

Gott – Anschauen – Üben: über Prinzip und Fundament der Fundamentaltheologie

Peter Hofmann

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Hofmann, Peter. 2005. "Gott – Anschauen – Üben: über Prinzip und Fundament der Fundamentaltheologie." *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie: NZSTh* 47 (1): 81–100. <https://doi.org/10.1515/nzst.2005.47.1.81>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright



Gott – Anschauen – Üben

Über Prinzip und Fundament der Fundamentaltheologie¹

PD Dr. Peter Hofmann, Simrockstraße 15, 30171 Hannover

»Gott – Anschauen – Üben«: Der Titel klingt ein wenig kryptisch. Formuliert er einen Infinitiv oder einen Appell – über die bloße assoziative Reihung von Substantiven hinaus? Gott anschauen: Das scheint eher auf die Berufung des Menschen zur *visio beatifica* zu deuten als auf den Beruf der Fundamentaltheologie, Gott zu begreifen oder zumindest zu beschreiben. Beides, Anschauen wie auch Begreifen, will gewiss methodisch und prinzipiell geübt sein, vor allem wenn es Gott zum »Gegenstand« hat. »Und was«, mit Hegel in seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« gefragt, »[...] was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?«² Was wäre der Mühe lebenslanger Orientierung wert, wenn Gott unanschaulich bliebe oder sich jeder Erkenntnis entzöge? Wozu nützte theologische Einsicht, wenn es tatsächlich nichts zu sehen gäbe? Die *demonstrationes* der Apologetik oder Fundamentaltheologie als reflektierte Versuche, etwas vom Glauben her sehen zu lassen, blieben leere und lebensfremde Sprachspiele oder Begründungsstrategien; der Glaube in seiner symbolischen Welt hingegen wäre blind für die eigenen Bilder, wenn er weder sich selbst noch anderen Rechenschaft geben könnte. Anschauung ist mehr als bloßes Anstarren: Sie ist aktiv und passiv, begreifender und zugleich ergriffener Blick, Auge in Auge mit ihrem Gegenstand, und so eine höchst lebendige Sache. Sie steht zwischen *visio beatifica* und Welt-Anschauung: Als Theologie kann sie sich nicht satt sehen an ihrem Gegenstand oder genauer an dessen geschichtlicher Gestalt, ja, sie kann ohne »die Lust an Gott und seiner Sache«³ gar nicht sein. »Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich satt sehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache« (Ps 17,15).⁴ Um wessen Angesicht geht es, wie soll dessen Gestalt gesehen

¹ Antrittsvorlesung vom 13. Juni 2001 an der Katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

² I, A III, in: DERS., Werke, Bd. 16, hg. v. Eva MOLDENHAUER und Karl Markus MICHEL, Frankfurt a. M. 1969, 44.

³ So der Titel der lustvoll-antithetischen Untersuchungen von Ludwig WEIMER, Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?, Freiburg/Basel/Wien 1981.

⁴ Solcher Anschauung geht allerdings das Angeschaut- und Angesprochensein voraus: »Mit ihm [Mose] red' ich von Mund zu Mund, offenbar und nicht in Rätseln; ja, Jahwes Gestalt darf er schauen« (Num 12,8a). Und diese Anschauung ist bezeichnend, weil sie einen Namen verleiht, d. h. personalisiert: »Und sie werden sein Angesicht schauen, und sein Name wird auf ihren Stirnen sein« (Apk 22,4).

werden, und zuletzt (oder vielleicht doch zuerst): Wie werde ich wach, um zu sehen? Lässt sich das üben?

Diese Fragen (wer ist Gott, wie lässt er sich sehen und wie lässt sich dies üben), für die meine scheinbar kryptischen Titelworte stehen, greifen nur auf, was die klassischen *demonstrationes* der Apologetik beziehungsweise die »Streitfälle« der aktuellen Fundamentaltheologie⁵ durchführen: Worauf bezieht sich Religion, worin offenbart sich der Gott, auf den sie sich bezieht, und wo lässt sich eine solche Erfahrung von Offenbarung und Erlösung machen? Alle theologischen Antworten darauf sind und bleiben strittig. Abgelöst von Anschauung und Erfahrung werden sie nicht mehr lust- und leidvoll wahrgenommen, sondern als langweiliges und totes Denkmaterial in Fach- und Handbüchern abgelegt. Von welchem Prinzip und Fundament her ließe sich das Anschauen so üben, dass es nicht nur faszinierend und erschreckend bleibt, sondern zu einem Ziel führt und damit gut ist – gut in sich und gut zu etwas? Der gewählte Untertitel spielt auf eines der wenigen theologischen Bücher an, das nicht gelesen, sondern erlebt sein will, nämlich auf die »Geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola. Es hat die Vorbemerkung, »daß jeder gute Christ mehr dazu bereit sein muß, die Aussage des Nächsten für glaubwürdig zu halten, als sie zu verurteilen«⁶. Diese Kategorie der »Rettung« im Blick auf das gemeinsame Heil und Ziel bestimmt auch das anschließende »Prinzip und Fundament«. »Der Mensch«, heißt es dort, »ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen, und damit seine Seele zu retten«. Die eigene Seele zu retten bedeutet nicht, sich dieses Heil individualistisch zuzueignen. Es geht vielmehr darum, den Individualwillen Gottes herauszufinden, das heißt mit der eigenen Existenz auf die Frage zu antworten, wer der rettende Gott ist. Alles *kann* der Rettung dienen, und darum ist »Indifferenz«, nämlich Gleichmut (nicht Gleichgültigkeit!) die angemessene Haltung.⁷ Solche »Rettung« ist eine soteriologische Kategorie, wie sie in der klassischen Fundamentaltheologie seltsamerweise fehlt⁸: Die Anschauungsübungen, die Ignatius vorgibt, sollen zeigen, wer den Menschen und seine Welt gerettet hat. Diese *demonstratio redemptionis*, der begreifende Blick auf das rettende Leben Jesu Christi, ist der innere

⁵ Vgl. Jürgen WERBICK, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg 2000.

⁶ Die Explikation dazu liest sich auch wie eine Anweisung zur theologischen Forschung (und zur Vermeidung des fachspezifischen Fußnotenkriegs): »Vermag er sie [die Aussage des Nächsten] nicht zu rechtfertigen, so forsche er nach, wie jener sie versteht; versteht jener sie aber in üblem Sinn, so verbessere er ihn mit Liebe; und wenn das nicht genügt, so suche er nach allen angemessenen Mitteln, damit jener zu ihrem richtigen Verständniß gelange und so sich rette« (nach der Übersetzung von Adolf HAAS, Freiburg/Basel/Wien 1967, 25).

⁷ Ebd., 25f.

⁸ Vgl. dagegen WERBICK, der neben die klassischen *demonstrationes* erstmalig und nachdrücklich den »Streitfall Erlösung« stellt (aaO. [Anm. 5], 427–627).

Grund der Ideologiekritik und einer Praxis der Gerechtigkeit, die *auch* Aufgabe der Theologie ist: Von ihr her lässt sich die vielberufene Einheit von Mystik und Politik, nämlich die Einheit von glaubender Anschauung und täglich geübter christlicher Praxis einsehen. »Rettung«, so verstanden, scheint mir die prinzipielle und fundamentale Kategorie der christlichen Theologie zu sein.

»Rettung ist die grundlegende Kategorie von Exodus und Osternacht, wenn das Gedächtnis des Auszugs aus Ägypten und das Evangelium der Auferstehung liturgisch in einen spannungsvollen Bezug gestellt werden. »Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen und schaut zu, wie der Herr euch heute rettet [wörtlich: »Seht die Rettung«]. Wie ihr die Ägypter heute seht, so seht ihr sie niemals wieder. Der Herr kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten« (Ex 14,13f.; vgl. II Chr 20,17).⁹

Daher gehört die Kategorie »Rettung« in die Fundamentaltheologie; sie bildet den Fluchtpunkt der Linien, die Anschauung und Reflexion in Bezug auf Jesus Christus *ad infinitum* ausziehen (zwar *capax infiniti*, aber ohne das Infinite einzuholen).

Wenn dies zutrifft, ist der Traktat Soteriologie (*demonstratio redemptoris*) kein Teilstück neben den anderen, sondern deren Gipfel und Quelle. Kann solche Rettung beziehungsweise Erlösung des Menschen, besser: der Retter Jesus Christus selbst, in der Fundamentaltheologie anschaulich werden? Lässt sich diese Anschauung üben, nämlich in die christliche Praxis des Betrachtens und Handelns methodisch übersetzen? Diese beiden letztgenannten Fragen werden sich der grundlegenden Frage nach Gott anschließen: Gemeinsam sollen die hier versuchten Antworten sagen, was Prinzip und Fundament einer so verstandenen fundamentalen Theologie bedeuten können.

