

# Struktur und Dynamik theologischer Erkenntnis : zu den Voraussetzungen für eine kreativ-gemeinschaftliche Theologie en christo

Autor(en): **Gamba, Fulvio**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **60 (2013)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760992>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FULVIO GAMBA

# Struktur und Dynamik theologischer Erkenntnis. Zu den Voraussetzungen für eine kreativ- gemeinschaftliche Theologie *en christo*

ZUR THEMENSTELLUNG<sup>1</sup>

In einem 1983 erschienenen Artikel stellte der Fundamentaltheologe Max Seckler die – im ersten Moment lapidar klingende – Frage: „Was ist Theologie?“<sup>2</sup> Dabei ging es ihm weder um die Entwicklung eines (neuen) Theoriekonzeptes, noch um die Favorisierung eines bestimmten Theorietypus'. Vielmehr bestand sein Anliegen darin, nach der „*massgebenden Grundgestalt christlicher Theologie*“, bzw. nach den „*fundamentalen Bedingungen des Theologietreibens*“<sup>3</sup> zu fragen.

Secklers Kritik galt besonders dem damals – und bis heute nicht minder – vorherrschenden Verständnis, dass christliche Theologie, nebst ihrem engen Verwobensein mit dem christlichen Glauben, sich durch eine Wissenschaftlichkeit auszuzeichnen habe, die sich nicht nur in einer methodologischen Disziplin erschöpfe, sondern wesentlich von einem *Reflexionscharakter* geprägt sei.<sup>4</sup> Konkret würde dies beispielsweise bedeuten, dass die wesentliche Aufgabe der Theologie darin bestünde, „das rechte Verständnis der religiösen Überlieferung mit Mitteln wissenschaftlichen Argumentierens zu sichern.“<sup>5</sup> Seckler folgert daraus: „Indem die Theologie auf diese Weise *grundsätzlich als Wissenschaft* konzipiert und als Arbeit der *Reflexion* bestimmt wird, wird sie zwangsläufig zu einer ‘second-order activity’“,<sup>6</sup> „[...] zumal dann, wenn das noch als Vorzug oder als Bedingung ihrer Wissenschaftlichkeit betrachtet wird.“<sup>7</sup> Gerade durch die „*normative Bevorzugung* und geradezu Kanonisierung eines bestimmten Typus christ-

<sup>1</sup> Der vorliegende Artikel ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Rahmen eines vom *Istituto Sophia* (Loppiano/Florenz) im Mai 2011 durchgeführten Forschungsseminars zum Thema: „*Teologia, in' Gesù? La questione, il luogo, le figure*“ gehalten wurde.

<sup>2</sup> SECKLER: Max: *Theologe in. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung*, in: *ThQ*, 163 (1983) 241–264. Vgl. auch SECKLER: Max: *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: *HFTTh*. Bd. 4, 179–241.

<sup>3</sup> SECKLER: *Theologe in*, 241 (im Original jeweils kursiv).

<sup>4</sup> Vgl. SECKLER: *Theologe in*, 242.

<sup>5</sup> SECKLER: *Theologe in*, 242 (Anmerkung 2). Seckler zitiert an dieser Stelle R. Schaeffler.

<sup>6</sup> SECKLER: *Theologe in*, 242.

<sup>7</sup> SECKLER: *Theologe in*, 245.

licher Theologie“<sup>8</sup>, laufe man heute jedoch Gefahr, die primordialen Vollzüge der Religion aus dem Blick zu verlieren, womit die Theologie – als blasse Reflexions- und Kontrollvernunft – sich selber zu einem Epiphänomen degradiere, die „zwar noch Religion braucht, aber keine mehr hat und keine mehr macht.“<sup>9</sup>

In der Tat besitzt (nicht nur) in unserer westlichen Welt die (kirchliche) *Theologie* bestenfalls noch auf dem Gebiet der Ethik eine gewisse sozio-kulturelle Relevanz. Ansonsten aber vermag sie das religiöse Leben der Menschen kaum mehr nachhaltig zu prägen. Als Indiz für die Richtigkeit dieser (von Seckler schon vor über dreissig Jahren!) geäußerten Feststellung möge der Hinweis genügen, dass der religiös-kirchliche Vollzug vieler Christen heutzutage über weite Strecken mit dem Wort *Spiritualität* in Zusammenhang gebracht wird, kaum aber mit (kirchlicher) Theologie.<sup>10</sup> Die Gründe, die zu diesem Zustand geführt haben, sieht Seckler nicht so sehr in äusseren kulturellen Bedingungen, sondern als von der Theologie selbst verursacht. Diese habe im Laufe der Geschichte ihre eigenen Ursprünge<sup>11</sup> immer mehr aus dem Blick verloren und ihre Identität nur noch in ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit zu fundieren versucht.

Wir möchten im Folgenden nicht theologiegeschichtlich die Ursachen analysieren, sondern grundsätzlich(er) die Frage nach den Bedingungen des Theologietreibens stellen. Ziel der folgenden Darlegung ist der Versuch zu verstehen, wie Theologie bzw. theologische Erkenntnis – in ihrem Vollzug sowie in ihrem wissenschaftlichen Anspruch – wieder zu einer *first-order activity*, bzw. zu einem primordialen Vollzug religiösen Lebens werden kann. Dabei möchten wir in einem ersten Schritt (1.) untersuchen, worin der Ursprung und das Spezifische einer christlichen Rede im Allgemeinen liegt sowie einer theologischen Äusserung im Besonderen. In einem zweiten Moment (2.) werden wir der Frage nachgehen, wie der Zusammenhang zwischen Theologietreiben (*theologein*) als Gott-Denken und Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes zu verstehen ist. In einem weiteren

<sup>8</sup> SECKLER: *Theologein*, 243. Ein solches Verständnis von Theologie basiert, so Seckler, auf einem monistischen Ansatz, der zum normativen Postulat führt, „dass Theologie Wissenschaft sein müsse, um überhaupt als wahre Theologie gelten zu können.“ (SECKLER: *Theologein*, 246; im Orig. kursiv.)

<sup>9</sup> SECKLER: *Theologein*, 245.

<sup>10</sup> „Zwar ist die ‚Kirchlichkeit‘ der Theologie in der Form ihrer strukturellen Einbindung in die Kirche wissenschaftstheoretisch durchaus sichergestellt, der Graben, der beide lebensmässig und lebensweltlich trennt, ist deswegen aber nicht weniger tief. Eine Kluft trennt die ‚wissenschaftliche Theologie‘ vom Glauben der Gemeinden, vom Leben der Religion, von der Sprache der Predigt und vom Akt der Verkündigung.“ (SECKLER: *Theologein*, 249.)

<sup>11</sup> Seckler nennt deren drei: Der Ursprung (1.) aus der Verkündigung, (2.) aus dem Vernunftsinteresse an Gott und (3.) aus dem Verstehenwollen des Glaubens. In ihnen – mit ihren entsprechend unterschiedlichen Erfahrungsfundamenten, Interessenrichtungen und Sprachspielen – sieht Seckler die *drei Grundgestalten* von Theologie, aus denen sich auch die gegenwärtige einseitige Betonung der Wissenschaftlichkeit theologischer Erkenntnis entwickelt hat.

Schritt (3.) soll schliesslich aufgezeigt werden, wie die gemeinschaftliche Dimension konstitutiv für den Vollzug theologischen Erkennens ist. Zum Schluss (4.) erfolgt eine Zusammenfassung in Form von Thesen.

#### 1. URSPRUNG UND SPEZIFIKUM RELIGIÖS-CHRISTLICHER BZW. THEOLOGISCHER REDE

Eine theologische Erkenntnis drückt sich *sprachlich* (schriftlich oder mündlich) in Form einer religiös-christlichen Rede von *Gott* aus.<sup>12</sup> Mit *Sprache* ist der Ort des Theologietreibens, mit *Gott* das (Grund-) Thema angezeigt. *Theologisches Denken und Reden* vollzieht sich dabei nicht nur innerhalb einer wissenschaftlichen Institution und Praxis, sondern überall dort, wo der Glaube an Gott gelebt, d.h. erfahren, gefeiert, erzählt und erklärt wird. *Theologie* im engeren Sinne des Wortes hingegen möchten wir hier – im Sinne Secklers – als *Glaubenswissenschaft*<sup>13</sup> bezeichnen, die, aufgrund ihres spezifischen Formalobjektes – Gott – nicht nur einzelne Aspekte, sondern *sub ratione Dei*<sup>14</sup> die Gesamtwirklichkeit inkl. ihrer glaubenswissenschaftlichen Tätigkeit (im kirchlich-gesellschaftlichen Kontext) systematisch reflektiert und zur Sprache bringt.

Wir möchten zunächst fragen, worin der Ursprung einer spezifisch theologischen Erkenntnis besteht, wenn deren Spezifikum nicht allein mit ihrer Wissenschaftlichkeit zu identifizieren ist, sondern sich ebenso in Gebet, Verkündigung, Katechese etc. ereignet? Welches sind die Strukturbedingungen und -dynamiken einer theologischen Erkenntnis, die dann ihren sprachlichen Ausdruck finden in einem Reden

- Gottes zu uns (Rede von Gott → gen. subj.)
- zu Gott (z.B. im Gebet)
- über Gott (Rede von Gott → gen. obj.)
- über die Relation zw. Gott und Mensch(en).

