

Julia Knop

Die Frage, der sich die Beiträge im dritten Teil dieses Sammelbandes widmen – Was ist (gute) Theologie? – wird meist nicht explizit gestellt und beantwortet. Man rekonstruiert die Antwort, die jemand faktisch auf diese Frage gibt, anhand der Resultate seiner theologischen Arbeit. Sie explizit zu stellen und zu beantworten, hebt daher Vorannahmen und Hintergründe, Überzeugungen und Schwerpunktsetzungen ans Licht, die sonst unausgesprochen bleiben, manchmal gar nicht bewusst sind. Die Gelegenheit und Aufgabe, eine eigene Antwort auf diese Frage zu geben, stellt die eigene Reflexion vor eine äußerst produktive Herausforderung und gleichzeitig unter einen recht abstrakten Homogenitätsanspruch, dem man aus vielerlei Gründen kaum wird genügen können. Denn theologische Themen und religionsaffine Fragen begegnen in einer Vielfalt und Komplexität, die allenfalls um den Preis eines systemverliebten Konsequenzialismus mit immer demselben Konzept bedacht werden können bzw. sollten. Den Stein der Weisen, das ultimative theologische Modell, das alle Fragen hinreichend gut beantwortet, hat offenkundig noch niemand gefunden. Ansätze, die zwar konzeptuelle Stringenz bieten, aber ggf. einen Teil des Problems als irrelevant oder unzeitgemäß eliminieren müssen, bleiben unbefriedigend, gleich welcher Provenienz sie sind. Hinzu kommt, dass sich natürlich auch der eigene theologische Ansatz im Laufe der Jahre entwickelt, dass er sich anlässlich neuer Fragestellungen verändert und nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung und Begegnung mit Kollegen und deren Perspektiven neu justiert. Mit geringeren oder erheblicheren Diskontinuitäten ist in einer wissenschaftlichen Biographie wohl immer zu rechnen, zumal dann, wenn Theologen der Altersklasse und Qualifikationsstufe befragt werden, wie sie in diesem Sammelband zu Wort kommen.

Wie also verstehe ich heute gute Theologie? Wie möchte ich angesichts der skizzierten Vorbehalte gegenüber allzu eindeutigen und einheitlichen Zugriffen Theologie verstanden wissen? Welche Ansprüche stelle ich an meine eigene Art und Weise, systematische Theologie zu betreiben? Welche Herangehensweise an diese Frage erscheint mir sinnvoll?¹

¹ Einige der im Folgenden vorgetragenen Überlegungen basieren auf Vorarbeiten, die ich in meiner Habilitationsschrift entwickelt habe; darauf sei im Folgenden allgemein verwiesen:

Zur Klärung dieser Fragen beginne ich mit einer begrifflichen Annäherung an Phänomene, die unter den Sammelbegriff „Theologie“, d. h. Gott-Rede, gefasst werden können (1). Eine v. a. sprachpragmatische Differenzierung innerhalb dieses Spektrums (2) fokussiert die Auseinandersetzung im Hauptteil dieses Beitrags auf diejenigen Formate, die das Label „*wissenschaftliche* Theologie“ tragen, und präzisiert zugleich deren Bezug auf andere Weisen der Gottrede. In Kürze vorab: Theologie verstehe ich als *Hermeneutik eines geschichtlich gewachsenen Bekenntnisses*, dem sie nachgeht und nach-denkt, das sie kritisch re-flektiert und dessen allfällige Entwicklung und Aktualisierung sie konstruktiv vorantreibt und begleitet. Von dieser Grundlage her erschließe ich (3) das Feld der so genannten *loci theologici*, d. h. der formalen, materialen und geltungstheoretischen Bezugsgrößen theologischer Reflexion. Daraus ergeben sich für mich inhaltliche Maßstäbe (4), dieses Feld nicht nur zu beackern, sondern auch seine Erträge zutage zu fördern.

Zur Abgrenzung und Unterscheidung der beiden von mir verantworteten Beiträge dieses Bandes ein Hinweis: Da beide Texte im Bereich der dogmatischen Prinzipienlehre angesiedelt sind, gibt es eine Reihe inhaltlicher Querverbindungen und teils auch Überschneidungen, zumal sie jeweils in sich verständlich sein sollen. Ihr wesentlicher Unterschied besteht in der Perspektive: Während es mir in diesem Beitrag darum geht, die *Bezogenheit* von Theologie und Glaube herauszuarbeiten, dient der zweite Beitrag im vierten Teil dieses Bandes dazu, ihre *Differenzen* zu benennen. Der Bekenntnisinhalt *verbindet* Theologie und Glaube. Sie *unterscheiden* sich in Kontext, Pragmatik, Sprach- und v. a. Reflexionsform. In der Person des Theologen kommen beide Sprachformen zusammen. Er ist darum herausgefordert und aufgefordert, auf beiden Ebenen, freilich jeweils rollen- und situationsgerecht sprachfähig zu werden: als professioneller Theologe ebenso wie als gläubiger Christ.

