

Zum Verhältnis von Philosophischer und Theologischer Theologie

JOHANNES STOFFERS, S.I.

Hochschule für Philosophie, München

johannes.stoffers@jesuiten.org

Abstrakt: Im Rahmen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Fragen über Gott und das Nicht-Göttliche werden Philosophie und Theologie im Regelfall gesondert unterrichtet. Das kann, je nach kultureller Tradition, an voneinander gänzlich unabhängigen Einrichtungen geschehen oder auch an verschiedenen Fakultäten derselben Universität. Schon immer hat es Personen gegeben, die sich als Grenzgänger zwischen beiden Disziplinen verstanden haben. Dieser Beitrag beginnt mit dem Befund, daß philosophische Veröffentlichungen jüngerer Zeit nicht selten traditionell theologische Themen behandeln. Nach einer Skizze der Vorgeschichte dieses Phänomens im 20. und bereits im 19. Jahrhundert (Hegel, Schelling) fragt er, wie der Befund zu bewerten ist. Philosophie und Theologie werden in ihrem Selbstverständnis und durch die Außenperspektive der jeweils anderen Disziplin charakterisiert, bevor die skizzierte, auf Thomas von Aquin zurückgehende Verhältnisbestimmung in Frage gestellt wird. Es kommen, nach einer weiteren Vorgeschichte aus dem 19. Jahrhundert (Fichte), Karl Rahner und Lorenz B. Puntel mit ihrer Sicht zum Thema zu Wort. Die angestellten Überlegungen münden in ein Fazit zur Frage, was es heißt, als Philosoph Theologisches zu denken, und was dies für das Verhältnis der beiden Disziplinen bedeutet.

Schlüsselwörter:

Philosophie – Theologie – Vernunft – Glaube – Metaphysik

Im Rahmen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Fragen über Gott und das Nicht-Göttliche werden Philosophie und Theologie im Regelfall gesondert unterrichtet. Das kann, je nach kultureller Tradition, an voneinander gänzlich unabhängigen Einrichtungen geschehen oder auch an verschiedenen Fakultäten derselben Universität. Schon immer hat es Personen gegeben, die sich als Grenzgänger zwischen beiden Disziplinen verstanden haben. Dieser Beitrag beginnt mit (1) dem Befund, daß philosophische Veröffentlichungen jüngerer Zeit nicht selten traditionell theologische Themen behandeln. Nach einer Skizze der (2) Vorgeschichte(n) dieses Phänomens formuliert er (3) die Fragestellung, wie der Befund auf dem Hintergrund einer traditionellen Unterscheidung der Disziplinen zu

bewerten ist. Philosophie und Theologie werden in ihrem Selbstverständnis und durch die Außenperspektive der jeweils anderen Disziplin charakterisiert (4-7), bevor die skizzierte Verhältnisbestimmung in Frage gestellt wird (8). Es kommen nach einer weiteren (9) Vorgeschichte (10) Karl Rahner und (11) Lorenz B. Puntel mit ihrer Sicht zum Thema zu Wort. Die dargestellten Positionen bzw. die zu Wort kommenden Personen haben vielleicht am ehesten miteinander gemeinsam, daß sie je von ihrem Standpunkt aus gewillt sind, die Frage nach dem ‚Ganzen‘ zu stellen, und sich nicht damit begnügen, Detailfragen ihres Faches zu behandeln.

Die angestellten Überlegungen münden (12) in ein Fazit zur Frage, was es heißt, als Philosoph Theologisches zu denken, und was dies für das Verhältnis der beiden Disziplinen bedeutet. Ich werde dafür argumentieren, daß es sich bei dem unter (1) geschilderten Befund nicht um einen illegitimen Übergriff oder eine unerlaubte Grenzüberschreitung handelt. Vielmehr bin ich der Überzeugung, daß die darin liegende Provokation für beide Seiten – professionelle Vertreter der Theologie wie der Philosophie – von Nutzen ist, mit Blick sowohl auf das Selbstverständnis ihrer Disziplin als auch auf ihr persönliches Engagement als fragende, ggf. als glaubende Menschen.

I Der Befund

Ein Blick in aktuelle Lehrbücher zur Philosophischen Theologie bzw. zur Religionsphilosophie – beide Termini haben ihren jeweiligen Hintergrund und indizieren eine Ausrichtung, werden aber längst nicht immer trennscharf verwendet – gibt (dem kontinentalen Europäer) Anlaß dazu, erstaunt aufzumerken. Er ist gewohnt, im Rahmen der philosophischen Theologie einen angemessenen Begriff des Göttlichen zu entwickeln, die Argumente bzw. Beweise für die sogenannte Existenz Gottes abzuwägen, über das Problem der Theodizee zu befinden und Gott in eine Beziehung zum Nicht-Göttlichen zu setzen¹. Klassisch werden mit der Wesenheit Gottes auch seine Attribute behandelt, möglicherweise unterschieden in entitative und operative². Nicht ungewöhnlich ist es, auch in Lehrbüchern den Zugang zur Gottesfrage über die menschliche Suche nach Sinn zu erschließen³. Vor den eigentlichen Themen der philosophischen Gotteslehre können Autoren über die überhaupt gegebenen Möglichkeiten einer philosophischen Auseinandersetzung mit Gott reflektieren⁴, die Bedingungen der Gotteserkenntnis im menschlichen Erkenntnisvermögen benennen⁵ oder über die Beschreibbarkeit Gottes und legitime Sprachformen der Gottesrede nachdenken⁶. Durchaus angemessen bzw. den

¹ Beispielhaft genannt sei Schmidt 2003.

² Dafür kann als Beispiel Brugger 1979 stehen.

³ Kein Lehrbuch, aber optimale Veranschaulichung dessen und erst vor kurzem erschienen ist Gerhardt 2014.

⁴ Vgl. Muck 1983.

⁵ Vgl. Weissmahr 1983.

⁶ Vgl. Kreiner 2006.

Gepflogenheiten entsprechend ist es, Verbindungen zu alternativen metaphysischen Entwürfen und zur Physik herzustellen⁷. Nicht wenige Lehrbücher ordnen die Stoffe historisch an, wobei dann eher der Titel der ‚Religionsphilosophie‘ gewählt wird⁸. Gemeinsam ist den genannten und vielen weiteren Monographien wie auch Sammelbänden, daß Gott als Grund aller Wirklichkeit, als das Sein als solches, als vollkommenes Wesen oder unter vergleichbaren Titeln behandelt wird. Gegenüber anderslautenden, vielleicht als atheistisch zu bezeichnenden Überzeugungen argumentieren die Autoren dafür, daß mit einem solchen, vernünftig erschließbaren Gott zu rechnen ist. Ihre Gegner konzentrieren sich in gleicher Weise darauf, die ‚Existenz‘ Gottes zu bestreiten oder den vorausgesetzten Begriff des Göttlichen als unvernünftig zu kritisieren.

Entgegen der hiermit knapp skizzierten Gewohnheit thematisieren in jüngerer Zeit erschienene, im Regelfall englischsprachige Handbücher zur Philosophischen Theologie bzw. Religionsphilosophie neben den klassischen auch solche Fragestellungen, die sonst in Abhandlungen zur christlich-theologischen Dogmatik oder zur Fundamentaltheologie zu finden sind. Einige Beispiele seien angeführt: In ihrer Einführung in die Religionsphilosophie bringen Michael J. Murray und Michael C. Rea auch ein Kapitel über den dreifaltigen und menschengewordenen Gott („God triune and incarnate“)⁹. Die *Oxford Readings* zur Philosophischen Theologie widmen sich, wie die Untertitel der beiden Bände verraten, den Themen Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Sühne, Vorsehung, Heilige Schrift und Auferstehung¹⁰. Ganz ähnlich fällt der Befund mit Blick auf das 2010 in zweiter, erweiterter Auflage erschienene Handbuch von Blackwell aus, das eine überwältigende Zahl von Beiträgen bietet¹¹. Unter den spezifisch christlichen Themen werden Sünde und Erbsünde („Sin and Original Sin“), Sühne, Rechtfertigung und Heiligung („Atonement, Justification, and Sanctification“) sowie Auferstehung, Himmel und Hölle („Resurrection, Heaven, and Hell“) behandelt. Hinzu kommt ein Blick in die asiatischen Religionen, der sich den Lehren der Wiedergeburt und des Karma („Reincarnation and Karma“) widmet. Zuletzt noch genannt sei ein Werk, das unter dem Titel der „Analytischen Theologie“ erschienen ist und Neues aus der „Philosophie der Theologie“ zu bieten verspricht¹². In einem dritten, ausdrücklich auf die Gegebenheiten der Theologie bezugnehmenden Teil geht es insbesondere um das Verständnis der Heiligen Schrift als Wort Gottes und den Glauben daran, daß diese Texte von den jeweiligen Autoren unter göttlicher Eingebung verfaßt worden sind. Fragen der Bibelhermeneutik werden demnach aus philosophischer Warte behandelt.

⁷ So führt es Müller 2001 vor.

⁸ Vgl. Oelmüller & Dölle-Oelmüller 1997 sowie Ricken 2003.

⁹ Vgl. Murray & Rea 2008, 64-90.

¹⁰ Vgl. Rea 2009.

¹¹ Vgl. Taliaferro, Draper, Quinn 2010.

¹² Vgl. Crisp & Rea 2011.

II Vorgeschichten (i): Swinburne & ‚Christian Philosophers‘, Hegel & Schelling

Dieses zunächst einmal Staunen erregende Interesse unter (manchen, vermutlich insgesamt wenigen) Philosophen, sich für spezifisch theologische Fragestellungen zu öffnen und positive Inhalte des christlichen Glaubens zu behandeln, hat eine recht unmittelbare Vorgeschichte. Auch aufgrund von Übersetzungen weltweit bekannt geworden sind die seit den 1980er Jahren veröffentlichten Monographien von Richard Swinburne zur philosophischen Theologie¹³. Mit Hilfe von Methoden der analytischen Philosophie untersucht der Autor zentrale Aussagen des Christentums. Während die Titel *Responsibility and Atonement* (1989), *Revelation: From Metaphor to Analogy* (1992), *Providence and the Problem of Evil* (1998) und *The Resurrection of God Incarnate* (2003) für sich sprechen, geht Swinburne in *The Christian God* (1994) auf die Lehre der göttlichen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung ein. Letztere wird erst auf ihre Möglichkeit hin untersucht, bevor ihre Einsichtigkeit erörtert wird, wobei auch die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria und die Himmelfahrt zur Sprache kommen.

Noch weiter zurück liegt ein ähnliches Interesse an Themen des christlichen Glaubens von seiten Austin Farrers, das sich in Publikationen bereits während der 1960er Jahre niederschlägt¹⁴. Damit sind, was die jüngere Geschichte der Philosophischen Theologie betrifft, die ersten Anfänge einer breiteren Strömung genannt, die sich in den zuvor genannten Handbüchern niederschlägt. Was die dahinter stehenden Personen betrifft, verdient die in den Vereinigten Staaten angesiedelte *Society of Christian Philosophers* erwähnt zu werden, eine Vereinigung von Philosophen, die sich dem christlichen Glauben mehr oder weniger stark verbunden fühlen und mit Hilfe ihres gewohnten philosophischen Instrumentariums nach vertiefter Einsicht in die Glaubenslehre suchen¹⁵. Einer unter sicherlich mehreren Gründen für diese Entwicklung dürfte sein, daß die betreffenden Personen mit den sie umtreibenden Fragen im Rahmen der etablierten Theologie ihrer Zeit nicht fanden, wonach sie verlangten – eben die argumentative Auseinandersetzung mit zentralen Aussagen des christlichen Bekenntnisses. Für den protestantischen Bereich mit einer vorherrschenden ‚liberalen‘ Theologie dürfte das sicher noch stärker der Fall sein als für den katholischen, aber auch dort scheint es an Anschlußmöglichkeiten gefehlt zu haben. Da sich inzwischen die theologischen Winde gedreht haben, stellt sich die Situation anders dar. Das Wiederaufblühen der Philosophischen Theologie dürfte daran nicht unschuldig sein, ist aber sicher nicht der einzige Faktor.

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine vergleichbare Konstellation im

¹³ Vgl. Swinburne 1989; 1992; 1994; 1998; 2003. In zahlreichen Artikeln behandelt Swinburne weitere Einzelfragen des christlichen Glaubens.

¹⁴ Den entsprechenden Hinweis verdanke ich Hebblethwaite 2005, 2, der auf Farrer 1964 rekurriert (Anm. 7).