I. Gott

Die fundamentaltheologische Suche nach einer »Ersten Philosophie« (als methodisch-prinzipielle Reflexion auf einen letztgültigen Grund) stößt nicht allein auf die Skepsis derer, die eines solchen Grundes gewiss sind oder ihn gar zu besitzen meinen. Der latente Fundamentalismus-Verdacht, der in jedem reflexen Rückgang auf Fundamentales bereits Fundamentalismus wittern will, trägt hier wohl nichts aus – eben weil er ein Verdacht hinsichtlich bestimmter Motive und daher zunächst noch kein echter Einwand ist.¹⁰ Doch wiegen zwei Einsprüche der theologischen Tradition schwer.

⁹ Diesen biblisch-liturgischen und daher unmittelbar kirchlichen Ansatzpunkt kann ich hier nur andeuten, werde ihn aber als fundamentaltheologischen Entwurf in Kürze vorlegen (unter dem Titel: »Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz«).

¹⁰ Dazu Klaus MÜLLER, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: DERS. (Hg., in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard LARCHER),

1) Natürliche und auch theologische Vernunft solle sich besser darauf beschränken, durchschaubare Einwände abzuweisen. Sie solle ihre *potentia oboedientialis* im Hören auf das Offenbarungswort bewahren. 2) Ange-sichts der eschatologisch-geschichtlichen Vorläufigkeit aller Erkenntnis könne die Vernunft nur hypothetische Aussagen machen.¹¹

Dem *ersten Einspruch* möchte ich die Frage entgegenstellen: Wie verträgt sich eine rein heteronome Bestimmung des Subjekts durch einen Glauben, der strikt hinzunehmen wäre, mit der ausdrücklich verkündeten Identität des Menschen (denn dazu soll ihn der Glaube doch befreien)? Er müsste doch zuerst erfahren und einsehen können, wem und was er glaubt. Der *zweite Einspruch* ist gewichtiger, denn er stellt die Grundfrage nach dem theologischen Verständnis von Endgültigkeit und Geschichte – und beantwortet sie negativ: Endgültiges kann behauptet und geglaubt, nicht aber als solches erkannt werden. Wie sollte aber sinnvoll und begründet von einer letztgültigen Selbstoffenbarung Gottes gesprochen werden, wenn das Wort noch aussteht, das alles bewahrheitet, und wenn es auf das »Ende der Geschichte« vertagt ist? Es scheint, als kehre hier die platonische Scheidung von Wesen und Erscheinung auf einer metatheoretischen Ebene wieder: *Erschienen* wäre in dieser Sicht die absolute Wahrheit, doch ihr *Wesen* entzöge sie der geschichtlichen Wirklichkeit. Was wäre alle angebliche Offenbarung wert, wenn Gott sich nicht wirklich selbst – und das bedeutet: ganz und endgültig – mitgeteilt hätte?

Das *Letztgültige* muss sich als *geschichtliches Datum verstehen* lassen, sonst lässt es sich weder geschichtlich (philosophisch überhaupt) noch heilsgeschichtlich (fundamental theologisch) verstehen. Ein solches Verstehen dürfte indes nicht allein Sache der theologischen Vernunft sein, die sich der Reflexion auf die heilsgeschichtlich ergangene Selbstoffenbarung Gottes widmet. Zuerst und zuvor müsste sie als natürliche, das heißt als eine von aller göttlichen Offenbarung methodisch absehende Vernunft klären, ob und wie das Letztgültige als geschichtliches Datum nicht nur transzentallogisch *denkbar*, sondern in der vorausgesetzten Wirklichkeit der Natur als Schöpfung für die natürliche Vernunft immer schon als miterfahrenes Datum *gegeben* ist. Dabei schließt die theologische Vernunft gerade nicht

Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100, hier: 77 ff. Außerdem zu Denkstrukturen und Motiven des theologischen Fundamentalismus grundsätzlich fundamentaltheologisch Jürgen WERBICK, Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs »Selbstoffenbarung Gottes« – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum, in: DERS. (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg/Basel/Wien 1991, 187–245. Weiter entfaltet ist der Gedanke in seiner Schrift »Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen« (Düsseldorf 1992, bes. Kap. II).

¹¹ Vgl. insbesondere zur theologischen Wissenschaftstheorie Wolfhart Pannenbergs Peter HOFMANN, Glaubensbegründung. Die Transzentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (FTS 36), Frankfurt a. M. 1988, 58–78, bes. 71 ff.

aus, dass sie die Wirklichkeit immer schon im Licht dieser Offenbarung sieht. Wie sollte sie auch sonst irgendetwas erkennen?

Eine solche Letztbegründung kann dann keine *Begründungsstrategie* sein, die nachträglich etwas aufwiese, was für den, der ohnehin glaubt, als Voraussetzung aufzuweisen überflüssig wäre. Sie kann erst recht keine *Beweisstrategie* sein, die etwas zu demonstrieren vorgäbe, was sie (als Voraussetzung ihrer *demonstratio*) prinzipiell bereits unterstellt, wenn sie überhaupt nach einer begründenden letzten Wahrheit fragt. Das wäre die bleibende Problematik eines so verstandenen »Gottesbeweises«, wenn er im Denkrahmen Kants entwickelt würde.

Eine verstehende Aneignung der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes kann als theologische Hermeneutik nicht auf explizite Kriterien angemessenen Verstehens verzichten, wenn überhaupt etwas verständlich und auch als solches zu bestimmen sein soll. Ein möglicher Begriff letztgültigen Sinnes, den eine »Erste Philosophie« der natürlichen Vernunft beziehungsweise auch die Fundamentaltheologie zu entwickeln hat, entscheidet darüber, ob das kommunikative Geschäft des Verstehens und der Verständigung über etwas sich von austauschbaren Behauptungen abhebt.¹² Ein solcher *möglicher* Begriff von Letztgültigkeit ist in verschiedenen Varianten vertreten worden. Seit Fichte lässt sich als Bedingung der Möglichkeit für das Subjekt, es selbst zu werden, die geschenkte Anerkennung eines anderen Subjektes bestimmen. Unterhalb dieser Subjektgrenze, unterhalb des Anspruchs der sich selbst setzenden Freiheit ließe sich zwar durchaus ansetzen; doch das Selbstverständnis solcher Subjektfreiheit bliebe unzugänglich, das Subjekt wäre sich selbst entzogen.

1) Unbedingte Anerkennung kann dem bedingten Subjekt nur zustehen, wenn es unbedingt, mithin als Bild des Absoluten anerkannt wird. So wäre es *symbolisch* das existierende Paradox des Unbedingt-Bedingten und als solches der Mensch, der von Gott her unbedingt als sein Bild gewollt ist.

2) Setzt nun dieses Argument direkt bei der Freiheit des Menschen zu unbedingter Selbstbestimmung an, die sich in der unbedingten Bejahung eines Gegenstandes zu sich selbst vermittelt, so entsteht dasselbe Paradox wiederum. Dieser unbedingt bejahte Gegenstand kann seinerseits nur andere Freiheit sein, die in ihrer Fähigkeit zu unbedingter Selbstbestimmung wiederum bedingt bleibt und daher nur *symbolisch* bejaht werden kann. Dieses Paradox kann nur dann die Aporie, ja, den existentiellen Widerspruch vermeiden, wenn eine solche unbedingte Anerkennung aus unbedingtem Sein wenigstens denkbar ist.

3) Eine weitere Variante bestimmt das unhintergehbare Selbstbewusstsein des Subjektes als *Verweis* auf einen nicht verfügbaren Grund, der sich

¹² Insoweit folge ich den Überlegungen Müllers zur »theologischen Funktion von Letztbegründungsgedanken« (aaO. [s. o. Anm. 10], 94 ff.).

nur als die tatsächliche Gegebenheit dieses Selbstbewusstseins zeigen kann.¹³

Alle drei vertretenen Varianten des Argumentes entwickeln aus dem Freiheits- beziehungsweise Subjektbegriff Johann Gottlieb Fichtes einen *transzentallogischen Begriff* Gottes. Sie entwickeln die Bedingungen, die eine letztgültige Begründung erfüllen muss. Darin unterscheiden sie sich strukturell von den Strukturen üblicher Gottesbeweise, wie sie vor Kants Kritik und später häufig ungeachtet ihrer Konsequenzen vertreten worden sind.