1. Theologie: Gott-Rede

Was Theologie ist, dürfte nur auf den ersten Blick eindeutig sein. Schaut man genauer hin, wird es kompliziert: Ist all das und nur das Theologie, was durch professionelle Theologen an theologischen Institutionen in Forschung und Lehre geschieht? Ist ein Vortrag, ein Projekt oder eine Publikation immer und nur dann theologisch, wenn ihr Autor eine entsprechende

Knop, Julia (2012): *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*. Freiburg/ Basel/Wien.

formale Qualifikation und Lehrbefugnis vorweisen kann? Ist Theologie demnach eine Frage ihres Subjekts? Oder folgt die Kennzeichnung „theologisch“ dem Gegenstand, über den jemand spricht, bzw. dem Horizont, in den er ein Thema einordnet? Ist dann all das und nur das Theologie, was, wie es im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin formuliert hat, die Wirklichkeit *sub specie Dei* erfasst und interpretiert, was also Gott zum *subiectum* (zum Formalprinzip) hat?² Oder entscheidet sich die Theologizität eines Referats an dem intellektuellen *Level*, auf dem nachgedacht wird, bzw. am Publikationsorgan, in dem es im Nachgang gedruckt wird? Ist Theologie eine Frage des Themas oder eine der Motivation, die jemanden zur Auseinandersetzung mit einer bestimmten Frage bewegt? Muss jemand fromm sein, um gute Theologie betreiben zu können? Wären fehlender Glaube oder akuter Zweifel *eo ipso* Indiz minderer theologischer Qualität seiner Arbeit als Wissenschaftler? Wie steht es mit seiner kirchlichen Bindung? Und wie wichtig ist der Kontext: Braucht gute Theologie das universitäre Setting, den kompetitiven Wettstreit und ausgewiesene fachliche Qualifikation?³

Für jede dieser Möglichkeiten lassen sich Beispiele und Gegenbeispiele finden, die eine entsprechende Eingrenzung des Theologischen nach seinem *Subjekt, Thema, Reflexionsniveau, Kontext* oder *Motiv* prekär erscheinen lassen: Ist es Theologie oder Philosophie, wenn Giorgio Agamben sich mit Paulus beschäftigt? Darf man die geradezu konfessorische Ablehnung der Evolutionstheorie durch amerikanische Kreationisten, seien sie nun Biologen oder Theologen, schon deshalb Theologie nennen, weil sie Gott als Faktor ihrer pseudonaturwissenschaftlichen Alternativerklärung der Kosmogense ansetzen? Ist vergleichende Religionswissenschaft Theologie, wenn sie sich damit beschäftigt, wie religiöse Menschen die Vokabel „Gott“ verwenden? Wie viele Fachbegriffe und theoretische Modelle sind nötig, um einer Predigt, einem Leserbrief oder einem Essay ein theologisches Gütesiegel zu verleihen? Ist der geistliche Impuls der promovierten Äbtissin vor ihrem Konvent Theologie oder Homilie? Ändert sich das, wenn sie denselben Vortrag im Rahmen einer universitären Ringvorlesung hält? Wirkt sich die Kritik des Ortsbischofs an einer Analyse eines Fachtheologen auf die Theologizität von dessen Arbeit aus? Welche Bedeutung haben Glaube und Zweifel, intensives oder verlorenes Gebetsleben, kirchliche Anerkennung oder Distanz eines Theologen für die Güte seiner Theologie?

² Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. I 1,7c: „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.“

³ Vgl. zu diesem Komplex besonders den Beitrag von Florian Bruchmann im vierten Teil dieses Bandes: *Theologie als universitäre Wissenschaft*, S. 197 ff.

Von der Semantik und Etymologie des Wortes her ist Theologie zunächst weder durch ihr Subjekt bzw. ihren Akteur (den Theologen) noch durch Format, Kontext, Reflexionsniveau (Wissenschaftlichkeit) oder persönliche Frömmigkeit eingegrenzt. Theologie bedeutet schlicht Gott-Rede. Was Theologie von anderen Redeformen unterscheidet, ist ihr Gegenstand. Max Seckler definiert Theologie in einem weiten Sinn deshalb als praktizierten Zusammenhang von Gott und Sprache.⁴ Entscheidend ist für ihn nicht die Sprach- oder Reflexionsform, sondern das *Thema* bzw. der Horizont. Von Theologie könne man immer dann sprechen, wenn es gelingt, Gott bzw. etwas *sub specie Dei* „angemessen zur Sprache zu bringen“⁵. Damit kommt ein enorm weites Spektrum von Theologie – Gott-Rede – (wieder) in den Blick: die gottesdienstliche Verkündigung des Wortes Gottes und sein Segen (die *bene-dictio*), also Rede Gottes (*genitivus subjectivus*); sodann die Rede zu Gott (z. B. ein Gebet), das Bekenntnis vom eigenen Gottesverhältnis (z. B. als Credo), die Rede von Gott bzw. die Selbstbeschreibung und -verortung des Gläubigen im Horizont Gottes (z. B. in einem Kirchenlied), die gläubige Kunde von Gott (z. B. in Katechese und religiöser Erziehung) und natürlich die Metareflexion all dieser Weisen der Gott-Rede in einem fachwissenschaftlichen Sinn,⁶ aber auch Theologieformate der Patristik und des Frühmittelalters sowie der heutigen Orthodoxie, die dem engen Wissenschaftsbegriff der Neuzeit sonst nicht genügen würden.

2. Theologie: Hermeneutik eines Bekenntnisses

Theologie im fachwissenschaftlichen Sinn, wie es der hierzulande üblichen Einordnung entspricht und wie sie in diesem Projekt erfasst werden soll, ist also fraglos eine mögliche, legitime und unverzichtbare Form der Gott-Rede. Aber sie ist weder der einzige noch der einzig normative noch – das scheint mir der wichtigste Punkt zu sein – der primäre Modus, Gott zur Sprache zu bringen. In der Logik und Phänomenologie der Glaubensgenese rangieren der *intellectus fidei* und seine wissenschaftliche Hochform, die universitäre Theologie, in aller Regel an zweiter Stelle. Bedürfnis und Notwendigkeit, Glauben zu reflektieren und rational zu plausibilisieren, folgen einer Relevanzverfahren: *fides quaerens intellectum*. Den Formaten des *intellectus*

⁴ Vgl. dazu: Seckler, Max (1983): Theologiein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung. In: ThQ 163, S. 241–264.

