

## Das zunächst Fremde als das letztlich Eigene

### Entwürfe anthropologisch fundierter Theologie

*Benjamin Dahlke*

Im Spannungsfeld von subjektivitätstheoretisch orientierten und offenbarungsbezogenen Ansätzen systematischer Theologie beanspruchen die im Folgenden präsentierten Entwürfe eine Mittelposition. Namentlich geht es um diejenigen von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), Karl Rahner (1904–1984) und Sarah Coakley (\*1951). Zunächst gilt es, das sachliche Problem zu benennen, für das sie eine Lösung bieten wollen (Abschnitt 1). Sodann werden sie im Einzelnen vorgestellt (Abschnitt 2). Abschließend werden einige Einwände benannt, mit denen jene Entwürfe einer anthropologisch fundierten Theologie konfrontiert sind (Abschnitt 3).

#### 1 Die Problemstellung

Für Immanuel Kant (1724–1804) ist die Philosophie mit folgenden Fragen und Themenfeldern befasst: Was kann ich wissen (Metaphysik)? Was soll ich tun (Moral)? Was darf ich hoffen (Religion)? Diese Fragen laufen in einer vierten zusammen, nämlich was der Mensch ist (Anthropologie).<sup>1</sup> Im Hintergrund steht das in der Moderne erwachte Interesse des Menschen an sich selbst. Nicht zufällig entstand die philosophische Disziplin der Anthropologie Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts.<sup>2</sup> Mit seiner Schrift „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, die eine umfassende Untersuchung des menschlichen Denkens, Begehrens und Handelns bieten möchte, leistete Kant dazu einen wichtigen Beitrag. Er bestimmte den Menschen als ein frei handelndes Wesen, das etwas aus sich machen kann

<sup>1</sup> Vgl. I. Kant, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: ders., AA 9, 1–136, hier: 25.

<sup>2</sup> Vgl. O. Marquard, Anthropologie, in: HWPh 1 (1971) 362–374; A. Lyssy, Über Menschheit und Menschlichkeit. Neuere Arbeiten zur philosophischen Anthropologie der Aufklärungszeit, in: PhR 65 (2018) 197–224.

und soll.<sup>3</sup> Das schließt ein, sich der teils nur dunklen, teils gänzlich unbewussten Vorstellungen über sich selbst klar zu werden.<sup>4</sup>

Wer sich über sich selbst orientiert, setzt eine Differenz von Eigenem und Fremden, denn es wird deutlich, in welchem hohem Maß die persönliche Existenz durch äußere Einflüsse und Vorgaben bedingt ist. Für den Einzelnen bedeutet das, unter Rückgriff auf die bisherige Lebensgeschichte eigene Fähigkeiten, Ziele und Wünsche zu erkunden, sie insbesondere von fremden Erwartungen und vorgegebenen Deutungsmustern unterscheiden zu lernen.<sup>5</sup> Die Differenz, die auf diese Weise entsteht, ist auch für die religiöse Selbstsytuierung von Bedeutung. Sie wirkt sich insofern auf das Christentum aus, als die von der Kirche ausformulierten und von ihr den Gläubigen vorgelegten Dogmen ja auf Offenbarung zurückgeführt werden.<sup>6</sup> Das lateinische *revelatio* meint gerade die Enthüllung von sonst Verborgenen, Unzugänglichem und damit Unableitbarem durch Gott.<sup>7</sup> In der Folge erscheinen die Dogmen als etwas Fremdes, das sich vom Eigenen des Menschen unterscheidet. Kant hat in seiner Religionschrift selbst darauf hingewiesen.<sup>8</sup>

Mit der genannten Differenz kann auf unterschiedliche Weise umgegangen werden: *Entweder* wird sie zum Anlass genommen, das überlieferte Dogma auf seine heutige Geltung hin zu prüfen und es gegebenenfalls umzubilden, um zu einem modernegemäßen,

---

<sup>3</sup> Vgl. I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders., AA 7, 117–333, hier: 119. Zur Erschließung vgl. T. Sturm, Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn 2009.