Allerdings leistet das Argument eines nicht: Es zeigt nicht, dass eine solche letztgültige Begründung *tatsächlich ergangen* ist, wenn es das Kriterium eines solchen unableitbaren Datums entwickelt. Mehr kann und darf ein fundamentaltheologischer Beitrag in *dieser* Hinsicht nicht leisten, ohne die Selbstdifferenzierung Gottes, die mit Hilfe dieses Kriteriums ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach erst verstehbar wird, aus Vernunftgründen abzuleiten und rationalistisch aufzulösen. Sonst geriete er in ein theologisches Dilemma, das ich – in Anspielung auf das Denken Paul Tillichs – die »Korrelationsfalle« nennen möchte: Denn wird hier nicht einer möglichen und notwendigen (Selbst-)Offenbarung Gottes die Mindestbedingung vorgeschrieben, die sie erfüllen müsste? Wie aber kann ich diese Mindestbedingung formulieren, ohne schon in irgendeiner Weise auf ergangene Offenbarung zurückzugreifen? Ist dieses Mindeste, was ich von einer wirklichen Offenbarung erwarten muss, nicht selbst schon Teil einer solchen Offenbarung? Wie dieser Ansatz ferner dem klassischen Vorwurf Hegels entginge, eine schlechte Unendlichkeit beziehungsweise einen infiniten Progress auf ein niemals zu erreichendes oder (wenn gegeben) einzuholendes Ziel zu formulieren, sehe ich ebenfalls nicht. *Zu viel* scheint der genannte transzentallogische Ansatz zu sagen, gerade weil er scheinbar so wenig beansprucht. Knapp und treffend hat es der fromme Verweigerer aller Theologie, Ludwig Wittgenstein, gesagt: »Einer Offenbarung entspricht keine Frage.«¹⁴ Denn sie lässt nicht nur scheinbar wesentliche Fragen unbeantwortet, sondern sagt auch mehr, als jemals vorweg zu fragen gewesen wäre. Offenbarung ist keine Antwort, sondern fordert eine Antwort dessen,

¹³ Es handelt sich bei diesem transzentallogischen Argument in der Nachfolge Fichtes um die entsprechenden Ansätze bei Hansjürgen Verwegen, Thomas Pröpper und Klaus Müller. Vgl. der Kürze halber die prägnante Zusammenfassung von MÜLLER (s. o. Anm. 10), 97–100 (dort auch Literatur).

¹⁴ L. WITTGENSTEIN, Philosophische Bemerkungen § 149, in: DERS., Schriften, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1964, 172. – Dazu stimmt aus gleicher Sicht die Auskunft Gershom Scholems: »Die Tora ist das Medium, in dem alle Menschen erkennen. [...] Die mediale Natur der Erkenntnis enthüllt sich in der klassischen Form der Frage: Erkenntnis als eine in Gott gegründete Frage, die keiner Antwort entspricht« (G. SVHOLEM, Judaica, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1987, 265 f.).

dem sie gilt.¹⁵ Zu wenig sagt mir das transzentallogische Argument, wenn es das Erstdatum der Schöpfung nicht prinzipiell in seiner Ersten Philosophie auswertet: Ist nicht bereits mit diesem Erstdatum, dem alles beginnenden Schöpfungswort Gottes, eben das gegeben, was transzentaltheologisch zu entfalten wäre? Die Alternative zu Fichte ist dann nicht im allversöhnenden Begriff Hegels zu suchen, sondern in der Wirklichkeit, die dieser Begriff vergeblich zu fassen und »aufzuheben« sucht.

Es kann nun keineswegs darum gehen, den transzentallogisch sinnlosen Sprung vom Aufweis der Möglichkeit zum Beweis ihrer Wirklichkeit zu simulieren, auch nicht darum, das transzentallogische Argument durch ein »Sophisma« »metaphysisch zu überholen«¹⁶ oder durch eine dieses Argument »geistmetaphysisch« übersteigende Letztbegündung zu überbieten. Kurz: Ich kann die Frage möglicher und wirklicher Letztgültigkeit christlich-philosophisch und fundamentaltheologisch nur zureichend stellen und beantworten, wenn mit dem Ur- und Grunddatum einer als Schöpfung gedeuteten Natur diese Bedingung der Möglichkeit von Letztgültigkeit erfüllt *ist* und als erfüllte Bedingung expliziert werden kann. Ist sie es nicht, so führt die Frage in die schon genannten Aporien, denn die transzentallogische Antwort kann nicht mehr als eine unentscheidbare, wenn auch plausible Glaubenshypothese formulieren. Das Subjekt Mensch lebt also notwendig von dem, was es nicht hat. Aber: Es lebt! Ist dieses Subjekt-Paradox (des Unbedingt-Bedingten menschlicher Freiheit) nun ein existierender Widerspruch? Jedenfalls zeigt sich ein scheinbar kontradiktiorischer Gegensatz von bedingten Subjekten und dem unbedingten Anspruch, den sie erheben und als Grundnorm von Kommunikation anerkennen. Die intersubjektive Anerkennung eines Subjektes als unbedingtes Gegenüber kann nicht unabhängig von einem vorgängigen Anerkanntsein der kommunizierenden Subjekte überhaupt gelten; aber eben dies können die Subjekte definitiv nicht leisten. Im Sinne Fichtes gesprochen: *Ohne die Voraussetzung eines unbedingt-absoluten Subjektes bleibt der unbedingte Anspruch, bedingte Subjekte unbedingt anzuerkennen, ein unauflösbarer Widerspruch.* Diesen unbedingten Anspruch als Hypothese oder »contrary-

¹⁵ »Andererseits gilt sein [Wittgensteins] Satz auch wörtlich genommen: Einer Offenbarung gebührt Antwort« (Jörg SPLETT, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2001, 20); die existentielle Antwort des Glaubenden *und* die (von ihr nicht trenn-, aber jedenfalls unterscheidbare) methodisch-prinzipielle Antwort des Theologen.

¹⁶ So Hansjürgen VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriß einer Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 181 und Anm. 97. – Siehe dazu die (von Verweyen positiv aufgenommene) Klärstellung von Jörg Splett, das transzendentale Argument sei durchaus kein Sophisma (J. SPLETT, Gottesbeweise: Das transzendentale Argument ein Sophisma?, in: Gerhard LARCHER/Klaus MÜLLER/Thomas PRÖPPER [Hg.], Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 79–90, bes. 80–84); außerdem VERWEYEN, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997.

to-fact-conditional« zu formulieren, verbietet sich von selbst. Entweder er gilt – und dies nachweisbar –, oder er gilt nicht, auch nicht (»eschatologisch«) am Ende der Geschichte.¹⁷ Die Möglichkeit von Letztgültigkeit bestünde nicht, wenn sie bloße transzentallogische Möglichkeit wäre (als Idee möglicher Letztgültigkeit). Denn das Subjekt kann nur so auf unbedingte Bejahung ausgreifen, dass es diese Bejahung als geschehen und wirklich beansprucht. Sonst wäre es kein selbstbewusstes Subjekt in personaler Freiheit. Als ein solches muss es sich *zuallererst erfahren* haben, um Frage und Begriff transzentallogisch zu explizieren. Anders gesagt: Von der *Idee* der Letztgültigkeit lässt sich nur konsistent sprechen, wenn sie bereits real ist als *Erfahrungswirklichkeit*, denn *sie ist Ideal-Realität (das Wesen in seiner Erscheinung)*, oder *sie ist nicht*. Für die Letztgültigkeit als unbedingte Sinn-Wirklichkeit gilt dann, dass Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit sich in ihrem Begriff nicht prinzipiell voneinander abgrenzen lassen. Letztgültigkeit ist auch als Möglichkeit nur denkbar, wenn sie von sich selbst her notwendig wirklich ist. In diesem Sinne wäre Gott absolutes Selbstbewusstsein als *causa sui*.

