

Aaron Langenfeld

Frei im Geist

Studien zum Begriff direkter Proportionalität
in pneumatologischer Absicht

Ausgezeichnet mit dem Karl-Rahner-Preis
für theologische Forschung 2021

Innsbrucker theologische Studien 98

TYROLIA

Innsbrucker theologische Studien

im Auftrag der Professoren der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

herausgegeben von
Boris Repschinski SJ und Józef Niewiadomski

Band 98

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Dezember 2020 von der Universität Innsbruck als Habilitationsschrift im Fach Fundamentaltheologie angenommen. Für die Veröffentlichung wurden lediglich kleine Veränderungen am Text vorgenommen und das Literaturverzeichnis wurde geringfügig erweitert.

Die Arbeit wurde vonseiten der Innsbrucker Fakultät durch Prof. Dr. Roman Siebenrock begleitet. Er war allerdings nicht nur als Ansprechpartner der formalen Organisation des Verfahrens engagiert, sondern hat auch in einigen Gesprächen äußerst wertvolle sachliche Impulse gegeben, die den Aufbau der Arbeit entscheidend beeinflusst haben. Dafür, dass er die Arbeit auf eine sehr ermutigende und menschliche Art und Weise begleitet hat, will ich ihm meinen großen und aufrichtigen Dank aussprechen. Der Gutachterin Prof. Dr. Margit Wasmaier-Sailer und den Gutachtern Prof. Dr. Alois Halbmayr und Prof. em. Dr. Jürgen Werbick sei ebenfalls in besonderer Weise gedankt, insofern sie nicht nur bereit waren, wertvolle Zeit zu investieren, sondern sich ernsthaft und kritisch-konstruktiv auf die entfalten Ideen eingelassen und mich so zu neuer Auseinandersetzung mit den eigenen Positionen angeregt haben.

Für die schnelle und unkomplizierte Zusammenarbeit in der Drucklegung der Arbeit danke ich Herrn Mag. Gottfried Kompatscher und für die vorhergehende gründliche Korrekturarbeit sei Patrizia Bahrsch gedankt. Dem Bischöflich Münsterschen Offizialat Vechta sowie dem Erzbistum Paderborn danke ich für großzügige Unterstützung bei der Publikation.

Wissenschaftsbiographisch setzt sich die vorliegende Arbeit zum Teil deutlich von früher vertretenen Positionen ab. Diese Profilentwicklung verdankt sich vor allem vielfältigen Diskursen mit Kolleginnen und Kollegen, von denen ich wenigstens einige nennen will: Dank gilt in diesem Sinne Nasrin Bani Assadi, Jun.-Prof. Dr. Britta Baumert, Prof. Dr. Patrick Becker, Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, PD Dr. Johannes Grössl, Dr. Cordula Heupts, Jun.-Prof. Dr. Magnus Lerch, Hildegard Peters, Prof. Dr. Matthias Reményi, Dr. Sarah Rosenhauer, Prof. Dr. Thomas Schärfl-Trendel, Prof. Dr. Jochen Schmidt, Dr. Franca Spies, Jun.-Prof. Dr. Muna Tatari, Michael VanZandt, Dr. Anne Weber, Prof. Dr. Saskia Wendel, Prof. Dr. Glenn Willis und Josefa Woditsch.

Dr. Cornelia Dockter und Lukas Wiesenhütter haben weite Teile des Manuskripts gegengelesen, beiden verdankt diese Arbeit allerdings wesentlich mehr als die an sich schon äußerst wertvollen Impulse, die ihre kritische Lektüre hervorgebracht hat. Oft waren sie in die experimentelle Erprobung neuer Ideen involviert und haben sie konstruktiv begleitet. Die zahllosen Gespräche auf dem Paderborner Institutsflur haben so wesentlichen Anteil an der Genese und der

Gestalt der Arbeit und ich bin froh und dankbar, dass mich auch über die gemeinsame Zeit in Paderborn hinaus mit beiden eine Freundschaft verbindet.

Ein besonderer Dank gilt sodann Prof. Dr. Klaus von Stosch, der mich seit Beginn meines Studiums als Lehrer und später als Chef begleitet hat. Mein theologisches Denken verdankt wohl niemandem mehr als ihm, auch oder gerade da, wo sich unterschiedliche Perspektiven entwickelt haben. Dass es für ihn selbstverständlich war, diese Entwicklung nicht zu blockieren, sondern unermüdlich zu fördern und kritisch zu begleiten, erfüllt mich mit großer Dankbarkeit.

Hervorheben will ich zwei Personen, deren Anteil an der Entstehung dieser Arbeit besonders erwähnenswert ist. Mit PD DDr. Martin Breul durfte ich im DFG-Projekt „Freiheit als theologische Schlüsselkategorie“ über drei Jahre intensiv zusammenarbeiten, in denen die Grundidee der Habilitationsschrift Gestalt angenommen hat. Er war stets der erste Gesprächspartner zur Diskussion meiner Fragen und Überlegungen und ist dabei keiner Auseinandersetzung aus dem Weg gegangen. Für die aufrichtige Befassung mit meinen Themen, die zusätzliche Lektüre meiner Texte und ihre kritisch-produktive Beurteilung, vor allem aber für die Freundschaft auf dem gemeinsamen akademischen Weg sei ein großer Dank ausgesprochen. Auch Prof. Dr. Martin Dürnberger will ich in diesem Sinne für die gemeinsame Arbeit an der ‚Sache‘, für ein beständig fortdauerndes und immer neu inspirierendes Gespräch danken, ohne das meine persönliche Begeisterung für Theologie und Philosophie nicht dieselbe geblieben wäre. Dass ich in den Krisen, die eine Habilitationsphase mitunter mit sich bringt, nicht die Perspektive verloren habe, ist ohne Zweifel nicht unwesentlich seiner freundschaftlichen Ermutigung geschuldet, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen.

Schließlich will ich meiner Frau Eva danken, für viele inhaltliche Impulse und kritische Rückmeldungen zu meinen Ideen, vor allem aber für schier unerschöpfliche Geduld und bedingungslose Unterstützung. Widmen will ich die Arbeit meinen Töchtern Klara, Theda und Luisa.

Osnabrück, Pfingsten 2021

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
Inhaltsverzeichnis	7
<i>I. Einleitung</i>	<i>9</i>
<i>II. Hermeneutische Aneignungsbedingungen</i>	<i>17</i>
1. Dogmatik, Fundamentaltheologie und Philosophie	17
2. Soteriologische Wende der Theologie	29
3. Skizzen zum Freiheitsbegriff	34
3.1 Wahlfreiheit.....	35
3.2 Unbedingtheit und Bedingtheit	44
3.3 Existentiales Verhältnis zur Welt und absolute Wahl	49
3.4 Daseinsfreiheit.....	52
4. Freisetzung und Freiheit: Anthropologische Pneumatologie	54
4.1 Bibeltheologische Entsprechungen	58
4.2 Deutungslinien der Theologiegeschichte	65
4.3 Systematische Konsequenzen.....	79
<i>III. Das Axiom direkter Proportionalität</i> <i>bei Karl Rahner als Lösungsansatz zur Bestimmung des</i> <i>Verhältnisses von Geist und Freiheit</i>	<i>87</i>
1. Einordnung des Zugangs	87
2. Begriffliche Voraussetzungen.....	92
2.1 Identitätsaxiom und perichoretische Einheit in Differenz	92
2.2 Das Pneuma als transzendente Offenbarung	102
3. Direkte Proportionalität	113
3.1 Entdeckungszusammenhänge.....	113
3.2 Begriffsfeldanalyse.....	123
3.3 Zur Theologie der Freiheit	136
3.4 Pneumatologisch perspektivierte Systematisierung	142
<i>IV. Geist und Freiheit – Kontextuelle defensio und Vertiefung</i> <i>des Proportionalitätsaxioms</i>	<i>147</i>
1. Frei im Geist?	148
1.1 Die Unbedingtheit der Freiheit als Maßstab des Gottdenkens bei Thomas Pröpper	148
1.2 Kritische Reflexion der Einwände	159
1.3 Vermittlungsansätze bei Bernhard Nitsche und Magnus Lerch	184