<sup>4</sup> Vgl. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (s. Anm. 3), 135–140.

<sup>5</sup> Vgl. W. Prinz, Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität (stw 2169), Berlin 2016; E. Angehrn, Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung (Klostermann RoteReihe), Frankfurt a. M. 2017; A. Reckwitz, Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne (stw 2294), Berlin 2020.

<sup>6</sup> Vgl. W. Kasper, Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik (WKG 7), Freiburg i. Br. 2015.

<sup>7</sup> Vgl. E. Herms, Offenbarung V. Theologiegeschichte und Dogmatik, in: TRE 25 (1995) 146–210; M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh<sup>2</sup> 2 (2000) 41–61.

<sup>8</sup> Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., AA 6, 1–202, hier: 12f. Zum Folgenden vgl. B. Dahlke, Menschliche Selbstverständigung und kirchliches Dogma. Zu einem neuzeitlichen Problem, in: Cath(M) 69 (2015) 208–224.

subjektivitätsorientierten Verständnis des Christentums zu gelangen. Das ist die liberale Option.<sup>9</sup> Oder aber es wird darauf verwiesen, dass das auf Offenbarung zurückgeführte Dogma notfalls sogar kontraintuitiv angenommen werden muss, weil es um das dem Menschen von Gott eröffnete, ansonsten unerreichbare Heil geht. Hierbei handelt es sich um die konservative Option. Sie verwahrt sich gegen jedwede Umbildung des überlieferten Lehrbestandes und möchte diesen in einer bestimmten Form erhalten.<sup>10</sup> Dazwischen steht als *dritte* Option das Bemühen, das bedingt durch den Offenbarungsbezug Fremde mit dem subjektivitätstheoretisch erschlossenen Eigenen zu vermitteln.

„Vermittlung“ meint hier, einen Zusammenhang von Verschiedenem herzustellen, indem das eine kritisch auf das andere bezogen wird. Dabei lässt es sich nicht vollends zur Deckung bringen – das Fremde behält einen letzten Rest seiner Fremdheit, denn es wird zwar angeeignet, aber nicht vollends zum Eigenen. Sonst würde die Theologie ja zur Philosophie. Das gilt es gegenüber Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) zu betonen. Sein Interesse an theologischen Themen erklärt sich aus seiner Überzeugung, dass in der Religion zwar Vernunft enthalten, diese aber noch unzureichend durchgeklärt ist.<sup>11</sup> Der Philosophie falle es zu, die in doktrinären Aussagen enthaltenen allgemeinen Gedanken oder Vorstellungen auf die Ebene des klaren Begriffs zu heben.<sup>12</sup> Zu diesem Zwecke hielt

---

<sup>9</sup> Vgl. E. Hirsch, Leitfaden zur christlichen Lehre, Tübingen 1938, 1–13; M. Wiles, *The Remaking of Christian Doctrine*, Cambridge 1974, 7f.; R. Haight, *Dynamics of Theology*, Maryknoll, NY 2001, 191–212; J. Lauster, U. Schmiedel, P. Schütz (Hg.), *Liberale Theologie heute – Liberal Theology Today* (Dogmatik in der Moderne 27), Tübingen 2019.

<sup>10</sup> Vgl. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1928, 2.

<sup>11</sup> Vgl. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (Spekulation und Erfahrung), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986; F. Hermanni, B. Nonnenbacher, F. Schick (Hg.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen 2015; N. Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg 2018.