¹⁵ Vgl. wiederum Hebblethwaite 2005, 2.8f.

deutschsprachig-protestantischen Raum ergeben hat. Jedenfalls äußern die Geistesgrößen idealistischen Philosophierens den Verdacht, die Theologen hätten sich davon verabschiedet, Gott und die Welt angemessen zu bedenken und sich vor allem den Fragen der göttlichen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung zu stellen. In der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* beschreibt Georg Wilhelm Friedrich Hegel unter anderem, in welchem Verhältnis sein Unternehmen zur Religion und zum Vorgehen der zeitgenössischen Theologie steht. Während die durch die Aufklärung geprägte Theologie („Vernunfttheologie“) sich auf einen verstandesmäßigen Zugang zur Heiligen Schrift und moralische Deutungen des Glaubens beschränke und Gott allein abstrakt fasse, werde die Religionsphilosophie – die dem Gang der Vernunft folgt – dem Anliegen der Religion wesentlich gerechter, indem sie den Mut zur Wahrheit aufbringt:

„Es wird dies Resultat der Vernunfttheologie so ausgedrückt, daß wir die Wahrheit nicht erkennen können. Gott ist die Wahrheit. Insofern aber der Mensch den Glauben hat an seine Würde, an die Würde seines Geistes, den Mut der Wahrheit und der Freiheit hat, so ist er getrieben, Wahrheit zu suchen. Die Wahrheit ist kein Leeres; [sie ist] ein Konkretes, eine Fülle an Inhalt; diese Fülle ist es, welche die moderne Theologie ausgeleert hat. Unsere Absicht aber ist es, durch den Begriff wieder eine solche Fülle zu gewinnen“¹⁶.

Gott selbst könne sehr wohl erkannt werden, da es „nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden voneinander wären“¹⁷. Somit gebe es keinen Hinderungsgrund, daß die Philosophie als Vollzug der Vernunft das denke, was in höchstem Maße vernünftig ist, nämlich die volle Wirklichkeit Gottes und der Welt.

Als Hegel im November 1831 stirbt, ist Friedrich Wilhelm Joseph Schelling gerade in München dabei, eine Vorlesung zur Philosophie der Offenbarung zu halten. Er hat vor allem die Absicht, eine Konzeption des göttlichen Seins zu entwickeln, das so gedacht werden kann, daß es sich in das Nicht-Göttliche entäußert. Zu diesem Zweck entwirft Schelling den Begriff eines Monotheismus, demzufolge Gott „Mehrere“, aber nicht mehrere Götter ist¹⁸. Im folgenden thematisiert er die Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit, von der Menschwerdung Gottes und von der Schöpfung der Welt. Sicher verfährt er dabei nicht immer im Sinne der (protestantischen) Orthodoxie, aber so, daß er die mit der jeweiligen Lehre ausgedrückten Inhalte ernstnimmt. Und mit Blick auf die Alternative, das Christentum innerlich oder äußerlich – letzteres meint: bloß geschichtlich – zu behandeln, nimmt er für die Philosophie – darunter dürfen wir verstehen: *seine*

¹⁶ Hegel 1983, 44.

¹⁷ Ebd., 46.

¹⁸ Schelling 1992, 140.

Philosophie – in Anspruch, das Christentum erst wirklich zu erklären¹⁹. Im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen geht es um die Lehre vom Heiligen Geist, um spezielle Fragen der Christologie, um den Stellenwert des Satans und der Engel, um eine Theologie der Sünde, um die Kirche und die Apostel.

Selbstverständlich treibt Hegel und Schelling ein anderes Interesse um als jenes, das für die christlichen Philosophen der Gegenwart ausschlaggebend ist. Diese wollen die Aussagen des Glaubens um ihrer selbst willen bedenken, während jene ein System des Denkens entwerfen wollen, zu dem ihnen Anleihen in der christlichen Dogmatik dienlich sind. Diese Anleihen sind freilich in der Sache begründet; sie zeigen, daß die Auffassung vorherrscht, das Christentum beinhalte Aussagen von hohem spekulativem Wert. Anders gesagt: In ihm liege eine Wahrheit über Gott und sein Verhältnis zur Welt, die eine Geltung auch unabhängig davon haben, ob jemand eine christlich-kirchliche Frömmigkeit und eine persönliche Gottesbeziehung praktiziert oder nicht. Gegenüber der zu dieser Zeit sonst vorherrschenden Auffassung vom (vorrangig) moralischen Wert der Religion ist das ein eigener Akzent.

III Die Fragestellung

Was ergibt sich aus dem geschilderten Befund – daß nämlich von seiten der Philosophischen Theologie gegenwärtig Themen des christlichen Glaubens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, die nicht zum angestammten Bereich der *theologia naturalis* gehören? Ist die Entwicklung als illegitimer Übergriff auf ein Feld zu bewerten, das allein im Rahmen einer *theologia positiva* bestellt werden sollte? Oder prägnanter formuliert: Überschreitet die ‚Philosophie‘ die Grenze zur ‚Theologie‘, sofern es eine solche Grenze gibt?

Die Frage stellen heißt das Bedürfnis verspüren, zuerst die verwendeten Begriffe zu klären. Natürlich ist es historisch richtig, daß die ‚Theologie‘ ihren Ursprung in der ‚Philosophie‘ hat; eine vernunftgemäße Annäherung an das Göttliche sollte sie sein, im Gegensatz zu einer Religiosität, die sich des Mythos bediente²⁰. Mit der Fragestellung, die eine Unterscheidung von ‚Theologie‘ und ‚Philosophie‘ voraussetzt, befinden wir uns in dem Wissenschaftsrahmen, den das Hochmittelalter aufgespannt hat. Grundsätzlich gilt die Theologie zu dieser Zeit als die ‚heilige Lehre‘ (*sacra doctrina*); sie ist primär auf die Heilige Schrift gegründet und immer auch auf die moralisch richtige Lebensführung und die gläubige Gottesbeziehung des Menschen bezogen²¹. In der scholastischen Disputation stellt

¹⁹ Vgl. ebd., 432.

²⁰ Einschlägig verwiesen wird hier auf Platon 1905 (*Politeia* II), 379a, und Aristoteles 1957 (*Metaphysik* VI,1), 1025b. Für eine historische Betrachtung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie vgl. zum Beispiel Pannenberg 1996.

²¹ Das ruft zu Recht Harrison 2015, 17f., in Erinnerung; vgl. auch ebd., 50.73f. Der Autor warnt insgesamt davor, heutige Fragestellungen und Begriffsverwendungen (‚Theologie‘, ‚Philosophie‘,

sich die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft (*scientia*) ist oder ob sie nicht eher der Weisheit (*sapientia*) zugerechnet werden muß²². Von seiten des Thomas von Aquin fällt die Antwort zugunsten der Einstufung als *scientia* aus. Die ‚Theologie‘ ist also, unbeschadet ihrer Bedeutung für das Leben und die Frömmigkeit, auch ein *habitus*, also eine Vollkommenheit (*virtus*) des erkennenden Geistes. Sie stütze sich auf

„Prinzipien, die durch das Licht einer höheren, übergeordneten Wissenschaft einsichtig werden, [...] nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen. [...] die heilige Lehre baut gläubig auf die Prinzipien, die ihr von Gott offenbart worden sind“²³.

Das Gesagte schließt nicht aus, daß die Theologie *auch* in einem höheren Sinne eine Weisheit (*sapientia*) ist²⁴, ohne daß dadurch ihre Qualifikation als Wissenschaft in Abrede gestellt würde. In ihr ist Gott der einigende Leitgedanke, von dem alles beherrscht wird²⁵. Die so verstandene ‚Theologie‘ hat, in Anlehnung an Thomas formuliert,

„einen unantastbaren Glauben zum Ausgangspunkt. Dieser bezieht sich nicht auf die Vernunftkenntnis, sondern auf einen anderen Gegenstandsbereich, der sich der Vernunft entzieht: die Selbstoffenbarung Gottes“²⁶.

Während die ‚Theologie‘ die geoffenbarten Aussagen des Glaubens zur Grundlage ihres Nachdenkens macht, nimmt die ‚Philosophie‘ und näherhin die in ihrem Rahmen praktizierte natürliche Theologie darauf grundsätzlich keinen Bezug, sondern verfährt allein auf der Basis vernünftigen Überlegens. Sie entwickelt Hypothesen und durchdenkt diese abwägend auf ihre Konsequenzen hin. Bezogen auf das Göttliche bewegt sie sich daher im Bereich grundsätzlicher, allgemein geltender Bestimmungen. Sie thematisiert unter Umständen die Möglichkeit einer Offenbarung oder eines göttlichen Handelns in der Weltgeschichte, bezieht in ihre Überlegungen aber nicht konkrete Ereignisse ein, die ein ‚Theologe‘ als Offenbarung qualifizieren würde. Thomas von Aquin selbst behandelt die Lehre von Gott vorrangig innerhalb der *theologia naturalis*, also der Philosophie, während er von der göttlichen Dreifaltigkeit, da seiner Auffassung nach allein durch die Offenbarung

‚Religion‘, ‚Wissenschaft‘) ohne Vorbehalt in frühere Zeiten zurückzuprojizieren, und führt überzeugende Argumente an.

²² Vgl. Fries 1985, 117.

²³ Thomas von Aquin 1980 (*Summa Theologiae* I, 1, art. 2, corpus): „Quaedam [scientiae, JS] vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae [...]. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia dei et beatorum. [...] doctrina sacra credit principia revelata sibi a deo.“

²⁴ Vgl. ebd. I, 1, art. 6, corpus.

²⁵ Vgl. ebd. I, 1, art. 7, corpus: „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione dei [...].“

²⁶ Böttigheimer 2009, 35.

zugänglich, erst in der *theologia positiva* spricht²⁷. Auch wenn es jetzt den Anschein hat, als falle die *theologia naturalis* unvollständiger aus, da sie ja aus methodischen Gründen auf manche Themenstellungen verzichtet, erheben beide Zugänge einen universalen Anspruch; beide wollen das (ihnen jeweils zugängliche) Ganze von Gott und Welt beschreiben²⁸.

Die näherungsweise erfolgte, auf Thomas' von Aquin Unterscheidung gestützte Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie verdient eine Vertiefung. Welches Selbstverständnis liegt den beiden Disziplinen zugrunde, und wie sehen die Vertreter der einen die jeweils andere Wissenschaft?

Eine Definition der Philosophie überhaupt zu geben, ist aus gleich mehreren Gründen aussichtslos. Zum einen handelt es sich selbst um ein philosophisches Fragen, so daß die Philosophie allenfalls aus dem eigenen Vollzug verstanden werden kann. Zum zweiten hat im Grunde jeder Denker seinen eigenen Ansatz, von dem ausgehend er philosophiert. Und zum dritten divergieren die philosophischen Disziplinen so stark voneinander, daß sie sich kaum unter einen Begriff bringen lassen. Da die philosophische Theologie im Rahmen der Metaphysik stattfindet, beschränke ich mich daher darauf, ein Selbstverständnis der Metaphysik zu skizzieren. Dabei verstehe ich, der Tradition seit Christian Wolff folgend, ‚Ontologie‘ als gleichbedeutend mit ‚allgemeiner Metaphysik‘, in Abgrenzung zu den speziellen Metaphysik-Unternehmungen, die sich den Fragen nach Gott, nach der Seele und nach dem Kosmos widmen. Ich werde daher das Selbstverständnis nicht der Philosophie überhaupt, sondern der Metaphysik bzw. Ontologie untersuchen, die ja auch als vorzüglicher Gesprächspartner der Theologie in Frage kommt.

Was nun die Theologie selbst betrifft, stellt sich die Situation nicht sehr viel anders dar als mit Blick auf die Philosophie. Unter ihren verschiedenen Disziplinen konzentriere ich mich daher auf das Selbstverständnis der spekulativ-systematischen Ausrichtung, d.h. der Fundamentaltheologie und Dogmatik. Natürlich kommen im folgenden Einzelstimmen zu Wort; daß es *den* Philosophen (Metaphysiker, Ontologen) und *den* Theologen (Fundamentaltheologen, Dogmatiker) nicht gibt, wird niemanden überraschen.

IV Das Selbstverständnis der Metaphysik/Ontologie

In seinem in die Metaphysik einführenden Buch widmet Bruno de Solages den ersten, knapp die Hälfte der Monographie beanspruchenden Abschnitt dem Ziel, eine Systematik der Wirklichkeit zu erstellen. Nach Kapiteln über eine Philosophie der Wissenschaften oder eine wissenschaftliche Systematik, über Naturphilosophie oder eine kosmologische Systematik sowie über die Philosophie vom Menschen oder

²⁷ Das geschieht in der *Summa Theologiae* I ab quaestio 27. Die Unmöglichkeit, mit den Mitteln der bloßen Vernunft Gott als den dreifaltigen zu erkennen, begründet Thomas ebd., I, 32, art. 1, corpus, damit, daß der Mensch Gott auf natürlichem Weg über die Geschöpfe erfaßt, daß aber hier kein Hinweis auf die Dreifaltigkeit vorliege, da die Schöpferkraft der ganzen Dreieinigkeit gemeinsam sei.