1.4 Positionsbestimmung.....	196
1.5 Ein christlicher Freiheitsbegriff? Freiheitskritische Präzisierungen bei Jürgen Werbick	200
1.6 Zur Frage nach einem kompatibilistischen Verständnis des Proportionalitätsaxioms	205
2. Direkte Proportionalität als Monismus?.....	216
2.1 All-Einheit als Bedingung des Gott-Denkens bei Klaus Müller.....	219
2.2 Kritische Reflexion des monistischen Deutungsangebots	230
2.3 Positionsbestimmung.....	254
3. Besonderes Handeln Gottes im Geist?	257
3.1 Die Möglichkeit eines besonderen Handelns Gottes als Herausforderung für theologische Handlungsmodelle bei Klaus von Stosch	264
3.2 Diskussion der Möglichkeit eines besonderen Handelns Gottes	275
4. Der Heilige Geist im Gehirn?	283
4.1 Kommunikation von Sinn – Die Verhältnisbestimmung von menschlichem und göttlichem Geist bei Matthias Petzoldt	285
4.2 Kritische Würdigung	293
5. Ergebnissicherung.....	302
<i>V. Skizzen zur Pneumatologie</i>	<i>305</i>
Literaturverzeichnis	345
Personenregister	377

I. Einleitung

Manchmal scheint es so, als sei der zentrale pneumatologische Begriff der Gegenwart derjenige der ‚Geistvergessenheit‘.¹ Die Verlegenheit, wenn über die dritte trinitarische Person zu reden ist, ist in Verkündigung und Lehre der Kirche unübersehbar – ein Blick auf das Verhältnis pneumatologischer zu christologischen Publikationen der jüngeren Vergangenheit kann das nur bestätigen.² Nun mag man darüber spekulieren, ob der Heilige Geist von Anfang an ein eher randständiges Dasein gefristet hat, gegenwärtig jedenfalls ist seine Relevanz im praktischen (katholischen) Glaubensvollzug marginal. Wird man noch voraussetzen können, dass der theologische Sinn des Pfingstfestes einen Ort im Bewusstsein der Gläubigen (vom Außerhalb der Kirche ganz zu schweigen) hat, so dürfte das bei der Frage nach der Begründung der Gottheit des Geistes dramatisch schlechter aussehen. Hinter vorgehaltener Hand wird selbst in den Fachwissenschaften gelegentlich über die Pneumatologie gelächelt, mit der man nicht so recht etwas anzufangen weiß.

Vermutlich spiegelt sich darin auch eine spürbare Tendenz der mitteleuropäischen Kulturgeschichte, nämlich eine Reserviertheit gegenüber dem oftmals diffusen Begriff ‚Geist‘ insgesamt. In der Tradition der kritischen Reflexion der Neuzeit³ kann ein Grundproblem der Spätmoderne identifiziert werden, das der norwegische Schriftsteller Karl Ove Knausgård so fasst:

„Die Kunst kennt kein außerhalb, die Wissenschaft kennt kein außerhalb, die Religion kennt kein außerhalb. Unsere Welt umfängt sich selbst, umfängt uns, und es führt kein Weg mehr aus ihr heraus. Wer in dieser Situation nach mehr Geist, mehr Vergeistigung ruft, hat nichts verstanden, denn genau das ist unser Problem, das Vergeistigte hat alles vereinnahmt. *Alles* ist Geist geworden, selbst unsere Körper sind keine Körper mehr, sondern Ideen von Körpern, etwas, das sich in dem Himmel aus Bildern und Vorstellungen in und über uns befindet, in dem sich ein immer größerer

- 1 Das Wort von der Geistvergessenheit geht zurück auf OTTO ALEXANDER DILSCHNEIDER, Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und kerygmatischen Christus, in: ThLZ 86 (1961) 255–266; vgl. zur gegenwärtigen Konjunktur des Begriffs CHRISTIAN DANZ/MICHAEL MURRMANN-KAHL (Hg.), Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert, Tübingen 2014 (Dogmatik in der Moderne; 7); HANS WALDENFELS, Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn u. a. 2019.
- 2 Auf detaillierte Literaturhinweise zum pneumatologischen Forschungsstand wird hier und im Fortgang der Einleitung verzichtet, um deren eigentlichen Einbezug im Kontext der jeweiligen Sachfragen nicht unnötig zu verdoppeln.
- 3 Maßgeblich ist hier noch immer die Grundlageschrift kritischer Theorie MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. ²⁴2019.

Teil unseres Lebens abspielt. Die Grenzen zu dem, was nicht zu uns spricht, sind aufgehoben worden. Wir verstehen alles, weil wir alles uns selbst einverleibt haben.“⁴

‚Geist‘ wird hier gefasst als Medium radikal immanentistischer Selbstverständigung, die nichts außerhalb ihrer selbst mehr kennt. Alles wird ins Denken ‚heimgeholt‘, nichts darf oder kann einfach sein, alles ist bloß Idee des Seins. Nicht einmal Kunst und Religion weisen nach Knausgård mehr eine Störungsoffenheit für das auf, was außerhalb des Geistes ist. Der Geist, verstanden als Selbstermächtigungsinstrument der Aufklärung, bannt den Menschen am Ende in eine Welt, die sein eigenes ideelles System ist – bis zu seiner Selbstauflösung in einem eliminativen Materialismus hin.⁵ Denn noch die materialistische Bestreitung der Wirklichkeit des Geistes bleibt ja dem Problem verhaftet, die Bestreitung nur in Begriffen leisten zu können, sodass sie Wirklichkeit nur als Denkmodell hat.⁶ Überhaupt ist es gerade der Materialismus, der als die metaphysische Grundoption unserer Zeit den Idealismus formal nicht überwindet, sondern der Struktur einer Stabilisierung der Wirklichkeit im Begriff verhaftet bleibt und damit selbstverständlich auch der Kritik neuzeitlichen Denkens nicht ausweichen kann.

Nichtsdestotrotz ist gegenwärtig eine neue Kritikebene des Geistbegriffs erreicht, denn einem *harten* Materialismus bzw. Naturalismus ist der Begriff des Geistes nicht mehr als ein mythologisches Überbleibsel, und es verwundert kaum, dass sich die stark verbreiteten naturalistischen Philosophien unserer Tage aus der Philosophie des Geistes heraus entwickeln.⁷ ‚Geist‘ wird jetzt an

4 KARL OVE KNAUSGÅRD, *Sterben*, München ¹³2013, 293ff.

5 Vgl. einführend etwa WILLIAM RAMSEY, *Eliminative Materialism*, in: EDWARD N. ZALTA (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition).
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/materialism-eliminative/>>.

Im deutschen Sprachraum sind insbesondere die Positionen Gerhard Roths und Wolf Singers mit der Idee eines mehr oder weniger expliziten eliminativen Materialismus verbunden. Vgl. etwa GERHARD ROTH, *Aus Sicht des Gehirns*, vollst. überarb. Neuauflage, Frankfurt a. M. 2009; WOLF SINGER, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2003.