<sup>12</sup> Vgl. G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, 555–569 (§ 573); ders., *Werke*, Bd. 18 (stw 618), Frankfurt a. M. 1986, 83: „Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geschieht. Allein die

Hegel, der nach mehreren Stationen Professor an der Universität Berlin geworden war, mehrfach Vorlesungen über die Philosophie der Religion.<sup>13</sup> Wie er darlegte, deckt sich das kirchliche Dogma mit dem, was Menschen über sich selbst erschließen, wenn sie ins Denken geraten. Er bezog sich dabei ausgerechnet auf die Trinitätslehre, die damals alles andere als populär war. So hatte Kant sie als irrelevant abgetan, weil sie für die Lebenspraxis keinen Unterschied bedeute.<sup>14</sup> Hegel dagegen stellte heraus, dass Mensch und Gott gleichermaßen „Geist“ seien.<sup>15</sup> Seiner Auffassung nach macht es den „Geist“ aus, beständig aus sich herauszugehen, um in einem dialektischen Prozess – versehen mit einem vertieften Verständnis seiner selbst – wiederum zu sich zurückzufinden.<sup>16</sup> Nichts anderes sage

---

Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist, und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig unterschieden. Die Andacht ist nur: daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseins zu ihrem Gegenstande, die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstrakt gefaßt werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; sie hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken.“

<sup>13</sup> Vgl. ders., Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3–5, Hamburg 1983–1985.

<sup>14</sup> Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (s. Anm. 8), 170–172; ders., Der Streit der Facultäten, in: ders., AA 7, 1–116, hier: 38f.

<sup>15</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen (s. Anm. 13), Bd. 3, 73f. Zur Erschließung vgl. J.-L. Vieillard-Baron, La Trinité hégélienne: la critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire, in: E. Durand, V. Holzer (Hg.), Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle (CFi 266), Paris 2008, 187–200.

<sup>16</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen (s. Anm. 13), Bd. 3, 85: „Der Geist, wenn er unmittelbar, einfach, ruhend gedacht ist, ist kein Geist; sondern der Geist ist wesentlich dies, tätig zu sein überhaupt. Näher ist er die Tätigkeit, sich zu manifestieren. Der Geist, der sich nicht manifestiert, offenbart, ist ein Totes. Manifestieren heißt für ein Anderes werden. Als Werden für ein Anderes tritt es in Gegensatz, Unterschied überhaupt, und so ist es Verendlichkeit des Geistes. Etwas, das für Anderes ist, ist in dieser abstrakten Bestimmung eben ein Endliches; es hat ein Anderes sich gegenüber, hat an diesem Anderen sein Ende, seine Schranke. So ist der Geist, der sich manifestiert, sich bestimmt, ins Dasein tritt, sich Endlichkeit gibt, das zweite. Das dritte aber ist, daß er sich seinem Begriff nach manifestiert, jene seine erste Manifestation in sich zurücknimmt, sie aufhebt, zu sich selbst kommt, für sich wird und ist, wie er an sich ist. Dies ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst; wenn dies Bewegung nicht wäre, so wäre er ein Totes.“ Vgl. zudem ebd., 92.

die Trinitätslehre aus.<sup>17</sup> Damit ging Hegel entschieden weiter als die theologische Tradition vor ihm, denn obwohl immer wieder psychologische Analogien für die Trinität diskutiert wurden – am prominentesten bei Augustinus (344–430) – bestand Konsens über den bleibenden Geheimnischarakter von Gottes eigenem Sein.<sup>18</sup> Insofern ist die Einschätzung der Trinitätslehre ein guter Prüfstein, um den Zusammenhang des Verschiedenen in den Blick zu nehmen. Wie wird er hergestellt, d. h., wie wird das Fremde mit dem Eigenen vermittelt? Bis wohin reicht die Vermittlung?

Im Weiteren soll die genannte dritte Option stärker konturiert werden. Hierzu werden zunächst zwei deutsche Theologen vorgestellt,