Wenn wir hier zunächst nach dem Spezifikum der religiös-christlichen Rede fragen, so geht es (noch) nicht um eine inhaltliche Darlegung des christlichen Glaubens, sondern um die *formalsprachliche* Erläuterung, worin sich eine nicht-religiöse von einer religiös-christlichen Sprechweise unterscheidet. Dabei wird es auch darum gehen, die Kriterien zu finden, welche eine religiös-christliche Rede von Gott zu identifizieren erlauben.

<sup>12</sup> Dies gilt auch dann, wenn Ausdrücke wie *Gott*, *Jesus Christus*, *Erlösung* u.a. nicht verwendet werden.

<sup>13</sup> Zum Begriff der Glaubenswissenschaft vgl. SECKLER: *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: *HFTh.* Bd. 4, bes. 190–215.

<sup>14</sup> So THOMAS VON AQUIN: „*Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.*“ (*Sth*, I, q.1, a.7.)



Die hier gewählte sprach- bzw. kommunikationsanalytische Vorgehensweise möchte verdeutlichen helfen, worin die entscheidenden Elemente bestehen, um den von uns gesuchten erkenntnistheoretischen Ort theologischer Erkenntnis und Rede fundamentaltheologisch zu lokalisieren.

### a. Nichtreligiöse und religiöse Rede

Um den Unterschied zwischen nicht-religiösen und religiösen (bzw. religiös-christlichen) Äusserungen zu verdeutlichen, gehen wir vom Beispiel naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Äusserungen aus: Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie auf gewisse Gegenstände, Sachverhalte oder Theorien dieser Welt referieren und von ihrem semantischen Gehalt her durch ihre rationale Akzeptierbarkeit gesichert sind. Einzelne Gesetze oder Theorien sind zumindest approximativ wahr, auch wenn sie von Zeit zu Zeit durch noch zutreffendere Gesetze und Theorien abgelöst werden. Naturwissenschaftliche Aussagen sind somit immer der Versuch einer möglichst weitgehenden Annäherung an ihren Gegenstand. Theologische Erkenntnisse bzw. Äusserungen hingegen sind anders geartet. Zwar bleiben auch diese gegenüber ihrem *Gegenstand* unvollständig und bruchstückhaft, aber ihre Wahrheit wird nicht primär durch die rationale Akzeptanz einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gesichert. Vielmehr zeichnet sich die Eigenart der Begründung theologischer Erkenntniswahrheiten dadurch aus, dass sie sich auf die göttliche Offenbarung und deren Zeugen stützt.<sup>15</sup>

Dabei versteht die neuere katholische Theologie die göttliche *Offenbarung* nicht (mehr) *instruktionstheoretisch*<sup>16</sup> als eine kirchlich vermittelte Bekanntgabe von Sätzen über gewisse transzendente Sachverhalte, die dann theologisch appliziert und entfaltet werden. Ein solches Sprechen von Gott vermöchte der Tatsache nicht genügend Rechnung zu tragen, dass das christliche Offenbarungsverständnis – gerade wie dies in der Heiligen Schrift zum Ausdruck kommt – *die Erfahrung einer personalen Anrede Gottes* impliziert, die heilsgeschichtlich in Jesus Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt gefunden hat. Von daher kann man sagen: Nicht der Rekurs auf formal durch Autorität abgesicherte Sätze, sondern ein *Offenbarungsereignis*, das zur personalen Antwort führt, stellt das Spezifische theologischer Erkenntnis und Rede dar.

<sup>15</sup> In diesem Sinne schreibt der Aquinate: „[...] *argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae: eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinae: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.*“ (*Sth*, I, q.1, a.8, ad 2.)

<sup>16</sup> Vgl. Zum instruktionstheoretischen Verständnis von Offenbarung vgl. SECKLER: Max: *Der Begriff der Offenbarung*, in: *HFTh*. Bd. 2, 64–66.

Welches aber sind die Bedingungen, die eine solche spezifisch christliche Rede ermöglichen und im sprachlichen Vollzug eine Referenz zur angesprochenen Wirklichkeit herstellen? Es ist ja problemlos möglich „unreligiös“ von *Gott* oder *Jesus Christus* zu sprechen (z.B. im Sinne einer beschreibenden Religionswissenschaft). Ebenso wenig liefern religiös-christliche Ausdrucksweisen der Alltagssprache geeignete Anhaltspunkte für die Erfassung des Spezifischen einer religiös-christlichen Rede. Es müssten vielmehr *Kriterien* benannt werden, welche eine spezifisch religiös-christliche Rede zu identifizieren erlauben. Damit wäre nicht nur eine *differentia specifica* zu nicht-religiösen, sondern auch zu allgemeinen (bzw. nicht-christlichen) Formen religiöser Rede markiert. Es drängt sich daher auf, in einem eigenen Absatz zuerst nach den *allgemeinen* Kriterien religiöser Rede zu suchen, um anschliessend nach dem Spezifischen einer religiös-christlichen Rede zu fragen.

#### b. Allgemeine Kriterien religiöser Rede

Eine Möglichkeit, spezifische Kriterien einer religiösen Rede zu finden, könnte darin bestehen, die verschiedenen Aspekte sprachlicher Äusserungen nach explizit religiösen bzw. christlichen Merkmalen zu untersuchen. Allfällige sprachliche Kriterien zur Unterscheidung von religiösen und nichtreligiösen Äusserungen müssten dann linguistisch anhand der verschiedenen Dimensionen von Rede ermittelt werden können. In seiner umfangreichen Publikation *Religiöse Rede von Gott* hat sich der evangelische Theologe Ingolf Ulrich Dalferth ausführlich mit dieser Thematik beschäftigt.<sup>17</sup> Seine Analyse und Kritik sprachlicher Kriterien der Religiosität von Äusserungen<sup>18</sup> führt zur überraschenden Einsicht, dass Religiosität *nicht festzulegen ist über ausschliesslich linguistisch begründbare Eigenschaften von Äusserungen*.<sup>19</sup>

Für die Erfassung religiöser Kriterien ist man daher – so Dalferth – auf aussersprachliche Elemente *religiöser Äusserungssituationen* verwiesen, welche Distinktionsmerkmale aufweisen, die sich von nichtreligiösen Situationen unterscheiden. Nun erweisen sich diese Unterschiede nicht an-

<sup>17</sup> Vgl. DALFERTH, Ingolf Ulrich: *Religiöse Rede von Gott*. München: Chr. Kaiser 1981.

<sup>18</sup> Eine *Äusserung* stellt die kleinste, empirisch erfassbare, sprachliche Einheit einer Rede dar. Die *Äusserung* eignet sich als Grundkategorie für mündliche Redephänomene, wie auch für schriftlich verfasste Texte. Dabei kann eine *Äusserung* unter folgenden Gesichtspunkten betrachtet werden:

(1.) als *Äusserungsereignis* (Rede, als zeitlich-örtlich qualifiziertes Geschehen; pragmatische Dimension),

(2.) als *Äusserungshandlung* (Rede, insofern sie angibt, wie das Geäusserte zu verstehen ist; performative Dimension),

(3.) als *Äusserungsgehalt* (Rede, insofern sie etwas Bestimmtes aussagt; grammatikalisch-logische Dimension).

<sup>19</sup> Vgl. DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott*, 309–354.

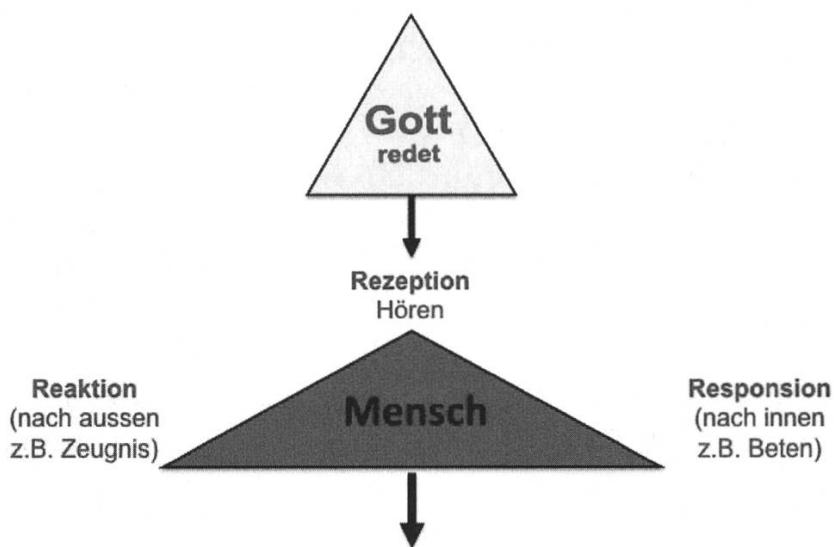
hand einzelner Merkmale, die eine Situation religiös prägen. Für DALFERTH muss die *gesamte Struktur* thematisiert werden, der diese Merkmale entnommen sind und die sie mitkonstituieren.<sup>20</sup> Eine Situation wäre somit dann *religiös* strukturiert und als solche identifizierbar, wenn sie als Realisierung eines bestimmten *religiösen Verhaltens- und Interaktionsmusters* beschrieben werden kann. Der Zugang zu solch einer Situation erschliesst sich sprachlich dort, wo sie sich als Rede über eine erfahrene Wirklichkeit Gottes artikuliert. Bezeichnet man diese als religiöse Rede bzw. als Glaubensrede, dann lässt sich nach Dalferth diese Erfahrung nochmals näher differenzieren als

*Rezeption*, d.h. als Erfahrung einer *Rede von Gott* (gen. subj.)