6 So ist etwa Gerhard Vollmers Grundbestimmung des Naturalismus darin irreführend, demselben eine minimale Metaphysik zu attestieren. (Vgl. GERHARD VOLLMER, *Was ist Naturalismus?* In: GEERT KEIL/HERBERT SCHNÄDELBACH (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a. M. 2000, 46–67, 50–52.) Metaphysik muss per definitionem maximalistisch auftreten, eben weil sie das Ganze auf *einen Begriff* zu bringen sucht, unabhängig davon, ob diesem Begriff eine hohe oder niedrige ontologische Dichte eigen ist. Im Begriff des Ganzen – begriffliche Parallelen zu Hegel sind durchaus beabsichtigt – steht der Erkennende aber dem russelischen Mengenparadoxon entsprechend dem Ganzen gegenüber, m.a.W. die Annahme, dass nur empirisch analysierbare Materie Gegenstand von Wirklichkeitserkenntnis sein kann, ist selbst eben nicht empirisch analysierbar, sodass mindestens ein Aspekt der Wirklichkeit, nämlich ihr Begriff, nicht im dargestellten System aufgeht. Ob damit bereits eine ‚Eigenwirklichkeit‘ des Geistes erreicht ist, sei einmal dahingestellt. Wohl aber lässt sich für die Relevanz der Beschreibung der Wirklichkeit im Begriff und damit einer Wirklichkeitsebene, die mit dem Geist verbunden ist, argumentieren. Vgl. dazu auch FRANZ VON KUTSCHERA, *Fünf Gründe, kein Materialist zu sein*, in: *Deutsches Jahrbuch für Philosophie* (4/2013) 1364–1377, 1374f.

7 Vgl. etwa JAEGWON KIM, *Mind in a Physical World*, Cambridge 1998.

den Rand einer Identität mit dem Gehirn (und darüber hinaus) gebracht, sodass nur Empirisches vom Menschen und von der Welt übrig bleibt. Der cartesianisch immateriell-materiell vorgestellte Geist hat keinen Raum in einer lückenlos kausal geschlossenen Welt, deren Energiebestand sich nicht verändert. Geist, ebenso wie Götter und Engel, sind metaphysisch zwar möglich, kausal aber völlig irrelevant, sodass es auch keinen Grund gibt, sie in die Beschreibung der Wirklichkeit mit einzubeziehen. Spätestens hier wird also deutlich: Zahlreiche spätmoderne Naturalismen machen streng genommen keinen Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist. Beide Begriffe handeln von empirisch nicht nachvollziehbaren Größen, die daher auch keine Relevanz für die Selbstbeschreibung von Mensch und Welt haben können. Ist der empirisch informierten Vernunft aber schon mit der Wirklichkeit des menschlichen Geistes eine Zumutung aufgegeben, dann muss der göttliche Geist nun erst recht als ‚Wahnvorstellung‘ erscheinen.⁸ Denn während die Idee des menschlichen Geistes immerhin noch auf die Erfahrung der Erste-Person-Perspektive verweisen kann, die eine naturalistische Reduktion der Wirklichkeit des Geistes integrieren können muss, fehlt vom Heiligen Geist scheinbar jede Anschauung. Auf diese Weise lässt das naturalistische Weltbild den Geistbegriff mit dem Aberglauben an Gespenster zusammenfallen.⁹ Dass eben solche existieren, ist theoretisch möglich, es spricht aber vieles dagegen und wenig dafür, dass dies tatsächlich der Fall ist, und daran glauben zuletzt unbelehrbare Fundamentalisten, die sich einer rationalen Erschließung der Wirklichkeit verweigern.

In einer bestimmten Art und Weise erhalten naturalistische Religionskritiken damit sogar Recht, insofern der einzige öffentliche Ort einer radikalen Verehrung des Heiligen Geistes in genau jenen freikirchlichen Strukturen zu finden scheint, die man nur mit Mühe und Not von der Tendenz eines fundamentalistischen Glaubensverständnisses wird lossprechen können. Hier wird vom Geist tatsächlich so geredet wie von einem mythologischen Überwesen, das sich weder von Naturgesetzen noch von der Autonomie des Menschen beeindruckt zeigen muss.¹⁰ Der Geist ist hier das Medium des Wirkens Gottes im und am Menschen schlechthin, denn eine nicht-empirische Größe, die quasimagisch trotzdem nach Belieben im Bereich des Empirischen kausal aktiv werden kann, scheint die einzige vielversprechende Rückzugsmöglichkeit in einen Glauben,

8 Vgl. RICHARD DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin ⁸2010.

9 Vgl. zum Versuch einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Bild des Gespenstes im Horizont der Religion GREGOR MARIA HOFF, *Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock*, Paderborn u. a. 2017.

10 Die Beispiele für ein solches energetisch-materielles Verständnis des Heiligen Geistes sind in der evangelikalen Verkündigungspraxis zahlreich und beschränken sich gegenwärtig keineswegs mehr nur auf protestantisch geprägte Freikirchen, sondern nehmen auch in katholischen charismatischen Erneuerungsbewegungen nicht wenig Raum ein, wie bereits ein flüchtiger Blick auf einschlägige Internetportale erkennen lässt.

der ansonsten von Naturwissenschaft und Philosophie vollständig entzaubert wirkt.

Angesichts seines problematischen Standes erscheint es theologisch nicht nur sinnvoll, sondern sogar geboten, den Geistbegriff neu anzunähern. Die starke naturalistische Exklusion von menschlichem und göttlichem Geist von der Wirklichkeitsbeschreibung aufgrund ihrer Bestimmung als ‚übernatürlich‘ kann dabei eine unfreiwillige Ausgangsbasis für dieses Unternehmen bilden. Denn einerseits liegt damit in der Negation die anthropologisch interessante Intuition vor, dass der menschliche Geist – verstanden etwa als erstpersönlich-begrifflicher Wirklichkeitsbezug – den Bereich des rein ‚natürlich‘ Materiellen transzendiert und bereits in diesem Moment des Über-sich-Hinausschreitens eine andere Ebene des Wirklichkeits*verstehens* aufschließt, die missverständlich auch ‚übernatürlich‘ genannt werden kann. Andererseits lässt sich auch eine starke theologische Intuition ausmachen, menschlichen und göttlichen Geist als Relationsbegriffe zu identifizieren, die ein Vermittlungsgeschehen innerer und gewissermaßen natürlicher Gotteserfahrung des Menschen beschreiben. Die biblischen Erzählungen und dogmen- und theologiegeschichtlichen Deutungslinien durchzieht das Motiv, dass der Heilige Geist etwas mit dem menschlichen Geist zu tun hat, dass der Mensch in seinem bewusst-vernünftigen Weltbezug bestimmt ist von einer Wirklichkeit, die diesem Weltbezug so vorausliegt, dass der Mensch gnadenhaft in die Lage versetzt wird, Christus in der Welt als Selbstmitteilung Gottes zu erkennen und praktisch zu affirmieren. Und eben jenes Aufeinandertreffen zweier an sich unanschaulicher Wirklichkeiten führt schließlich auch zur Herausbildung einer Konkurrenzsituation von Gott und Mensch, in der der Heilige Geist als *gratia interna* als eigentliche Wirkursache des menschlichen Willens erfasst wird. So bleibt kaum noch Raum für einen menschlichen Selbststand, der aber doch gegeben sein muss, wenn es wirklich um eine *Beziehung* zwischen Gott und Mensch und nicht um eine reine Selbstvermittlung Gottes gehen soll.