---

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 43: „Wenn Geist nicht ein leeres Wort ist, so muß Gott mit dieser Bestimmung gefaßt werden, wie vormals in der Kirchentheologie der dreieinige Gott genannt wurde. Dies ist dasjenige, wodurch die Natur des Geistes expliziert ist. So wird Gott gefaßt als das, was Gott in sich für sich selbst ist, indem er sich zum Gegenstand seiner selbst macht, der Sohn, und daß er dann in diesem Gegenstand das ungeteilte Wesen bleibt in dieser Unterscheidung seiner in sich und in dieser Unterscheidung seiner sich liebt, d. h. identisch mit sich bleibt; das ist Gott als Geist. Wenn wir von Gott als Geist sprechen, so müssen wir ihn denn mit eben der Bestimmung fassen, die in der Kirche auf diese kindliche Weise der Vorstellung existiert – als das Verhältnis zwischen Vater und Sohn –, die noch nicht Sache des Begriffs ist. Also eben diese Bestimmung in der Kirche von der Dreieinigkeit Gottes ist konkrete Bestimmung und Natur Gottes als Geistes, und Geist ist ein leeres Wort, wenn er nicht in dieser Bestimmung gefaßt ist.“ Obwohl es Hegel sicherlich fernlag, das seit der Aufklärung unter Druck geratene kirchliche Dogma zu stabilisieren, nahmen – unbeschadet mancher Vorbehalte – insbesondere evangelische Theologen seine Überlegungen dankbar auf. Wenn die Trinitätslehre seit dem 19. Jahrhundert eine Renaissance erlebte, dann nicht zuletzt angestoßen durch den Berliner Philosophen – vgl. F. Voigt, „Als absolutes Kriterium aller Häresien das Dogma von der Trinität“. Die trinitätstheologische Umformung der Dogmatik in den theologischen Schulen Schleiermachers und Hegels, in: J. Lauster, B. Oberdorfer (Hg.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009, 217–233; J. Rohls, *Die idealistische Trinitätsspekulation und ihr Einfluss auf die protestantische Theologie*, in: T. Marschler, T. Schärfl (Hg.), *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 16)*, Bd. 1, Münster 2019, 101–131.

<sup>18</sup> Vgl. P. Drilling, *The Psychological Analogy of the Trinity: Augustine, Aquinas, and Lonergan*, in: *IThQ* 71 (2006) 320–337; R. Williams, *The Paradoxes of Self-Knowledge in Augustine's Trinitarian Thought*, in: ders., *On Augustine*, London – New York 2016, 155–170; V. Hösle, *From Augustine's to Hegel's Theory of Trinity*, in: *NZStH* 62 (2020) 441–465.

nämlich der Protestant Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und der Katholik Karl Rahner. Sodann wird es um den Entwurf der Engländerin Sarah Coakley gehen, die anglikanisch ist. Trotz mancher Unterschiede verbindet alle drei, weder die liberale noch die konservative Option zu vertreten, sondern um eine Vermittlung des Eigenen mit dem Fremden bemüht zu sein – Schleiermacher, Rahner und Coakley zielten bzw. zielen auf eine anthropologisch fundierte Theologie, die Gegenstand der folgenden Überlegungen sein soll.

## 2 Entwürfe anthropologisch fundierter Theologie

### 2.1 „Religion“ als Fundierungskategorie: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Schleiermachers *Œuvre* zählt zu den Hauptbezugspunkten der evangelischen Theologie der Gegenwart. Es wird bis heute nicht nur aus historischem Interesse rekonstruiert, sondern auch in systematischer Hinsicht diskutiert. Das erklärt sich nicht allein aus seinen vielen materialdogmatischen Anstößen, die bis heute zu denken geben, sondern hängt insbesondere mit dem innovativen Rückgriff auf die Kategorie der Religion zusammen.<sup>19</sup> Als reflexive Darstellungskategorie, die das vielschichtige Phänomen der Bezugnahme des Menschen auf etwas Größeres außerhalb seiner selbst zu beschreiben hilft, war sie seit der Aufklärung geläufig.<sup>20</sup> So konnte Schleiermacher sie aufgreifen, ihr aber zugleich ein eigenes Profil geben. Gelegenheit dazu bot sich, als er zwischen 1796 und 1802 in Berlin wirk-

<sup>19</sup> Vgl. B. W. Sockness, W. Gräß (Hg.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue* (TBT 148), Berlin – New York 2010; B. A. Gerrish, *Christian Faith. Dogmatics in Outline*, Louisville, KY 2015; H. Fischer, *Rezeption und Kritik* (1960ff.), in: M. Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch*, Tübingen 2017, 476–487; N. Slenczka, *Schleiermacher heute – ein Plädoyer*, in: S. Grosse (Hg.), *Schleiermacher kontrovers*, Leipzig 2019, 15–39.