*Responsion*, d.h. als *Rede zu Gott*

*Reaktion*, d.h. als *Rede von Gott* (gen. obj.), die diese Erfahrung einerseits reflektiert, andererseits darauf hinwirkt, dass die Erfahrung der Rede von Gott (gen. subj.) immer wieder neu gemacht werden kann.<sup>21</sup>

Mit der *Rezeption* ist die Anredeerfahrung im engeren Sinne gemeint, während *Responsion* und *Reaktion* mehr auf den eigentlichen Vollzug der Antwort innerhalb einer Kommunikationssituation hinweisen. Kommunikationsanalytisch gesehen ergibt sich hingegen die Unterscheidung zwischen



zwischen *Responsion* und *Reaktion* in der Weise, dass die Dimension der *Responsion* die Zuwendung des Angeredeten zum Anredenden bezeichnet (z.B. im Gebet). Die *Reaktion* hingegen hebt jenen Aspekt hervor, der mit einer Antwort die Möglichkeit eröffnet, einerseits über

diese (durch die Glaubensrede vermittelte) Erfahrung zu reflektieren (wie dies besonders in der Theologie als Glaubenswissenschaft geschieht), andererseits eine neue (sekundäre) Kommunikationssituation zu konstituieren, in der eine weitere Anrede Gottes erfahren werden kann (so beispielsweise durch die Verkündigung). In diesem Sinne soll „Re-“ die Zurückbin-

<sup>20</sup> Vgl. DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott*, 358–364.

<sup>21</sup> Vgl. DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott*, 373. Natürlich stellen diese Modi lediglich idealtypische Extrapolationen dar, die in der konkreten religiösen Erfahrung nicht voneinander trennbar sind. Vgl. DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott*, 393–494.

dung an die sie konstituierende Anrede, „-aktion“ hingegen die Fortsetzung des Redegeschehens durch den Angeredeten andeuten.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Eine religiös strukturierte Situation – als Voraussetzung für die Identifizierung einer religiösen Rede – liegt genau dann vor, wenn die darin vollzogene Dynamik, – d.h. die Verhaltens- und Interaktionsmuster, in den Modi von Rezeption, Responion und Reaktion –, sich als Antwort auf eine erfahrene Anrede Gottes spezifizieren lässt.

Über Dalferth hinaus kann gefolgert werden, dass die oben als religiös beschriebene Struktur- und Dynamik nicht auf das Redephänomen beschränkt bleiben muss (auch wenn sie im Redephänomen besonders fassbar wird). Da jedes Redephänomen immer auch eine *Handlung* impliziert, kann eine religiös strukturierte Situation auch auf nicht-sprachliche, d.h. auf symbolische oder ethische Handlungen ausgeweitet werden<sup>22</sup>. Auf unser Modell übertragen heisst dies, dass eine *Reaktion* auf die erfahrene Anrede Gottes sich auch ausdrücken kann, wenn z.B. Menschen bewusst ihren Beitrag für ein gerechteres und friedvolleres Zusammenleben geben. Ihr Tun ist in diesem Sinne „selbstredend“.<sup>23</sup> Auch muss eine *Responion* nicht allein in Form von sprachlich verfassten Gebeten geschehen, sondern kann sich auch im stillschweigenden Tun der alltäglichen Dinge ausdrücken.

Mit der Ausweitung dieses von Dalferth vorgeschlagenen Modells, wollen wir uns nun der Frage stellen, was eine spezifisch *christliche* Rede auszeichnet und sie von einer (allgemeinen) religiösen Rede unterscheidet.

### c. Das Spezifische einer religiös-christlichen Rede

Die Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer spezifisch christlichen Rede ergibt sich nicht von ihrer formalen Kommunikationsstruktur, sondern von ihren jeweils spezifischen Inhalten her. Das heisst:

(1.) Eine Situation ist dann spezifisch religiös-*christlich* strukturiert, wenn aufgrund der darin vollzogenen Verhaltens- und Interaktionsmuster deutlich wird, dass diese eine Antwort auf eine erfahrene *Anrede Gottes in Jesus Christus* ist.

(2.) Alle durch die entsprechenden Verhaltens- und Interaktionsmuster christlich-religiös strukturierten Situationen lassen sich zwar allgemein im

<sup>22</sup> Selbstverständlich verliert dadurch eine religiöse Handlung an Eindeutigkeit. Sie wird – z.B. wenn eine religiöse Handlung in einem symbolischen Akt vollzogen wird – erst eindeutig, wenn diese sprachlich expliziert und interpretiert wird. Noch mehr gilt dies für ethische Vollzüge, also für Handlungen (wie z.B. Nächstenliebe in Form von Hilfe an Bedürftigen), welche die zwischenmenschliche Praxis betreffen, aber religiös motiviert sind. Als religiöse Handlungen werden diese erst eindeutig identifizierbar, wenn das Werte- und Normensystem des Handelnden zur Sprache gebracht wird.

<sup>23</sup> Man kann so weit gehen und sagen, dass sogar menschliche Artefakte, wie z.B. Kunstwerke oder Bauten, „Zeugnis“ von dieser Anredeerfahrung geben, auch wenn diese nicht explizit sprachlich die konkrete Anredeerfahrung ausdrücken.



Modus der Rezeption, der Responsion oder der Reaktion explizieren, aber sie sind inhaltlich bestimmt durch jene Vorgaben, die Jesus Christus durch sein ganzes Leben, Sterben und Auferstehen im Bezug zu Gott und den Menschen gelehrt und vorgelebt hat.

(3.) Basierend auf der heilsgeschichtliche Erfahrung Israels, erfahren und interpretierten jene Männer und Frauen, die als Primärzeugen mit Jesus gelebt haben, dessen Worte und Taten sowie dessen Tod und Auferstehung als letztes und endgültiges Reden Gottes – wir können auch sagen: als WORT GOTTES (des Vaters) – an Israel und an alle Menschen.

(4.) Der Umstand, dass Gottes Anrede durch Jesus erfahren wurde, eröffnete den Primärzeugen nach Ostern langsam die Einsicht einer besonderen Stellung und Relation zwischen Jesus, seinem Vater, und dem zwischen den beiden sich manifestierenden Gottesgeistes. Die erfahrene Anrede Gottes in Jesu Leben und Geschick wurde also schon seit Beginn als Beziehungsereignis zwischen göttlichen Personen interpretiert, an dem die Primärzeugen in intimster Weise Anteil hatten.

(5.) Verhaltens- und Interaktionsmuster drücken sich für jene, welche die Anrede Gottes in Jesus Christus erfahren haben, immer in einer doppelten Relation aus: Als Beziehung zu Gott und als Beziehung zu den Menschen. Diese sind nach christlichem Verständnis unterscheidbar, aber nicht voneinander trennbar, wie dies anhand der biblischen Forderung, Gott und den Nächsten zu lieben, deutlich wird.

Was lässt sich aufgrund der bisherigen Analyse für unsere Fragestellung folgern? Es ergibt sich die Einsicht, dass der primordiale Vollzug theologischen Denkens (als *first-order activity*) seinen Ursprung und Ort in einer christlich strukturierten Situation hat, die genau dann vorliegt, wenn die darin vollzogene Dynamik in einem Verhaltens- und Interaktionsmuster (in den Modi von Rezeption, Responsion und Reaktion) sich als Antwort auf eine in Jesus Christus erfahrene Anrede Gottes spezifizieren lässt.

#### *d. Versuch einer Rekonstruktion christlicher Anredeerfahrung als (Traditions-) Prozess*

Die Bestimmung einer spezifisch christlich geprägten situativen Grundstruktur beantwortet noch nicht die Frage, wie eine Erfahrung der Anrede Gottes in Jesus Christus sich in der geschichtlichen Fortentwicklung auch bei jenen zu ereignen vermochte, die nicht mehr direkt mit Jesus gelebt haben, also nicht zu den Primärzeugen zählen. Auch diesbezüglich eignet sich die von Dalferth vorgeschlagene kommunikationsanalytische Vorgehensweise, die auf dem oben dargelegten (und von uns erweiterten) Modell einer spezifisch christlichen Strukturpolitik von Anrede und Anredeerfahrung basiert.