Dieser Gedanke formuliert kein ontologisches Argument, wie es Anselm von Canterbury als »Gottesbeweis« aus dem *Begriff* Gottes formuliert hat; er versucht vielmehr, das Datum der Schöpfung als das erste Offenbarungswort Gottes zu verstehen und darauf zu antworten.¹⁸ Der Begriff *Begründung* ist daher im doppelten Genitiv zu lesen, nämlich vom Subjekt her als Explikation des Unbedingten, vom Unbedingten her jedoch als dessen ursprüngliche und schöpferische Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung. Die Schöpfung als äußere Voraussetzung des Bundes (im Sinne Karl Barths) kann selbst nicht anders als in den Kategorien des Bundesschlusses gedacht werden, zumal der Bund wiederum die innere Voraussetzung der Schöpfung ist. So schließt Gott mit der Natur als seine Schöpfung den Bund, indem er sie ins Dasein als sein unbedingt bejahtes Gegenüber ruft. Diese Selbstmitteilung – oder wenn man so will: diese Weltwerdung Gottes

¹⁷ Das bedeutet, der unbedingte Sinn-Anspruch des selbstbewussten Subjektes, unbedingt bejaht zu sein, ist unbeliebig und unhintergehbar als etwas, was das Subjekt in seinem kommunikativen Freiheitsvollzug voraussetzt. Dieser Anspruch wäre als Sollen und Wollen nicht möglich, wenn er auf Unmögliches zielt. Die vorgängige Gültigkeit unbedingten Bejahtseins kann kein bloßes Faktum sein – darüber wäre nicht zu diskutieren – und auch keine beliebige Dezision des Subjektes: Dann wären Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit des selbstbewussten Subjektes ein logischer und ein existierender Widerspruch.

¹⁸ Das Argument verfolgt keine Begründungsstrategie, sondern reflektiert auf die immer schon mitgegebene und miterfahrene Erfüllung derjenigen Bedingung der Möglichkeit subjektiven Selbstbewusstseins, die transzentallogisch nur als notwendige Bedingung formuliert werden kann. Das *Begründungsproblem* und die *Form* des Letztbegründungsargumentes habe ich im Einzelnen dargelegt (vgl. HOFMANN, Glaubensbegründung [s. o. Anm. 11], 193–211, 234–241).

wäre als das allererste *Datum* überhaupt, als das Urphänomen von Offenbarung anzusprechen.¹⁹

Eine so verstandene Erste Philosophie fragt nach Gott, indem sie Gottes bereits gegebene Antwort zu verstehen sucht. Wirklich angemessen kann sie das erst, wenn sie Einsicht in die Urkunde dieser Antwort nimmt und sich auf die Heilige Schrift als »Prinzip und Fundament« bezieht. Dann erst lässt sich theologisch und namentlich-geschichtlich sagen, was philosophisch weder herzuleiten noch zu hintergehen ist: Gott, Jahwe ist der Schöpfer, und er schließt einen Bund mit sich und den Menschen.

II. Anschauen

Zugegeben: Sehr anschaulich ist dieser Gedankengang nicht. Anschauung aber, das »Sich-satt-sehen an der Gestalt« (Ps 17,15), und deren Übung soll das Ziel dieser Überlegungen sein. Anschauung bedarf einer konkreten Gestalt, wenn sie mehr sein soll als begriffliche »Einsicht«. Für Philosophen und Theologen gilt, was Hugo von Hofmannsthal erklärt hat: »Überall sehen sie, nach Hegels Redeweise, Prozesse anhängig [...]. Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozess der Begriffe von einer Instanz zur anderen. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt.«²⁰ Aber hat die undurchsichtige Welt, theologisch als Schöpfung gedeutet, eine gewisse Gestalt und damit Anschaulichkeit? Hat Jesus Christus, theologisch als Retter und Versöhnner gedeutet, eine gewisse Gestalt und damit Anschaulichkeit – auch wenn er als *eikon* des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15) gilt? Im vierten Lied vom Gottesknecht heißt es, für unseren Versuch wenig aussichtsreich:

Er hatte keine schöne und edle Gestalt,
so daß wir ihn anschauen mochten. [...]
Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt,
war er verachtet; wir schätzten ihn nicht.

Aber auch, abschließend, wird gesagt:

Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht.
Er sättigt sich an Erkenntnis. (Jes 53,2bc.3b.11a)

¹⁹ Die Natur selbst ist Manifestation Gottes und bereits die greifbare Symbol-Wirklichkeit der Offenbarung. Eben dies ist der Gegenstand einer natürlichen Theologie, die das Selbstverständliche der Natur nicht als bloße Gegebenheit hinnimmt, sondern dankend nach ihrem Geber zurückfragt. Diese Wirklichkeit der Natur, die erst das selbstbewusste Subjekt zu explizieren berufen ist, zeigt sich dem Begriff als Ideal-Realität. Sie ist als Erscheinung des göttlichen Wesens wirklich, und die Natur als Ganzes der Schöpfung ist das ontologische Symbol Gottes in jedem einzelnen Gegenstand, *Bild* aber nur – strenggenommen und letztlich – im selbstbewussten Subjekt. So ist der Mensch das entfaltete Bild des Unbedingten und das erste Gespräch, das die Natur mit Gott hält.

²⁰ Hugo von HOFMANNSTHAL, Grillparzer-Rede, in: DERS., Reden und Aufsätze, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1986, 97.

Alles scheint sich dem zudringlichen Blick zu entziehen, die problematisch gewordene Schöpfung ebenso wie ihr Retter und Versöhnner in seiner entstellten Gestalt. Es könnte heillos naiv erscheinen, in einer deformierten Welt noch von »natürlicher Theologie« oder gar von »katholischer Weltanschauung« zu reden, wie es Romano Guardini tat. Dass Gott den Menschen rufe, dass die Welt Schöpfung Gottes sei, könne »gesehen« werden, ist für ihn ein »Urphänomen«. Er fragt in vollem Ernst, »ob nicht das Geschaffensein der Dinge durch die ›ewige Macht und Göttlichkeit‹ überhaupt das erste ist, was der Mensch an der Welt sieht«²¹. Soll nun gerade der Anschauung das zugetraut werden, was der unvermeidliche Begriff jedenfalls nicht leistet: sich satt zu sehen an der Gestalt Gottes? Flieht die theologische Erkenntnis aus der Anstrengung des Begriffs in die Ruhe der Bilder, die sich wiederum als Trugbilder, Klischees oder gar Idole entpuppen? Diese Selbstberuhigung könnte nur um den Preis bestehen, dass sie ihre Fluchtorte für tabu und kritikimmun erklärt: Dies aber wäre Fundamentalismus und damit das Gegenteil einer Fundamentaltheologie, die gerade eine kritische und diskutable Einsicht in Prinzip und Fundament des Glaubens gewinnen will. Ihre Traktate oder *demonstrationes* sind »Streitfälle« (J. Werbick) gerade des Glaubens und seiner Erkenntnis wegen, denn beide dürfen nicht mit ihren vielfältigen möglichen Formulierungen verwechselt werden. Die Gewissheit des Glaubens bedeutet, sich auf Gottes Selbstmitteilung in der Schöpfung und in Jesus Christus zu verlassen, nicht aber auf sich selbst und darauf, mit den eigenen theologischen Formulierungen Recht behalten zu müssen.

Glaubengewissheit ist zu unterscheiden von der vorbehaltlichen und meist strittigen Gewissheit, wieweit ein solcher Glaube für *glaubwürdig* gelten darf.²² Lässt sich solche Glaubwürdigkeit vernünftig erkennen? Das ist die Frage der klassischen »*analysis fidei*«, der vernünftigen Glaubwürdigkeitserkenntnis; auf diese Frage antwortet die theologische Erkenntnislehre.

Zu klären wäre, wie (1.) der Mensch überhaupt zur (Glaubens-)Vernunft kommt und in ihrem Licht die Welt denkend anschaut, (2.) wie eine solche »natürliche Theologie« anschauend denkt und das nicht Auszudenkende anschaulich macht, und (3.) inwiefern die Rettung, die in Jesus Christus geschichtliche Gestalt angenommen hat, mit den Augen des Glaubens

²¹ R. GUARDINI, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung, Würzburg 1950, 35.

²² Entscheidend ist die »Differenz zwischen der unbedingten Gewißheit des Glaubens (*certitudo fidei*) und der bedingten Gewißheit der vernünftigen Glaubwürdigkeitserkenntnis (*certitudo credibilitatis*)« (Erhard KUNZ, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube [»*analysis fidei*«], in: Walter KERN/Hermann Josef POTTMEYER/Max SECKLER [Hg.], Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien 1988, 301–330, hier: 301).

anzuschauen ist. In welchem Licht und wie schauen wir das Licht, wenn wir glauben (vgl. Ps 36,6)?