<sup>20</sup> Vgl. U. Dierse u. a., *Religion*, in: *HWPh* 8 (1992) 632–713; K. Feiereis, *Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung. Thesen zu einer noch nicht beendeten Diskussion*, in: G. Wieland (Hg.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn u. a. 1997, 71–101; U. Barth, *Religion in der europäischen Aufklärung*, in: ders. u. a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich* (TBT 165), Berlin – Boston 2013, 91–112; M. Stausberg, S. Engler (Hg.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford 2016.

te. Er war als reformierter Prediger an der Charité beschäftigt, verkehrte in seiner Freizeit in den elitären Salons der preußischen Metropole.<sup>21</sup> Die Kreise, die sich in geselliger Runde zum intellektuellen Austausch trafen, waren stark von der Aufklärung geprägt. Teils standen sie Kirche und Christentum skeptisch gegenüber, ja betrachteten das eine wie das andere als überholt. Vor diesem Hintergrund ist die im Jahr 1799 gedruckt vorliegende, anonym publizierte Schrift „Über die Religion“ zu verstehen. Wie es im Untertitel heißt, richtete sie sich an die Gebildeten unter deren Verächtern.<sup>22</sup> Ihnen

<sup>21</sup> Vgl. A. Arndt (Hg.), *Wissenschaft und Geselligkeit: Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802*, Berlin – New York 2009; A. Beutel, *Lebens- und Wirkungskreise*, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 76–87; M. Schröter, *Schleiermacher als reformierter Prediger an der Charité*, in: A. Käfer, C. Paul, F. Priesemuth (Hg.), *Der reformierte Schleiermacher. Prägungen und Potentiale seiner Theologie* (SchLA 28), Berlin – Boston 2020, 215–220.

<sup>22</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2, hg. von G. Meckenstock, Berlin – New York 1984, 185–326. Zur Erschließung vgl. W. Jaeschke, „Um 1800“ – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne, in: C. Danz, G. Essen (Hg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt 2012, 7–92; G. Wenz, *An die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zu Schleiermachers Reden über die Religion von 1799*, in: *KuD* 58 (2012) 21–53; A. Arndt, *Schleiermacher und die Religionskritik der Aufklärung*, in: Barth u. a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme* (s. Anm. 20), 647–659; R. Crouter, *Friedrich Schleiermacher as Heir and Critic of Aufklärungstheologie*, in: A. Beutel, M. Nooke (Hg.), *Religion und Aufklärung* (*Colloquia historica et theologica* 2), Tübingen 2016, 97–112; C. König, *Unendlich gebildet. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie anhand der Erstauflage der „Reden“* (*Collegium Metaphysicum* 16), Tübingen 2016; J. Ringleben, *Die Reden Über die Religion*, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 102–117. Wie die neuere Forschung zeigt, war Schleiermacher nicht der erste, der eine anthropologisch fundierte Theologie anstrebte. Kurz vor ihm legte Johann Joachim Spalding (1714–1804) eine vielgelesene Schrift vor, nämlich: *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, Leipzig 1797. Zur Erschließung vgl. A. Beutel, *Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 2014, 289–298. Wie Spalding in seiner Schrift darlegte (*Spalding, Religion, eine Angelegenheit des Menschen* [s. Anm. 22], 34f.), geht die Religion den Menschen zwingend an: „Gotteserkenntniß und Gottesverehrung [...] muß nothwendig dem denkenden Menschen interessant werden, und die innigst theilnehmende Werthschätzung seines Herzens gewinnen, sobald ihm deren genaue Verbindung mit den großen ursprünglichen Grundtrieben seines vernünftigen Wesens, welche [...] ein für allemal seine höchste Angelegenheit ausmachen, vermittelt einer unpart-

