der Transzendenzbewegung des Denkens auf das Gute – Wahre – Schöne her gewinnt – oder ob sein „prius“ in der Offenbarung Christi und ihrem Ereigniswerden im Geist liegt. Letzteres würde dann auf die christologische Formel des Konzils von Chalkedon als Grammatik theologischer Rede verweisen, in der das Zueinander von Gott und Mensch in der höchsten Einheit als „unvermischt und unveränderlich, ungetrennt und unteilbar“ festgehalten wird.⁷⁴ Auszuschließen ist eine Integration des Paradoxons des Glaubens

⁶⁹ Vgl. Taubes (1993).

⁷⁰ Taubes (1993) 209.

⁷¹ Vgl. Taubes (1993) 210.

⁷² Vgl. Balthasar (1976), dazu auch Löser (2006).

⁷³ Vgl. Jüngel (1982) 127–179, bes. 175f., sowie 210–232.

⁷⁴ Karl Rahner rückt diese Glaubensformel ins Zentrum theologischer Erkenntnislehre; Josef Wohlmuth, Erwin Dirscherl und Gregor Maria Hoff haben dies im Gespräch mit spätmoderner Philosophie aufgegriffen: Vgl. Rahner, SW 12, 261–322; Wohlmuth (1999, 2001, 2006a), Dirscherl (2007), Hoff (1995). Bayer (1994) 26f. stellt die For-

in eine allgemeine Methode und Theorie des Göttlichen, wie sie Taubes im Übergang von Paulus zur klassischen Tradition christlicher negativer Theologie meint feststellen zu müssen.

6. *Verbindlich von Gott sprechen.* Die Frage nach der Möglichkeit theologischer Rede und nach ihren Kategorien hängt eng zusammen mit der Konzeption theologischer Verbindlichkeit.⁷⁵ Auf welche Weise kommt diese Verbindlichkeit zustande? Hängt sie von einem „starken“ Vernunftverständnis ab oder kann sie in „schwachen“ Kategorien einer geschichtlichen, hermeneutischen oder „postmodernen“ Vernunft zum Ausdruck gebracht werden? In diesem Zusammenhang wird häufig auf die Enzyklika *Fides et ratio* verwiesen, die eine „Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite“ fordert⁷⁶. Gegen eine „radikal phänomenalistische oder relativistische Philosophie“ (FR 82) müsse Philosophie „imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen.“ (FR 83). Jedoch können auch „starke“ Vernunftkonzepte mit einem positivistischen oder rationalistischen Ausschluss des Transzendenten einhergehen, folgen gerade Ansätze einer „schwachen“, verzeitlichten Vernunft einer Praxis der Überschreitung im Ausgang von „Transzendenzphänomenen“, die in ihrer Gegebenheit dem Zugriff der

mel von Chalkedon einem von der Welt unberührt bleibenden metaphysischen Gottesbegriff einerseits, einem mythologischen Verständnis von Menschwerdung Gottes andererseits gegenüber. Im Blick auf lehramtliche Stellungnahmen sei auf *Fides et ratio* Nr. 80 verwiesen, wo das „Geheimnis der Menschwerdung“ als jener „Mittelpunkt“ bezeichnet wird, „auf den man sich beziehen muß, um das Rätsel vom menschlichen Dasein, der geschaffenen Welt und von Gott selber begreifen zu können. In diesem Geheimnis liegen extreme Herausforderungen für die Philosophie, weil die Vernunft aufgerufen ist, sich eine Logik zu eigen zu machen, welche die Schranken niederreißt, hinter denen sie sich zu verschanzen droht.“ Dabei werden im „Geheimnis des fleischgewordenen Wortes [...] göttliche und menschliche Natur in ihrer je eigenen Autonomie bewahrt, und zugleich offenbart sich ein einziges Band, das sie unvermischt in gegenseitige Beziehung setzt.“

⁷⁵ Wiedenhofer erkennt hier die „method[ologische] Grundfrage“ gegenwärtiger Theologie, nämlich „wie die Notwendigkeit, Entschiedenheit u[nd] Bestimmtheit des chr[istlichen] Wahrheitszeugnisses in einer gerade nicht absolutist[ischen] bzw. fundamentalist[ischen] Fehlform, sondern unter gläubiger u[nd] wissenschaftlich-krit[ischer] Selbstrücknahme [...] z[ur] Geltung gebracht werden kann[...].“ (Wiedenhofer [2000] 1440).