So kulminiert das Problem der Vermittlung von Gott und Mensch, die im Geistbegriff intuitiv zunächst zugänglich erscheint, schließlich im Streit um das Verhältnis von Gnade und Freiheit: Ist der Mensch aus sich heraus, d. h. ursprünglich selbstbestimmt und in diesem Sinne auch frei gegenüber der Gnade oder ist er erst aus der Gnade heraus frei? Diese Frage, die sich im Horizont des sich entwickelnden neuzeitlichen Denkens dramatisch zuspitzt, qualifiziert das Problem der Freiheit zur Gretchenfrage der theologischen Anthropologie insgesamt.¹¹

11 Dies ist gegenwärtig symptomatisch zu identifizieren an der Debatte zwischen Karl-Heinz Menke und Magnus Striet. Vgl. KARL-HEINZ MENKE, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg 2017 und MAGNUS STRIET, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg-Basel-Wien 2018. Vgl. auch die systematische

Die vorliegende Arbeit will die Intuition einer Berührung von anthropologischem und menschlichem Geistbegriff neu aneignen, indem sie ‚Freiheit‘ als Zentralkategorie einer *Pneumatologie von unten* bemüht. Sie setzt damit voraus, dass Freiheit ein integrales Moment philosophischer Anthropologie ist, das von der Theologie nicht einfach übergangen werden kann, wenn ihr Verständnis des Menschen keine ursprüngliche Äquivokation erzeugen soll. Zugleich geht sie davon aus, dass Freiheit notwendige Bedingung der theologischen Logik der Schöpfung ist, die wirklich einen Selbststand besitzen muss, um sich frei auf die Liebe einzulassen, die Gott selbst ist. Das Vermögen der Freiheit kann in dieser Perspektive bereits verstanden werden als ursprüngliches Angebot an den Menschen, als eine ‚innere‘ Offenheit für Gott, die in der Tradition mit dem Heiligen Geist verbunden wird. Diese Denkrichtung verweist in das Feld transzendentaler Pneumatologie, die den Geist begrifflich scharf von der geschichtlichen Wirklichkeit des Logos unterscheidet, um einerseits wirkliche Einheit (und keine Ebenenkonkurrenz von Logos und Pneuma) denken zu können, und sich andererseits auf die Ermöglichungsstruktur von Freiheit, nicht auf ihren faktischen Gehalt, fokussieren zu können.

Insofern also versucht wird, den Begriff des Heiligen Geistes vom Phänomen menschlicher Freiheit bzw. von den Bedingungen ihrer Möglichkeit her anzunähern, ist eine Denkform gesucht, die Einheit und Differenz von menschlicher Freiheit und göttlichem Geist adäquat zum Ausdruck bringen kann. Zu diesem Zweck erscheint mir die Grundannahme direkter Proportionalität von göttlichem Wirken und menschlichem Selbststand, wie sie in besonderer Weise mit Karl Rahner verbunden ist, besonders geeignet. Denn streng genommen stellt sie *formal* zunächst die einzige Möglichkeit dar, göttliche Wirklichkeit im Geist und menschliche Freiheit nicht als Konkurrenten begreifen zu müssen, sondern beide Momente so zu integrieren, dass keines der beiden reduziert werden muss. Nun ist es allerdings so, dass Rahner das Axiom selbst intensiv und an zentralen Stellen beansprucht, es dabei aber mehr als selbstverständliche Voraussetzung denn als begründungsbedürftiges Argument versteht. Insofern aber präzise von der Annahme direkter Proportionalität abzuhängen scheint, ob eine gelingende Vermittlung der Wirklichkeit Gottes in der Selbstmitteilung des Heiligen Geistes und des menschlichen Selbststandes, der im Begriff der Freiheit verortet ist, möglich ist, wird sich der Großteil der vorliegenden Arbeit auf die profilierende Begründung der Position beziehen, dass göttliches und menschliches Wirken synergetisch jeweils nicht weniger, sondern mehr sie selbst sind.

Problemrekonstruktion des Freiheitsbegriffs in der Theologie, die deren neuzeitlichen Ursprung in der reformatorischen Glaubensreflexion verortet bei MARTIN LAUBE, *Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven*, in: DERS. (Hg.), *Freiheit*, Tübingen 2014 (*Themen der Theologie*; 7), 119–191.

Schließlich soll es eben darum gehen, aus der anthropologisch gewendeten Pneumatologie heraus den Begriff des Geistes positiv mit Gehalt zu füllen. Was lässt sich also über die Proprietäten der dritten trinitarischen Person sagen, wenn sie heilsgeschichtlich als Befähigung des Menschen zum Vernehmen des Wortes der Selbstmitteilung in der menschlichen Freiheit bestimmt wird?

Daraus ergibt sich folgende Struktur der Arbeit: Zunächst geht es um eine Offenlegung der hermeneutischen Prinzipien, die für die Anschlussreflexionen unabdingbar sind (Kap. II). Dabei steht vor allen Dingen die historisch-systematische Darstellung und Rechtfertigung der Voraussetzungen, die der Aneignung der Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Geist‘ vorausliegen, im Fokus. Zugleich geht es aber auch um eine wissenschaftstheoretische Verortung des Forschungsanliegens hinsichtlich des Zusammenspiels von Dogmatik, Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie.¹²

Über das Angebot transzendentaler Pneumatologie als Vermittlungsmodell im Gnade-Freiheit-Problem wird anschließend das Axiom direkter Proportionalität im Denksystem Karl Rahners angenähert (Kap. III). Dabei wird aufgezeigt, inwiefern die Annahme symmetrisch sich steigernden Wachstums systematische Bedingung von Rahners selbstmitteilungslogischer Theologie der Offenbarung und Trinitätstheologie ist. Im Anschluss wird das Theorem in einer Begriffsfeldanalyse über die Gebrauchskontexte selbst näher bestimmt und entfaltet.

Den Hauptteil der Arbeit bildet eine umfassende Diskussion des Proportionalitätsaxioms im Modus der *defensio* (Kap. IV). Zunächst geht es um freiheitstheoretische Präzisierungen im Ausgang von einem emphatischen Libertarismus, aber auch in Auseinandersetzung mit eher kompatibilistisch inspirierter Theologie, um anschließend die aus der freiheitsorientierten Diskussion folgenden ontologischen Anschlussfragen in den Blick zu nehmen. Dabei steht näherhin die Frage auf dem Spiel, ob das rahnersche Proportionalitätsdenken auf eine monistische Metaphysik verpflichtet ist oder ob es gerade als Absage eines letzten Einheitsdenkens zu begreifen ist. Aus dieser Problematik resultiert sodann die Frage nach der Möglichkeit eines besonderen Handelns Gottes im Geist, das die scheinbare Statik der Annahme eines ‚bloß‘ symmetrischen Wachstums von göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit zugunsten einer größeren Offenheit und Spontaneität überwinden kann. Insofern hier auch die Frage nach dem Verhältnis von kausal geschlossener Wirklichkeit und göttlicher Interaktion mit der Welt in den Blick rückt, lässt sich auch der vierte und letzte Problemkontext, nämlich die Herausforderung einer drohenden Naturalisierung des Geistes annähern.

12 Aufgrund dieser ausführlichen wissenschaftstheoretischen Verortung fällt hier eine methodologische Selbstvergewisserung aus.

In einem letzten Arbeitsschritt soll das gewonnene Profil des Geistbegriffs aus der Diskussion direkt-proportionalen Denkens gebündelt werden (Kap. V). In einigen Skizzen werden Möglichkeiten zum positiven Verstehen des Begriffs des Heiligen Geistes hinsichtlich seiner heilsgeschichtlichen Verortung, aber auch mit Blick auf seine immanent-trinitarisch proprietäre Stellung dargestellt. Dabei wird Bezug genommen auf den anthropologisch-christologischen Reflexionshorizont der Pneumatologie und ein Ausblick auf die pneumatologisch indizierten Felder der Ekklesiologie und der Theologie der Religionen gewagt. Bei alledem bleibt es bei systematisch profilierten Denkangeboten, die jeweils nicht mehr ausgearbeitet sind, aber zumindest aus einer kritischen Auseinandersetzung mit alternativen Möglichkeiten erwachsen. Ob diese Skizzen im Zusammenspiel mit den ausführlichen Vorüberlegungen überzeugende Wegweiser sein können, müssen schließlich die Leser*innen entscheiden.