²⁸ Vgl. Böttigheimer 2009, 37.

eine anthropologische Systematik folgt ein viertes über ‚Seinsphilosophie oder ontologische Systematik‘²⁹. In den drei vorausgehenden Kapiteln sei es nicht gelungen, den gesamten Bereich der Wirklichkeit in den Blick zu nehmen. Hier komme nun die Ontologie ins Spiel:

„Das Objekt der Ontologie stellt also das Wirkliche in seinem allgemeinsten Sinn und seine Grundgegebenheiten dar, d.h. alle Seienden, doch nur sofern sie sind; alles, was ist, doch eben, sofern es ist, nach der klassischen Formel: das Sein als Sein und seine ersten Bestimmungen“³⁰.

In seinem gleichfalls als Einführung konzipierten Buch bemüht sich Ernest J. Lowe darum, den Stellenwert und die Sinnhaftigkeit des metaphysischen Unternehmens gegenüber anderen Wissenschaften und insbesondere der Physik plausibel zu machen. Abgesehen davon, daß die Metaphysik als Treffpunkt oder gemeinsames Diskussionsforum anderer Wissenschaften dient, habe sie darin ihre unveräußerliche Eigentümlichkeit, „daß absolut alles, eingeschlossen sogar den Stellenwert und die Glaubwürdigkeit der Metaphysik selbst, in den Blickpunkt jener universalen Disziplin gerät, welche die Metaphysik zu sein beansprucht“³¹. In durchaus vergleichbarem Sinne formuliert Béla Weissmahr drei Kennzeichen einer Metaphysik bzw. Ontologie, die er als allgemein konsensfähig einstuft:

„(1) Der Metaphysiker versteht sein Fach als die philosophische Grunddisziplin, deren Aufgabe es ist, eine allumfassende Wirklichkeitsinterpretation zu geben, indem sie bis zu den letzten Gründen oder dem letztem Grund von allem, was es gibt, vordringt.

(2) Der Metaphysiker ist ein ‚kognitiver Optimist‘; er ist überzeugt, daß er diese Aufgabe auch einlösen kann, d.h. er zweifelt nicht an der Möglichkeit, seine Einsichten hinsichtlich der Grundstruktur der Wirklichkeit in solcher Form zur Sprache bringen zu können, die wissenschaftliche Anerkennung verdient. Deshalb ist er auch der Meinung, daß seine Untersuchungen Einsichten liefern, die für alle anderen Wissenschaften gelten.

(3) Da sich die Aussagen des Metaphysikers auf das Allgemeingültige und Notwendige, also auf das, was ewig und unwandelbar ist, beziehen, ist sein eigentlicher Gegenstand nicht das uns in seiner zufälligen Gestalt Gegebene, sondern etwas, was ‚darüber hinaus‘ ist, also das Nichtempirische oder Transzendente“³².

Heinrich Schmidinger schließlich definiert Metaphysik, nachdem er die Geschichte des Begriffs skizziert und ihre Bestimmung als Wissenschaft des Seienden als Seienden bzw. vom Sein sowie als philosophische Theologie abgewiesen hat, als

²⁹ Solages 1967, 146-185.

³⁰ Ebd., 148. In einer Anmerkung verweist der Autor auf Aristoteles 1957 (*Metaphysik IV*), 1003a.

³¹ Lowe 2002, 3: “[...] the point is that absolutely *everything*, including even the status and credentials of metaphysics itself, comes within the purview of the universal discipline which metaphysics claims to be.”

³² Weissmahr 1991, 14.

„jene Wissenschaft [...], die sich mit Fragen beschäftigt, welche die Wirklichkeit, sofern sie dem Menschen zugänglich ist, in ihrer Gesamtheit betreffen“³³. Durch erläuternde Fragen arbeitet Schmidinger heraus, welche Tragweite den einzelnen Elementen der Definition zukommt, und weist im folgenden auch auf die existentielle Relevanz und den existentiellen Ursprung der Metaphysik hin³⁴. Als letzte Stimme soll die von Lorenz B. Puntel zu Gehör kommen; auch er erinnert an den klassischen Universalitätsanspruch philosophischen Denkens, dem wiederum manche Philosophen (und andere) widersprochen haben³⁵. Er selbst hält jedoch an diesem Selbstverständnis philosophischen Denkens fest, versteht Philosophie im wesentlichen als Theorie und definiert sie vorläufig als „Theorie der universalen Strukturen des uneingeschränkten universe of discourse“³⁶, wobei er unter „universe of discourse“ die Dimension versteht, welche die Sache der Philosophie repräsentiert: „Die Dimension des *universe of discourse* ist das *umfassende Datum* im buchstäblichen Sinne von: *das zu begreifende* oder *zu erklärende Gegebene* der Philosophie, d.h. all das, womit sich die philosophische Theorie befassen kann und befassen muss“³⁷. Das Ganze der Wirklichkeit, ihre universalen Strukturen bestimmen und so Grundlage dafür zu sein, die Welt zu verstehen und in ihr sinnvoll zu handeln, das wäre, zusammenfassend gesagt, wie sich die Philosophie als Metaphysik bzw. Ontologie versteht.

V Der Blick auf die ‚Philosophie‘ aus theologischer Perspektive

Wenn Theologen dem philosophischen Denken freundlich gesonnen sind, dann verstehen sie darunter im wesentlichen Metaphysik, Ontologie und Logik. Sie schätzen die ‚Philosophie‘ als kritische Wegbegleiterin ihrer eigenen Disziplin. Zum einen helfe sie dabei, Begriffe klar zu bestimmen, logische Schlüsse auf ihre Gültigkeit zu prüfen, Vorannahmen bewußt zu machen oder überhaupt erst lohnende Fragen zu formulieren. Gerhard Ebeling verwendet das Wort „Partnerschaft“, das eine historische und eine sachliche Dimension aufweist. Während die Philosophie auf ihre Selbständigkeit gegenüber der Theologie bestehe, habe die Theologie ein Sachinteresse an der Philosophie als solcher³⁸. Ein solches Sachinteresse expliziert Wolfhart Pannenberg im näheren als das uneingeschränkte Fragen nach dem Ganzen, das sich der Theologe selbst zum Maßstab seines eigenen Vorgehens machen müsse: „Man hat darum den Gedanken ‚Gott‘ solange noch nicht wirklich gedacht, wie man nicht alles Wirkliche – den Menschen und den Kosmos – in seiner Herkunft von diesem Gott gedacht hat“³⁹. Eben darin, das Ganze

³³ Schmidinger 2000, 21.

³⁴ Vgl. ebd., 24f.

³⁵ Vgl. Puntel 2006, 2f.

³⁶ Ebd., 12.

³⁷ Ebd., 13.

³⁸ Vgl. Ebeling 2012, 58f.

³⁹ Pannenberg 1996, 15f.

zu denken, habe die Philosophie immer ihre Aufgabe gesehen, und Pannenberg verschweigt nicht seine Enttäuschung darüber, daß sich – wie er die Sache sieht – viele Philosophen von dieser umfassenden Frage verschieden haben, so daß sich die Einzelwissenschaften völlig emanzipiert hätten. Insgesamt sei die Lage für die Theologie selbst sehr unbefriedigend; die adäquate Partnerin fehlt, wenn Philosophen nicht radikal nach dem Ganzen fragen⁴⁰. Wer Theologie betreiben will, so Pannenberg, benötigt auch heute einen Weltbegriff, denn dieser und der Gottesgedanke seien aufeinander bezogen: Die Kontingenz der Welt und die Freiheit Gottes gegenüber dem Nicht-Göttlichen versteht er als zueinander komplementär⁴¹. Daß Philosophie und Theologie im Idealfall gleichermaßen nach dem Ganzen fragen, dabei aber von verschiedenen Ausgangspunkten beginnen, sieht er als Quelle bleibender Spannungen, die er jedoch insgesamt als positiv bewertet. Ihm zufolge hat „die Theologie von Gott und seiner Offenbarung her das Ganze des menschlichen Daseins und der Welt zu bedenken [...], während das philosophische Denken von der Erfahrung des Menschen und der Welt her auf ihren Grund im Absoluten zurückgeht“⁴². Die divergierenden Ausgangspunkte theologischen und philosophischen Fragens beschreibt Pannenberg deutlich, aber wertneutral. Demgegenüber läßt Ebeling erkennen, daß die Zuordnung beider Disziplinen seiner Überzeugung nach aus keiner Perspektive ganz wertfrei beschrieben werden kann, da eben die Philosophie vor allem ihre Eigenständigkeit verteidigen wolle, die Theologie hingegen sachlich an dieser interessiert sei. Dazu bemerkt der Autor:

„In solcher Verschiedenheit des Verhaltens zueinander kommt zum Ausdruck, daß die Philosophie auf ein einheitliches Wirklichkeitsverständnis hin tendiert, dem auch die Theologie nach Maßgabe des philosophischen Urteils eingeordnet wird. Für die Theologie hingegen ist das Wirklichkeitsverständnis dem christlichen Glauben gemäß von einer Fundamentalunterscheidung bestimmt, die der Philosophie das Recht auf Selbständigkeit neben der Theologie zuerkennt, ohne dadurch die Einstellung zur Philosophie aus der gesamtheologischen Verantwortung zu entlassen. Von der Theologie her gesehen aktualisiert sich im Verhältnis zur Philosophie die im Verständnis des Evangeliums verankerte Unterscheidung zweier ‚Reiche‘, ob man sie nun mit der Scholastik im Sinne von Natur und Gnade oder mit der reformatorischen Theologie im Sinne von Gesetz und Evangelium interpretiert. Darin ist ein Sachverhalt wirksam, der sich philosophischer Aneignung entzieht“⁴³.

Weder ist demnach ein Philosoph in der Lage, dem theologischen Zugang zur Wirklichkeit Genüge zu tun, also zum Beispiel anzuerkennen, daß sich Gott in einem

⁴⁰ Vgl. ebd., 16-18. Auch Waldenfels 1988, 65, zählt zu den Eigenarten der gegenwärtigen Philosophie, daß ihr Gott nur einer unter vielen Gegenständen, nicht der höchste sei. Mit dem Befund, daß die Frage nach dem Ganzen aus dem Blick gekommen sei, läßt sich die Beobachtung Waldenfels' leicht verbinden.

⁴¹ Vgl. Pannenberg 1996, 364f.

⁴² Ebd., 367.

⁴³ Ebeling 2012, 58f.

Ereignis offenbart, noch vermag die Theologie den Anspruch der Philosophie gutzuheißen, wirklich das Ganze erkennen zu können. Dabei schwingt mit, daß nach verbreitet protestantischer Überzeugung die Vernunft infolge der erbsündlichen Verfaßtheit des Menschen auch in ihrem spekulativen Vermögen beschädigt ist; die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium neigt dementsprechend zu einer stärkeren Negativwertung der ersten Alternative, als es die scholastische Unterscheidung von Natur und Gnade zu tun pflegt. Es geht nicht allein um die Frage größerer oder geringerer Vollständigkeit des Erkannten, sondern um die qualitative Adäquatheit. Das bedeutet im Klartext: Was richtigerweise von Gott und Welt zu denken ist, wird allein im Licht des Evangeliums offenbar; eine selbständige Philosophie ist unter dieser Maßgabe ein recht ungenügendes Unterfangen. Daß Pannenberg, als ebenfalls evangelischer Theologe, nicht zu dieser Bewertung gelangt, könnte ein Beleg dafür sein, daß die von Ebeling vorgenommene Einordnung der Philosophie auch auf protestantischer Grundlage nicht so ausfallen *muß*, sondern andere Auffassungen möglich sind.

Im Gesagten sei „ein Sachverhalt wirksam, der sich philosophischer Aneignung entzieht“, so formuliert es Ebeling⁴⁴. Tatsächlich bleiben dem Philosophen die Unterscheidungen von seiten der Theologie fremd; er muß sie entweder, wie im Falle Ebelings, als Beleidigung verstehen – daß er gar nicht geeignet sei, sein Geschäft des Denkens zu vollziehen – oder, im milderen Falle, als Eingrenzung seines Fragegebietes von außen, was er sich ebensowenig gefallen lassen dürfte⁴⁵. Von einer „Partnerschaft“ ist dabei nicht viel zu spüren.

Max Seckler bemüht sich als katholischer Theologe um eine Abgrenzung unter anderem zwischen der Theologie und der Religionsphilosophie. Mit ‚Religionsphilosophie‘ meint er das philosophische Fragen nach Gott im allgemeinen; es handelt sich um den Nachfolger der in den 1970er Jahren wenigstens terminologisch aus der Mode geratenen Natürlichen Theologie. Was er von ihr sagt, kann im großen und ganzen von der Philosophie insgesamt gelten. Anders als der Theologe nun sei der Religionsphilosoph „nur seiner eigenen Gläubigkeit, seiner eigenen Wertwelt, seiner eigenen Urteilskraft, seinen eigenen Vernunftinteressen verantwortlich“⁴⁶. Die Religionsphilosophie habe ihren Ort in der Begegnung des Philosophen mit der Religion; jedoch sei festzuhalten: „Der Philosoph hat als solcher *kein identifikatorisches Verhältnis* zu einer bestimmten Religion, es sei denn zur ‚Religion in den Religionen‘ (Schleiermacher), insofern diese ein Interesse der philosophischen Vernunft darzustellen mag“⁴⁷. Von einem möglichen religiösen Bekenntnis, das ein Philosoph als Mensch hat, wird in diesem Zusammenhang abgesehen. Seckler unterstreicht allerdings, daß in jedem Fall auch in der Philosophie eine Subjektivität vorausgesetzt ist. Sie bestimmt er folgendermaßen:

⁴⁴ Ebd., 59.