⁷⁶ Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* vom 14.9.1998, hier Nr. 83. Im Folgenden als „FR“ zitiert nach der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz VAS 135. Vgl. dazu: Waldenfels (2000), Verweyen (2000b), Müller (2000), Seckler (2004), Lotz (2008) 249–263, Hünermann (2009).

Vernunft entzogen bleiben.⁷⁷ *Fides et ratio* nimmt hier sehr differenziert Stellung und greift dafür auf eine „augustinisch-anselmianische Epistemologie“ zurück,⁷⁸ in der gerade die wechselseitige Bezugnahme, Erschließung und Vertiefung von Glauben und Vernunft die Suche nach Wahrheit leiten.⁷⁹

Der Grund der Verbindlichkeit theologischer Rede ist nicht einer der Theologie vorgelagerten Metaphysik entlehnt. Er gründet in der eschatologischen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und ihrer Bedeutung für das Heil der Menschen⁸⁰. Diese kann nur in den verfügbaren philosophischen Kategorien und Denkformen ausgedrückt und zur Geltung gebracht werden, muss diese dabei aber auch kritisieren und transformieren. In solcher wechselseitigen Durchdringung von philosophischem und theologischem Denken, werden Allgemeinbegriffe und philosophische Konzeptionen mit der Intensität und Bedeutungsfülle eines konkreten, geschichtlichen Ereignisses und seiner Bezeugungen konfrontiert, um auf die Begegnung mit der Person Jesu von Nazareth hin geöffnet zu werden. Auch wenn wissenschaftliche Theologie begriffliche Reflexion dieses Zeugnisses ist, bleibt das Ereignishafte, Relationale und Personale ihrem Wahrheitsanspruch eingeschrieben. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit theologischer Wahrheit ist nicht von den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit zu lösen: der Unverfügbarkeit des Wortes Gottes für den Menschen, der Gnadenhaftigkeit des Glaubens, der Bindung theologischer Überlieferung an das Wirken

⁷⁷ So bilanziert Thomas Rentsch seine Forschungsarbeiten zum Verhältnis von Transzendenz und Negativität: „In der Philosophie wird deutlich, dass ohne Transzendenzbezug kein wichtiger Ansatz des vergangenen Jahrhunderts – weder Heidegger noch Wittgenstein, weder Adorno noch Derrida – auch nur ansatzweise begreifbar ist. Religiöse und theologische, näherhin mystische und negativ-theologische Tradition prägen – oft verdeckt und indirekt – die Tiefenstruktur der modernen und postmodernen Reflexion und ihre kulturellen Wirkungen und Gestaltungen.“ (Rentsch [2010] vii).

⁷⁸ Vgl. Seckler (2004) 85.

⁷⁹ So erkennt Seckler als „Sujet der Enzyklika[...] die Unzertrennlichkeit der Verbindung zwischen beiden“, die eine „reziproke Interventionskompetenz“ einschließe und nicht nur „Koexistenz und Kooperation“ bedeute, sondern ein „unerhört enges Interaktions- und Kompenetrationsverhältnis“, da „die beiden Erkenntnisträger und Erkenntniswelten konstitutiv füreinander sind.“ Zitatfolge: Seckler (2004) 80, 83, 85.

⁸⁰ Diese bindet theologische Rede an eine doppelte Universalität: An die Universalität Gottes als Gott aller Menschen, als Ursprung und Ziel der ganzen Welt; und an die Universalität seines Heilswillens, der im Leben und Sterben Jesu „für die Vielen“ offenbar wird. Vgl. exemplarisch 1 Kor 15,3; Mk 14,24; Mt 26,28; dazu Lehmann (1982).