II. Hermeneutische Aneignungsbedingungen

Als Grundanliegen der Arbeit ist einleitend beschrieben worden, die theologische Geistreflexion von der eigentümlichen soteriologischen Spannung christlichen Freiheitsdenkens (Befreitwerden zur Freiheit und ursprünglicher Selbststand) her zu erschließen und das anscheinende Konkurrenzverhältnis als differenzeinheitliche Bewegung zu deuten. Um diesen Versuch durchführen zu können, erscheint eine Klärung der Zentralbegriffe hinsichtlich vorausgesetzter Bedeutungsdimensionen und ihrer Begründung sinnvoll. Das konkrete Verständnis von ‚Freiheit‘ und die Verortung der Geistreflexion ist elementar für alle weiteren Schritte. Insbesondere der Begriff der Pneumatologie muss dabei in Abhängigkeit von ‚früheren‘ theologischen Entscheidungen gesehen werden. In diesem Sinne soll nun in der gebotenen Kürze der Rahmen der hermeneutischen Aneignungsbedingungen abgesteckt werden, die für die vorliegende Arbeit maßgeblich sind.

1. Dogmatik, Fundamentaltheologie und Philosophie

Eine entscheidende und grundlegende Weichenstellung für Methode und Konstruktion der Arbeit besteht in der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Fundamentaltheologie – dies vor allem deshalb, um die Frage zu klären, inwiefern die hier der Pneumatologie zugerechnete Frage nach dem Verhältnis von Gottes Handeln im Geist und menschlicher Freiheit, die klassischerweise Gegenstand des dogmatischen Traktats der Gnadenlehre ist, als fundamentaltheologische begriffen werden kann.

Die vorliegende Studie geht von einer intrinsischen Einheit von Dogmatik und Fundamentaltheologie aus. Die klassische Zuschreibung¹ der Reflexion des Glaubens *ad intra* (Dogmatik) und *ad extra* (Fundamentaltheologie) erscheint aus einer am kommunikationstheoretischen Paradigma orientierten Offenbarungslogik, sofern sie als strikte Differenz verstanden wird, nicht angemessen.² Geht nämlich mit dem Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung die Idee einher, dass ‚Dass‘ und ‚Wie‘ des Daseins Gottes nur von seiner freien

1 Vgl. etwa KLAUS VON STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 3. aktual. Aufl., Paderborn u. a. 2014, 8f.

2 Vgl. dazu etwa KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (SW 26, 1–445), 18. Vgl. auch THOMAS P. FÖBEL, Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper, in: ThPh 82 (2007) 217–251, 217–221.

Wesensäußerung her erkannt werden können, scheint die Möglichkeit des Verständnisses der Fundamentaltheologie etwa als rein natürliche Theologie bereits versperrt. Sie ist für eine rationale Verantwortung des Glaubens *ad extra* auf das Verstehen des konkreten Glaubensinhalts und damit auf die Dogmatik verwiesen. Nicht nur mit Blick auf den historischen Weg der Durchsetzung des kommunikationstheoretischen Denkens³ aus der Kritik der Aufklärung ist umgekehrt die Dogmatik zur Rechenschaft über Kohärenz und Adäquanz ihrer hermeneutischen Prinzipien aufgefordert, die Möglichkeit und Relevanz der christlichen Grundüberzeugungen angesichts äußerer Problematisierungen gewährleisten soll. Fundamentaltheologie und Dogmatik sind in diesem Sinne nicht nur aufeinander bezogen, sie sind sach- und argumentationslogisch mindestens im Sinne notwendiger wechselseitiger Voraussetzung verschränkt. So kann es keine fundamentaltheologische Argumentation geben, ohne dass dieselbe die Bearbeitung dogmatischer Fragestellungen voraussetzt und umgekehrt. Damit ist natürlich keine Identität beider Disziplinen ausgesagt, wohl aber eine strenge materiale Einheit. Während sich die verschiedenen Positionen innerhalb der theologischen Debatte an diesem Punkt wohl wenigstens formal einig sind, drifteten die Ansichten in der Frage, welche Rolle dabei der Philosophie zukommen soll, offenkundig auseinander.⁴

Da es an dieser Stelle nicht darum gehen kann, die Vielzahl der möglichen Positionsbestimmungen von Philosophie und Theologie durchzugehen, sei lediglich offengelegt, von welcher Verhältnisbestimmung ich im Folgenden ausgehen werde.⁵ Die erste Annahme lautet: Philosophie ist stetige *Erinnerung* der Theologie⁶ an ihre anthropologischen Grundfragen. Darin erschöpft sich aber

3 Vgl. etwa MAX SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, in: WALTER KERN/HERMANN J. POTTMEYER/MAX SECKLER (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1985, 60–83, 60–67. PETER EICHER, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977. Zur Entwicklung des Offenbarungsglaubens insgesamt vgl. auch GREGOR MARIA HOFF, Offenbarung(en) Gottes? Eine Problemgeschichte, Regensburg 2007.

4 Vgl. zur aktuellen Übersicht der verschiedenen Positionen MARTIN DÜRNBERGER u. a. (Hg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart, Regensburg 2017 (ratio fidei; 60); KLAUS VIERTBAUER/HEINRICH SCHMIDINGER (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016; KLAUS MÜLLER (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998.

5 Vgl. zum Folgenden teilweise wortgleich AARON LANGENFELD, Erinnerung und Form. Christlich-theologische Reflexionen zum Verhältnis von Religion und Philosophie, in: AHMAD MILAD KARIMI (Hg.), falsafa. Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie (1/2018) 122–138.

6 Gemeint ist hier zunächst die systematische Theologie. Allerdings ist davon auszugehen, dass, sofern sie sich *als* Theologie begreifen wollen, auch die anderen theologischen Fachdisziplinen mindestens Berührungspunkte mit der Dogmatik und der Fundamentaltheologie haben. In diesem Sinne wäre es ebenfalls unbegründet, sie aus der hier vorgeschlagenen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie auszuschließen. Eine ausführliche Verhältnisbestimmung theologischer Fächer und ihrer Methoden kann an dieser Stelle natürlich nicht geleistet werden. Vgl. zur umfassenden Einführung in die Thematik JÜRGEN WERBICK, Theologische Methodenlehre, Freiburg-Basel-Wien 2015.

die Rolle der Philosophie für das theologische Denken nicht. Vielmehr ist sie – zweite Annahme – auch *Form* theologischen Denkens, insofern sie die operativen Modi menschlichen Denkens überhaupt abbildet.