1. Die »Augen des Glaubens« (*analysis fidei*)

Inwiefern und inwieweit ist die Glaubwürdigkeit von Offenbarung vernünftig zu erkennen? Diese Frage bezieht sich in der neuzeitlichen katholischen Theologie zumeist auf eine Offenbarung, die als autoritative Belehrung durch Gott verstanden wird. Die »natürliche Vernunft« könne grundsätzlich ohne übernatürliche Gnade, wenn auch faktisch unter ihrem bestimmenden Einfluss, erkennen, dass die Glaubenzustimmung zu einer solchen göttlichen Instruktion praktisch berechtigt und existentiell verpflichtend sei. Die Zustimmung zum Glauben sei eine Frage der Moral, die Gründe für die Glaubwürdigkeit der so verstandenen Offenbarung zwingen die Vernunft aber nicht zuzustimmen. Allerdings sei die Sicherheit solcher Glaubwürdigkeitserkenntnis so groß, dass vernünftige Zweifel auszuschließen seien. Nicht zuzustimmen hieße dann, entweder kein ausreichendes vernünftiges Verstehen aufbringen zu können oder es willentlich zu verweigern. Muss dann, wer dem Glauben nicht zustimmt, entweder dumm oder böswillig sein? Eine solche verschwiegene Unterstellung – auf sie scheint die klassische »*analysis fidei*« nicht selten hinauszulaufen – könnte das fundamentaltheologische Unternehmen leicht blockieren. Das gilt sowohl für die Verantwortung des Glaubens *ad intra*, also um Einsicht in den irgendwie vorhandenen gemeinsamen Glauben, als auch für die Rechtfertigung *ad extra*, nämlich um die notwendige Apologetik im offenen Diskurs. Der fundamentale Anspruch der Theologie erhebt dann einen fundamentalistischen Anspruch. Es mag dann so klingen, als ob der »*beatus possidens*«, der glückliche Heilsbesitzende, das Ergebnis des Gesprächs oder die Schlichtung des theologischen Streitfalls »immer schon« vorwegnahme. Der theologische »Igel« wäre stets am Ziel, der theologische oder nicht-theologische »Hase« müsste sich immer zu Tode laufen. Dem wäre zunächst zu entgegnen: Wer glaubt, ist nicht verpflichtet, in seinen *Aussagen* über den Glauben Recht zu behalten, sondern dazu, diese Verantwortung als glaubender und denkender Mensch ernst zu nehmen. Diese Verantwortung gilt dem sich mitteilenden Gott selbst, und erst von ihm her jedem anderen Menschen, der Rechenschaft verlangt. Anders gesagt: Die Theologie bietet keine endgültige *Problem-Lösung* an, sondern spricht ebenso vorläufig wie unbeliebig von der *Er-lösung*, die ihre Gestalt in Jesus Christus hat. Theologische Lösung und göttliche Erlösung sind nicht zu trennen, aber scharf zu unterscheiden. »Christus ist nicht der Ordner der Welt. Er ist unsere tödliche Freiheit« (Reinhold Schneider).²³ Solche Frei-

²³ Reinhold Schneider berichtet im Anschluss an einen Vortrag Otto Hahns (»ein Ereignis«): »Ein junger Autogrammjäger [...] stellt die naive Frage, ob denn nicht auf die Botschaft

heit verträgt sich nicht mit einem theologischen Objektivismus, für den es keinen wirklichen Graben zwischen Glaubwürdigkeitserkenntnis und sicherer Glaubenszustimmung zu überbrücken gibt. Sie verträgt sich allerdings auch nicht mit einem theologischen Dezisionismus, der auf eine vernünftig legitimierte Zustimmung verzichtet und sich auf diese vorgebliebe Bescheidenheit noch etwas einbildet.²⁴

Pierre Rousselot spricht in seiner Glaubensanalyse von den »Augen des Glaubens« (»Les yeux de la foi«, 1910)²⁵. Das Titelwort greift über Augustinus und die lateinischen Väter zurück auf die biblische Auffassung, dass der Glaube das Licht ist und die Augen öffnet. Glaube ist Sehenkönnen – eine perspektivische, also immer geschichtliche und persönliche Sicht und Synthese dessen, was sich seinem Blick zeigt. Damit gibt Rousselot fast beiläufig das instruktionstheoretische Modell von Offenbarung auf. Nicht das Material der Zeichen und Indizien ist der Inhalt der Offenbarung, sondern das, was in ihnen zugleich (»formaliter«) *sich selbst* zeigt: Gott nämlich. Im Fragment geht das »Ganze« auf, im anschaulichen Konkreten das über-anschauliche, aber keineswegs abstrakte »Allgemeine«. Es ist also auch vernünftig, im Licht des Glaubens zu sehen, was ohne dieses Licht und ohne den in diesem Licht möglichen Glaubensakt als solches gar nicht zu erkennen wäre. Das aber bedeutet: Der Glaubensakt selbst ist rational *vor* seiner rationalen Rechtfertigung. Diese rationale Reflexion ist sekundär, weil sie dem Glauben nicht nachträglich eine Vernünftigkeit geben kann, die er nicht schon in sich selbst hat. Man kann es auch schlichter sagen, nämlich ohne thomistische Tradition, aber mit Erich Fried: »es ist, was es ist, sagt die Liebe«²⁶, die ja gerade nicht Indizien sammelt und abwägt, sondern etwas als etwas erkennt und gerade darin vernünftig ist, weil sie nämlich etwas als etwas vernimmt. In diesem Akt leuchtet das Erkannte ein, und eben dieses Einleuchten lässt sich als Evidenz reflexiv ent-

Christi der Friede der Welt gegründet werden müsse, ob der Friede nicht aus ihr folge? Otto Hahn lässt sich nicht darauf ein; er weist den Frager an mich. Aber auch ich lasse mich nicht darauf ein: Christus ist nicht der Ordner der Welt. Er ist unsere tödliche Freiheit« (R. SCHNEIDER, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg/Basel/Wien 1958, 17 ff.). Die Ablehnung gerade dieses Schneider'schen Buches ist bezeichnend: Sie galt offenbar der »tödlichen Freiheit« seines christlichen Zeugnisses, mit der er der zeitgenössischen Theologie und ihrer (objektivistischen oder dezisionistischen) Glaubenssicherheit weit vorausging.

²⁴ Vgl. prägnant zu Karl Rahners Kritik an den traditionellen Theorien der »*analysis fidei*« KUNZ, Glaubwürdigkeitserkenntnis (s.o. Anm. 22), 317–323, bes. 318.

²⁵ Deutsch von Joseph TRÜTSCH, Die Augen des Glaubens, Einsiedeln 1963. Dazu wiederum Erhard KUNZ, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ, Frankfurt a. M. 1969.

²⁶ Im Kontext: »Es ist Unsinn / sagt die Vernunft / Es ist was es ist / sagt die Liebe« (E. FRIED, Was es ist, in: DERS., Gesammelte Werke. Gedichte 3, hg. v. Volker KAUKOREIT und Klaus WAGENBACH, Berlin 1993).

falten.²⁷ Wer glaubt, sieht nichts Neues, schon gar nicht etwas Abstraktes jenseits der konkreten Dinge und Menschen, sondern eben das, was ist – im Licht des Glaubens zeigt es seine von Gott her gemeinte Gestalt. Es ist nichts »dahinter«, kein »Wesen« jenseits der »Erscheinung«, sondern jeweils die konkrete Gestalt selbst im Schöpfungs- beziehungsweise Erlösungslicht des Glaubens gesehen (und wahrgenommen).

2. »Natürliche Theologie«?

Für Hans Urs von Balthasar ist die »zentrale Frage der so genannten ›Apologetik‹ oder ›Fundamentaltheologie‹ [...] somit eine Frage des Gestaltsehens, ein ästhetisches Problem«²⁸. Es geht um das Problem, wie Gottes Offenbarung geschichtlich vor den Menschen hintritt und wie sie wahrgenommen wird, nicht etwa um die nachträgliche rationale Rechtfertigung eines in sich irrationalen Vorgangs, der nur auf Autorität hin zu glauben wäre. Insofern liegt das, was die Glaubensanalyse verdeutlicht, dem Dilemma von Rationalismus und Fideismus grundsätzlich voraus. Die theologische Reflexion kann nur explizieren, was im Licht des Glaubens einleuchtet und außerhalb dieses Lichtkreises als solches ungesehen bleiben muss, auch wenn der Blick auf denselben Gestalten der Wahrnehmung ruht.