⁵ Seckler, Theologiein, S. 249.

⁶ Vgl. dazu das von mir entwickelte Schema zu Grundformen christlicher Gott-Rede: Knop, *Ecclesia orans* [S. o. Anm. 1], S. 268 f.

fidei ist gemeinsam, dass sie über einen Gegenstand nachdenken, den sie nicht selbst kreiert haben, sondern vorfinden; den sie sich nicht aus-, sondern den sie be-denken; der ihrer Reflexion vorgegeben ist und dem sie nach-denken. Das Spezifikum *wissenschaftlicher* Theologie im Unterschied zu vorwissenschaftlichen Formaten der bekenntnisbezogenen Gottrede liegt in der Art und Weise, *wie* sie Gott und die Welt zur Sprache bringt: argumentativ ausgewiesen, interdisziplinär kommunikabel und auf dem Reflexionsniveau ihrer jeweiligen Zeit und Wissenschaftskultur.

Glaubensrede geschieht demgegenüber – anders als wissenschaftliche Theologie – in Sprechakten der *theologia prima*. Ausschlaggebend für solche Sprechakte ist die *Beteiligtenperspektive* ihrer Subjekte. Sie drückt sich auf grammatischer Ebene typischerweise in der 1. oder 2. Person Singular oder Plural aus, also als Selbstausdruck, Anrede, (gemeinsame) Vergewisserung oder als Bekenntnis. Glaubensrede ist in aller Regel *performative* Rede: Selbstverortung vor Gott bzw. Vollzug eines geglaubten Gottesverhältnisses. Darin ist jeder unvertretbar. Der entsprechende Sprechakt (z.B. ein Gebet oder Bekenntnis, aber auch die Verkündigung und Rezeption der Heiligen Schrift) gelingt als Sprechakt, insofern seine Perspektive motivational und intentional gedeckt ist, sofern er also als gehaltvoller Glaubensakt erfolgt. Ohne Beteiligung und Zustimmung lässt sich sinnvoll kein Credo sprechen, allenfalls erklingt dessen Wortfolge. Ohne innere Hinwendung zum Adressaten eines Gebets, zumindest ohne dieses Anliegen, bleiben Gebetsworte leer und fremd. Ohne das implizite oder explizite Responsorium auf die Schriftlesung findet keine Verkündigung statt, sondern es wird lediglich ein Text verlesen.⁷

In Sprechakten der *theologia secunda* hingegen, der Gott-Rede zweiter Ordnung, tritt man zu solchen primordialen Vollzügen – und zwar sowohl zu deren Inhalt als auch zu dem in ihnen realisierten Verhältnis – in eine reflexive Distanz. Diese Distanz ist in allen Formen des *intellectus fidei* typisch und nötig: in schulischen und anderen Bildungskontexten und, methodisch eigens geklärt und argumentativ ausgewiesen, natürlich in wissenschaftlicher Theologie. Wissenschaftliche Theologie im Sinne einer *second-order-activity* hat den Glauben – die *first-order-activities* – des ihr zugeordneten Bekenntnisses zu ihrem Gegenstand und bedenkt diesen aus reflexiver Distanz.

Darum antworte ich mit folgender Definition auf die Ausgangsfrage: *(Gute) Theologie ist (gute) Reflexion respektive gelungene Hermeneutik eines*

⁷ Dazu ist immer noch einschlägig: Schaeffler, Richard (1989): Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düsseldorf; ders. (1988): Kleine Sprachlehre des Gebets. Einsiedeln/Trier.

Bekenntnisses. Diese auf den ersten Blick schlichte Formulierung enthält eine Reihe von Aspekten, die meine Weise, Theologie betreiben zu wollen, prägen. Das möchte ich im Folgenden in thesenhafter Kürze durch Erläuterung der einzelnen Bestandteile dieser Definition, allerdings in umgekehrter Reihenfolge, illustrieren: Theologie (2.4) reflektiert (2.3) ein (2.2) Bekenntnis (2.1).

2.1 Theologie reflektiert ein *Bekenntnis*

Theologie bezieht sich, indem sie Mensch, Welt und Geschichte angesichts Gottes bedenkt, auf eine in einem religiösen Glauben entwickelte bzw. verwurzelte Verhältnisbestimmung von Gott und Welt. Theologie bedenkt daher im Kern immer eine *Relation*, die in einem entsprechenden Bekenntnis Gestalt gewinnt. Dies geschieht in erster Linie hermeneutisch: Ziel guter Theologie ist es, das ihr zugeordnete Bekenntnis (im umfassenden Sinn des geglaubten Gottesverhältnisses, nicht begrenzt auf ein durchformuliertes Credo oder die institutionellen Grenzen einer Konfession) zu verstehen und zu reflektieren, zu übersetzen und zu kontextualisieren. Sie steht in der Verantwortung, durch dessen kritische Reflexion und Aktualisierung an seiner je neuen Inkulturation mitzuwirken. Theologie beschreibt und analysiert, befragt und reflektiert, rekonstruiert und dekonstruiert, historisiert und aktualisiert Sinn und Kohärenz, Genese und Geltungsanspruch der jeweiligen Glaubensaussagen in Geschichte und Gegenwart. Dabei kann sie kein Prüfverfahren über deren Wahrheit anstrengen. Im Unterschied zu theologischen Aussagen, deren Kriterium das Argument ist, können „Glaubensaussagen [...] ihrer Natur nach keinem Falsifikationsverfahren unterliegen“.⁸ Wissenschaftliche Theologie fällt, um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen, keine Urteil darüber, ob Gott Schöpfer ist (d. h. ob das gläubige Bekenntnis zu Gott als Schöpfer „stimmt“), sondern sie analysiert diese in dem ihr zugeordneten Glauben gründende Gottesvorstellung und ihre Konsequenzen als Resultat einer biblisch verankerten und geschichtlich entwickelten Gottesbeziehung, in deren Licht sich Gott, Welt und Mensch als Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf darstellen. Systematische Theologie ist in diesem Sinne Hermeneutik eines bestimmten Welterlebens und einer entsprechenden Weltdeutung.