Zur Erläuterung der ersten These braucht es einen Vorgriff auf die noch auszuführende Annahme der Notwendigkeit einer soteriologisch gewendeten Theologie. Nimmt man hier einmal als gesetzt an, dass das Christentum eine soteriologische Wurzel hat, die formal als Anspruch auf Relevanz *für den Menschen* gedeutet werden darf, dann kann die Philosophie als Medium gesehen werden, in dem dieser Relevanzaufweis möglich ist. Präziser: Von einem kritizistischen⁷ Verständnis her kann Philosophie Religion und Theologie auf die Gefahr aufmerksam machen, „Gedanken ohne Inhalt“⁸ zu transportieren, die nach Kant bekanntlich ‚leer‘ sind. Sie tut das, indem sie methodisch alles infrage stellt, was als Gewissheit gegeben zu sein scheint. Diese radikale Frage nach Bedingungs-zusammenhängen, „die [...] in reinem Gebrauche und vermittelt bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis“⁹ hinausträgt, bildet in diesem Sinne systematisch-rekonstruktiv die Struktur des unbedingten Fragenkönnens der menschlichen Vernunft selbst ab. Sie ist darin reflexive Aufklärung der Vernunft über ihr eigenes Vermögen, noch ihrem „Abgrund“¹⁰, die Nichtgegebenheit ‚unbedingter Notwendigkeiten‘, derer die menschliche Vernunft bedürftig ist, nicht ausweichen zu können. In dieser immer neuen, kritischen Infragestellung fundamentaler Überzeugungen, die selbst vor den eigenen Denkvoraussetzungen nicht haltmachen kann,¹¹ werden anthropologische Grundfragen expo-

7 Dabei geht es keineswegs – wie eingangs bereits herausgestellt – um eine Beschränkung der Philosophie auf diese methodische Tradition, sondern vielmehr um die Erschließung eines möglichen Anknüpfungspunktes für die Relationsbestimmung von Religion und Philosophie. Dass Philosophie nicht auf diese Funktion reduziert werden kann, wird nicht nur nicht bestritten, sondern im nächsten Kapitel positiv begründet. Angemerkt sei an dieser Stelle ebenfalls, dass der Begriff ‚kritizistisch‘ selbst nicht auf eine homogene Strömung rekurriert, sondern prinzipiell zur Beschreibung einer Vielzahl philosophischer Ansätze verwendet werden kann. Auch wenn er im Sinne Kants transzendentalphilosophisch konzipiert war, lassen sich methodische Verwandtschaften zum dekonstruktiven, sokratischen Dialog, zur normalsprachlichen Metaphysikkritik Ludwig Wittgensteins, zu deren Fortschreibung bei Hilary Putnam aber auch zum sog. postmodernen Denken etwa bei Friedrich Nietzsche und Michel Foucault ausweisen.

8 IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft (= KrV), Bd. 1, in: DERS., Werkausgabe, Bd. III, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1974, 98 (B 76).

9 Ebd., Bd. 2, 671 (B 825).

10 Ebd., 543 (B 641).

11 Paradigmatisch kann wiederum der *transcendental turn* herangezogen werden, der eine subjekttheoretische Prüfung der Denkvoraussetzungen klassischer Metaphysik einklagte, andererseits aber auch der fortgesetzte Weg des *linguistic turn*, der aus dem transzendentalen Denken resultierende, subjektphilosophische Letztbegründungsansprüche kritisch dekonstruierte. Vgl. dazu etwa KLAUS VON STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 169–175.

niert, auf deren Beantwortung alles vernünftige Denken abzielt, das erst „in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden“¹² scheint.

Wo religiöse Überzeugungen diese ‚Ruhe im Denken‘ nicht mehr begründen können, weil sie unter bestimmten Voraussetzungen ins Wanken geraten und unglaublich werden, bricht die philosophische Reflexion als *Abbild des menschlichen Vernunftvollzugs* die Relevanzfrage religiöser Überzeugungen auf und erinnert die Theologie an die fundamentalen Fragen, die sie zu bedenken hat, wenn sie die Bedeutung des religiösen Bezugssystems plausibilisieren können will. In der Konfrontation von Religion und Philosophie rückt der Mensch als Fragender ins Zentrum der Reflexion und gerade darin wird die soteriologische Wurzel des Christentums erinnert.¹³ Denn die philosophische Dekonstruktion religiöser Überzeugungssysteme ist keineswegs nur Selbstzweck, sondern es zeigt sich darin eben auch das ‚unstillbare‘ Verlangen der Vernunft nach (letzt-)gültigen Erklärungen und Begründungen, nach einem tragfähigen Begriff vom Ganzen. Da, wo also Religion Antwort auf die menschlichen Existenzfragen nach sich und der Welt sein will, reißt die philosophische Reflexion eben jene Fragen wieder auf. Zugespitzt formuliert: Philosophie kann Theologie herausfordern, sich *als* Anthropologie zu verstehen, darin aber dem soterischen Anspruch der christlichen Religion selbst angemessene Reflexion sein, sodass die philosophische Frage keineswegs als Gefahr für das theologische Denken verstanden werden muss.

In diesem Sinne ist für die zweite Grundthese zunächst zu ergänzen, dass (christlich-)theologisches Denken das philosophische *vice versa* durchdringt. Immer wieder ist die Philosophie vor Antworten gestellt, die zu überprüfen sie genötigt ist und vor allem stehen ihre konkreten Reflexionsfiguren, mögen sie noch so abstrakt sein, nicht jenseits der geschichtlichen Entwicklung, die je nach Kontext auf verschiedene Weise religiös oder auf andere Weise weltanschau-

12 KANT, KrV, 671 (B 825).

13 Die Grundbestimmung des Menschen als Fragenden findet sich prominent bei JEAN-PAUL SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, in: DERS., *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften*, Bd. 3, Reinbek 192016, 51: „[...] wenn ich diesen Menschen, der ich bin, erfasse, wie er in diesem Augenblick in der Welt ist, stelle ich fest, daß er sich gegenüber dem Sein in einer Fragehaltung befindet.“

lich¹⁴ geformt ist.¹⁵ Die philosophische Reflexion selbst verharret also nie im Kritizismus, sondern als Strukturabbildung des menschlichen Vernunftvollzugs erwägt, begründet und kritisiert sie ständig Antworten auf die grundlegenden anthropologischen Fragen, die sie im selben Vollzug exponiert. Dies deutet dann bereits darauf hin, dass theologisches Denken, sofern es wirklich Denken ist, formal von der Philosophie abhängt. Gemeint ist damit, dass sich *restlos* alle Gehalte religiöser Überzeugungs- bzw. Antwortsysteme in dem Sinne philosophisch explizieren lassen müssen, dass sie keine nicht-rationalen ‚Überschüsse‘ enthalten. Auch der Hinweis darauf, dass etwa der Begriff ‚Gott‘ per definitionem eine Sprengmetapher des Begreifens überhaupt ist,¹⁶ hebt diesen Anspruch gerade nicht auf. Umgekehrt könnte eher so argumentiert werden, dass es im eigentlichen Sinne vernünftig ist, die Grenze des Begriffs als Strukturmoment am Rationalen zu erfassen, sodass eben das begrifflich nicht vollständig Auflösbare – die dem Verstehen vorausliegende Erfahrung, das Erleben, das mehr ist, als sich sagen lässt – nicht zugleich als unvernünftig verworfen werden muss. Der (narrative) Verweis auf die Erfahrung kann dann Begriffe in ihrer Vernünftigkeit gerade erschließen. Ein bleibender Bedeutungsüberschuss oder fehlende begriffliche Vollständigkeit machen einen Reflexionsgegenstand ja keineswegs nicht-rational. Insofern ist aber eben auch die Erfahrung nicht prinzipiell einem rationalen Zugriff – und schon gar nicht dem Bemühen um einen solchen – entzogen, sodass ebenfalls gelten kann: Wenn der Glaube selbst vernünftig ist, dann kann er das nicht auf eine Weise sein, die der kritischen Vernunft unzugänglich wäre.

14 Die Dichotomie zwischen Religion und Weltanschauung ist natürlich nur arbeitshypothetisch zu halten. Im Hinblick auf die weltbildkonstitutive Überzeugungsstruktur unterscheiden sich bspw. säkularer Humanismus und Katholizismus keineswegs zwingend, was eine anthropologische Einsicht in die Funktionalität von fundamentalen Überzeugungssystemen zu implizieren scheint, die im Hintergrund präsent bleiben muss. Vgl. zum Überzeugungsbegriff ausführlich LUDWIG WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*, in: DERS., *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1973, 113–257, bes. 138–142; Vgl. zur Interpretation Wittgensteins auch VON STOSCH, *Glaubensverantwortung*, 90–137; vgl. auch zum Verständnis von religiösen Überzeugungen als Weltanschauung WINFRIED LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 2. überarb. Aufl., Darmstadt 2013, 151–165.