⁴⁵ Vgl. Schöndorf 2009, 81f.

⁴⁶ Seckler 1977, 168.

⁴⁷ Ebd., 171f.

„Die Funktion, die beim Theologen nämlich seine Religion und deren Subjektivität einnimmt, ist beim Philosophen dessen persönliche Grundanschauung, wie sie in der Vermittlung seines philosophischen Denkens wirksam wird. Von dieser kann er nicht abstrahieren“⁴⁸.

Anders als der Theologe sei der Religionsphilosoph „per definitionem ein Einzelner“, also nicht einer größeren Gemeinschaft gegenüber verantwortlich, wie ein Theologe gegenüber der Kirche.

„Der Unterschied zwischen religionsphilosophischen und theologischen Aussagen gründet demgemäß wesentlich in den *formalen Gewährleistungsinstanzen*, die zum Ausweis der Wahrheit angeführt werden. Eine Religionsphilosophie kann infolgedessen *inhaltlich* im Extremfall sogar vollständig identisch sein mit einer Theologie, ohne aufzuhören, *Philosophie* zu sein“⁴⁹.

Weniger als die Gegenüberstellung selber interessiert hier, wie Seckler als Theologe den Philosophen beschreibt, nämlich zunächst unter Abstraktion von persönlichen religiösen Bindungen („der Philosoph als solcher“), dann als Einzelnen, der keiner Gemeinschaft gegenüber verantwortlich ist, aber eine persönliche Grundanschauung hat, die sein Denken prägt. Sollte diese religiös bestimmt sein, wäre denkbar, daß auch ein Philosoph zum selben Verständnis der Wirklichkeit wie ein Theologe gelangt, also beispielsweise eine Offenbarung Gottes in bestimmten Ereignissen bejaht. Gleich wie die persönliche Grundanschauung ausfällt, wäre zu verlangen, daß sich ein Philosoph darüber Rechenschaft gibt.

Die Unabhängigkeit oder Autonomie des Philosophen kann jedoch nicht als unbegrenzt gedacht werden, wirft Hans Waldenfels ein:

„Die Autonomie des Denkens als Vollzug einer *absoluten* Autonomie ist in dem Maße als gescheitert anzusehen, als dem Menschen bewußt wird, daß Autonomie sich nur unter geschichtlich gegebenen Rahmenbedingungen vollzieht und nur so weit gelingt, als diese die Autonomie des Denkens zulassen; in diesem Sinne gibt es weder eine bedingungslose und voraussetzungslose Philosophie noch bedingungslose und voraussetzungslose Wissenschaften“⁵⁰.

Anstatt von Autonomie würde ich eher in unbestimmteren Sinne von Unabhängigkeit sprechen und dann gemeinsam mit Waldenfels unterstreichen, daß ein Philosoph niemals vollkommen unabhängig ist, da er sich an Standards seiner Diskursgemeinschaft orientieren muß, um verstanden und ernstgenommen zu werden. Solche Standards dürften oft wenigstens so verbindlich sein, wie es die Glaubenssätze einer Kirche für den in ihr wirkenden Theologen sind.

⁴⁸ Ebd., 172.

⁴⁹ Ebd., 173.

⁵⁰ Waldenfels 1988, 67.

Das Angeführte soll vorerst reichen, um einen Eindruck zu vermitteln, mit welcher verschiedenen Haltung Theologen auf die ‚Philosophie‘ schauen.

VI Das Selbstverständnis der Theologie

Wenn nun die Theologie auf ihr Selbstverständnis befragt wird, handelt es sich – wie oben erläutert – erstens um die nicht innerhalb der Metaphysik angesiedelte natürliche, sondern um die auf Offenbarung gründende Theologie und zweitens im besonderen um ihre spekulativ-systematischen Disziplinen, also, katholisch ausgedrückt, Fundamentaltheologie und Dogmatik.

Nach Auskunft von Fundamentaltheologen handelt es sich bei der Theologie um eine Glaubenswissenschaft, die sich auf den Glauben und die durch ihn erschlossene Wirklichkeit, nämlich Gott und seine Offenbarung, richtet⁵¹. Wird Offenbarung als eine personale Hinwendung Gottes zum Menschen verstanden, kann dieser Sachverhalt mit Worten von Hans Günther Türk, die Position von Ingolf U. Dalferth (*Religiöse Rede von Gott*. München, 1981) zusammenfassend, auch so beschrieben werden: „Christliche Rede von Gott ist in ihrer Struktur allein im Ausgang von der christlich-religiösen Grundsituation, nämlich der urchristlichen Erfahrung der Anrede durch Gott in Jesus zu rekonstruieren“⁵². Insofern die Theologie eine Glaubenswissenschaft ist, zeichnet sie sich nach Auskunft Secklers durch fünf konstitutive Momente aus:

„1. Ihr Gegenstandsbereich ist durch das Wort ‚Gott‘ angezeigt; 2. Wenn sie Wissenschaft sein will, muß ihr Ziel der theologische *Diskurs* gemäß den Bedingungen der Wissenschaftlichkeit zu einer gegebenen Zeit sein; 3. Ihre normative Informationsquelle ist die *biblische Offenbarung*; 4. Die ihr eigentümliche Subjektivität heißt ‚Glaube‘; 5. Ihr gesellschaftlicher Ort ist die *Kirche* als Glaubensgemeinschaft“⁵³.

Auch wenn sie nicht mit der Verkündigung identisch ist, sondern – mit dem Ziel des Diskurses (vgl. das zweite Moment) – diese kritisch begleitet, steht sie im Dienst der Glaubensgemeinschaft⁵⁴. Der Glaube ist für sie grundlegend, und zwar sowohl als engagierte Subjektivität (*fides qua*) wie auch als sachliche Gegebenheit (*fides quae*). Es handelt sich um Voraussetzungen, über die eine reife Theologie sich und anderen Rechenschaft gibt⁵⁵. Das kann sie nach Überzeugung Böttigheimers durchaus selbstbewußt tun, indem sie eine innere Vernünftigkeit des Geglaubten annimmt:

„Für die Glaubenswissenschaft ist der Glaube ebenso konstitutiv wie das, wofür das Wort Wissenschaft steht. Die Idee der Glaubenswissenschaft will Glauben und Vernunft in Übereinstimmung bringen, unter der Voraussetzung, dass beide

⁵¹ Vgl. Fries 1985, 114.

⁵² Türk 1998, 48f.

⁵³ Seckler 1977, 168.

⁵⁴ Vgl. ebd., 168f. Ähnlich auch die Ausführungen von Johannes Paul II. 1981, 104.

⁵⁵ Vgl. Seckler 1977, 170f.

denselben Ursprung haben: Gott. Die Idee der Glaubenswissenschaft macht damit ernst, dass der Glaube die Öffentlichkeit und die Methode der Vernunft nicht zu scheuen hat. Ganz im Gegenteil: Durch die Glaubenswissenschaft wird sich der christliche Glaube seiner Sache besser bewusst und in der intersubjektiven Verständigung verhandlungsfähig⁵⁶.

Während hier Glaube und Vernunft auf Gott als ihre gemeinsame Quelle zurückgeführt werden, sieht Wolfgang Beinert sie als Haltungen des Menschen aufeinander verwiesen und folgert:

„Glaube und Vernunft stehen also weder in Gegensatz zueinander noch sind sie voneinander bloß graduell unterschieden. Glaube ist vielmehr ein Grundakt der Vernunft, mittels dessen und nur mittels dessen sich die Wirklichkeit ganz und voll erschließt. Theologie als Wissenschaft muß ihn daher als wesentliches Erkenntniskriterium beachten⁵⁷.

Die Theologie gibt es immer nur als das Bemühen bestimmter Menschen, und der Glaube ist eine Haltung ebensolcher Menschen, jedes einzelnen und der Gemeinschaft. Muß also, wer Theologie betreibt, persönlich-subjektiv das glauben, was die Offenbarung als objektiven Grund des Glaubens vorgibt bzw. was die jeweilige Glaubensgemeinschaft als verbindlich zu glauben erkannt und festgelegt hat? Die aufeinanderfolgenden Beiträge im vierten Band des *Handbuchs der Fundamentaltheologie*, verantwortet von Otto Hermann Pesch und Peter Neuner⁵⁸, legen diesen Schluß nahe, ohne daß er ausdrücklich formuliert wird. Neuner zufolge werde der individuelle, durch Erfahrungen geprägte Glaube „Teil des Reflexionspotentials, auf das der Fortgang theologischer Erkenntnis angewiesen ist“, und erweise sich „als Triebfeder für neue theologische Erkenntnis“⁵⁹. Daraus, daß Hans Waldenfels in der Aussage: „Gott hat sich uns in Jesus Christus geoffenbart“, den Grundsatz heutiger Theologie identifiziert⁶⁰, kann das Gleiche gefolgert werden, denn wie könnte eine These Grundsatz einer Wissenschaft sein, ohne daß der Wissenschaftler sie für wahr hält? Damit ist freilich nur die sachlich-inhaltliche Seite des Glaubens (*fides quae*), noch nicht die existentielle (*fides qua*) erfaßt. Daß auch die zweite unverzichtbar ist, könnte man der Aussage Jürgen Werbicks entnehmen, der die leitende Intuition theologischer Wissenschaft mit den Worten beschreibt: „Die Wahrnehmung von Wirklichkeit, die der Glaube zu vollziehen und der die Theologie nachzudenken versucht, um so die dem Glauben gemäße Wissensform auszuarbeiten, ist die der Liebe“⁶¹. Liebe verlangt, daß der Wissenschaftler das von ihm Befragte nicht nur sachlich bejaht, sondern auch daran Interesse nimmt, sich als

⁵⁶ Böttigheimer 2009, 43.

⁵⁷ Beinert 1995, 86.

⁵⁸ Vgl. Pesch 1988 sowie Neuner 1988.

⁵⁹ Neuner 1988, 66f.

⁶⁰ Waldenfels 1988, 28.

⁶¹ Werbick 2010, 23.

ganze Person darauf öffnet. Die Annahme scheint plausibel, wenn auch von den zitierten Autoren nicht expliziert, daß es ohne diese Voraussetzung nicht möglich ist, Theologie – wenigstens im christlichen Sinne – zu treiben.

Darüber hinaus gehört die Kirchlichkeit zur Theologie, so wird verschiedentlich betont⁶². Deutlich formuliert das, um ein Beispiel ausdrücklich zu zitieren, Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache an Theologen während eines Besuchs in Altötting im Jahr 1980, nicht ohne zugleich die Freiheit der Theologie zu benennen:

„Die Theologie ist eine Wissenschaft mit allen Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis. Sie ist in der Anwendung ihrer Methoden und Analysen frei. Gleichwohl muß die Theologie darauf achten, in welchem Verhältnis sie zum Glauben der Kirche steht. Nicht uns selbst verdanken wir den Glauben, er ist vielmehr ‚auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut, der Schlußstein ist Christus Jesus selbst.‘ (Eph 2,20) Auch die Theologie muß den Glauben voraussetzen. Sie kann ihn erhellen und fördern, aber sie kann ihn nicht produzieren. Auch der Theologe steht immer schon auf den Schultern der Väter im Glauben“⁶³.

Die religiöse Offenbarung, der persönliche Glaube und die glaubende Gemeinschaft (Kirche) bilden also die Koordinaten, innerhalb derer Theologen sich wissenschaftlich dem Geglaubten annähern und, insofern sie Systematiker sind, nach einem umfassenden Verständnis von Gott und Welt suchen.

VII Ein kritischer Blick auf die ‚Theologie‘ aus philosophischer Perspektive

Die Frage, wie Philosophen das Geschäft der Theologie bewerten, will ich nicht in ihrer Allgemeinheit beantworten, kann das auch nicht. Erwähnen will ich nur, anschließend an das zuvor skizzierte Selbstverständnis der (systematisch-spekulativen) Theologie, die gelegentlich anhebende Kritik daran, daß sich Theologen in ihrer Suche nach dem Wahren bereits gebunden haben – an die Interpretation von Ereignissen als göttliche Offenbarung, an persönliche und gemeinschaftliche Verbindlichkeiten des Glaubens. In seinem 1927 gehaltenen Vortrag über „Phänomenologie und Theologie“ faßt Martin Heidegger die Frage nach der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie als eine „Frage nach dem *Verhältnis zweier Wissenschaften*“⁶⁴. Er vertritt die These: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden“⁶⁵. Daß die Theologie zu den positiven Wissenschaften gezählt werden muß, begründet Heidegger so, daß sie die „Christlichkeit“ als Gegebenes (*positum*) voraussetze, und das meint die Existenzweise als glaubender Mensch⁶⁶. Diese

⁶² Vgl. Böttigheimer 2009, 51; auch Neuner 1988, 63-65.