⁸ Pesch, Otto Hermann (2008): *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* (Bd. I). Mainz, S. 170.

2.2 Theologie reflektiert *ein* Bekenntnis

Die Konfessionalität der Theologie resultiert m.E. in erster Linie aus ihrer sozialen Bezugsgröße. Theologie ist *primär einem* Bekenntnis – in unserem Fall: dem christlichen – reflexiv und hermeneutisch zugeordnet. Das unterscheidet sie von anderen Formen religionsbezogener Forschung. Theologie ist konfessionsbezogen strukturiert und institutionalisiert, weil das christliche Bekenntnis konfessionell ausgeprägt ist und seine lebensweltlichen Ausdrucksformen und Kontexte sowie seine institutionelle Gestalt in den verschiedenen Denominationen der christlichen Religion findet. Wachsende ökumenische Verbundenheit könnte und müsste sich entsprechend strukturell in Kooperationen und Verbänden abbilden und von diesen auf die kirchliche Praxis zurückwirken.⁹

Das einer bestimmten Theologie primär zugeordnete Bekenntnis ist eine geschichtliche Größe, in der inhaltliche und soziale Dimensionen zusammenkommen: Theologie analysiert den Gehalt, d.h. die Aussageebene des Glaubens (*fides quae creditur*), und seinen Vollzug (*fides qua creditur*) durch eine bestimmte Gruppe von Menschen (*fides ecclesiae*),¹⁰ die eine bestimmte Form der Aneignung des Evangeliums Jesu Christi teilen, diese Lesart in ihre jeweilige geschichtliche Situation inkulturieren und auf je ihre Weise künftigen Generationen überliefern. In diesem Sinne ist Theologie immer (auch) Traditionshermeneutik, die je nach Kontext und Fragestellung konfessions- und / oder religionspezifisch verfasst ist: als Reflexion einer – in unserem Fall: der römisch-katholischen – Option im Gespräch und in Auseinandersetzung mit den anderen christlichen Konfessionen, die sich im selben Ursprung verwurzeln, über weite Strecken eine gemeinsame Überlieferungsgeschichte teilen, aber spezifische, teils alternative, theoretische und praktische Aneignungen dieser Traditionen entwickelt haben. Weiter gefasst handelt es sich um die Hermeneutik einer bestimmten religiösen – eben der christlichen – Interpretation von Gott und der Welt neben anderen religiösen und nichtreligiösen Weltanschauungen. Wissenschaftliche Theologie ist deshalb schon aufgrund ihres Gegenstands von Grund auf dem interkonfessionellen und dem interreligiösen Diskurs verpflichtet. Sie interpretiert *eine bestimmte* Perspektive auf Gott, Welt und Mensch und macht sie *als Perspektive*, man könnte auch sagen: als Option, kenntlich.

⁹ Analog wäre für den schulischen Religionsunterricht zu argumentieren.

¹⁰ Vgl. ausführlich dazu meinen Vorschlag zur *analysis fidei*: Knop, *Ecclesia orans* [S. o. Anm. 1], S. 271–282 mit entsprechenden Schemata.

2.3 Theologie *reflektiert* ein Bekenntnis

Theologie ist als *intellectus fidei* reflexiv und hermeneutisch auf eine bestimmte Ausprägung religiösen Glaubens bezogen. Sie ist als *second-order-activity* jedoch auch fundamental von ihr unterschieden: Sie macht „nicht etwa [selbst] Glaubensaussagen, sondern entfaltet und interpretiert die mannigfachen Formen vorgegebenen Glaubens im Modus explikativ-interpretativer Erwähnung der immer *vorausgehenden* Glaubensrede hinsichtlich ihrer konstitutiven Momente, tragenden Strukturen, systematischen Konsistenz, inneren Rationalität und je historischen Aktualität“¹¹. Sie benennt problematische Dimensionen und Ausdrucksformen dieses Glaubens und identifiziert metakritisch bestehende oder drohende Inkompatibilitäten und Diskontinuitäten. Sie reflektiert Glaubensaussagen und – vollzüge ihrer Konfession (*theologia prima*), kann sie aber nicht als *Bekenntnisaussagen* in Geltung setzen, einfordern oder delegitimieren. Als Hermeneutik eines konkreten Welterlebens leistet sie vielmehr Übersetzungs- und Reflexionsarbeit. Sie erhebt, analysiert und hinterfragt das Weltbild und Selbstverständnis der ihr zugeordneten Glaubensgemeinschaft in Geschichte und Gegenwart. Daraus ergibt sich sowohl die wesentliche Differenz zwischen Glaube (*theologia prima*) und wissenschaftlicher Theologie (*theologia secunda*), Bekenntnis und Reflexion, als auch der Rollen- und Kompetenzunterschied zwischen den Instanzen der wissenschaftlichen Theologie und denen des kirchlichen Lehramts. Das wird im vierten Teil des Bandes noch eigens zur Sprache kommen.