15 So fasst etwa Karl Rahner zusammen: „Auch die ursprünglichste, sich in sich selbst gründende und transzendentalste Philosophie des menschlichen Daseins geschieht immer in geschichtlicher Erfahrung. Ja, sie ist selbst ein Moment an der Geschichte des Menschen, kann also nie so betrieben werden, als habe der Mensch nicht jene Erfahrungen (mindestens dessen, was wir Gnade nennen, auch wenn diese nicht selbst noch einmal reflektiert und *als* solche erfaßt und objektiviert zu sein braucht) gemacht, die eben die des Christentums sind. Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich.“ (RAHNER, *Grundkurs*, 30.)

16 Vgl. dazu etwa aufbauend auf Anselms von Canterbury in *Proslogion* XV entwickelte Idee, dass aus der Bestimmung Gottes als desjenigen, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden könne, auch folge, dass Gott größer sein müsse als gedacht KLAUS VON STOSCH, *Größer als am größten?* Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury, in: *ThZ* 62 (2006) 420–432.

Zu unterscheiden ist diese These freilich von dem Anspruch, die Glaubensinhalte ließen sich auch in reiner Spekulation positiv *aufweisen* (auf den gleich noch zurückzukommen sein wird). Gesagt ist an dieser Stelle nur: Wenn Religion eine Relevanz ihrer als wahr geglaubten Antworten auf die menschlichen Grundfragen behauptet, dann würden wirklich arationale Elemente eine begriffliche und existenzielle Unverständlichkeit implizieren. Deshalb kann die These gelten, dass das, was geglaubt wird, *vernünftig explizierbar* sein muss – und sei es eben im Verweis auf gemeinsame Erfahrungswirklichkeiten. Folgte man der Gegenthese und nähme man also an, es gäbe arationale oder wenigstens sich einer kritischen Prüfung entziehende Gehalte des spezifischen religiösen Glaubens,¹⁷ dann wären diese – weil dem Menschen im nachvollziehenden Verstehen des Glaubens prinzipiell unzugänglich – sowohl gegenstandslos für die gesamte ‚religiöse Dogmatik‘ (und das heißt auch für Lehre und Verkündigung) als auch soteriologisch letztlich ohne angebbaren Sinn.

Die hier angestrebte Verhältnisbestimmung geht also nicht von einer wechselseitigen Ergänzung von Philosophie und Theologie aus,¹⁸ noch behauptet sie eine ‚Verschränkung‘ von Theologie und Philosophie in dem Sinne, dass sich beide Reflexionsrichtungen nicht sauber voneinander trennen ließen und sie jeweils Spurenelemente des anderen enthielten.¹⁹ Stattdessen lautet mein Vor-

17 Diese Position ist also deutlich abgegrenzt vom Verständnis der Theologie als reiner Apologetik, wie es etwa von Vertretern der *reformed epistemology* verteidigt wird, exemplarisch etwa von ALVIN PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, New York-Oxford 2000. Der fundamentale Einwand gegen diese und verwandte Formen des Glaubensverständnisses und der Glaubensverantwortung scheint mir darin zu bestehen, dass der reine Aufweis der Widerspruchsfreiheit von religiösen Sätzen ein äußerst niederschwelliges Kriterium darstellt. Es lässt sich eine große Menge von Annahmen als kohärent behaupten, die praktisch gleichwohl nicht als plausibel in Anspruch genommen werden. Glaubensverantwortung müsste daher, so der hier vertretene Ansatz, über die bloße Nicht-Widersprüchlichkeit hinaus aufzeigen können, warum religiöse Sätze angemessene Interpretationen von gegebenen Sachverhalten darstellen, ohne damit bereits Singularität oder Superiorität der Adäquanz zu behaupten.

18 Vgl. dazu etwa SASKIA WENDEL, *Theologie und Philosophie – geht das zusammen?* In: MICHAEL KAPPES u. a. (Hg.), *Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie*, Bd. 1: Grundlagen, Kvelaer 2004, 181–198. Zwar plädiert Wendel deutlich für eine enge Zusammengehörigkeit von Theologie und Philosophie und spricht sogar explizit von der Philosophie als „Form philosophischer Theologie“ (169), dennoch wird gerade in dieser Formulierung eine Dichotomie von ‚philosophischer‘ und ‚theologischer‘ Theologie unterstellt, die m. E. nicht notwendig ist. Deutlich wird das etwa auch in der Formulierung: „Die philosophische Reflexion führt in letzter Konsequenz zur Gottesfrage, und hier ist denn auch ein Übergang von Philosophie in Theologie markiert [...]“ (ebd.) Von einem Disziplinenwechsel kann m. E. nur im Hinblick auf distinkte Aneignungsbedingungen, nicht aber hinsichtlich des Verfahrens selbst gesprochen werden (und auch der Gegenstand theologischer Reflexion ist für das philosophische Denken nicht notwendig opak). Daher plädiere ich dafür, Theologie formal als spezifische Hermeneutik philosophischer Reflexion zu begreifen.

19 Rahner spricht – neben der zuvor benannten historischen Verknüpfung – von einer solchen Verschränkung, wobei seine Ausführungen über diesen Begriff hinauszugehen scheinen. Die Annahme nämlich, die Theologie impliziere „selber eine philosophische Anthropologie, die diese gnadenhaft getragene Botschaft als eigentlich philosophisch zu vollziehende freisetzt“, geht m.

schlag zunächst, die theologische Reflexion des Glaubens selbst im strengen Sinne *als* philosophische Reflexion zu verstehen. Ihre Besonderheit erhält sie nämlich nicht von einer spezifischen Rationalität her (sodass auch die Rede von einer theologischen Vernunft im Gegensatz zur philosophischen im Grunde nicht gerechtfertigt ist), sondern von der konkreten *Deutung geschichtlicher Ereignisse* im Modus der autonomen Vernunft, die eben, sofern sie Vernunft ist, keine *andere* sein kann, als die philosophische Vernunft.²⁰ Religionen interpretieren geschichtliche Erfahrungen in bestimmter Weise als Antwort auf die philosophisch erinnerbaren anthropologischen Grundfragen. Wenngleich diese Erfahrungen der Vernunft nicht verfügbar sind, so geschieht ihre konkrete Deutung jedoch nicht außerhalb konkreter philosophischer Denkformen. Dass ‚religiöse Erfahrungen‘ dabei nicht einfach in triviales Weltwissen verwandelt werden, lässt sich schon im Blick auf die biblischen Schriften feststellen. Vielmehr drückt christliche Theologie in ihrer Reflexion die ihr zugrundeliegenden, sinngebenden ‚Antworterfahrungen‘ durch konkrete philosophische Konzepte aus, ohne dass diese immer thematisch sein müssten. Die geschichtliche Wirklichkeit wird dabei keineswegs von der philosophischen Reflexion gänzlich absorbiert. Vielmehr gilt:

„Der Anspruch des Wirklichen erweist sich, inmitten unserer Antwort, als ‚je größer‘ und verlangt deswegen immer neu eine Umgestaltung unseres Anschauens und Denkens. Aus dieser Umgestaltung gehen jeweils neue Kontexte möglicher Erfahrung hervor, innerhalb derer das Wirkliche seinen Anspruch auf neue Weise zur Geltung bringen kann.“²¹

Die Wirklichkeitserfahrung tritt folglich nicht hinter ihre rationale Explikation zurück, sondern liegt ihr genetisch vielmehr voraus und ist von ihr nie ganz einholbar. Ebenso wie die philosophische Reflexion immer wieder neu die Frage aufwerfen kann, inwiefern die religiöse Deutung bestimmter geschichtlicher Ereignisse Antwort auf das radikale Begründungsbedürfnis der Vernunft sein kann, zwingt folglich die Wirklichkeitserfahrung zur je neuen Formatierung des rationalen Deutesystems und damit zur Reflexion der Angemessenheit philosophischer Konzepte. Deutehorizont und Wirklichkeitserfahrung befinden sich demnach in einer permanenten mutualen Transformation und daher kann es

E. deutlich über eine bloße Verschränkung von Theologie und Philosophie hinaus und setzt selbst eine gewisse Formalidentität. (RAHNER, Grundkurs, 30.)