Idealtypisch lassen sich die geschichtlich erfolgten Anredeerfahrungen wie folgt explizieren: *Anrede<sub>1</sub>* bildet die *primär konstituierende* Anrede

Gottes, die in Jesus Christus, d.h. durch sein Leben (Reden und Handeln), Sterben und Auferstehen, von den in der damaligen Situation lebenden Menschen erfahren und als *Rezeption*<sub>1</sub>, *Responsion*<sub>1</sub> und *Reaktion*<sub>1</sub> entsprechend ausgedrückt wurde. Dies führte zur Konstitution einer *sekundären Anrede Gottes*, welche durch den Vollzug der gelebten Antwort als *Rezeption*<sub>2</sub>, *Responsion*<sub>2</sub> und *Reaktion*<sub>2</sub> ihrerseits die darauf folgenden (sekundären) Anredesituationen konstituieren hat. Die Erfahrungen dieser sekundären Anredesituationen stehen in einem Zusammenhang zur primär konstituierenden Anredeerfahrung der Primärzeugen, insofern sie die gleichen strukturellen Merkmale aufweisen (Rezeption, Responsion und Reaktion). Sie sind aber nicht mit ihr identisch, da jeweils verschiedene historische Kontexte vorliegen. Dass aber die gleichen strukturellen Merkmale vorhanden sind, ist die Bedingung dafür, dass in den sekundären Erfahrungen der Anrede Gottes dieselbe göttliche Person als Anredende identifiziert werden kann, wie in der primär konstituierenden Anredeerfahrung. Die Weitergabe der Identität des Anredesubjektes in den *Rezeptionen*<sub>2,3,...,n</sub> ist also im Prozess der *Rezeption*<sub>1</sub>, *Responsion*<sub>1</sub> und *Reaktion*<sub>1</sub> der apostolischen Zeugen gesichert und von daher ergibt sich die Wichtigkeit der sog. apostolischen Zeit für den gesamten kirchlichen Prozess der Weitergabe des Glaubens.<sup>24</sup> Die von den ersten Zeugen erfahrene Anrede Gottes in Jesus als dem geglaubten Messias kann als primärkonstituierendes Moment bezeichnet werden; die später (z.B. durch die in der Geschichte geschehene Verkündigung) erfolgten Erfahrungen hingegen bilden die nachfolgenden sekundärkonstituierenden Momente der jeweils erfahrenen Anrede Gottes im Traditionsprozess.

Mit dieser knappen Rekonstruktion der christlichen Anredeerfahrung haben wir nicht nur den Ort primordialen theologischen Erkennens und Redens benannt, sondern auch den Nachweis erbracht, dass im Kontext des rekonstruierten Traditionsprozesses theologisches Denken als *first-order activity* unter bestimmten Bedingungen immer wieder geschehen.

## 2. DIE *FIRST-ORDER ACTIVITY* THEOLOGISCHEN DENKENS UND REDENS

Der primordiale Ort theologischen Denkens und Redens wurde als eine spezifisch strukturierte Kommunikationssituation beschrieben, die sich als Antwort auf eine in Jesus Christus erfahrene (primäre und sekundäre) Anrede Gottes charakterisieren lässt. Was bedeutet dieser primordiale Ort *in-*

<sup>24</sup> Vgl. DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott*, 385. „So hat die primäre – oder doch wenigstens die als früheste greifbare – Rezeption, Responsion und Reaktion auf erfahrene Anrede Gottes [...] den Status eines Standards, weil in ihr und über sie die tradierte Anrede Gottes erstmals greifbar wird. Denn sofern sie fixiert ist, hält sie den Inhalt und die Reaktion auf diesen Inhalt der Anrede Gottes in gleicher Weise fest.“ (DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott*, 386).



*haltlich* für ein spezifisch christliches Reden und Denken, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus?

*a. Die spezifisch christliche Anredeerfahrung als Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes*

Die dargelegte Strukturodynamik der Anredeerfahrung Gottes stellt ein Ereignis dar, welches eine spezifisch geprägte *personale* und *relationale* Dimension aufweist. Die *personale* Dimension besteht in der von den Primärzeugen gemachten Erfahrung, dass Gott selbst in der Hingabe seines Sohnes sich in endgültiger und unüberbietbarer Weise hat mitteilen wollen und dies tatsächlich auch getan hat. Gleichzeitig offenbart dieses Ereignis die Einmaligkeit der *Relation* zwischen Jesus und seinem Gott (und Vater) sowie, in den machtvollen Worten und Taten Jesu und in dessen Auferweckung, ansatzhaft auch die Dimension des (heiligen) Geistes.<sup>25</sup>

Diese personale und relationale Struktur der Selbstmitteilung Gottes durch seinen Sohn, die in Kreuz und Auferstehung ihren Höhepunkt und ihre Endgültigkeit gefunden hat, bezeichnen wir zusammenfassend als *trinitarisches Ereignis*. Insofern die Primärzeugen Gottes Anrede in Jesus als dessen Selbstmitteilung erfahren und darauf geantwortet haben, wurde ihre Beziehung zu Gott so strukturiert, dass sie selbst in diese trinitarische Relationsdynamik einbezogen wurden und an diesem Leben der drei göttlichen Personen teilnahmen.

Nun gilt das Gesagte für die geschichtlich konkret erfolgte *primärkonstituierende* Anredeerfahrung Gottes durch die Primärzeugen. Wie aber kann – gemäss der oben dargelegten Rekonstruktion der christlichen Anredeerfahrung im geschichtlichen (Traditions-) Prozess – in den *sekundären* Anredesituationen, die ja immer über die Ambiguität der Sprache vollzogen werden, als gesichert gelten, dass denkend, redend und handelnd tatsächlich (personal) auf Gott selber und nicht nur auf ein (Gottes-) Bild oder ein (Gottes-) Gedanke Bezug genommen wird? Anders ausgedrückt: Wie ist es möglich, dass in einer Situation, in der Gottes Sohn nicht mehr in seiner geschichtlichen Konkretion anwesend ist, trotzdem durch die in einer Anredeerfahrung erfolgten göttlichen Selbstmitteilung kein anderer oder etwas anderes erkannt und identifiziert wird als eben dieser Gott Jesu Christi? Die Rezeption, Responion und Reaktion der Primärzeugen garantiert zwar eine notwendige aber keine hinreichende Bedingung für diese Identifizierbarkeit. Diese ist nur möglich, weil Gott selbst durch den pfingstlichen (Heiligen) Geist, den (im Bekenntnis geglaubten) *auferstan-*

<sup>25</sup> Die Beziehung zum Heiligen Geistes als Person konnte in der Anredeerfahrung durch die Primärzeugen noch nicht direkt erkannt werden. Dennoch war die Realität seiner Person implizit schon gegeben. Vgl. dazu die noch immer hilfreiche Zusammenfassung aus systematischer Sicht von Walter KASPERS Buch: *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünwald 1982, 259f.

denen Christus so in der Geschichte vergegenwärtigt, dass jene oben angesprochene trinitarische Strukturdynamik auch in einer sekundären Anredeerfahrung entsteht. Er ist es, der sich uns (durch Jesus Christus) liebend so mitteilt, dass wir uns (im Heiligen Geist) auf ihn zu beziehen vermögen.

Erst aufgrund dieses Sachverhaltes ist theologisch die Möglichkeit gegeben, dass ein primordialer Vollzug theologischen Denkens und Redens nicht auf die primärkonstituierende Anredesituation beschränkt bleibt, sondern auch in allen späteren, sekundären Anredesituationen sich tatsächlich ereignen kann.

### b. Gott-Denken

Durch die bisherigen Ausführungen haben wir zu zeigen versucht, wo der Ort für eine *first-order activity* theologischen Denkens und Redens zu lokalisieren ist. Wir haben diesen Ort in der Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes als ein den Menschen „ansprechendes“, personales Ereignis gesehen. Was bedeutet dies im Hinblick auf das theologische Denken und Reden selbst? Vermag die dargelegte Explikation der primordialen Struktur theologischen Denkens und Redens tatsächlich mehr zu liefern, als jene von Seckler kritisierte wissenschaftliche Theologie? Und worin bestünde dieses *mehr* einer theologischen *first-order activity*? Bleibt theologisches Denken und Reden, auch wenn es in einer trinitarischen Kommunikationsstruktur eingegründet ist, nicht menschliches Stückwerk und Ausdruck eines hilflosen Versuches, letztlich über Inkommensurables zu denken und zu reden? Würden wir nicht gar in eine Hybris fallen und die fundamentale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischen, wenn wir versuchten, theologisches Denken und Reden (etwa im hegelischen Sinne) als Ausdruck des göttlichen Geistes zu verstehen?

Es geht also im Kern um die doppelte Frage, ob und wie in der geschichtlichen Konkretion eine oben skizzierte trinitarische Strukturdynamik, als Voraussetzung für eine *theologische* Erkenntnis, die fundamentale ontologische Differenz zwischen Gott und Gottesgedanken – die letztlich in der ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gründet – wahrhaft und gleichzeitig ein Gott-Denken (und Reden) als Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes begründet werden kann.