2.4 Theologie reflektiert ein Bekenntnis

Theologie und Glaube sind aufgrund ihres gemeinsamen Gegenstandes aufeinander bezogen und aufeinander verwiesen. *Fides quaerens intellectum*: Der Glaube sucht sein Verstehen, seine Reflexion und kritische Klärung, besonders in den allfälligen Inkulturations-, Aktualisierungs- und Transformationsprozessen des Glaubens und seiner Reflexion in neue Zeiten, Kontexte und Kulturen hinein. Theologie ist darum eine wichtige Funktion für Kirche und ein genuines Bedürfnis von Kirche.¹² Auf der anderen Seite

¹¹ Dalferth, Ingolf U. (1981): *Religiöse Rede von Gott*. München, S. 372.

¹² Vgl. dazu die grundsätzliche Debatte um das Verhältnis von Theologie und Lehramt im Nachgang der Schlussklärung des Theologenkongresses „Das Konzil eröffnen“ vom Dezember 2015 in München, aktuell dazu eine Dokumentation und Kommentierung in *Leben*, Benjamin (Hg.) (2016): *Unabhängige Theologie: Gefahr für Glaube und Kirche?* (theologie kontrovers) Freiburg/Br.

bedarf auch Theologie der kirchlich-religiösen Praxis in Geschichte und Gegenwart, die sie reflektiert und zugunsten deren Reflexion sie (neben anderen Funktionen) da ist. Dieser wechselseitige Bezug von Theologie und Bekenntnis und ihre Verbundenheit in der Person des Theologen unterscheidet wissenschaftliche Theologie von anderen religionsbezogenen Disziplinen (Religionssoziologie, Religionsphilosophie, vergleichende Religionswissenschaften, philosophische Gotteslehre etc.). Deren Vertreter stehen ihren Gegenständen mit einer gewissen Äquidistanz gegenüber und müssen (können) in der Regel keine, zumal keine polyglotten, konfessionellen „Muttersprachler“ sein. Die *Reflexionsform* und die *Sprachpragmatik*, der universitäre Kontext und das argumentative Niveau – also ihre Verortung auf der Ebene der *theologia secunda* –, verbinden jedoch die wissenschaftliche Theologie mit anderen Formen religionsbezogener Forschung und legitimieren ihren Ort an der Universität. Auch das wird in meinem zweiten Beitrag in diesem Band weiter entfaltet.

3. Bezeugungsfelder und -instanzen des Glaubens

Bisher wurde noch undifferenziert vom Glauben als dem primären Gegenstand und der ersten Bezugsgröße theologischer Reflexion gesprochen. Aber was macht diesen Glauben aus? Wo lebt er? Wie kommt Theologie zu ihrem Gegenstand? Bis heute ist dazu die Grundidee der *loci-theologici*-Systematik Melchior Canos hilfreich.¹³ Sein Anliegen war es, eine theologiespezifische *ars disserendi* vorzulegen, um Besonderheit, Ursprung, Kontext und Geltungsgrund von Argumenten zu benennen, die in der Theologie Verwendung finden. Dazu entwickelte er ein System von zehn so genannten „theologischen Orten“. Er unterscheidet mit den *loci theologici primi* die schriftliche (*locus* 1) und mündliche (*locus* 2) Überlieferung als Quellen des Glaubens von fünf personalen bzw. sozialen Instanzen: die Gesamtkirche (*locus* 3) sowie einzelne Personengruppen und Kompetenzbereiche, beispielsweise die Kirchenväter oder das Lehramt der Konzilien (*loci* 4–7). Natürliche Vernunft, Philosophen und Geschichte ordnet er als *loci alieni* dem Feld der theologischen Diskussion nachrangig zu, weil sie zwar ein unverzichtbares, aber äußeres Instrumentarium für die theologische Reflexion sind, da sie nicht selbst Glauben bezeugen, gewissermaßen nicht „in erster Person“ sprechen.

¹³ Vgl. dazu, da noch immer keine kritische Ausgabe des 1563 posthum erschienenen Werkes „De locis theologicis“ von Melchior Cano vorliegt, v. a. Körner, Bernhard (1994): Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz.

Grundgedanke von Canos Systematik ist die Verbindung von Sach- und Geltungsfrage. Cano selbst spricht von einer inventarischen und einer juristischen Dimension der *loci*. *Loci theologici* sind Quellen und Kontexte, die es ermöglichen, relevante Glaubensaussagen zu identifizieren und in ihrer Bedeutung zu gewichten. Sie können Geltung beanspruchen, weil sich in ihnen eine Instanz ausspricht, die in Glaubensdingen, d. h. für Cano immer auch: im Rahmen des kirchlichen Gefüges, materiale oder formale Autorität hat. Alle von ihm benannten *loci theologici proprii* sind geschichtlich verankerte Bezeugungs- und Interpretationsinstanzen der göttlichen Offenbarung im Sozialraum der Kirche. Sie bringen Gottes Offenbarung in der einzigen uns zugänglichen Weise, nämlich der gläubigen Rezeption, zum Ausdruck und zur Geltung.

Welche *loci* man heute im Einzelnen anführen mag, wird und darf m. E. je nach Thema und Fragestellung variieren. Eine für alle Fälle in gleicher Weise taugliche Zugangsweise, die die *loci* auf wenige relevante reduziert und pauschal untereinander hierarchisiert, halte ich weder für zielführend noch entspricht es dem Grundgedanken der *loci*-Systematik, für die gerade die Vielfalt, Eigenständigkeit und Verbundenheit der einzelnen Orte wichtig ist. Statt also einige wenige *loci* auszuwählen und gegenüber den anderen zu priorisieren, möchte ich darum einige an Cano angelehnte Grundgedanken entwickeln, die die obigen Ausführungen zur jeweiligen Sprachgestalt von Glaubens- und theologischen Aussagen integrieren und die jeweils nötige Auswahl zu befragender Kontexte zur Klärung einer konkreten Frage orientieren können. Relevante Erkenntnisorte für eine hermeneutisch verstandene Theologie sind aus meiner Sicht vor allem da zu erwarten, wo der Glaube in seiner integralen Gestalt zum Ausdruck kommt, wo also Bekenntnisinhalt (*fides quae creditur*), Glaubensvollzug (*fides qua creditur*) und Glaubenssubjekt (*fides ecclesiae*) gleichermaßen erkennbar werden; da, wo konfessionsbezogene Gottrede in Gestalt einer *first-order-activity* gegeben ist.