Dies gilt auch für die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung.²⁹ Kann es aber – das Ergebnis der vorgetragenen Glaubensanalyse vorausgesetzt –

²⁷ Hans Urs von Balthasar behandelt die so verstandene »analysis fidei« Rousselots unter dem Kapitelstitel »Das Glaubenslicht« im Rahmen der »subjektiven Evidenz« (H. U. VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 168 ff.). J. SPLETT, Gott-ergriffen (s. o. Anm. 15), plädiert im Anschluss an R. Lauth für den Terminus »Sazienz« (von *sacire* = ergreifen): Geht es doch nicht einseitig um vernünftiges »Setzen« eines Wertes oder um das »Herstellen« einer Synthese (aktiv), auch nicht um das bloße Hinnehmen einer äußerlichen Evidenz, sondern gerade darum, von einer solchen vorgängigen Größe »ergriffen« zu werden (13–15). Den vernünftigen Begriff dafür bildet die Reflexion erst in solcher »Sazienz«. Diese reicht über dezisionistisches Wertsetzen bzw. intuitives »Wertfühlen« ebenso hinaus wie über rationalistisches Konstruieren möglicher Werte. Der Begriff drängt sich für die theologische Glaubensanalyse geradezu auf. Entsprechend verwendet ihn Splett unter dem Zwischentitel »Im Licht der Wahrheit: Gottesbeweise?« (J. SPLETT, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt a. M. 1996, 73 ff.) für den Anspruch dessen, »was« sich evident zeigt. Es will denjenigen, dem es sich zeigt, ergreifen – es setzt ihn in diesen Bezug, besser: Es setzt ihn überhaupt erst *in diesem Bezug*, ohne den er nicht er selbst als Person wäre. »Sazienz« zielt damit auf den schöpferischen Akt (philosophisch: der Wahrheit, theologisch: Gottes), in dem der Mensch erst wird, was er ist, nämlich Person mit Wissen und Ge-Wissen.

²⁸ VON BALTHASAR, Herrlichkeit (s. o. Anm. 27), 166.

²⁹ Goethes Naturforschung und die mit ihm verbundene Kritik der transzentalphilosophischen Ansätze und Systeme führt zu einer Wahrnehmung von »Wert und Würde der Gegenstände« und des in ihnen anschaulichen Göttlichen. Vgl. dazu Peter HOFMANN, Goethes Theologie, Paderborn 2001, bes. 431–488.

überhaupt eine »natürliche Theologie« im traditionellen Sinn geben, deren Gegenstände von einer rein »natürlichen Vernunft« erkannt würden? Karl Barths entschiedenes »Nein!« zu solcher Erkenntnis, 1934 ausgesprochen, galt einer intellektuellen Werkgerechtigkeit; diese traute sich zu, vernünftig zu erwerben, was nur die Gnade der Offenbarung ihr schenken kann.³⁰ Die Alternative von Natur und Offenbarung führt so, wie sie von der »dialektischen Theologie« formuliert wurde, in die Irre. Wer *methodisch* von erlangener Offenbarung absieht, muss sich durchaus nicht der Illusion einer übergeschichtlichen »reinen« Vernunft überlassen. Für die Begründung und Argumentation ist es zunächst unerheblich, von woher das Licht der Erkenntnis auf die Erkenntnisgegenstände fällt – wenn sie nur gesehen werden können und sich die geschichtliche Vernunft diesen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis nicht prinzipiell und methodisch ausdrücklich verschließt. Den *Begründungszusammenhang* einer natürlich-theologischen Aussage kann ich vernünftig rekonstruieren, auch wenn ich von der thematischen Wortoffenbarung, durch die ich sie entdeckt habe, dabei absehe. Dieser *Entdeckungszusammenhang* hingegen ist der theologische Ort der Erkenntnis. Erst hier lässt sich die Konsistenz der Begründung ganz erschließen und vernünftig rekonstruieren. Damit entfiele auch die Schein-Alternative konkurrierender Erkenntnisformen, als die sich »natürliche« und »dialektische« Theologie vielfach verstanden haben. Beider Wissen bezieht sich auf dieselben Gegenstände der Erkenntnis, es unterscheidet sich aber in der jeweiligen spezifischen Hinsicht auf sie. Ihre argumentative Kraft bezieht die natürliche Theologie nicht aus der thematischen Wortoffenbarung, auf die sie sich gleichwohl in geschichtlicher Vermittlung ausdrücklich beziehen kann, um Teil der *systematischen Theologie* zu sein, oder von denen sie methodisch absehen darf, um *philosophische* (»natürliche«) *Theologie* zu sein. Dies gilt, unter ausdrücklichem und reflektiertem Bekenntnis zu ihrer Herkunft, die ihr Selbstverständnis faktisch bestimmt und auch entschieden bestimmten soll, auch für eine *christliche Philosophie*.³¹

So käme es weniger darauf an, Gott aus seinen Wirkungen zu erschließen beziehungsweise sein »Wesen« zu bestimmen als vielmehr ihn *in seinen einzelnen Wirkungen anzuschauen*. Darin sehe ich das Ziel einer

³⁰ Vgl. genauer HOFMANN, Glaubensbegründung (s. o. Anm. 10), 50–58; Jürgen WERBICK, Der Streit um die »natürliche Theologie« – Prüfstein für eine ökumenische Theologie?, in: *Catholica* 37 (1983), 119–132.

³¹ Ein »hölzernes Eisen« ist sie nur für den, der stillschweigend der Illusion einer übergeschichtlich-autonomen Vernunft huldigt und damit weder die transzentalen noch die geschichtlichen Bedingungen seines Denkens hinreichend reflektiert. Der bekannte Einwand Heideggers, eine christliche Philosophie stehe nicht mehr in vorbehaltloser Offenheit, ist daher mehr als nur ein Übergriff in die fachspezifische Logik einer anderen Disziplin. Besser beschränkte sich, wer philosophiert, auf die schlichte philosophische Diskussion des Behaupteten.

natürlichen theologischen Erkenntnis. Für die Theologie der thematischen Wortoffenbarung bestätigt sich jedoch die Annahme, für beide Ordnungen der Erkenntnis gebe es einen gemeinsamen Zielpunkt. Dieser wird allerdings unter verschiedenen Hinsichten erkannt und thematisiert. Natur und die Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes sind dann so wenig konkurrierende oder einander ausschließende Wirklichkeiten, wie die ihnen adäquaten Diskurse einander ausschließen oder unverbunden nebeneinander stehen.

Wenn sich die Theologie ausdrücklich der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus stellt, dann vollzieht sie aber eine Blickwende. Sie schaut nicht länger die Gegenstände an, auf die das Licht dieser Offenbarung sozusagen hinter ihrem Rücken fällt. Sie wendet sich um und steht diesem Licht von Angesicht zu Angesicht gegenüber. Sie erkennt es mit den Augen des Glaubens als die konkrete geschichtliche Gestalt Jesu Christi selbst, nicht etwa nur als die Summe von Indizien und Spuren eines längst vergangenen Ereignisses.

3. Soteriologie: Erinnerung und Rettung

Was gibt es nach dieser Blickwende zu sehen? Nicht das Licht selbst ist unmittelbar sichtbar, sondern es *macht* sichtbar. Dies tut es jedoch als eine konkrete, anschauliche geschichtliche Gestalt, als die es erscheint. Aber klingt diese ästhetische Konzeption nicht ein wenig ästhetizistisch – so als sauge eine solche Herrlichkeitstheologie ganz unangefochten die Kreuzestheologie in sich auf? Liegt nicht Hegels »spekulativer Karfreitag« zum Begreifen nahe, wenn sich das gebrochene Sein Jesu in ein theologisches Abstraktum verwandelt? Gilt diese Befürchtung nicht auch dann, wenn in der Tradition der Glaubensanalyse nach Rousselot alle Offenbarung, auch in ihrer tiefsten und höchsten Form als Rettung, schön und anschaulich wird? Zum einen wäre zu fragen, ob für Hegel (und alle, die ihm mehr oder minder etwas verdanken) das christologische Prinzip nicht auch zugleich konkret-geschichtliche Wirklichkeit ist. Zum anderen wäre zu entgegnen, ob es nicht gerade dieses historische Apriori Jesus Christus selbst ist, das Anschaulichkeit und nicht spekulative Bewältigung einfordert. Martin Luthers Prinzip »Extra Iesum deum quaerere est diabolus«³² zieht streng den einen und entscheidenden Schluss nach sich: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint«³³. Das ist ein Satz Theodor W. Adornos und allerdings als Irrealis der *negativen Dialektik* zu lesen, die

³² WA 40 III, 337,11 (zu Ps 130,1; 1532/33).