20 Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die eine Vernunft nicht in einer ‚Vielfalt von Stimmen‘ zur Geltung kommen kann, um hier die Formulierung von JÜRGEN HABERMAS, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, in: DERS., *Philosophische Texte*. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 5 (Kritik der Vernunft), Frankfurt a. M. 2009, 117–154 aufzugreifen. Das schließt dann ausdrücklich auch die übrigen Kulturwissenschaften als potenzielle Formprinzipien der Theologie ein. Auf die Vielstimmigkeit der Vernunft ist im Anschluss noch einmal zurückzukommen.

21 RICHARD SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Bd. 1: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg-München 2008, 110f.

unter bestimmten Umständen für die philosophische Reflexion selbstverständlich sein, die Welt *theo*-logisch zu interpretieren. Die *strikte* Trennung von Philosophie und Theologie beruht demnach auf der vorausliegenden Annahme, dass die Inhalte des Glaubens der Vernunft letztlich verschlossen bleiben müssten. Dabei gilt aus theologischer Sicht genau das Gegenteil: Insofern der Glaube der Vernunft angemessen ist, muss er *restlos* vernünftig explizierbar und damit der Philosophie prinzipiell zugänglich sein.²² Nimmt man diese Prämisse aber an, dann muss Theologie als vernünftige Deutung bestimmter geschichtlicher Ereignisse selbst Philosophie *sein*, sodass sie von ihr her die Form des Umgangs mit ihrem Inhalt, nämlich der konkreten ‚Antworterfahrung‘, empfängt.

Diese Verhältnisbestimmung soll nun am Beispiel christlicher Offenbarungstheologie verdeutlicht werden – auch um dem möglichen Vorwurf zu entgegnen, die Theologie sei im hegelschen Sinne in der Philosophie aufgehoben. Das geschichtliche Grunddatum des christlichen Erlösungsglaubens ist die Selbstmitteilung Gottes in der Person Jesu von Nazaret. Die theologische Reflexion dieses Ereignisses, d. h. seine christologischen Ausdeutungen folgen jedoch zweifelsohne kontextuellen philosophischen Konzepten. Das geschichtliche Ereignis, auf dessen Basis sich die religiöse Überzeugung ausbildet, ist der

22 An dieser Stelle ist eine notwendige Abgrenzung zur non-dualistischen Sicht der *radical orthodoxy* notwendig, wie sie etwa von John Milbank und James K. A. Smith vertreten wird. Smith geht es darum aufzuzeigen, dass es aus theologischer Sicht keine menschliche Autonomie jenseits des Glaubens geben kann. Glaube und Vernunft fallen derart zusammen, dass alles Denken religiös bzw. theologisch ist: „The rejection of an auto-nomous world is thus linked to the rejection of autonomous reason. There could be no neutral account of things (or ‚being itself‘) insofar as a thing is properly understood only in its relation to the transcendent, and insofar as any theoretical account will draw on fundamental commitments that operate at the level of religious commitment, all theory, Radical Orthodoxy might say, is *religious* (or theological) – which is not to say that all theory is Christian. Rather, what we get in the form of secular theory is ultimately either a heretical or pagan account [...] Thus, the fundamental correlate of Radical Orthodoxy’s ‚participatory philosophy and incarnational theology‘ [...] is an Augustinian epistemology that asserts that (some kind of) faith precedes knowledge.” (JAMES K. A. SMITH, Introduction: Reverberations: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition, in: DERS./JAMES H. OLTHUIS, (Hg.), *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*. Creation, Covenant, and Participation, Grand Rapids 2005, 15–21, 17.) In umgekehrter Stoßrichtung geht es mir darum, dass theologisches Denken zunächst philosophisch, und d. h. selbst rekonstruktive Strukturabbildung des menschlichen Denkens überhaupt ist. Insofern lässt sich auch von der Struktur selbst her nicht ablesen, ob die Argumente ‚häretisch oder heidnisch‘ sind. Nur in Korrelation zur geschichtlichen ‚Antworterfahrung‘, deren tatsächliche Beschaffenheit zuletzt die Angemessenheit menschlich-philosophischer Explikationen erweisen kann, können Wahrheitsansprüche erhoben werden. So ist es gerade der Zweifel, die Frage, die Kritik, die den Menschen auch in einem geschlossenen, religiösen Weltbild gegenüber dem Glauben freisetzt, ohne dass damit bestritten wäre, dass jede Frage bereits Überzeugungen voraussetzt (auch wenn der Versuch, das Problem zu lösen, ob Frage an die Welt oder gebildete Überzeugungen über die Welt zuerst da waren, einigermassen müßig erscheint). M.a.W.: Die Annahme, das Denken sei schon immer theologisch, setzt die Wahrheit der Offenbarung bereits voraus, die Annahme, religiöses Denken sei immer schon philosophisch, setzt nur das Denken selbst voraus, weil es als kritisches, nicht-festgestelltes, freies, grundsätzlich falsch liegen kann und sich deshalb auf den Diskurs mit alternativen Weltzugängen verwiesen sieht.

Die christliche Theologie ist grundlegend geprägt von der Annahme, dass Gott und Mensch nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen. Vor diesem Hintergrund ist Karl Rahners berühmtes gewordenes Diktum zu verstehen, *dass der Mensch durch das Wirken Gottes nicht weniger, sondern mehr er selbst wird*, die einen entscheidenden hermeneutischen Schlüssel zu seinem gesamten Denken darstellt. Allerdings hat dieses Theorem auch vielfach entschiedenen Widerspruch erfahren, der die Begründungsbedürftigkeit des rahnerischen Grundaxioms selbst herausgestellt hat. Die vorliegende Arbeit versucht genau diese Lücke zu schließen und die Idee einer direkten Proportionalität von Gott und Welt unter den Vorzeichen aktueller freiheitstheoretischer Debatten zu verteidigen. Innerhalb dieser *defensio* wird die stets vernachlässigte Pneumatologie als entscheidende Schnittstelle anthropologischer und theologischer Reflexion identifiziert und so innovativ als relevanter Begründungszusammenhang einer zeitgemäßen Hermeneutik des Glaubens erschlossen.

Die vorliegende Studie wurde im Dezember 2020 von der Universität Innsbruck als Habilitationsschrift im Fach Fundamentaltheologie angenommen.

Der Autor:

Aaron Langenfeld, geb. 1985, studierte Katholische Theologie, Germanistik und Philosophie in Köln und Paderborn; 2015 promovierte er sich mit einer Arbeit zur Soteriologie als Problemfeld des christlich-islamischen Dialogs in Paderborn. Von 2010 bis 2020 war Langenfeld als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn und als Geschäftsführer des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften am selben Ort tätig. Seit 2020 vertritt er die Professur für Dogmatik und Dogmengeschichte unter Berücksichtigung fundamentaltheologischer Fragestellungen an der Universität Vechta.