Herausragende Rezeptions- und damit Bekenntnisinstanz ist im Christentum gleich welcher Konfession darum der Kanon der Heiligen Schrift: die Zusammenstellung von im Glauben gedeuteten und dann schriftlich fixierten Erfahrungen, welche die Identität der Glaubensgemeinschaft(en) prägt und von ihr seit alters her als Identitätsmarker (*norma normans non normata*) anerkannt ist. *Locus theologicus* ist die Bibel daher weniger als literarische Größe denn als Verkündigung, d. h. als Medium (der Überlieferung) des Gotteswortes. Unter den verschiedenen Traditionszeugnissen und -instanzen möchte ich sodann die Liturgien der Kirche(n) hervorheben, da sie als geschichtlich situierte Performanz des gemeinsamen Glaubens der kirchlichen Gemeinschaft verständlich werden. Der Gottesdienst ist also ein

ganz entscheidender Ort der Überlieferung: Denn hier *geschieht* gemeinsame (kirchliche) Aneignung, geschichtliche Inkulturation und Überlieferung dessen, was als Offenbarkeit Gottes in der Heiligen Schrift verkündet und im Leben der Kirche geglaubt wird. Wichtig ist dabei, liturgische Vollzüge nicht auf ihr textliches Substrat zu reduzieren oder in einer bestimmten historischen Gestalt einzufrieren, sondern sie als performativen Ausdruck der gemeinsamen Gottesbeziehung, also als lebendige, aktuelle Überlieferung, zur Geltung zu bringen, in die sich der einzelne einschwingt und von der er sich prägen lässt. Weitere *loci theologici* lassen sich je nach Gegenstandsbereich, Fragestellung, Kompetenz und Zuständigkeit identifizieren: jeweils synchron und diachron der *sensus fidelium* der Gemeinschaft der Getauften sowie Lebenszeugnisse von einzelnen oder von Gemeinschaften (z. B. Orden); teil- und gesamtkirchliche Standortbestimmungen durch Synoden und Konzilien und lehramtliche Grenzziehungen in Konflikt- und Einzelfragen; bi- und multilaterale Resultate ökumenischer Bemühungen, aber auch Lebenszeugnisse, Liturgien und andere Überlieferungen der anderen Konfessionen, die als alternative Lesarten desselben Ursprungs und Anliegens die eigene konfessionelle Option natürlich auch zu identifizieren helfen, sie herausfordern, klären und weiterbringen. Die vielzitierten (aber selten trennscharf bestimmten) „Zeichen der Zeit“ können als *loci theologici proprii* Geltung beanspruchen, sofern sie „im Licht des Evangeliums“ (Gaudium et Spes 4) als „Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes“ (Gaudium et Spes 11) gedeutet, d. h. als situative Herausforderungen und Verwirklichungen des Glaubens angeeignet oder zumindest wahrgenommen werden.

Canos Grundunterscheidung von *loci proprii* und *loci alieni* halte ich weiterhin für sinnvoll, da ein *locus theologicus* nicht nur allgemein einen theologisch interessanten Kontext bezeichnet, sondern eine Bekenntnisinstanz identifiziert, der Autorität (Geltung) zukommt, weil sie eine bestimmte Stelle im Rollengefüge der Kirche besetzt. Es sind Kontexte und Instanzen, in denen Glaube performativ zur Sprache kommt, d. h. geglaubte Offenbarung auf eine Situation der Gegenwart hin angeeignet wird. Das ist weder in den klassischen *loci alieni* (Vernunft, Philosophen, Geschichte) noch bei ihren heutigen Pendanten (z. B. Philosophien und der Kosmos der Wissenschaften, Religionen, Kulturen, Gesellschaften, Geschichte u. ä.)¹⁴ unmittelbar der Fall.¹⁵ Diese Lebens- und Wissenskontexte sind für die

¹⁴ Vgl. z. B. Hünemann, Peter (2003): Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster, S. 223–251.

¹⁵ Wissenschaftliche Theologie nimmt als Reflexionsform des Glaubens eine eigene, differenziert zu betrachtende Rolle innerhalb bzw. gegenüber dem Gefüge der kirchlichen Zeugnisinstanzen des Glaubens ein. Mehr dazu meinen Beitrag im vierten Teil des Buches.

theologische Reflexion fraglos von Relevanz, aber nicht *als* Performanzen eines expliziten Christus-Glaubens (*loci proprii*) – vgl. dazu Abschnitt 4.1 –, sondern als anschlussfähige Ausdrucksformen menschlichen Weltverstehens, als konstruktive „Fremdprophetien“ oder auch als explizite Einsprüche zugunsten seiner Interpretation, Kontextualisierung und Kritik (*loci alieni*) im wissenschaftlichen Horizont der Zeit.