³³ Th. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1973, 333. »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten« (ebd.).

immerhin auch eine dialektische *Theologie* ist. Er formuliert nichts anderes als die bisher entwickelte Einsicht, die durch die neuere Glaubensanalyse zu gewinnen ist. Nur führt diese Einsicht zuletzt und zuhöchst (positiv dialektisch) zur Gestalt Jesu Christi: Seine geschichtliche Wahrheit ist auch die Vernunftwahrheit. In der Offenheit zu ihm können sich Menschen, die ebenso strebende wie auch schuldige und scheiternde Wesen sind, als Personen verhalten.³⁴ In der gelebten und in der bekennenden Glaubenzustimmung zu ihm tun sie dies auch ausdrücklich und wirklich.

Ein solches historisches und *gerade so* vernünftiges Apriori ist von nirgendwo her abzuleiten, umgekehrt aber alles Übrige von ihm her. Es ist das zentrale Ereignis, das die Kohärenz aller anderen Ereignisse stiftet. Von ihm her ist die Schöpfung und ihr Seufzen nach Erlösung als »erfüllter Wunsch« und als »erhörte Klage« (Oswald Bayer)³⁵ zu verstehen und anzuschauen – sie bleibt also gerade nicht unverständlich oder unanschaulich in ihrer deformierten und zerschlagenen Gestalt. Wozu wäre die Passion Jesu auch gut, wenn sie die Passion dieser Welt nur bestätigte und verdoppelte? Es ist gerade die entstellte und leidende Gestalt Jesu Christi, die in der theologischen Ästhetik vor einem heillos »heilen« Ästhetizismus bewahrt.

Angesichts dieser (apriorisch zufälligen, aber aposteriorisch notwendigen) Gestalt aller Gestalten und ihres Lichts zeigen auch die philosophisch-theologischen Versuche, der Wahrheit die Ehre zu geben, ihr wahres Gesicht. Sie können nur Antworten auf erfahrene Rettung sein – begrifflich versuchte Einsichten in das Licht, das von der Schöpfung und von der Erlösung her auf den Dingen ruht. Wenn es um die Frage nach Gott überhaupt geht, kann es keine die Geschichte unterlaufende und ihre Erfüllung vorwegnehmende »Letztbegründung« geben; wenn es um die Frage nach Jesus Christus als Rettung und Erlösung dieser Geschichte geht, dann zählt dieses von Gott gegebene letzte Wort und Bild. Das wäre der soteriologische Sinn des Schriftprinzips, wie es seit Martin Luther immer wieder neu definiert wird. Die Schrift ist die primäre Urkunde dessen, was sich als Rettung gezeigt hat. Luthers letzter Zettel, am 16. Februar 1546 geschrieben, hält dieses Prinzip anschaulich fest:

«Virgil in den Bucolica und Georgica kann keiner verstehen,
der nicht fünf Jahre lang Hirte oder Bauer war.
Cicero in seinen Briefen (so sehe ich es) versteht keiner,
der nicht zwanzig Jahre lang in einem bedeutenden Staatswesen tätig war.
Die heiligen Schriften meine keiner genug geschmeckt zu haben,
der nicht hundert Jahre lang mit den Propheten die Gemeinden geleitet hat.
Diese göttliche Aeneis suche nicht zu meistern,
sondern bete demütig ihre Spuren an.
Wir sind Bettler, *hoc est verum.*»³⁶

³⁴ Vgl. KUNZ, Glaube – Gnade – Geschichte (s. o. Anm. 25), 287, Anm. 32.

³⁵ Oswald BAYER, Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie, Tübingen 1999, 13.

³⁶ Zitiert in der Übersetzung Oswald Bayers (s. o. Anm. 35), 280.

»Nicht meistern«, sondern »demütig ihre Spuren anbeten«: Das ist Luthers Weg zur Anschaulichkeit. Er führt zur Schrift, die er »göttliche Aeneis« nennt³⁷, und an dieser Stelle steht im lateinischen Original das einzige deutsche Wort, mit dem Luther den Menschen bestimmt: »Wir sind Bettler.« Die demütige und bettelnde Suche führt zu den anschaulichen »Spuren«. Wer sich hier im Anschauen übt, kann und will nicht meistern. Darin mindestens sind sich die Zeitgenossen Martin Luther und der Autor der »Geistlichen Übungen«, Ignatius von Loyola, einig. Wenn die theologische Suche nach Prinzip und Fundament von der Frage nach Gott zur Antwort des Anschauens geführt hat: Wie sieht denn das »Üben« nun aus?³⁸

III. Üben

Das Lesen von Gebrauchsanweisungen macht selten Freude; die kommt erst beim Gebrauch selbst auf. Und Kochbücher machen beim Lesen nicht satt, sondern bestenfalls Appetit. Mit dem geistlichen Übungsbuch des Ignatius von Loyola ist es ähnlich, zumal, mit den Worten Karl Rahners, »die Exerzitien eine Sprache reden, die den Hochmut der Theologie geradezu reizt, nichts hinter den Exerzitien zu finden, als was man schon längst weiß, und höchstens noch zu meinen, daß man ungeschickt gesagte und dunkle Stellen mit dem Licht seiner eigenen theologischen Weisheit aufzuhellen habe«³⁹. Für Rahner sind die »Übungen« ein Lern- und nicht ein Anwendungsfall der Theologie, gewissermaßen der Anschauungs- und Erfahrungsunterricht, in dem die Erkenntnis aufgeht, die erst dann eine theologische Form finden kann. Die Übungen sollen methodisch helfen, den »Individualwillen Gottes« zu finden und dieses Finden zu trainieren. Es geht um die »Wahl« des Mittels oder Wegs, in dem die »Einheit von innerem und äußerem Gnadenangebot« wirklich wird. Das »äußere Gnadenangebot« soll erkannt und als solches entschieden gewählt werden. Die Augen des Glaubens sollen sehen, was die existentielle Glaubenszu-

³⁷ Eine Parallele zu Luthers Analogie von Schrift und »Aeneis« findet sich in Hannah Arendts paradigmatischen »Gründungslegenden« des Abendlandes, der Fluchtgeschichte des Aeneas und dem Exodus Israels (vgl. Über die Revolution, München 1963, 263ff.; Hannah ARENDT/Martin HEIDEGGER, Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse, hg. v. Ursula LUDZ, Frankfurt a. M. 1998, 193ff.).

³⁸ Dieser Weg ist unvermeidlich abstrakt und begrifflich, denn die Anschauung des Anschaulichen ist selbst nicht wiederum anschaulich, sondern nur begrifflich zu fassen. Für das anschauende Üben selbst hat er eine unvermeidliche propädeutische Funktion – mehr nicht. Eine Parallele findet sich in den Lehrreden des Buddha: Die Lehre als Floß wird unnütz, wenn das andere Ufer als Ziel erreicht ist (»zum Überschreiten geschaffen, doch nicht, um sich daran festzuklammern«: Reden des Buddha, Stuttgart 1981, 51).

³⁹ K. RAHNER, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: DERS., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1958, 74–148, hier: 76ff.

stimmung konkret und gegenwärtig verlangt. Dazu braucht es nicht nur eine »transzendentale Christologie«, die sich mehr oder weniger der vorgängigen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus formal bewusst ist⁴⁰, sondern mehr, nämlich die »*conversio ad phantasma*«, die Blickwende zur Licht-Gestalt Jesu Christi.

Aber zeigt nicht gerade diese mühsame Blickwende des transzentaltheologisch bebrillten Auges, wie schwer es der Theologie fällt, Jesus Christus *anzuschauen*? Viel eher möchte sie doch die Betrachtungen als kategoriales Anschauungsmaterial einem transzentalen Schema zuordnen. Weiß man als Theologin oder Theologe denn nicht schon im Voraus, was zu sehen ist, wenn man Jesus Christus anschaut, oder was zu hören ist, wenn man auf die Schrift hört? Wozu unmittelbare Begegnung, wenn es den mittelbaren Begriff gibt? Das soll nicht als polemischer Ausfall gegen Rahners Ignatius-Exegese auf der Basis seiner transzentalen Christologie gemeint sein; diese Exegese ist zu komplex, um von einer so einfachen Kritik getroffen zu werden.⁴¹ Dennoch: Bloß als »Antitoxin«, wie Rahner formuliert⁴², gegen den latenten Transzentalismus der Theologie sind die Ignatianischen Exerzitien und auch die Herz-Jesu-Frömmigkeit, überhaupt die geistlichen Betrachtungen in jeder Form, gewiss unterbestimmt. Sie sind, wie Rahner allerdings selbst erklärt, mehr als bloßes Korrelat und anschauliche Bestätigung dessen, was auch unabhängig von ihnen zu lernen und zu wissen wäre. Die Anschauung liefert nicht Beispiele für den auch unabhängig von ihnen nachvollziehbaren Begriff, sondern umgekehrt gilt: Der Begriff versucht nachzuvollziehen, was ihm anschaulich schon gegeben ist. Die transzendentale Reflexion kann – als *Reflexion* – nur nachträgliche bedenkende Antwort auf das vorhergehende göttliche Wort in seiner Schrift- und Lebensgestalt sein. Es ist ergriffen, bevor es sich dessen im Begriff klar zu werden sucht.