Im Sinne einer Klärung ist es an dieser Stelle angebracht, auf eine wichtige Unterscheidung bezüglich der diversen Erkenntnismodi hinzuweisen: In der Tradition von Frege – dem Gründervater der analytischen Philosophie – wird der durch einen Satz vermittelte Inhalt bzw. Gedanke eine *Proposition* genannt.<sup>26</sup> Durch Propositionen geäußerte Erkenntnisse vollziehen sich über ein begriffliches Denken. Eine Erkenntnis – und daraus

<sup>26</sup> Ein (komplexer) Satz ist auf der semantischen Ebene dann eine Proposition, wenn von ihm gefragt werden kann, ob er wahr oder falsch ist.

folgend ein Wissen (als wahre und begründete Überzeugung) – muss sich aber nicht notwendig über ein begriffliches Denken mittels Propositionen vollziehen.<sup>27</sup> Es gibt auch ein Wissen, das sich im Modus nicht-propositionaler Erkenntnis ausdrückt.<sup>28</sup> Was aber soll unter einem nicht-propositionalen Wissen verstanden werden?

Um diese Frage zu beantworten, gehen wir zunächst von der Feststellung aus, dass Äusserungen *de se* (Sätze über mich, d.h. Äusserungen in der 1. Person) und Äusserungen *de re* (Sätze über Dinge und Sachverhalte, d.h. Äusserungen in der 3. Person) nicht gleichbedeutend sind. Folgendes Beispiel soll den entscheidenden Unterschied zwischen Ich-Sätzen und Sätzen der 3.-Person illustrieren: Angenommen ich, Fulvio Gamba, liege im Spital wegen eines Knochenbruchs, dann wäre ich ohne weiteres fähig, die *de-se*-Aussage

(1) *Ich liege im Spital*

in Form eines Satzes *de re* zu formulieren:

(2) *F.G. liegt im Spital.*

D.h. ich wäre in der Lage zu wissen, dass mit *F.G.* (Abk. für Fulvio Gamba) ich selber gemeint bin. Würde ich hingegen an Gedächtnisschwund *leiden*, und wüsste ich nicht mehr, wie ich heisse, dann könnte ich zwar Aussage (1), aber nicht (mehr) Aussage (2) formulieren. Satz (2) drückt als *de-re*-Aussage ein propositionales Wissen aus, Satz (1) hingegen bringt als *de-se*-Aussage ein nicht-propositionales Wissen zum Ausdruck. Der Unterschied wird schon durch die Verwendung des Pronoms angedeutet: Aus (1) kann nur dann (2) gefolgert werden, wenn ich auch weiss, dass dieses von mir geäusserten Pronom *ich* tatsächlich mit *F.G.* identisch ist.

Auf unsere Fragestellung übertragen heisst dies: Erkenntnisse über Gott in Form propositionaler Aussagen (d.h. als ein Wissen *de re*), wie beispielsweise die Prädikationen: *Gott ist Liebe*, *Jesus Christus ist der Sohn Gottes* etc., sind Ausdruck eines begrifflichen Denkens und für einen rationalen Diskurs unverzichtbar.<sup>29</sup> Was aber soll unter einer Erkenntnis verstanden werden, die im Vollzug des eigenen Denkaktes im Sinne eines Wissens *de se* um Gott *weiss*? Einer solchen Erkenntnisweise begegnet man z.B. bei Mystikern, wenn sie von ihren Gotteserfahrungen sprechen. Schon Augustinus hat in prägnanter Weise formuliert: „*Tu autem eras interior intimo meo [...]*“<sup>30</sup>, oder: „*[...] intus eras et ego foris [...]. Mecum eras, et tecum non*

<sup>27</sup> Begriffliches Denken ist nicht die einzige Art zu denken. Wir können auch mittels metaphorischer Erschliessung, symbolischer Darstellung, bildhafter Konkretion, narrativer oder exemplarischer Vergegenwärtigung usw. denken und kommunizieren. Allerdings sprechen wir in all diesen Fällen nicht im eigentlichen Sinne von Erkenntnis bzw. Wissen.

<sup>28</sup> Schon in der mittelalterlichen Philosophie differenzierte man zwischen *scientia* (Wissen) und *cognitio* (Kennen).

<sup>29</sup> Entsprechend müssen diese Aussagen strikt *analog* verstanden werden.

<sup>30</sup> AUGUSTINUS: *Conf*, III, 6. 11.

eram.“<sup>31</sup> Solche und ähnliche Äusserungen thematisieren in nicht-propositionaler Weise das in einer Anredeerfahrung Gottes vollzogene theologische Erkennen auf nicht begriffliche Weise.

Vom systematischen Standpunkt aus, bildet gerade diese theologische Erkenntnisebene (eines Wissens *de se*) die Voraussetzung, auf der – im Prozess einer theologischen Weiterverarbeitung – propositionale (oder auch symbolische, metaphorische u.a.) Äusserungsformen generiert werden können.<sup>32</sup> In diesem Sinne geschieht auf dieser Ebene nicht-propositionalen Erkennens genau das, was oben als primordialer Vollzug theologischen Erkennens bezeichnet worden ist. Wo Denken und Reden sich aus dieser Quelle der Gotteserfahrung speisen, entstehen jene fundamentalen Bedingungen, aufgrund derer sich Theologie als *first-order activity* ereignen kann.

### c. Gottes Denken

Wenn nun Gott durch eine *personale* Anredeerfahrung in dieser Vollzugsweise „innerer als mein Innerstes“ erkannt wird, dann impliziert dies, dass man sich umgekehrt auch von diesem Gott – dem man u.a. das Attribut der Allwissenheit zuspricht – „erkannt“ erfährt.<sup>33</sup> Wie aber soll man sich ein *Erkennen* und (All-)Wissen Gottes vorstellen? Will man nicht in unauflösbare Aporien geraten, so ist der Gedanke, dass Gott in seinem Erkennen ausschliesslich ein (All-)Wissen in propositionaler Weise besitzt, abzulehnen.<sup>34</sup> Einem Hinweis des Philosophen Peter Schulthess folgend, können wir hingegen in der philosophisch-theologischen Tradition seit

<sup>31</sup> AUGUSTINUS: *Conf*, X, 27. 38.

<sup>32</sup> Selbstverständlich können propositionale Äusserungen über Gott getätigt werden, auch ohne dass derjenige, der diese äussert, eine personale Anredeerfahrung Gottes gemacht hat. Dennoch ist das dabei verwendete theologische Sprachspiel, wenigstens prinzipiell, auf eine solche Anredeerfahrung rückführbar.

Im Übrigen haben propositionale und nicht-propositionale Äusserungen jeweils verschiedene Funktionen: Letztere drücken ein Erfahrungswissen aus, während erstere dieses Erfahrungswissen kritisch reflektieren und systematisieren.

<sup>33</sup> Sehr schön kommt dieser Aspekt des Erkenntnis vom allwissenden Gott beispielsweise in Ps 139 zum Ausdruck:

*Herr, du hast mich erforscht und du kennst mich. / Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir / [...]*

*Als ich geformt wurde im Dunkeln, / [...] waren meine Glieder dir nicht verborgen.*

*Deine Augen sahen, wie ich entstand, / in deinem Buch war schon alles verzeichnet; [...]*

*Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz, / prüfe mich und erkenne mein Denken!*

<sup>34</sup> Besässe Gott ausschliesslich ein (All-)Wissen im propositionalen Sinne, würde dies nicht erst bei der Theodizeefrage zu einer unhaltbaren Gottesvorstellung führen. Gott müsste nämlich um jede wahre Proposition wissen, seien es allgemeine (z.B. naturgesetzliche) Sachverhalte – dann wäre Gott ein „Superwissenschaftler“ – oder einzelne Fakten der Vergangenheit und der Zukunft (d.h. er wüsste welche Schuhe Lady Diana bei ihrer Hochzeit mit Prinz Charles trug und ebenso, wer das Siegestor für den FC Barcelona im nächsten Spiel schiessen wird).



Aristoteles durchaus von einem (All-) Wissen Gottes sprechen, wenn dieses Wissen als ein Wissen um sich selbst, d.h. im nicht-propositionalen Sinn verstanden wird.<sup>35</sup>

Von daher erklärt Dionysius Areopagita (6. Jh.) in theologischer Perspektive, dass Gott alles Seiende in der Reflexion auf sich selbst erkennt – und dies nicht im Sinne der *scientia* (d.h. einer Erkenntnis *de re*), sondern im Modus des Erschaffens und Erhaltens. Indem Gott alles Seiende erschafft und ihm, im Dasein erhaltend, an seinem göttlichen Sein Anteil gibt, erkennt bzw. weiss Gott um alles,<sup>36</sup> durch ein Wissen *de se*.<sup>37</sup> Augustinus bringt es wiederum auf den Punkt, wenn er sagt: „[...] *interior omni re, quia in ipso sunt omnia* [...]“<sup>38</sup>

Der christlichen Offenbarung entsprechend können wir diesen Gedankengang noch weiterführen und sagen: Gottes Erschaffen und Erhalten vollzieht sich im göttlichen *Logos* und durch den Schöpfergeist Gottes. Darüberhinaus konkretisiert sich dieses Erschaffen und Erhalten in der Beziehung zum Menschen dadurch, dass Gott, um das Drama des Menschen wissend, zu ihm spricht und ihm hilft, ihn zu suchen und zu finden. In der Menschwerdung des Gottessohnes – bis hin zu dessen Tod und Auferstehung – erreicht diese göttliche Selbstmitteilung schliesslich ihren Höhepunkt: Indem Gott die Menschheit erlöst, ist er durch seinen Sohn auch in jedem Menschen als dessen innerstes Geheimnis anwesend. In dieser Weise vollzieht Gott in einem Wissen *de se*, d.h. in einem Wissen um sich selbst, auch menschliches Denken (und Fühlen) mit.