4. Leitende Prinzipien der Glaubenshermeneutik

Wenn ich Theologie im Allgemeinen und Dogmatik im Besonderen als Hermeneutik und Kritik eines Bekenntnisses beschreibe, begreife ich sie ganz wesentlich als Traditionshermeneutik. In dieser Bestimmung kommen einerseits, wie oben entfaltet, wissenschaftstheoretische und prinzipientheologische Überzeugungen zur Geltung, andererseits aber auch Erkenntnisse, die aus dem fraglichen Bekenntnis selbst stammen. Ich möchte in meiner dogmatischen Arbeit ernst nehmen, dass der Gegenstand von Theologie, Glaubensrede im Sinne der *theologia prima*, durchweg nicht informative Rede, sondern Performanz des Christusb Glaubens ist; dass dieser Glaube kein Theorem ist, sondern eine in geglaubter Offenbarung wurzelnde Lebensform und Weltdeutung, die analytisch durchdrungen, aber nicht vollumfänglich durch ein bestimmtes Konzept abgebildet werden kann; und dass das Subjekt dieses Glaubens kein einzelnes Individuum auf dem Weg der Gottsuche ist, sondern eine komplexe Gemeinschaft (Kirche), deren konfessionelles Erbe und ökumenische Verflochtenheit sich über viele Generationen und Kulturräume erstrecken.

Drei miteinander verbundene Prinzipien halte ich hinsichtlich der jeweils nötigen Auswahl, Zuordnung und Gewichtung theologischer *loci* im Rahmen einer theologischen Reflexion für entscheidend. Ich leite sie aus der oben bereits genannten dreidimensionalen Beschreibung des Glaubens als inhaltsgebundenem (1) Vollzug (2) einer konkreten Gemeinschaft (3) ab: die Christozentrik des Glaubens (4.1), seine Geschichtlichkeit (4.2) und seine Katholizität (4.3).

4.1 Christozentrik

Der inhaltliche Fluchtpunkt des christlichen Glaubens (*fides quae creditur*) ist m. E. christozentrisch und eschatologisch zu bestimmen.¹⁶ Denn was

¹⁶ Auf spiritueller und ekklesiologischer Ebene folgt aus der Christozentrik des Bekenntnisses

Menschen zu Christen macht, ist ihr Bekenntnis zu Jesus Christus als der unüberbietbaren und einmaligen Selbstoffenbarung Gottes zum Heil aller Welt, in deren Folge die trinitarische Explikation – man könnte auch sagen: die trinitätstheologische Modellierung – Gottes steht. Zur Christozentrik gehört die eschatologische Perspektive, weil Christen die Geschichte *post Christum natum* als Zwischenzeit zwischen Inkarnation und Wiederkunft und ihre Glaubensexistenz, Sakramente und Kirche als proleptischen Verweis auf die Vollendung, als Anbruch der Gottesherrschaft, als Interimsgrößen zwischen Inkarnation und Parusie interpretieren. Das wird bereits in frühen biblischen Bekenntnisformeln und auf einer ersten Reflexionsstufe dann in den altkirchlichen Taufbekenntnissen markiert. Im Unterschied zu einer apologetischen Konzeption, die Dogmatik als Erklärung und Erhärtung von Dogmen missversteht, Glaubens- und Lehraussagen miteinander identifiziert und formal nach ihrem Gewissheitsanspruch priorisiert (wie es im Qualifikationstableau¹⁷ neuscholastischer Lehramtstheologie geschieht: *de fide definita, opinio proxima* etc.), möchte ich das Christusbekenntnis als qualitatives *inhaltliches* Kriterium im Rahmen einer Hierarchie der Wahrheiten (Unitatis Redintegratio 11) zur Geltung bringen und die *fides quae creditur* entsprechend auf die „Art ihres Zusammenhangs mit dem christologischen Fundament des christlichen Glaubens“¹⁸ befragen. Hier liegt der entscheidende Grund dafür, warum ich „fremdprophetische“ *loci* wie etwa andere Religionen¹⁹, Gesellschaften, Literatur und Kunst etc. als „*loci alieni*“ bezeichnen würde, insofern sie selbst kein explizites Christusbekenntnis ausdrücken (wollen), aber zu dessen Erschließung relevant sein können.

eine konsequent pneumatologische Perspektive, die nicht dessen Alternative, sondern Entfaltung ist.

¹⁷ Vgl. dazu Beinert, Wolfgang (1995): Erkenntnislehre. In: Ders. (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Paderborn u. a., S. 47–200; 148.

¹⁸ Die Interpretation der Dogmen. Dokument der Internationalen Theologenkommission (1990). In: IkaZ 19, S. 246–266; 257.

¹⁹ An dieser Stelle müsste eine ausdrückliche und ausführliche Beschäftigung mit der „Verortung“ des Glaubens Israels erfolgen. Dazu verweise ich auf die diesbezüglichen Ausführungen von Martin Kirschner im vierten Teil dieses Buchs: Theologie in geschichtlicher Konstellation, Konflikt und Dialog, besonders Abschnitt 3/3), denen ich mich anschließen kann. Er verweist darauf, dass und warum eine am Kriterium des expliziten Christusbezugs vorgenommene Differenzierung zwischen *loci proprii* und *loci alieni* spätestens im Blick auf das Judentum ihre Grenze findet. „Israel und das nachbiblische Judentum können [...] nicht einfach als ein *locus alienus* verstanden werden, da der christliche Glaube konstitutiv auf sie bezogen ist; sie können aber auch nicht als *locus proprius* vereinnahmt werden, da das Judentum das Christusbekenntnis nicht teilt und hierin dem Christentum als andere Religion gegenübertritt.“ (S. 258)