⁶³ Johannes Paul II. 1981, 103.

⁶⁴ Heidegger 2004, 47.

⁶⁵ Ebd., 49.

⁶⁶ Vgl. ebd., 52-54.

Gegebenheit, die Gläubigkeit, setzt der Autor im weiteren Verlauf in einen entschiedenen existentiellen Gegensatz zur Existenzweise, die dem philosophierenden Menschen zukommt. Letzterer nehme frei das gesamte Dasein an, während der Glaubende eben glaube, d.h. sich aus den Fakten des Geglaubten, zum Beispiel aus als Offenbarung gedeuteten Ereignissen, verstehe⁶⁷. Da die Theologie sich auf die Gläubigkeit gründet, ist sie eine positive Wissenschaft; sie steht unter der Autorität dessen, was gegeben ist, und bemüht sich, dies verstehend zu durchdringen. Es ist aber nicht so, daß der Mensch in ihrem Vollzug sich selbst und sein eigenes Sein bzw. das Sein überhaupt erfrage.

Puntel hat mit Recht kritisiert, daß die von Heidegger eröffnete Alternative von (autoritätshöriger) Gläubigkeit einerseits und der (freien) Selbstübernahme des ganzen Daseins andererseits unangemessen ist. Vielmehr könne der Glaubende gerade durch seine Entscheidung zum Glauben zu seinem Dasein im ganzen Stellung nehmen. Davon abgesehen schlägt Puntel zum Beispiel konkret vor, die beiden von Heidegger als einander widersprechend vorgestellten Aussagen des Philosophen – ‚das Sein schickt sich zu‘ – und des Theologen – ‚Gott offenbart sich‘ – als zwei miteinander vereinbare Interpretationen desselben Ereignisses zu akzeptieren⁶⁸. Er will damit unterstreichen, daß die Einschätzung von Seiten Heideggers und manch anderer Philosophen, der Theologe stehe, weil er ein Glaubender ist, von vornherein unter einer ihm gegenüber äußerlichen Autorität, die seine Suche nach der Wahrheit überflüssig (er hat ja bereits das gefunden, was er zu suchen vorgibt) und sinnlos mache (durch die Autorität des Gegebenen sei er nicht frei, nach dem Wahren zu fragen), falsch ist. Puntel äußert die Überzeugung, daß der Gläubige, gerade als Glaubender, wirklich, nicht nur scheinbar fragen kann⁶⁹.

VIII Überleitung: Von der Verhältnisbestimmung zu deren Infragestellung

Der zu Beginn des Beitrags skizzierte Befund, daß spezifisch theologische Themen in jüngerer Zeit von Philosophen behandelt werden, und die anschließend erzählte(n) Vorgeschichte(n) dieses Phänomens stellen die klassische, wenngleich nicht immer ganz scharfe Bestimmung des Verhältnisses von philosophischer Theologie und theologischer Theologie in Frage. Auf einem hohen Niveau von Reflexion hat sich Lorenz B. Puntel damit auseinandergesetzt, ob denn und, wenn ja, inwiefern beide Disziplinen überhaupt sinnvoll unterschieden werden können. Bevor seine Überlegungen zur Sprache kommen, will ich eine weitere philosophische Vorgeschichte erzählen und mit Karl Rahner einen Theologen des 20. Jahrhunderts zu Wort kommen lassen.

⁶⁷ Vgl. ebd., 54.66.

⁶⁸ Vgl. Puntel 2010, 114-116.

⁶⁹ Vgl. ebd., 288f.

IX Vorgeschichte (ii): Fichte

Die denkerischen Entwürfe des deutschen Idealismus skizzieren, wie sich das Subjekt in seiner Reflexion dem Absoluten nähert. Das philosophische Denken dringt zu seinen Bedingungen vor und gelangt zu einem Letzten, das als Göttliches qualifiziert werden kann. Anhand der theoretischen Philosophie Johann Gottlieb Fichtes will ich umreißen, wie dieser das philosophische Bemühen des Menschen in einer Weise beschreibt, daß es zugleich als ein Entgegenkommen Gottes gedeutet wird, wofür die Theologie den Begriff ‚Gnade‘ verwendet⁷⁰.

Nach Fichtes Auffassung hat die Philosophie die Aufgabe übernommen, eine Weisheitslehre zu sein, die zum seligen Leben hinführt⁷¹. Das Wissen, d.h. das Bewußtsein in all seinen Vollzügen, wird in eine Beziehung zum ‚Leben‘, zum Selbstvollzug des Absoluten, gesetzt. Es ‚vernichtet‘ sich diesem gegenüber, insofern es auch Wissen vom Absoluten ist. Gerade auf diese Weise aber erreicht die Philosophie ein höheres Niveau; sie tritt nicht – in ihrer Selbstvernichtung – an die Seite, um ihren Platz dem ‚Leben‘ zu überlassen, sondern sie selbst erweist sich als dessen Grundlage. Was im reflektierenden Aufstieg gewonnen worden ist, darf nicht leichtfertig zur Disposition gestellt werden, sondern ermöglicht erst die Teilnahme am ‚Leben‘ in seiner Fülle. Dieses Leben versteht Fichte mehr oder weniger synonym mit Bezeichnungen wie ‚das Absolute‘, ‚das Sein‘ oder ‚Gott‘ und bezeichnet es auch als einen Selbstgenuß der Vernunft, die sich im ihr anhängenden Menschen inkarniert hat⁷². Der Autor setzt sich mit den Kritikern des spekulativen Zugangs auseinander und entgegnet ihnen:

„Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen: diesen Aufschwung des Denkens den Menschen verdächtig machen wollen, heißt: sie auf immer, von Gott, und dem Genusse der Seligkeit, scheiden wollen. Worin sollte denn das Leben, und seine Seligkeit, sonst sein Element haben, wenn es dasselbe nicht im Denken hätte“⁷³?

In gut platonischer und, manch abweichender Akzentsetzung zum Trotz, auch augustinischer Tradition also steht Fichte, wenn er seine Hörer auffordert, sich um ihrer Seligkeit, d.h. um des eigentlichen Lebens willen an diesem ewigen Sein zu erfreuen, von der Beschäftigung mit den nichtigen Dingen des Alltags dagegen abzulassen. Religiosität, so heißt es jedenfalls in diesem Zusammenhang, bedeutet ausschließlich Spekulation. Dabei handelt es sich aber um eine Spekulation, die eine religiös-existentielle Dimension hat, und zwar deswegen, weil Fichte das ‚Sein‘, auf

⁷⁰ Vgl. dazu Stoffers 2011, besonders 9-47.

⁷¹ Vgl. Fichte 2005, 345.

⁷² Vgl. Fichte 1991b, 230.

⁷³ Fichte 1995, 62.

das sich das Denken richtet, mit Gott identifiziert⁷⁴. Die oben verwendeten Begriffe wie ‚Leben‘ und ‚Seligkeit‘ haben das bereits erkennen lassen.

Wie es Hegel noch sehr viel machtvoller tun wird, so beruft sich auch Fichte auf das Gebot, nach der Erkenntnis Gottes zu streben, wobei für ihn der religiöse Glaube und die populäre Darstellung der philosophischen Einsicht – die Lehre der wahren Religion – auf versöhnte Weise auf dasselbe Ziel gerichtet sind⁷⁵. Die Anstrengung des Denkens wird deswegen angemahnt, da Gott gerade im eigenen Selbst unmittelbar angeschaut wird, sofern dieses sich für ein ‚reines Denken‘ bereitet hat. Denn das „reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn; und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anderes, denn das reine Denken“⁷⁶.

Die zunächst philosophisch erstrebte Seligkeit besteht in der Überzeugung, „daß ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt“⁷⁷. Hier läßt sich viel eher ein göttliches Gegenüber vermuten, als wenn, andernorts, derselbe Zustand definiert wird als „jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit“⁷⁸. Daß die Freiheit, Fichte zufolge, an erster Stelle durch die Hinwendung zum Absoluten und in der Abkehr vom Endlichen zustande kommt, muß dabei mitbedacht werden. Vor allem der in diesen Gedanken vertiefte Gelehrte erlangt diese Art von Seligkeit, die ihm „Freudigkeit, Ruhe und Stärke“ verschafft⁷⁹ und – infolge der Hingabe an das Ganze – Freiheit in jeder Hinsicht bedeutet: „Diese Liebe, so wie sie das einige unvergängliche ist, und die einige Seligkeit, so ist sie auch die einige Freiheit; und nur durch sie wird man der Fesseln des Staates, so wie aller andern Fesseln, die uns hienieden drängen, und beengen, erledigt“⁸⁰. Daß die Seligkeit ein Geschenk ist, lassen Fichtes Ausführungen deutlich erkennen; „erwerben“ können wir sie nicht⁸¹, vor allem deswegen, weil sich das Absolute unserem direkten, begreifenden Zugang entzieht. Ihm gegenüber, dem vollkommen Jenseitigen, ‚vernichtet‘ sich das endliche Wissen. Wenn sich der Mensch dem Ewigen doch anzunähern versucht, bedarf er des göttlichen Entgegenkommens und Wirkens:

„Der natürliche Mensch vermag nicht durch eigene Kraft sich zum Uebernatürlichen zu erheben; er muß durch die Kraft des Uebernatürlichen selbst dazu erhoben werden. Dieses sich selbst gestaltende, und erhaltende Leben der Idee im Menschen

⁷⁴ Vgl. dazu Rohs 2011, 115-117. Der Autor nennt neben dem religiös-existentiellen weitere, der philosophischen Theorie immanente Gründe für diese Identifikation.

⁷⁵ Vgl. ebd., 70.

⁷⁶ Vgl. ebd., 69.

⁷⁷ Fichte 1981, 304.

⁷⁸ Fichte 1977, 426.

⁷⁹ Fichte 1991a, 116.

⁸⁰ Fichte 1991b, 328.

⁸¹ Vgl. Fichte 1995, 64.

stellt sich dar, als Liebe: – zuförderst, der Wahrheit nach, als Liebe der Idee zu sich selber, sodann in der Erscheinung, als Liebe des Menschen für die Idee“⁸².

Unter dem natürlichen Menschen versteht Fichte in diesem Zusammenhang das Wesen, das sich durch eine gewisse Trägheit zur Reflexion auszeichnet. Einer solchen Trägheit muß ständig abgeholfen werden, auch noch nach vielen Jahren der Belehrung und der Übung im Philosophieren. Aktiv wird daher die Idee (d.h. das Göttliche) selbst, zu dem hin das Denken erhoben werden soll. Die Äußerung (Abbildung) der Idee im Wissen wirkt partizipativ; sie nimmt das endliche Denken in eine Bewegung auf, die zunächst dem Selbstverhältnis des Absoluten entspricht, dann aber nicht weniger der Aktivität des Menschen zugeeignet wird. Beide Pole dieser Spannung versucht Fichte zu berücksichtigen und betont mal mehr den einen, das Handeln Gottes, mal eher den anderen, die menschliche Freiheit. So gibt er zu bedenken: „Gott will nicht, Gott kann nicht das Gute, das wir gern möchten, uns geben, außer durch unsere Freiheit; und Gott ist überhaupt nicht eine Naturgewalt, wie die blinde Einfalt wähnt, sondern er ist ein Gott der Freiheit“⁸³. Durchaus dialogisch versteht Fichte das Verhältnis zwischen absolutem und endlichem Geist, das mit Kategorien einer heutigen Gnadentheologie gut beschrieben werden kann. Dies zeigt sich um so mehr darin, daß der Autor mit Blick auf die Seligkeit, die allein in Gott und nicht in irgend sonstigen Gütern zu finden ist, davon spricht, daß sich der menschliche Wille dem göttlichen aus freiem Entschluß unterordnen soll; hier erreicht der Mensch die Vollendung seines Lebensglücks⁸⁴. Selbstverständlich bietet sich, um das göttlich-menschliche Miteinander in Worte zu fassen, der Begriff der Liebe an, die – theologisch ausgedrückt – primär die innergöttliche ist, dann aber den von ihr umfangenen endlichen Geist befähigt, an ihr teilzunehmen:

„Was der Mensch auch immer thun möge, so lange er es aus sich selber, als endliches Wesen, und durch sich selbst, und aus eigenem Rathe thut, ist es nichtig, und zerfließt in das Nichts. Erst wie eine fremde Gewalt ihn ergreift, ihn fortreibt, und statt seiner in ihm lebendig wird, kommt wirkliches und wahrhaftes Daseyn in sein Leben. Diese fremde Gewalt nemlich ist immer die Gewalt Gottes“⁸⁵.