Hier stellt sich jedoch ein Problem: Im Gegensatz zu einem propositionalen (*de re*) Wissen, das grundsätzlich intersubjektiv zugänglich ist, stellt ein Wissen *de se* immer ein Wissen der 1. Person dar. Dieses Wissen kann im eigentlichen Sinne immer nur diejenige (göttliche oder menschliche)

<sup>35</sup> Vgl. SCHULTHESS, Peter: *Das Denken Gottes in der gegenwärtigen Philosophie*, in: DALFERTH, I.U./LUIBL, H.J./WEDER, H. (Hgg.): *Die Wissenschaft und Gott*. Zürich: Pano 1998, 67–82.

<sup>36</sup> Der „göttliche Intellekt hat nicht das Wissen, weil er von dem Seienden das Seiende lernt, sondern er hat ehevor das Wissen um alles, die Erkenntnis und die Wirklichkeit ursächlich aus sich und in sich im Besitz, und er nimmt Anteil daran, indem er nicht jedes für sich erwägt, sondern infolge eines einzigen Erfassens der Ursache alles weiss und umfasst [...]. Gott hat mithin nicht eine eigene Kenntnis von sich selbst und eine andere wiederum, die alles Seiende gemeinschaftlich zusammenfasst. Denn da die Ursache von allem sich selbst kennt, so wird sie doch wohl schwerlich das, was von ihr kommt und dessen Ursache sie ist, nicht kennen. Demnach kennt Gott auf dieses Weise das Seiende nicht durch die Einsicht in das Seiende, sondern durch die Kenntnis seiner selbst“ (PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Die Namen Gottes*, VII, 2. Eingel., übers. und mit Anm. vers. von Beate Regina Suchla, in: *BGrL*. Bd. 26. Stuttgart: Hiersemann 1988).

<sup>37</sup> Später wird THOMAS VON AQUIN diesen Gedanken noch weiter explizieren: „*Deus est in rebus omnibus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. [...] Esse autem est id quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest [...]. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.*“ (*Sth*, I, q.8, a.1.)

<sup>38</sup> AUGUSTINUS: *Gen ad litt*, VIII, c.26, 48.

Person haben, die dieses *ich* zum Ausgangspunkt ihres Wissens hat. Wenn nun angenommen wird, dass Gott als Allwissender auch mich (er-) kennt und von mir weiss, dann stellt sich die Frage, wie Gott ein Wissen von dem haben kann, was ich als ein Wissen *de se* habe, wenn eine solches Wissen ausserhalb von mir gar nicht zugänglich ist. Am obigen Beispiel erläutert: Wie kann Gott von mir (im nicht-propositionalen Sinne!) wissen, dass ich im Spital liege, wenn mein nicht-propositionales Wissen in Form von (1) nur ich allein haben kann? Ist diese Isolation eines in der 1. Person vollzogenen Wissens *de se* überwindbar? Wenn nicht, hätte dies letztlich eine unüberbrückbare Inkommunikabilität, nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen Gott und Mensch, zur Folge.<sup>39</sup> Wäre eine Überwindung dieser Kluft „in Christus“ denkbar? Man kann die Frage nur dann positiv beantworten, wenn einsichtig gemacht werden kann, wie Gott gerade *im Vollzug seiner Selbstmitteilung durch Christus* auch jedes menschliche Erkennen und Wissen mitvollziehen kann.

Dazu bietet sich folgender Gedankengang an: Dem christlichen Credo entsprechend vollzog sich Gottes liebende Selbstmitteilung durch das gesamte Leben Jesu hindurch, bis sie in dessen Hingabe am Kreuz ihren Höhepunkt<sup>40</sup> und mit dessen Auferweckung von den Toten ihre Vollendung fand. Den soteriologischen Aspekt ausblendend und im Hinblick auf unsere Fragestellung erweist sich dabei Jesu Verlassenheit am Kreuz<sup>41</sup> (vgl. Mk 15,34 par.) von besonderer Bedeutung: Ist nämlich schon ein in der 1. Person vollzogenes Wissen (*de se*) nicht mitteilbar, so bringt Jesu Schrei am Kreuz die extremste Erfahrung von Inkommunikabilität und Isolation einer 1. Person-Perspektive zum Ausdruck.

In Jesu Verlassenheit und Tod wird aber diese extreme, von ihm als Gottesferne erfahrene Isolation, durch seine liebend antwortende Hingabe aufgebrochen. Gleichzeitig erkennt und liebt Gott seinerseits (in einem Wissen *de se*) den von ihm sich verlassen wählenden und sterbenden Sohn, indem er ihn auferweckt. In der Isolation und Gottesferne, wie sie sich am Kreuz in der Person Jesu verdichtet und wie sie grösser nicht gedacht werden kann, erkennt und liebt Gott folglich auch in jeder vom Menschen durchlebten Isolation nochmals seinen geliebten Sohn und in

<sup>39</sup> Die Fragestellung verschärft sich noch zusätzlich durch den Miteinbezug der theologischen Dimension der Sünde. In ihr erfährt sich der Menschen in einem Zustand der Isolation, die als Gottesferne bezeichnet werden kann.

<sup>40</sup> Der Tod Jesu am Kreuz ist „Zusammenfassung, Inbegriff und letzte, alles überbietende Aufgipfelung des gesamten Wirkens Jesu. Die Heilsbedeutung Jesu wird damit nicht exklusiv auf seinen Tod beschränkt. Aber sie erfährt im Tod Jesu ihre letzte Eindeutigkeit und Endgültigkeit.“ (KASPER, Walter: *Jesus Christus*. 3. Auflage. Mainz: Matthias-Grünewald 1975, 143).

<sup>41</sup> Mit dem Tod am Kreuz ist hier die äussere Gegebenheit des Leidens und Sterbens, mit der Verlassenheit die geistige Dimension Jesu (in seiner Beziehung zum Vater) gemeint. Letztere darf nicht nur rein psychologisch reduziert werden, sondern muss auch einen Aspekt der Erkenntnis miteinschliessen.



ihm (als ein Wissen *de se*) jeden einzelnen Menschen sowie die Menschheit als Ganze.<sup>42</sup> Der Graben zwischen Gott und seinem Geschöpf wird in Christus überwunden, indem Gott selbst diesen Hiatus quasi in sich einverleibt, und dies ohne die Differenz zwischen ihm und seinen Geschöpfen zu nivellieren. Denn die denkbar grösste (und durch die Sünde verschärfte) Differenz zwischen Gott und Mensch wird – durch Jesu durchlebte Gottesferne – nochmals eingeholt in die je grössere Differenz der göttlichen Personen in ihrer Relation untereinander.

Ist nun Gott nicht nur erschaffend und erhaltend in dieser Welt gegenwärtig, sondern vollzieht er – in seinem Sohn am Kreuz – erkennend und liebend immer auch menschliches Wissen und Erkennen mit, dann *ist* er in diesem Moment in gewisser Weise *mich* (und zwar in und mit allen Abgründen des Menschseins). Für den Menschen, der in dieser intensiven Weise Gottes geheimnisvolle Anwesenheit und Selbstmitteilung erfährt, ergibt sich fast wie von selbst die paulinische Erkenntnis: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“<sup>43</sup>

Mit der Darlegung der Art und Weise, wie *Gott* menschliches Denken und Wissen mitzuvollziehen vermag, ist jedoch die Frage noch nicht beantwortet, wie *ich* als (theologietreibender) Mensch die Erkenntnisgrenzen zu überwinden vermag, sodass ich, im Vollzug meines Wissens, Gottes Denken und Lieben mitvollziehe. Denn auch für mich gilt, dass ein nicht-propositionales Erkennen (als ein Wissen *de se*) nur ich allein haben kann. Wie kann auch in diesem Falle der drohende Solipsismus überwunden werden? Positiv ausgedrückt: Wie ist es möglich, in der Anrede durch Jesus Christus, vom Menschen her Gott als den zu erkennen, der *innerer als mein Innerstes* und gleichzeitig als jenes (transzendente) personale Du anwesend ist? In einem letzten Abschnitt möchten wir näher auf diese Fragestellung eingehen, um dadurch auch eine Lösung für das eingangs formulierte Problem anzuvisieren, wie, bzw. auf welcher Grundlage ein primordialer Vollzug theologischen Denkens und Redens *en christo* möglich ist.