Das gilt für die biblisch betrachtenden Christologien Luthers und der Ignatianischen Exerzitien in gleichem Maß. »Der Platzregen einer solchen Theologie soll möglichst schön geregelt abfließen« (O. Bayer).⁴³ Denn wenn er nicht theologisch geregelt abfließt, setzt er die Theologen selbst unter Wasser und bringt ihnen existentielles Schwimmen im unberechenbaren Element der Gnade bei. Genau hier kehrt sich die Frage nach Prinzip und Fundament der Theologie überraschend um. Sie wird jetzt zur Frage nach Prinzip und Fundament derer, die Theologie treiben. Statt *quae faci-*

⁴⁰ Das wäre das »Fundament des Fundaments« (K. RAHNER, Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg/Basel/Wien 1970, 18).

⁴¹ Vgl. ausführlich Peter HOFMANN, Zur christologischen Struktur der »reinen Transzendenz-erfahrung«, in: DERS., Glaubensbegründung (s. o. Anm. 11), 307–319.

⁴² K. RAHNER, Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung, in: DERS., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1959, 517–540, hier: 527.

⁴³ K. BAYER, Gott als Autor (s. o. Anm. 34), 158.

ant theologiam? – was macht Theologie aus? – heißt es nun: *quae faciant theologum?* – wer macht diejenigen aus, die Theologie treiben? Für das Studium der Theologie nennt Luther die drei Regeln *oratio, meditatio* und *tentatio* (Gebet, Betrachtung, Anfechtung). Vor der Frage nach dem »Was« der Theologie steht die Frage nach dem »Wer« der Personen, die sie treiben. Diese gehen betend, betrachtend und angefochten in die Heilige Schrift hinein und lassen sich von ihr auslegen, um sie wiederum anderen auslegen zu können.⁴⁴ Die Schrift erzählt den, der sie hört und liest. Sie gibt das Maß seiner persönlichen Identität.⁴⁵ Das ist ein Wunder, das zu erwarten (oder zu befürchten) war, denn die Schrift beurkundet das schöpfungsmächtige Wort ihres eigentlichen Autors. Sie ist deswegen selbst ein wirkendes Wort, ob man nun das *sola scriptura* seiner Wichtigkeit wegen frei stehen lässt oder seinen kirchlichen, traditions- und liturgiegebundenen Horizont ausdrücklich macht – der aber ist ja ohnehin stets mitzudenken. Darum stehen auch hier Hören und Anschauen vor allem Begriff und denkenden Zugriff, der nur versuchen kann, diesen ursprünglichen Grund in der Reflexion freizulegen und das Unbegriifene vom Unbegreiflich-Ergreifenden zu unterscheiden.

Geistliche »Übungen« beziehungsweise der Umgang mit der Schrift sind gewissermaßen der alltägliche und methodische Weg des Anschauens, auf dem das Angeschaute zur Glaubenszustimmung herausfordert und die vernünftige Prüfung der Glaubwürdigkeit erfordert. Die Augen des Glaubens richten sich auf den in der Geschichte erscheinenden Gott, der rettet. Dieser Blick ist zu üben, das Anschauen ist zu verstehen (in der *analysis fidei* und dem fundamentaltheologischen Traktat Soteriologie) und die Anschauung Gottes zu ergründen – wobei »Anschauung« hier im doppelten Genitiv steht, denn Gott schaut an und wird angeschaut.⁴⁶

IV. Schluss

Gott – Anschauen – Üben: Diese drei Stichworte ergeben einen kurzen Satz, vielleicht auch eine theologische Formel. Als solche möchte ich sie abschließend zusammenfassen. Das Stichwort »Gott«: Es zeigt an, welche rationale Dimension die Glaubensverantwortung hat. Weniger als eine – wie auch immer zu verstehende – Letztbegründung darf sie nicht bieten. Es

⁴⁴ Vgl. wiederum BAYER (s. o. Anm. 35), 266–279, bes. 270.

⁴⁵ »Wer bist du? Antwort: Ich bin der, dem gesagt ist: Ich bin der Herr, dein Gott. Ich bin der, der durch dieses Wort geschaffen ist« (BAYER [s. o. Anm. 35], 267).

⁴⁶ Nikolaus von Kues fügt seiner Unterweisung »De visione Dei« (1453) für das Kloster Tegernsee ein Anschauungsbild bei, das den im doppelten Genitiv des Titels ausgedrückten Hauptgedanken versinnlicht: Das Bild blickt im Angeblicktwerden seine Betrachter an, und so kommen in der Anschauung Subjekt und Objekt der Anschauung überein.

geht um ein *ultimum*, einen nicht abschließbaren Prozess, sich und andere dieses Letzten auch vernünftig zu versichern. Das Stichwort »Anschauen«: Vor allem Begriff und allem formalen Zugriff steht das Anschauen, die Erfahrung Auge in Auge mit dem Formal- und Materialobjekt der Theologie. Dieses Anschauen hat konstitutiv zwei Seiten und entsprechend zwei Frageperspektiven. Für die Seite des Subjekts heißt diese Perspektive: Wie kommt das Subjekt zuallererst zum Glauben (*analysis fidei*)? Für die Seite des Objekts heißt die Perspektive: Wie begegnet dem Subjekt die Rettung *in persona*, die Jesus Christus heißt? Die Glaubensanalyse kann daher kein nachgeordnetes Teilkapitel der theologischen Erkenntnislehre sein, die von Fall zu Fall auch einmal in der Fundamentaltheologie behandelt wird. Umgekehrt gehört der Traktat Soteriologie in die Fundamentaltheologie, denn er bündelt die Fragen nach Gott, Offenbarung und Kirche in der alles entscheidenden Person Jesu Christi. Das Stichwort »Üben«: Wie bleibt das Subjekt des Glaubens, gerade wenn es mehr oder weniger fachlich dem theologischen Betrieb angehört, im Angesicht der Rettung, und wie widersteht es der systematischen Versuchung, diese Rettung *in persona* gelegentlich doch im theologischen Begriff und Betrieb aufzuheben? Indem es sich vom immer wieder betrachteten und »ruminierten«⁴⁷ Wort der Schrift zur Antwort hervorrufen lässt. Mit dem prägnanten Wort Reinhold Schneiders gesagt: »Christus ist nicht der Ordner der Welt. Er ist unsere tödliche Freiheit.«⁴⁸ Das ist der Ausgangs- und Endpunkt auch der theologischen Reflexion, und alle ihre provisorischen und immer strittigen Lösungen kreisen um diese eine Er-lösung.

SUMMARY

According to the Spiritual Exercises of Ignatius di Loyola the author discusses the principle and fundament of systematic theology. His essential categories are “Anschauung” (*visio Dei*) and the personal face of redemption. Firstly, God is no object or product of metaphysical or transcendental-logical argumentation but the first and ultimate historical date of theology. Transcendental argumentation reflects on God’s revelation in creation and history and demonstrates its plausibility (the author discusses some new aspects of German Transcendental Theology). Secondly, since “Anschauung” proceeds and exceeds the transcendental “Begriff”, it is necessary to sense and to explore God’s actual presence in his creation and redemption (the classical topic of Roman-Catholic “Fundamentaltheologie” or theological apologetics is “*analysis fidei*”). Thirdly, the eyes of faith are to be trained. Die “Spiritual Exercises” of Ignatius and the biblical christology of Martin Luther coincide in this regard. Both refuse to reduce God’s redemption in Jesus Christ to a mere idea. This might be an essential corrective to some tendencies within recent systematic theology.

⁴⁷ Die *ruminatio* meint in der Sprache der lateinischen Mönchstheologie das »Wiederkäuen«, mithin das *sapere* oder (ignatianische) »Verkosten« des Wortes und der in ihm erschlossenen Dinge.

⁴⁸ Vgl. oben Anm. 23.