„Leben“ und „lebendig“ dürfen ohne weiteres in Analogie zu „Liebe“ oder „Seligkeit“ verstanden werden, denn sie bezeichnen das, was dem Menschen nicht von sich aus zu eigen ist, sondern ihm nur insofern mitgeteilt wird, als er sein Dasein als im Absoluten verwurzelt begreift. Anders als zuvor betont die Aussage mehr die göttliche Wirksamkeit, die den Menschen machtvoll an sich zieht; sie sollte aber mit dem Standpunkt der von Gott geachteten geschöpflichen Freiheit komplementär gelesen werden.

⁸² Fichte 1991a, 80.

⁸³ Fichte 2011, 52.

⁸⁴ Vgl. Fichte 1995, 152.

⁸⁵ Fichte 1991a, 117.

In seinem Werk vertritt Fichte die These einer leitenden Vernunft, die sowohl unterhalb als auch innerhalb der Bewußtseinssebene das endliche, sich im Individuum realisierende Denken führt. Die vermeintlich strikte Trennung des göttlich-absoluten und des menschlich-bedingten Bereichs wird durchbrochen zugunsten eines Verhältnisses der gegenseitigen Durchdringung; im wesentlichen drückt der Autor das durch die Terminologie des Bildes und der Teilhabe aus. Eine solche Art der lebendigen Gemeinschaft ist bereits im Geschöpf angelegt und darf von dessen Seite in theologischer Perspektive als Geschenk göttlicher Gnade gedeutet werden – als ein frei von Gott her unternommener Schritt auf das endliche Wesen hin. Die Ausführungen über Liebe und Seligkeit sind ein Kernstück der späteren Schriften Fichtes und durchaus in den theoretisch-strengen Vorlesungen über die Wissenschaftslehre verankert. Die Abbildtheorie, vorherrschend in den Werken der mittleren Schaffensperiode, wird dynamisiert zugunsten einer Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen bzw. der Menschheit, wobei die Initiative eindeutig vom Absoluten ausgeht. Daraus resultiert eine unmittelbare Verwandtschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, die eben in letzter Konsequenz theologisch *und* philosophisch nur so gedacht werden kann, daß Gott die Menschen aus Gnade in sein inneres Leben – das durchaus so benannt, wenn auch trinitarisch nicht ausformuliert wird – hineinzieht. Dies geschieht vorzüglich auf dem Weg des Denkens, der Spekulation, also im Kerngeschäft der Philosophie.

X Karl Rahner über Theologie und Philosophie

Die Frage nach dem rechten Verständnis von göttlicher Gnade und menschlicher Natur bricht in der Theologie immer wieder auf. Auch in der Mitte des 20. Jahrhunderts ist sie leidenschaftlich diskutiert worden, und Karl Rahner hat zu ihr profiliert Stellung genommen. Er verschweigt nicht die Schwierigkeiten, die mit einer strikten Unterscheidung in der klassischen Schultheologie verbunden sind, die das Verhältnis zwischen Natur und Gnade so gedacht habe, „daß sie wie zwei ganz vorsichtig übereinandergelagerte Schichten erscheinen, die sich möglichst wenig durchdringen“⁸⁶. Demgegenüber führt er aus, daß der Begriff einer reinen menschlichen Natur (*natura pura*) nur als Grenzbegriff sinnvoll verwendet werden könne, nämlich dann, wenn die in der konkreten menschlichen Verfaßtheit immer gegebene Zuwendung Gottes, seine Gnade, gedanklich abgezogen werde. Gottes Zuwendung ist unerläßlich, damit ein Mensch zum Glauben gelangt, und sofern Gott das will, ist er in der Pflicht, dem Menschen die nötigen Voraussetzungen zu gewähren:

„Wenn Gott ein übernatürliches und ungeschuldetes Ziel will und wenn er dies so will (oder wollen muß), daß dafür das geschaffene Wesen eine Anlage positiver und

⁸⁶ Rahner 2015b, 113.

unbedingter Art habe, dann muß Gott ihm diese Anlage für dieses Ziel mitgeben. Es folgt aber nicht, daß diese Anlage dann selbst zu seiner Natur gehören müsse“⁸⁷.

Die Anlage, welche die menschliche Existenz grundlegend prägt, nennt Rahner im Anschluß an Heidegger ein Existential. Es ist insofern Teil der Schöpfung, als es dem Menschen nicht erst „irgendwann später“ hinzugefügt wird und nur den einen gegeben, den anderen aber vorenthalten wäre. Jedoch gehört es nicht so zur Natur des Menschen, wie beispielsweise seine geistige Fähigkeit, sondern verdankt sich der freien, ungeschuldeten Zuwendung Gottes; deswegen wird es „übernatürlich“ genannt. Diese Qualifikation des Existentials ist theologisch erforderlich,

„[...] weil das Verlangen und die Hinordnung auf die Liebe Gottes, das Existential für die übernatürliche Gnade nur dann die Gnade ungeschuldete Gnade sein läßt, wenn es (selbst) ungeschuldet ist und im Augenblick, da es erfüllt von der Gnade selbst bewußt wird, *als* übernatürlich, d.h. als dem realen Menschen ungeschuldet aufleuchtet“⁸⁸.

Sinngemäß ähnlich, aber ohne Verwendung der Begrifflichkeit eines ‚Existentials‘ drückt Rahner diesen Gedanken auch schon in seinem frühen Werk *Hörer des Wortes* aus und erläutert von dort her sein (damaliges) Verständnis einer Zuordnung von (Religions-)Philosophie und Theologie:

„[Es] bleibt auch das Geheimnis der faktisch geschehenden Selbstkonstitution des Horchenden als konkrete freie Tat des Menschen bei all seiner Autonomie noch unter der freien Gnade Gottes, so daß selbst die faktisch vollzogene Konstitution der Bedingung des Hörens der Theologie noch freie Tat Gottes war, bevor sie die des Menschen wurde. Und da somit Gott selbst die Bereitschaft des Horchens *als* Bedingung des Hörens seines eigenen Wortes wirkt, ist die Theologie schlechthin in sich selbst gegründet: Wort des lebendigen Gottes selbst. Religionsphilosophie geht ihr nur als Bedingung voraus und auch als solche bloß, indem sie selbst wieder gewirkt ist vom redenden Gott, also Bedingung der gehörten Theologie ist, aber als selbst durch das Wort Gottes bedingte“⁸⁹.

Weitere Überlegungen zur – lediglich gedachten – reinen Natur des Menschen sind möglich, um zum Beispiel zu bedenken, daß in ihr eine grundsätzliche Offenheit auf das übernatürliche Existential hin anzunehmen ist, ohne daß sie dieses notwendig verlangen würde⁹⁰. Blickt man aber auf die faktische Situation des Menschen, stellt sich die Sache so dar, daß mit einer wie auch immer gearteten Anwesenheit der Gnade und deren graduell verschieden ausgeprägten Erfahrbarkeit zu rechnen ist, denn ganz grundsätzlich gilt: „Übernatürlich von der Gnade getragene Akte gibt es

⁸⁷ Rahner 2015a, 75.

⁸⁸ Ebd., 79.

⁸⁹ Rahner 1997a, 270.

⁹⁰ Vgl. Rahner 2015a, 81.

nicht nur im Gerechtfertigten. Es gibt ja Gnadenanregungen, die der Annahme der Rechtfertigung im freien Glauben und in der Liebe vorausgehen“⁹¹. Immer gegeben ist eine Transzendenz in jedem Menschen, und Rahner unterstreicht, daß diese als übernatürliche und als ungeschuldetes Geschenk Gottes gedacht werden kann:

„Es ist durchaus annehmbar, daß das ganze geistige Leben des Menschen dauernd überformt ist durch die Gnade. Sie ist nicht darum ein seltenes, nur ab und zu auftretendes Ereignis, weil sie *ungeschuldete* Gnade ist (wie lang und wie oft wurde schon die Theologie genarrt durch die stillschweigende Voraussetzung, Gnade wäre nicht mehr Gnade, wenn sie von der Liebe Gottes zu freigebig verteilt werde)“⁹².

„Die faktische Menschennatur, die sich hier [im Vollzug des geistigen Daseins, JS] erfährt, braucht und kann mit all dem, was so unter Umständen erfahren wird (zumal wenn diese Erfahrung vom Menschen gesehen wird, wie sie sich in der ganzen Geschichte der Menschheit auslegt und nur so zur vollen Gegebenheit kommt), nicht einfach als der Reflex jener ‚reinen‘ Natur betrachtet werden, wie sie von der Theologie von allem Übernatürlichen unterschieden wird. Die faktische Natur ist *nie* eine ‚reine‘ Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade“⁹³.

Was die Ausführungen konkret für das Verhältnis, oder besser: für die „Verschränkung von Philosophie und Theologie“ bedeuten, erläutert Rahner zu Beginn seines Ersten Ganges über den Hörer der Botschaft im *Grundkurs des Glaubens*⁹⁴. Er hält fest, daß die Voraussetzungen dafür, daß ein Mensch das Evangelium vernimmt und zum Glauben gelangt, in seinem Dasein gegeben sind, also sein Wesen betreffen. Dabei handelt es sich nicht um eine abstrakte menschliche Natur, sondern um „sein immer geschichtlich verfaßtes, also auch in Konfrontation mit dem Christentum (als Gnade und geschichtliche Botschaft) befindliches Wesen“⁹⁵. Dieses zu untersuchen falle in den Kompetenzbereich der Philosophie, doch fügt Rahner hinzu:

„Und eben diese Voraussetzungen [dafür, Hörer der Botschaft zu sein, JS] sind selber Inhalte einer offenbarungsmäßigen Theologie, die das Christentum dem Menschen

⁹¹ Rahner 2015b, 125.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., 128.

⁹⁴ Die früher von Rahner vertretene Position sah eine Voraus- und Hinordnung der Religionsphilosophie, verstanden als theologische Anthropologie, gegenüber der Theologie vor, siehe dazu Rahner 1997a, 258-281 (das letzte Kapitel von *Hörer des Wortes*), sowie den während der Salzburger Hochschulwochen 1937 gehaltenen Vortrag, vgl. Rahner 1997b. Demgegenüber stellt sich die Situation in den späteren Schriften anders dar.

⁹⁵ Rahner 1999, 29.

zusagt, damit dieses sein unentrinnbares und immer auf Geschichte selbst verwiesenes Wesen dem Menschen nicht verdeckt bleibe“⁹⁶.

Die gemeinten Voraussetzungen sind also sowohl gegeben als auch durch den Anruf, den die Botschaft des Christentums bedeutet, geschaffen, wie der Autor zuvor festgehalten hat. Inhaltlich dürfte sich das mit dem treffen, was er mit der Rede vom übernatürlichen Existential ausdrückt. Mit Blick auf die Philosophie und Theologie bedeutet das:

„Wenn wir also von einer solchen Anthropologie als der Voraussetzung für das Hören und Verstehen der eigentlichen Botschaft des Christentums sprechen, braucht unsere Sorge nicht die einer möglichst reinen Scheidung zwischen Philosophie und Theologie zu sein. Auch die ursprünglichste, sich in sich selbst gründende und transzendentalste Philosophie des menschlichen Daseins geschieht immer nur in geschichtlicher Erfahrung. Ja, sie ist selbst ein Moment an der Geschichte des Menschen, kann also nie 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. Die grundsätzliche Eigenständigkeit dieser Philosophie kann nur darin bestehen, auf ihre geschichtliche Herkunft zu reflektieren und sich zu fragen, ob sie sich dieser geschichtlichen und gnadenhaften Herkunft als gültiger immer noch verpflichtet weiß und ob diese Erfahrung des Menschen mit sich selbst auch heute noch als gültig und verpflichtend nachvollzogen werden kann. Und umgekehrt will ja die dogmatische Theologie dem Menschen auch dasjenige sagen, was er ist und dann noch bleibt, wenn er sich ungläubig dieser Botschaft des Christentums versagt“⁹⁷.

Wie es faktisch keine reine Natur des Menschen gibt, so auch keine reine Philosophie, die von der Geschichte und den Ereignissen, die ein glaubender Mensch als Offenbarung Gottes erkennt, unberührt bliebe. Da diese Geschichte das ‚Wesen‘ des Menschen prägt und dieses Wesen der Untersuchungsgegenstand des Philosophen ist, kommt er eigentlich nicht umhin, in seine Überlegungen auch die Inhalte der (christlichen) Offenbarung miteinzubeziehen.