### 3. ERKENNTNISVOLLZUG *EN CHRISTO* ALS KREATIV-GEMEINSCHAFTLICHER PROZESS

Bevor wir auf die Fragestellung eingehen, sei nochmals der bisherige Gedankengang rekapituliert: Von der Problemanzeige, wie ein theologisches Denken und Reden (wieder) zu einer *first-order activity* werden kann, haben wir zunächst nach dem Ursprung und Spezifikum theologischer Äusserungen gesucht. Wir konnten dieses Spezifische in einer als religiös-

<sup>42</sup> Chiara Lubich hat diese personale Beziehung zum Verlassenen Christus am Kreuz in einem geistlichen Gedicht so ausgedrückt: „[...] in ihm [sc. den am Kreuz verlassenen Jesus; F.G.] ist der ganze Himmel mit der Dreifaltigkeit und die ganze Erde mit der Menschheit.“ (LUBICH, Chiara: *Alle sollen eins sein. Geistliche Schriften*. München: Neue Stadt 1995, 27.)

<sup>43</sup> Gal 2,19f.

strukturierten Situation erkennen, die im christlichen Kontext sich als Antwort auf eine in Jesus Christus erfahrene Anrede (in den Modi von Rezeption, Responion und Reaktion) präzisieren lässt. Wir haben anschließend die Relationsdynamik dieser Anrede-Antwort-Struktur als eine trinitarische Kommunikationsstruktur ermittelt. Weiter haben wir diese christliche Anredeerfahrung als Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes expliziert, welche in Jesu gelebter Proexistenz – bis hin zu Verlassenheit und Tod am Kreuz sowie dessen Auferweckung – gipfelt. Wir haben zu zeigen versucht, wie diese von den Primärzeugen erfahrene und trinitarisch strukturierte Selbstmitteilung Gottes auch in den nachfolgenden sekundären Anredesituationen möglich ist. Aufgrund dieses als fundamental ermittelten Ortes primordialen Vollzugs theologischen Denkens, haben wir uns der Frage gestellt, wie einerseits ein Erkennen und Denken Gottes gedacht, andererseits unsere Reflexion über Gottes Denken in seiner Relation zum Menschen gerechtfertigt werden kann. Wir sind zur Einsicht gekommen, dass dies nur im Modus nicht-propositionalen Wissens denkbar ist. Erst auf dieser Grundlage erscheint ein In-Gott-sein bzw. *In-Christus*-sein des Menschen und umgekehrt ein Im-Mensch-sein Gottes auch im theologischen Erkenntnisvollzug annehmbar. Was dieses Gott-Denken *en christo* an Voraussetzungen impliziert, möchten wir im Folgenden darzulegen versuchen.

#### a. Gott-Denken „in Christus“

Präziser formuliert lautet die Frage: Was geschieht mit dem Denken, wenn der Mensch – im Vollzug von Tod und Auferstehung durch Jesus Christus im Heiligen Geist, d.h. *en christo* – Gott „andenkt“? Welches sind die Konsequenzen für das menschliche Denken, wenn es nicht nur „über“ dieses Ostergeheimnis nachdenkt, sondern wenn der Denkvollzug selber in dieses Geheimnis involviert wird? Diese in der heutigen Theologie eher unübliche Fragestellung scheint uns für die Suche nach den Bedingungen eines *'first-order activity'* theologischen Erkennens und Redens entscheidend. Sie führt uns in eine schon von den *östlichen* Kirchenvätern – und später von den orthodoxen Theologen – entfaltete Thematik, die unter dem Begriff der *mystischen* (oder *apophatischen*) Theologie zusammengefasst wird. Wie Olivier Clément<sup>44</sup> und andere östliche Theologen hingewiesen haben, stellt das Erkennen Gottes *in Gott*, bzw. *en christo* einen Prozess dar, der begriffliches Denken sprengend, den Menschen das Göttliche – paradox ausgedrückt – als *Licht-Finsternis* bzw. *finsterer Strahl* erfahren lässt.<sup>45</sup> Exemplarisch sei hier dazu eine Textpassage der *Mystischen*

<sup>44</sup> Vgl. dazu CLÉMENT, Olivier: *Alle fonti con i Padri: i mistici cristiani delle origini – testi e commento*. 4. Auflage. Roma: Città nuova 2004, 226–241.

<sup>45</sup> Vgl. dazu die Erläuterungen in BALTHASAR, Hans Urs von: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*. 2. Auflage. Einsiedeln: Johannes 1961, 74–109.

*Theologie* des Areopagiten zitiert: Nur „wenn Du Dich [sc. Timotheus] bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäusserst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.“<sup>46</sup>

In der Tradition der *westlichen* Kirche hingegen wurde intensiv und systematisch im Rahmen der monastischen bzw. mystischen Theologie über die Stufen bzw. Aspekte geistlicher Erfahrungen und Erkenntnisse nachgedacht. Dabei wurde die Gotteserfahrung als Prozess beschrieben, der von der Vorbereitung durch Reinigung (*purgatio*) in Busse und Askese ausgeht und über die Erleuchtung (*illuminatio*) zur Vollendung in der (ekstatischen) Vereinigung mit Gott gelangt.<sup>47</sup> Im 16. Jahrhundert hat Johannes vom Kreuz in seinen geistlichen Schriften diesen Prozess als geistigen Aufstieg der Seele beschrieben, die durch eine *Nacht der Sinne* bzw. *Nacht des Geistes* hindurch zu einer Einigung mit Gott gelangt, die immer auch tiefere Erkenntnisse der Gottesgeheimnisse miteinschliesst.<sup>48</sup> Leider wirkten sich diese mystisch geprägten und theologisch reflektierten Erfahrungen innerhalb der systematischen Theologie des Westens bis ins 20. Jh. kaum aus.<sup>49</sup> Schliesslich hat Hans Urs von Balthasar versucht, Mystik und Theologie (wieder) miteinander zu verbinden, um die spirituelle Dimension für den theologischen Erkenntnisprozess neu fruchtbar zu machen. Nach Balthasar muss der Mensch, will er sich erkenntnismässig Gott nähern, an der Wurzel seines eigenen Denkaktes eine Art „Sterben“ und „Auferstehen“ geschehen lassen. Nur so vermag er die Grenzen seines eigenen Denkens – wir können auch sagen: den Solipsismus seines *de-se*-Erkennens – zu sprengen und in Gott hineinzugelangen: Mit „Christus müssen die Sinne zusammen mit den Bildern und den Gedanken sterben und zur Unterwelt fahren, um – unsagbar sinnlich-übersinnlich – zum Vater hin aufzuerstehen.“<sup>50</sup> Der Prozess des „Sterbens“ und „Auferstehens“ *en christo* soll also nicht nur in der existenziellen Nachfolge, sondern auch auf der Ebene des Intellektes und seines Vollzugs geschehen.

<sup>46</sup> PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Mystische Theologie*, I,1. Eingel., übers. und mit Anm. vers. von Adolf Martin Ritter, in: *BGrL*. Bd. 40. Stuttgart: Hiersemann 1994.

<sup>47</sup> Im Mittelalter erreichte die mystische Theologie im Werk des Hl. Bernhard von Clairvaux einen ersten Höhepunkt. In seiner Schrift *De consideratione* beschreibt er Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis als die beiden Brennpunkte eines theologischen Denkvollzugs.

<sup>48</sup> Auch Ignatius von Loyola erzählt in seinem *Bericht des Pilgers* mehrere Male von Visionen, die er von „himmlischen Wirklichkeiten“ gehabt habe. Ähnlich berichtet Theresa von Avila von intellektuell geprägten Visionen der Trinität.

<sup>49</sup> Ausnahmen bilden hier beispielsweise Bonaventura, Meister Eckhart, Niklaus v. Kues u.a. Im 20. Jahrhundert hat Edith Stein neu versucht, mystische Theologie nicht als eine Theorie über Gott, sondern als ein Sprechen Gottes durch den Theologen bzw. die Theologin zu verstehen.

<sup>50</sup> BALTHASAR, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. I. 3. Auflage. Einsiedeln: Johannes 1988, 410.

Dieser in Christus gelebte und (auch) im Intellekt als Liebeshingabe charakterisierbare Vollzug<sup>51</sup> schafft die Voraussetzung, damit auch menschliches Denken in die Gelichtetheit der Auferstehung gelangt, und in diesem Übergang Gott selber – im theologischen Denken und Reden – sich liebend im Menschen erkennen und zur Sprache bringen kann.

Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass die in der Folge geäußerten menschlichen Gedanken über Gott – sei es in Form von Propositionen oder durch narrative oder symbolische Redeweisen – beanspruchen können, Gottes Gedanken quasi „pur“ wiederzugeben. Sie sind und bleiben menschliche *Denkversuche* – aber sie sind es (hoffentlich!) in einer von Gott „durchlichteten Weise“. Dieses spezifische Eingegründetsein *en christo*, schafft lediglich die *Bedingung* für einen primordialen Vollzug theologischen Denkens und Redens.