4.2 Geschichtlichkeit

Aus der Pragmatik bzw. der Vollzugsebene des Glaubens (*fides qua creditur*) ergibt sich die geschichtliche Perspektivität, Optionalität und Kontextgebundenheit aller Glaubenszeugnisse – seien es frühere, heutige oder künftige, seien es kanonische Schrifttexte, Bekenntnisse, gottesdienstliche Vollzüge, Lebenszeugnisse oder Lehraussagen. Wäre christlicher Glaube reiner Inhalt, die Bibel nur Text, das christliche Ethos bloß *lex*, dann ließe sich der Glaube tatsächlich eindeutig auf den Begriff bringen, vollumfänglich durch eine (einzige und unveränderliche) kirchliche Glaubens- und Sittenlehre abbilden und auf theoretischer Ebene in ein (einziges) System zwingen bzw. durch ein (einziges) Konzept abbilden. Dann wäre seine geschichtliche Gestalt lediglich ein Anwendungsfall eherner Prinzipien. Offenbarung und deren Verkündigung wären reine Instruktion und die faktische historische Variabilität, zumindest Vielfalt, von Glaubenszeugnissen, Kirchenstrukturen und Konfessionen könnte nur als Defizit wahrgenommen werden, bliebe aber als jeweilige geschichtliche Ausprägung letztlich zu vernachlässigen.²⁰

Inkarnations- und Offenbarungstheologie sowie die Phänomenologie des Glaubens – also wiederum Kriterien, die aus dem Bekenntnis selbst abgeleitet sind und ihm nicht von außen angetragen werden – sprechen eine andere Sprache. Sie zeigen – dessen war sich bereits Melchior Cano bewusst²¹ –, dass jeder *locus theologicus* ein *geschichtlicher* Ort ist. Theologie hat die Aufgabe, das Bekenntnis einer Gemeinschaft zu reflektieren und zu übersetzen, zu deren Selbstverständnis ein Gott gehört, der selbst in Jesus Christus in die Geschichte eingetreten ist und sich im Heiligen Geist durch das gemeinschaftliche geschichtliche Zeugnis derer, die seine Offenbarkeit glauben können, bewährt. Was diesen Gott auszeichnet und was über ihn gesagt werden kann, lässt sich darum unter Absehung seiner menschlichen Antwort (Rezeption) weder entdecken noch verstehen. Menschliche Geschichte ist der einzige uns bekannte Ort der Gottesbegegnung; das Menschenleben Jesu von Nazareth die einzige uns nahbare Zugänglichkeit göttlicher Selbstoffenbarung; menschlicher Glaube das einzige uns verständliche Medium göttlicher Offenbarung; menschliche Sprache die einzige für unsere Ohren und Herzen hörbare Gestalt des Gotteswortes (Dei Verbum 12).

²⁰ Vgl. dazu Knop, Julia (2017): *Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik. Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung.* In: *IkaZ* 46, S. 255–267.

²¹ Vgl. dazu Körner: Melchior Cano [S. o. Anm. 13], S. 406.

4.3 Katholizität

Aus der Bestimmung des Subjekts/der Trägerebene des Glaubens (*fides ecclesiae*) ergibt sich das Prinzip der Katholizität, Gemeinschaftlichkeit und, recht verstanden, Kirchlichkeit des Glaubens und der Entscheidungsfindung im Glauben. Glaubenssubjekt ist zunächst nicht der je einzelne Gottsucher, sondern eine soziale Größe, in die der einzelne durch Glauben und Taufe integriert wird: die Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft der Getauften. Sie ist ihrem Anspruch nach (und in Ansätzen auch faktisch) universal (d. h. im nichtkonfessionellen Sinn katholisch) und begreift sich kontinuierlich auf ihren Ursprung bezogen (apostolisch). Geltungsansprüche im Glauben sind darum gesamtekklesiologisch einzulösen, d. h. unter Einbezug aller kirchlich relevanten (d. h. auch ökumenischen) Kontexte und Instanzen.²² Diese Instanzen – die *loci theologici* – unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Form, Aufgabe, Rolle und Kompetenz, mit der sie Glauben zum Ausdruck bringen und lebendig interpretieren, nicht aber darin, dass es sich um Orte handelt, in denen der Christusglaube lebt und damit Kirche Gestalt findet. Noch die Bibel, die *norma normans non normata*, bezieht im Christentum ihre Geltung nicht aus einer behaupteten Verbalinspiration, sondern daraus, dass dieser Kanon der alt- und neutestamentlichen Schriften seit der frühen Kirche und bis heute konfessionsübergreifend als konstitutiv für christliche Identität anerkannt wird. Kirchlichkeit in diesem weiten Sinne einer Gemeinschaft, die im Christusbekenntnis ihre Norm und Identität findet, lässt sich für alle theologischen Orte und Instanzen (*loci proprii*) durchbuchstabieren: für den Glaubenssinn des Gottesvolkes ebenso wie für Äußerungen des kirchlichen Lehramtes wie für alternative Lesarten des Christlichen in den anderen Kirchen der christlichen Ökumene. Geltung (in der Diktion Melchior Canos: Autorität) kommt ihnen zu, weil und insofern sie gemeinsam vollzogener Christusglaube sind. Die einzelnen Orte respektive Instanzen sind aufeinander verwiesen und nicht aufeinander reduzierbar. Kein Ort kann einen anderen als Zeugnisinstanz ersetzen, da sie sich in ihrer formalen Kompetenz und situativ bestimmten Aufgabe unterscheiden. Die Idee der *loci*-Systematik ist also, wie Max Seckler es einmal sperrig, aber treffend ausgedrückt hat, die Idee, besser wohl: das Ideal erkenntnistheoretischer Katholizität.²³

²² Vgl. auch dazu oben Anm. 19.

²³ Vgl. Seckler, Max (1987): Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit. In: Baier, Walter u. a. (Hg.): Weisheit Gottes – Weisheit der Welt I. (FS Ratzinger) St. Ottilien, S. 513–528.