XI Lorenz B. Puntel über Philosophie und Theologie

In einem Beitrag zur 1988 erschienenen Festschrift für Wolfhart Pannenberg bemüht sich Lorenz B. Puntel um eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie. Während er die Theologie minimal als 1. auf den sich im Evangelium offenbarenden Gott und die Folgen dieser Offenbarung gerichtet, als 2. an eine Kirche gebunden und als 3. unter einem rationalen Anspruch stehend

⁹⁶ Ebd., 29f.

⁹⁷ Ebd., 30.

bestimmt, versteht er die Philosophie nicht allein, aber wesentlich als Metaphysik⁹⁸. Unter mehreren Möglichkeiten, zu einer Verhältnisbestimmung anzusetzen, wählt er für seine Abhandlung die folgende Grundidee, die im Kern bereits seine These enthält:

„Indem jede dieser Disziplinen versucht, Klarheit über sich selbst zu schaffen, gelangt sie zu der Einsicht, daß sie die (angeblich ganz andere, rivalisierende) Disziplin einschließt. ‚Philosophie‘ und ‚Theologie‘ als Bezeichnungen zweier *in der institutionalisierten Praxis der universitären Forschungs- und Lehrtätigkeit zweifellos verschiedener Disziplinen* würden sich als einseitige, unangemessene Bezeichnungen herausstellen. Vollständig expliziert im angedeuteten Sinne, würden ‚Philosophie‘ und ‚Theologie‘ in sehr differenzierter Weise *eine Grunddisziplin* bezeichnen“⁹⁹.

Der Autor hält fest, daß die beiden Wissenschaften zwei voneinander unterschiedene Wahrheitstypen verfolgen. Unter einem Wahrheitstypus versteht er einen „Sammelbegriff für alle jene Faktoren, die in der einen oder anderen Weise eine mit dem Anspruch auf Wahrheit aufgestellte Aussage charakterisieren“¹⁰⁰. Der aus seiner Sicht für die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie entscheidende Faktor ist derjenige der Begründung. Die Disziplinen begründen also auf unterschiedliche Weise, warum eine von ihnen formulierte Aussage wahr ist: In dem Bemühen um Begründung arbeitet die Philosophie auf dem Grund der Vernunft, während die Theologie auf der Basis des Glaubens vorangeht¹⁰¹. Mit Blick auf den Wahrheitstypus liegt darin der Unterschied zwischen den beiden Disziplinen. Dennoch vertritt Puntel die oben formulierte These, sie bezeichneten in differenzierter Weise dieselbe Grunddisziplin. Dazu muß er plausibel machen, daß auch die beiden skizzierten, einander auf den ersten Blick widersprechenden Wahrheitstypen sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie ihren Platz haben. Puntel argumentiert so: Die Theologie setze Philosophie im Sinne des Theorieinstrumentariums, des allgemeinen Verständnisses von Wirklichkeit und der philosophischen Beschreibung Gottes voraus¹⁰². Indem die Theologie in dieser, vor allem der zuletzt genannten Hinsicht von der Philosophie lerne, gelange sie dahin, Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit aufzufassen, als eine göttliche Selbstbestimmung, letztlich als eine trinitarische Selbstdifferenzierung¹⁰³. Während diese Skizze einer ersten Richtung von Abhängigkeit wenig überrascht, läßt die anschließend umrissene zweite Richtung von Abhängigkeit aufmerken. Ja, so betont Puntel, Philosophie setzt Theologie voraus, und zwar im Sinne einer programmatischen Voraussetzung, d.h. „in dem Sinne, daß sie [die Theologie, JS] ein notwendiges Element oder eine notwendige Dimension der Vollbestimmung der

⁹⁸ Vgl. Puntel 1988, 11f.

⁹⁹ Ebd., 14.

¹⁰⁰ Ebd., 15.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 16.

¹⁰² Vgl. ebd., 17-19.

¹⁰³ Vgl. ebd., 21.

Philosophie ist¹⁰⁴, näherhin eine von mehreren Möglichkeiten dieser Vollbestimmung. Der Autor legt damit eine, wenngleich oft auch verfehlt Idealgestalt bzw. Vollbestimmung von Philosophie zugrunde, die sich auch anhand der theologisch-inhaltlichen Frage ablesen läßt:

„Warum soll die Philosophie Gott nur allgemein-abstrakt etwa als alles bestimmende Wirklichkeit und nicht auch als in der Geschichte handelnden und sich offenbarenden Gott betrachten? M. a. W.: warum ist der Gegenstand der Theologie nicht (auch) Gegenstand der Philosophie? Der Philosophie als Universalwissenschaft kann nichts vorenthalten werden und sie darf sich keinem universalen Thema oder Gebiet oder Phänomen verschließen“¹⁰⁵.

Der Hinweis auf den in Philosophie und Theologie verfolgten unterschiedlichen Wahrheitstypus greift dabei nicht. Vielmehr geht es um das beiden gemeinsame Geschäft der Vernunft, die weniger partikular als vielmehr universal Geltung beansprucht:

„Vernunft‘ ist kein partikuläres, auf nur eine oder einige Dimensionen des Wirklichen begrenztes ‚Vermögen‘. Andererseits: der sich ‚offenbarende‘ und handelnde Gott ist gerade der sich *manifestierende, der manifest, der sozusagen öffentlich gewordene Gott, nicht irgendein Kryptogott*. Die ‚Zugangsweise‘ zu diesem ‚Gegenstand‘ ist daher keine geheimnisvolle Angelegenheit in dem Sinne, daß sie jenseits der *Vernunftdimension* läge“¹⁰⁶.

An Karl Rahners oben referierte Ausführungen anschließend ruft Puntel in Erinnerung, daß, (katholisch-)theologisch ausgedrückt, die „*wirkliche (d.h. konkrete, historisch bestimmte) Vernunft des Menschen [...] kein Vermögen im rein abstrakten Sinne dessen [ist], was die Theologie ‚natura pura‘ nennt*“. Der wirkliche Mensch hingegen ist schon derjenige, der unter Gottes Zuwendung steht, und deshalb gilt: „*die wirkliche Vernunft ist für den Theologen die übernatürlich erhobene Vernunft, nicht irgendein abstraktes Vermögen im Sinne der ‚natura pura‘*“¹⁰⁷. Hier liegt für den Autor das entscheidende Argument dafür, daß es nicht nachvollziehbar ist, der Philosophie die Kompetenz zur Behandlung theologischer Inhalte absprechen zu wollen, bediene sich doch auch der Philosoph dieser konkreten, also unter Gottes Zuwendung stehenden Vernunft¹⁰⁸. Das bedeutet für ihn einen wichtigen Schritt auf dem Weg, das Verhältnis der zwei Disziplinen zu bestimmen.

Wenn sich nicht ausmachen läßt, wie sie hinsichtlich ihres Gegenstandsbereichs und ihres Universalitätsanspruchs unterschieden werden können, so bleibt die Frage nach dem Problem des zuvor genannten abweichenden

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd., 22.

¹⁰⁶ Ebd., 23.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 25. Zugespißt formuliert findet sich dasselbe in Puntel 2010, 278.

Wahrheitstypus. Theologie verfähre auf der Basis des Glaubens, so heißt es, aber was bedeutet das? Puntel fragt im folgenden nach der Quelle bzw. den Quellen der Theologie und benennt präzisierend vier Gestalten des theologischen Wahrheitstypus: Die Disziplin oder ihr Vertreter könne (1) theologisch-positivistisch, (2) theologisch-selbstexplikativ, (3) theologisch-kritisch oder (4) theologisch-spekulativ bzw. -systematisch verfahren¹⁰⁹. Es sei aber ebenso möglich, analog zu den theologischen vier philosophische Wahrheitstypen zu benennen, auch wenn die Aufzählung damit nicht vollständig ist, und darin zeige sich:

„Wenn sich die Gestalten des ‚theologischen‘ und die Gestalten des ‚philosophischen‘ Wahrheitstypus qua wahrheitstypische Gestalten nicht prinzipiell unterscheiden, so ist daraus zu folgern, daß auch zwischen den ‚Disziplinen‘ Philosophie und Theologie kein wissenschaftstheoretisch prinzipieller, sondern nur ein partiell-thematischer Unterschied besteht“¹¹⁰.

„Demnach ist Theologie als jenes ‚Segment‘ der (genauer: einer bestimmten) Philosophie zu begreifen, das sich mit einer ganz bestimmten (‚auch‘, und zwar wesentlich, der Philosophie eigenen) Thematik befaßt: mit der Letztbestimmtheit der Wirklichkeit im ganzen“¹¹¹.

Den Ausschlag gibt, daß sich die echte, nicht bloß partikuläre Philosophie auf die Universalgeschichte einläßt, sofern diese auch durch die Religionen geprägt ist, eingeschlossen somit auch die Ansprüche, gewisse Ereignisse als eine Offenbarung Gottes zu interpretieren. Von der Philosophie kann umgekehrt gesagt werden, sie sei eine Gestalt, ein Segment der Theologie, aber nur unter der Voraussetzung, daß „die Theologie *alle ihre Voraussetzungen* explizierte“ und sich dadurch als die „vollentfaltete (metaphysisch orientierte) Philosophie herausstellte“¹¹². Damit ist allerdings keine Parität zwischen beiden Disziplinen erreicht, sondern es bleibt bei einer grundlegenden Asymmetrie: Theologie kann sich zur Philosophie hin ausweiten, während sie ihrerseits für die Philosophie eine programmatische Voraussetzung ist.

Natürlich seien gegen die von ihm vertretene These, Theologie und Philosophie bezeichneten im Grunde die gleiche Grunddisziplin, Einwände denkbar, so gibt Puntel zu. Jedoch dürfe man nicht aus den Augen verlieren, daß, erstens, Theologien und Philosophien derselben Gestalt des jeweiligen Wahrheitstypus miteinander verglichen werden müssen und daß, zweitens, innerhalb der Theologie eine oft abkürzende Darstellungsweise gewählt werde; Scheinprobleme seien die Folge. Dagegen besinne sich der Philosoph selten auf den großen Gegenstandsbereich seines Fragens, der das Ganze ist und, eigentlich, die Geschichte einschließt¹¹³. Will sie echte Universalwissenschaft sein, muß sich die Philosophie

¹⁰⁹ Vgl. Puntel 1988, 29-31.

¹¹⁰ Ebd., 34.

¹¹¹ Ebd., 34f.

¹¹² Ebd., 35.

¹¹³ Vgl. ebd., 37f.

auch der positiven Religion zuwenden. Hier bedarf das Vorgehen des Philosophen einer methodischen Zäsur: Um von spezifisch christlichen Wahrheiten über Gott, zum Beispiel von Trinität und Inkarnation, zu sprechen, muß er auf die Geschichte eingehen und darf nicht beanspruchen, die Einsichten rein aus solchen Thesen zu gewinnen, die er ohne einen Rekurs auf die Geschichte, verstanden als Ort der Offenbarung Gottes, aufgestellt hat¹¹⁴.

Indem Puntel das Gesagte noch einmal aus der anderen Perspektive, eben der des Theologen, betrachtet, gelangt er zu der bereits resümierenden Frage:

„Läßt sich ein Theologe hinsichtlich der ‚Dogmen‘ (oder ‚Bekenntnisschriften‘ im Falle der evangelischen Theologie) von echt rationalen Gesichtspunkten und Verfahren, genauer: vom spekulativen oder systematischen Wahrheitstypus, leiten, so drängt sich die Frage auf: Gibt es noch einen wissenschaftstheoretisch relevanten und angebbaren Unterschied zwischen ihm und dem soeben beschriebenen Philosophen? Es ist nicht einzusehen, worin ein solcher Unterschied bestehen könnte“¹¹⁵.

Puntels Überzeugung nach liegt das Spezifikum der Theologie letztlich darin, daß der Theologe im Dienst seiner Kirche steht – und dabei handle es sich um (nichts weiter als) einen wissenschafts*praktischen* Unterschied¹¹⁶. Erschöpft sich die Unterscheidung damit?

XII Fazit: Als Philosoph Theologisches denken

Der Umstand, im Dienst der Kirche zu stehen, wird für das wissenschaftliche Vorgehen manches Theologen zwar erst dann bedeutsam, wenn es zum Konflikt kommt; in einem solchen Fall tritt die äußere Verbindlichkeit, im Namen der Kirche und in Übereinstimmung mit ihren Bekenntnis zu lehren, klar vor Augen. Existentiell bedeutsamer ist aber für ihn (hoffentlich) die innere Verbindlichkeit, nämlich die persönliche Verwurzelung im Glauben seiner Kirche. Jedoch betrifft eine solche innere Verbindlichkeit nicht weniger den Philosophen, der aus seinem Glauben heraus das Ganze der Wirklichkeit zu verstehen sucht und dabei von jeder institutionellen Bindung frei ist, also in keinem *dienstlichen* Loyalitätsverhältnis zu seiner Glaubensgemeinschaft steht. Als Philosoph nur der Sache des Denkens verpflichtet und von Autorität frei, kann er sich innerlich sehr wohl an ein Bekenntnis gebunden fühlen und sogar seiner Kirche gegenüber einräumen, daß sie als ganze ihm als einzelner in der Erkenntnis dessen, was von Gott in angemessener Weise anzunehmen ist, überlegen sein kann. Mit einer solchen Bindung in reifer Weise umzugehen, das dürfte ihn als Menschen und Philosophen auszeichnen, so wie jeder seinem Denken vorausliegende tiefe persönliche Überzeugungen haben

¹¹⁴ Vgl. dazu Puntel 2010, 278f.