### *b. Gott-Denken als gemeinschaftlich-kreativer Prozess*

Ein Letztes bleibt noch zu bedenken. Es wurde gesagt, dass der primordiale Ort theologischen Denkens eine trinitarisch strukturierte Kommunikationssituation voraussetzt, die durch Gott selbst instauriert wird, indem er das Subjekt des Erkenntnisvollzuges die Selbstaufgabe und Hingabe im Denken vollziehen lässt. Die Frage, die sich hier noch stellt ist, was dies im Konkreten bedeutet.

Im Normalfall geschieht ein solcher Erkenntnisvollzug ja nicht über eine Ekstase, bei der das Denken des Erkenntnissubjektes gesprengt wird und eine Schau himmlischer Wirklichkeiten erfolgt. Vielmehr hat sich Gott durch Jesu Christi als derjenige offenbart, der unter den Menschen wohnt und sich einer von ihm gerufenen und „geformten“ Gemeinschaft (*ekklesia*) mitteilen will. In dieser gemeinschaftlich-kirchlichen Dimension – für die (Fach-)Theologinnen und Theologen einen besonderen Auftrag wahrnehmen – liegt die Chance, in einem gemeinsamen Denkprozess diese oben beschriebene Selbsthingabe *en christo* zu vollziehen. Konkret heisst dies, dass im dialogalen und interaktiven Vollzug theologischen Denkens die einzelnen Glieder in den Beziehungen untereinander immer wieder neu gerufen sind, sich in die Proexistenz Jesu hineinzubegeben; dem Wort entsprechend: *Liebt einander, wie ich euch geliebt habe*.<sup>52</sup> Entscheidend ist dabei, dass in einer solchen miteinander und aneinander – auch im Denk-

<sup>51</sup> Man darf diesen im Intellekt vollzogenen Akt der Hingabe durchaus als eine Form der Verwirklichung des biblischen Wortes sehen: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken* (Lk 10,27 bzw. Dtn 6,5).

<sup>52</sup> Dies heisst beispielsweise für die Akteure in einem konkret durchgeführten, theologischen Diskurs, ein gegenseitig freiwilliges Loslassen der eigenen Vorstellungen und Gedanken, ein „Sterben“ an der Wurzel des eigenen Denkaktes – was durchaus anstrengend und schmerzlich sein kann –, ein selbstvergessenes und mitvollziehendes Zuhören – kurz: ein sich „Eins-machen“ – im Hinblick auf das, was der andere denkt und äussert.



vollzug als liebende Selbsthingabe – gelebten Nachfolge, der Solipsismus der Einzelnen aufgebrochen wird und, durch die Gegenwart des Auferstandenen, eine trinitarisch strukturierte Kommunikationssituation entsteht. Dadurch wird die Bedingung geschaffen, dass unter Theologietreibenden ein kreativ-gemeinschaftlicher Prozess in Gang gesetzt wird, der – weil trinitarischer – letztendlich produktiver zu sein verspricht, als ein Individuum für sich allein zu leisten vermöchte. Es handelt sich dabei um einen Prozess, der nicht nur theologische Sachverhalte wiedergibt, sondern – bei aller Begrenztheit menschlichen Redens – Raum schafft, damit Gott sich selber zur Sprache bringen kann.<sup>53</sup> In dieser gemeinschaftlichen Dimension theologischen Vollzugs, darf somit ein konstitutives Moment für das Entstehen eines primordialen Vollzugs theologischen Denkens und Redens gesehen werden.

Nun konstituiert Gott diese theologische Erkenntnisdynamik nicht so, dass diese Gemeinschaft, quasi ontisch, sich dieser „trinitarisierten“ Kommunikationsstruktur dauernd sicher sein könnte. Zwar ist der Kirche verheissen, dass Gott sie vor Irrungen bewahrt. Diese Zusicherung gilt grundsätzlich, aber im Einzelfall muss sich die Theologie immer wieder bemühen, in Christus zu sein. Für die theologische Erkenntnisarbeit bedeutet dies, dass die Theologietreibenden immer wieder neu die Bedingungen schaffen müssen, damit dieses Sein *en christo* im Miteinander sich in einem kreativen Denkprozess verwirklicht.

Fazit: Aus erkenntnistheoretischer Sicht ergibt sich gerade aus dieser spezifisch qualifizierten und gemeinschaftlich vollzogenen Weise des Gott-Denkens die Chance, dass Theologie (im umfassenden Sinne) wieder zu einer *first-order activity* im Sinne Secklers zu werden vermag – eine Theologie, die dem Leben der Kirche und der Welt (wieder) neue Impulse zu geben vermag.

#### 4. VERSUCH EINER ZUSAMMENFASSUNG IN THESENFORM

1. Christlich-theologisches Erkennen und Reden hat seinen Ort und Ursprung in einer religiös-strukturierten Situation, die genau dann vorliegt, wenn die darin vollzogene Dynamik in einem Verhaltens- und Interaktionsmuster (in den Modi von Rezeption, Responion und Reaktion) sich als Antwort auf eine in und durch Jesus Christus erfahrene Anrede Gottes spezifizieren lässt.

2. Theologisches Denken (*theologein*) und eine daraus sich ergebende theologische Rede, die aus einer solchen personalen Anrede- bzw. Ant-

<sup>53</sup> Damit ist nicht gemeint, dass man im Erkenntnisprozess immer einer Meinung sein muss. Ebenso kann aus diesem gemeinschaftlich vollzogenen Denkprozess auch nicht der Anspruch erhoben werden, ewig gültige Wahrheiten in menschlicher Sprache auszudrücken.

wortsituation entspringt, lässt sich von daher als eine *trinitarisch* strukturierte Kommunikationsstruktur *en christo* interpretieren.

3. Dass im theologischen Erkennen und Reden tatsächlich auf Gott und nicht nur auf ein Bild von Gott *referiert* wird, verdankt sich nicht der menschlichen Erkenntniskraft, sondern wird von Gott selber ermöglicht und garantiert.

4. In seiner trinitarischen Selbstmitteilung erkennt Gott nicht nur sich selber, sondern darin gleichzeitig – durch seinen am Kreuz verlassenen Sohn – uns Menschen im Modus nicht-propositionalen Wissens. Im Hinblick auf die Frage nach einer *first-order activity* theologischen Denkens erweist sich dies als von entscheidend erkenntnistheoretischer Relevanz.

5. Von daher vollzieht sich theologisches Erkennen nicht nur als Beschreibung und Reflexion christlich-religiöser Erfahrungen, sondern als ein Gott-Denken derart, dass der (primordiale) theologische Denkvollzug – unter Wahrung der ontologischen Differenz zwischen Gott und Geschöpf und bei aller sprachlichen Begrenztheit – die Möglichkeit erschliesst, Ausdruck von Gottes Selbstmitteilung zu sein.

6. Theologisches Denken und Reden im Sinne Secklers *first-order activity* vollzieht sich, systematisch gesehen, im Rahmen eines gemeinschaftlichen, d.h. trinitarisch strukturierten, kreativen Kommunikationsprozesses, bei dem Theologietreibende untereinander, durch ihr „Sterben“ an der Wurzel des Denkaktes, in die Relationsdynamik zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist hineingenommen werden.



### *Zusammenfassung*

*In einem schon 1983 veröffentlichten Artikel kritisierte Seckler die wissenschaftliche Theologie, ihre Tätigkeit erschöpfe sich darin, das adäquate Verständnis des Glaubens und seiner Überlieferung allein mit Mitteln wissenschaftlichen Argumentierens sichern zu wollen. Diese bis heute feststellbare Ausrichtung führt die wissenschaftliche Theologie in einen immer grösseren Gegensatz zum alltäglichen Vollzug des Glaubens und der Verkündigung bzw. macht sie zu einer blossen second-order activity.*

*Ziel der folgenden Darlegungen ist es zu verstehen, aufgrund welcher Voraussetzungen ein theologisches Denken und Reden – auch im Anspruch ihrer spezifischen Wissenschaftlichkeit – wieder zu einer first-order activity (Seckler) werden kann, die nicht im Elfenbeinturm ihrer wissenschaftlichen Aktivität eingeschlossen bleibt, sondern auch dem religiösen Leben der Kirche und ihrer Sendung in der Welt von heute (wieder) Impulse zu geben vermag.*

*Summary: Structure and Dynamics of Theological Knowledge. On the Presuppositions for a Creative-Communitarian Theology en christo.*

*In an article published in 1983 criticized normal scholarly theology, because its aim was to secure an adequate understanding of the Faith and its transmission with the means of scholarly argumentation alone. This theological self-understanding, which is perceptible even today, has led academic, scholarly theology into a greater and greater opposition to a normal daily practice of the Faith and its preaching, that is, it makes such theology a merely second-order activity.*

*The aim of this article is to understand on the basis of what presuppositions a theological thinking and speaking can become once again a first-order activity, even in respect for their specific claim to be scholarly or scientific. This article seeks a theology which will not be simply locked up in its ivory tower of scholarly activity, but will be able to give helpful impulses to the Church and its mission in the world of today*