¹¹⁵ Puntel 1988, 40.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 40f.

dürfte, zu denen er sich verhalten muß. Daß, wie Puntel vorschlägt, die beiden Ebenen des Glaubens – der effektive Vollzug und das theoretische Fragen und Denken –zumindest zeitweilig dissoziiert werden können, auch wenn sie im Endeffekt, wann immer dieser eintritt, miteinander korrelieren müssen¹¹⁷, scheint mir durchaus einsichtig. Unterwegs können sich gleichwohl existentiell mühsame Situationen ergeben, die unter Umständen eine unbequeme Entscheidung verlangen. Es wäre naiv anzunehmen, dies könne nicht vorkommen, eben dort, wo radikal nach dem Ganzen und seinem Sinn gefragt wird. Neben den von Puntel benannten wissenschafts*praktischen* Unterschied tritt also eine existentielle Gemeinsamkeit des Theologen mit dem Philosophen.

Die Verteilung von Philosophie und Theologie auf verschiedene Fakultäten oder gar Einrichtungen hat natürlich ihre praktischen Vorteile, gerade mit Blick auf die vielen Untergliederungen der theologischen und philosophischen Disziplin und aus dem Grunde, daß eine Kirche verständlicherweise Einfluß darauf haben möchte, wer die Wissenschaft über ihren Glauben, also bekenntnisgebundene Theologie betreibt. Zudem dürfte es unter den Philosophen eher ein Minderheiteninteresse bleiben, sich ausgehend vom Glauben mit Fragen christlicher Dogmatik zu beschäftigen. Andere Denker werden sich aus persönlichen Gründen mit den Themen einer anderen Religion oder eines Materialismus oder einer sonstigen Weltanschauung beschäftigen wollen, und dazu haben sie ihr gutes Recht. Und es werden nicht einmal alle die skizzierte Verpflichtung des Philosophen auf die Frage nach dem Ganzen für richtig halten – möglicherweise deshalb, weil sie meinen, ein Ganzes nicht erkennen zu können. Nun aber vorausgesetzt, daß ein Philosoph dieses philosophische ‚Programm‘ sowie die christliche Glaubenslehre bejaht und diese mit seinen Methoden durchdenken will, dann spricht einiges dafür, die traditionell behauptete Unterscheidung in der theologischen und philosophischen Systematik (Fundamentaltheologie, Dogmatik, Metaphysik) wenigstens zu relativieren. De facto ist dies in den letzten Jahren bereits vielfach geschehen, aber der Appell zur gegenseitigen Öffnung und zur Kooperation dürfte weiterhin berechtigt sein¹¹⁸. Als Indikator wäre zu nennen, wie die Vertreter der einen und der anderen Seite mit den sogenannten Grenzgängern umgehen. Nicht selten schlägt diesen ein gewisses Mißtrauen entgegen.

Den zu Anfang geschilderten Befund – daß nämlich von seiten der Philosophischen Theologie Themen des christlichen Glaubens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, die nicht zum angestammten Bereich der *theologia naturalis* gehören, sondern allgemein im Rahmen einer *theologia positiva* behandelt werden – werte ich daher nicht als einen illegitimen Übergriff oder als eine unerlaubte Grenzüberschreitung. Vielmehr werden von diesem Phänomen beide

¹¹⁷ Vgl. Puntel 2010, 291.

¹¹⁸ Inwiefern Papst Johannes Paul II. mit seiner 1998 veröffentlichten Enzyklika *Fides et Ratio* von beiden Disziplinen die Bewegung zueinander verlangt, skizziert gut Seckler 2004, besonders 83-88. Die Lektüre von Hebblethwaite 2005 vermittelt ebenfalls den Eindruck, hier müßten beide Seiten noch Anstrengungen unternehmen.

Seiten und die auf ihnen stehenden Forscher bzw. Menschen profitieren. Ob bei all dem die Herausforderung für den Theologen oder für den Philosophen größer ist, dürfte von der jeweiligen Persönlichkeit und ihren Überzeugungen abhängen. Dem Theologen wäre abverlangt, anzuerkennen, daß es einen Philosophen geben kann, der als glaubender Mensch ebenso wie er die Inhalte seines Glaubens bedenkt, möglicherweise mit anderen Mitteln, jedoch mit gleicher Berechtigung. Und einem Philosophen, der sich der Frage nach dem Ganzen und damit auch nach Gott stellt, wäre die Annahme zugemutet, daß diejenige Wirklichkeit, die Gegenstand seines Denkens ist, sich ihm von sich aus eröffnet, sein Nachdenken ermöglicht, ihn selber ergreift.

Literatur

- Aristoteles (1957), *Metaphysica* / Jaeger, Werner (Hrsg.), Oxford, Clarendon.
- Beinert, Wolfgang (1995), „Theologische Erkenntnislehre“, in: Idem (Hrsg.), *Glaubenszugänge: Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, vol. 1, Paderborn, Schöningh, 45-197.
- Böttigheimer, Christoph (2009), *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg: Herder.
- Brugger, Walter (1979), *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München, Berchman.
- Crisp, Oliver D. & Rea, Michael C. (Hrsg.) (2011), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, New York, Oxford University Press.
- Ebeling, Gerhard (2012), *Studium der Theologie: Eine enzyklopädische Orientierung* / Bühler, Pierre & Schlag, Thomas (Hrsg.), 2. Auflage Tübingen, Mohr Siebeck.
- Farrer, Austin (1964), *Saving Belief*, London, Hodder and Stoughton.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962-2012), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)* / Lauth, Reinhard; Fuchs, Erich; Gliwitzky, Hans; Schneider, Peter K. (Hrsg.), 42 Bände: I. Werke II. Nachgelassene Schriften III. Briefe IV. Kollegnachschriften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- (1977), *Appellation an das Publikum*, in: GA I/5, 375-453.
- (1981), *Die Bestimmung des Menschen*, in: GA I/6, 145-311.
- (1991a), *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, in: GA I/8, 37-139.
- (1991b), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: GA I/8, 141-396.
- (1995), *Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in: GA I/9, 1-212.
- (2005), *Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse*, in: GA I/10, 321-345.
- (2011), *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche*, in: GA II/16, 1-177.
- Fries, Heinrich (1985), *Fundamentaltheologie*, 2. Auflage Graz, Styria.
- Gerhardt, Volker (2014), *Der Sinn des Sinns: Versuch über das Göttliche*, München, Beck.
- Harrison, Peter (2015): *The Territories of Science and Religion*. Chicago / London, University of Chicago Press.

- Hebblethwaite, Brian (2005), "Philosophy of Religion and Theology", in: *Philosophical Theology and Christian Doctrine: Exploring the Philosophy of Religion*, Malden, MA, Blackwell.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1: Einleitung: Der Begriff der Religion* / Jaeschke, Walter (Hrsg.), Hamburg, Meiner (Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3).
- Heidegger, Martin (2004), „Phänomenologie und Theologie“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.), *Wegmarken (1919-1961)*, 3. Auflage Frankfurt, Klostermann, 45-78.
- Johannes Paul II., Papst (1981), „Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren im Kapuzinerkloster St. Konrad in Altötting, 18. November 1980“, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 73, 100-105.
- Kreiner, Armin (2006), *Das wahre Antlitz Gottes: Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg, Herder.
- Lowe, Ernest J. (2002), *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Muck, Otto (1983), *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf, Patmos.
- Murray, Michael J. & Rea, Michael C. (2008), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York, Cambridge University Press.
- Müller, Klaus (2001), *Gottes Dasein denken: Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg, Pustet.
- Neuner, Peter (1988), „Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis“, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie: Band 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg, Herder, 51-67.
- Oelmüller, Willi & Dölle-Oelmüller, Ruth (1997), *Grundkurs Religionsphilosophie*, München, Fink.
- Pannenberg, Wolfhart (1996), *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pesch, Otto Hermann (1988), „Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis“, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie: Band 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg, Herder, 27-50.
- Platon (1905), *Politeia*, in: Burnet, John (Hrsg.), *Platonis opera*, vol. 4, Oxford, Clarendon.
- Puntel, Lorenz Bruno (1988), „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie: Versuch einer grundsätzlichen Klärung“, in: Rohls, Jan & Wenz, Gunther (Hrsg.), *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (FS Wolfhart Pannenberg)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 11-41.
- (2006), *Struktur und Sein: Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- (2010), *Sein und Gott: Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen, Mohr Siebeck.

- Rahner, Karl (1997a), *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, in: Raffelt, Albert (Hrsg.), *Sämtliche Werke: Bd. 4: Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Freiburg, Herder, 1-281.
- (1997b), „Religionsphilosophie und Theologie“, in: Raffelt, Albert (Hrsg.), *Sämtliche Werke: Bd. 4: Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Freiburg, Herder, 285-293.
- (1999), *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, in: Schwerdtfeger, Nikolaus & Raffelt, Albert (Hrsg.), *Sämtliche Werke: Bd. 26: Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Freiburg, Herder, 1-445.
- (2015a), „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, in: Siebenrock, Roman A. & Raffelt, Albert (Hrsg.), *Sämtliche Werke: Bd. 5/1: De Gratia Christi: Schriften zur Gnadenlehre*, Freiburg, Herder, 66-83.
- (2015b), „Natur und Gnade“, in: Siebenrock, Roman A. & Raffelt, Albert (Hrsg.), *Sämtliche Werke: Bd. 5/1: De Gratia Christi: Schriften zur Gnadenlehre*, Freiburg, Herder, 111-132.
- Rea, Michael (Hrsg.) (2009), *Oxford Readings in Philosophical Theology: Volume 1: Trinity, Incarnation, and Atonement. Volume 2: Providence, Scripture, and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press.
- Rohs, Peter (2011): „Idealismus und natürliche Theologie in Fichtes Religionsphilosophie“, in: Wasmeier-Sailer, Margit & Göcke, Benedikt Paul (Hrsg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg / München, Alber, 104-121.
- Ricken, Friedo (2003), *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1992), *Urfassung der Philosophie der Offenbarung /* Ehrhardt, Walter E. (Hrsg.), 2 Teilbände, Hamburg, Meiner.
- Schmidinger, Heinrich (2000), *Metaphysik: Ein Grundkurs*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Schmidt, Josef (2003), *Philosophische Theologie*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Schöndorf, Harald (2009), „Philosophie und Theologie: Ein Verhältnis mit Variationen“, *Theologie und Philosophie*, vol. 84, 73-83.
- Seckler, Max (1977), „Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft: Versuch einer Abgrenzung“, *Theologische Quartalschrift*, vol. 157, 163-176.
- (2004), „Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie: Der innovative Beitrag der Enzyklika ‚Fides et Ratio‘ vom 14. September 1998 zur Theologischen Erkenntnislehre“, *Theologische Quartalschrift*, vol. 184, 77-91.
- Solages, Bruno de (1967), *Einführung in das metaphysische Denken (Initiation métaphysique: L'univers, l'homme, Dieu, la connaissance, l'action*, Toulouse, Privat, 1962) / Kühn, Michael (Übers.), München, Hueber.
- Stoffers, Johannes (2011), *Die Befreiung vom Bösen und der Aufstieg zum Absoluten: Fichte, Schelling und der Gedanke göttlicher Gnade*, Münster, LIT.
- Swinburne, Richard (1989), *Responsibility and Atonement*, Oxford, Clarendon.
- (1992), *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford, Clarendon.
- (1994), *The Christian God*, Oxford, Clarendon.
- (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Clarendon.

- (2003), *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Clarendon.
- Taliaferro, Charles; Draper, Paul; Quinn, Philip L. (Hrsg.) (2010), *A Companion to Philosophy of Religion: Second Edition*, Cambridge, Massachusetts/Oxford, Blackwell.
- Thomas von Aquin (1980), *Summa Theologiae*, in: Busa, Roberto (Hrsg.), *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia: vol. 2: Summa contra Gentiles, Autographi selecta, Summa Theologiae*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 184-926.
- Türk, Hans Günther (1998), „Positionen und Perspektiven in der Wissenschaftstheorie der Theologie“, in: Müller, Klaus & Larcher, Gerhard (Hrsg.), *Fundamentaltheologie: Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg, Pustet, 45-58.
- Waldenfels, Hans (1988), *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 2. Auflage Paderborn, Schöningh.
- Weissmahr, Béla (1983), *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart, Kohlhammer.
- (1991), *Ontologie*, 2. Auflage Stuttgart, Kohlhammer.
- Werbick, Jürgen (2010), *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg, Herder.