wollte Schleiermacher einen neuen Zugang zum Glauben eröffnen.<sup>23</sup> Hierfür setzt er grundsätzlich an, indem er seine Leser dazu auffordert, von allem abzusehen, was sie nicht ausmacht, ihnen gegenübersteht und ihnen damit uneigentlich ist. Am Ende dieses Prozesses stellt sich – seiner Auffassung nach – die Einsicht ein, gar kein abgeschlossenes Selbst zu besitzen, sondern zuinnerst auf etwas bezogen zu sein, das außerhalb liegt, ohne freilich Teil der Welt zu sein. Schleiermacher nennt diesen fundierenden Grund von Selbst und Welt das „Universum“.<sup>24</sup> Durch die Betrachtung des „Universums“ entstehe ein Sinn und Geschmack für das Unendliche, welches keine personalen Züge trägt.<sup>25</sup> Die Religion sei die durch Anschauung und

---

heyischen Ueberlegung einleuchtet, und sobald er die verschiedenen Seiten kennenlernt, von welchen eine reine religiöse Denkart dem moralischen Gefühle mehr Wirksamkeit und Erleichterung, dem Verlangen nach Glückseligkeit mehr Aufmunterung und Sicherheit, also dem ganzen, einzig würdigen, Zwecke der Menschheit mehr Unterstützung und Hülfe giebt.“

<sup>23</sup> Vgl. Schleiermacher, *Über die Religion* (s. Anm. 22), 189: „Von Alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur Wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen sie sich aus Herablaßung willig umhängen ließ. Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem was ihr auch nur ähnlich wäre. Ich weiß daß Ihr eben so wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine andere Hausgötter giebt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüthe Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseit der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr in Ewigkeit nicht mehr bedürftet, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf.“

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 261f.: „Schaut Euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab, was nicht Euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer geschärfterem Sinn, und je mehr Ihr Euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehn, desto herrlicher werdet Ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in Euch. Schaut außer Euch auf irgend einen Theil, auf irgend ein Element der Welt und faßt es auf in seinem ganzen Wesen, aber sucht auch alles zusammen was es ist, nicht nur in sich, sondern in Euch, in diesem und jenem und überall, wiederholt euren Weg vom Umkreise zum Mittelpunkte immer öfter und in weitem Entfernungen: Das Endliche werdet Ihr bald verlieren und das Universum gefunden haben.“

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 206–247 (Zweite Rede. Über das Wesen der Religion). Zur Erschlie-

Gefühl gekennzeichnete Weise, mit dem im Endlichen aufscheinenden Unendlichen umzugehen. Da sie weder aus dem Denken noch aus dem Handeln abgeleitet werden könne, ist sie ebenso von der Metaphysik wie von der Moral unterschieden – folglich eigenen Rechts und selbständig.<sup>26</sup> Schleiermachers Religionstheorie beruht damit auf einer nicht-theistischen Fassung des Absoluten.<sup>27</sup> Sie erlaubt es, eine erhebliche Vielfalt sowohl der Religionen als auch des Religiösen anzuerkennen und begreifbar zu machen.<sup>28</sup> Von daher gab sie zwei sich damals formierenden Disziplinen wichtige Impulse, nämlich der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

Allerdings sollte nicht vergessen werden, was Schleiermacher eigentlich bezweckte. Im Hauptberuf reformierter Prediger, wollte er seinen Zeitgenossen einen Zugang zu jenem Glauben eröffnen, der ihnen abhandengekommen war. Das zeigt sich daran, dass er gegen Ende seiner Schrift das Christentum als höchste aller Religionen profiliert, mit unverkennbaren Anklängen an die klassische Christologie die Vorstellung eines Mittlers einführt und nun auch häufiger das Wort „Gott“ im Sinne des Theismus verwendet.<sup>29</sup> Diese gewis-

---

ßung vgl. U. Barth, Was heißt „Anschauung des Universums“? Spinozanische Hintergründe von Schleiermachers Jugendschrift, in: ders., Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014, 222–244.

<sup>26</sup> Vgl. Schleiermacher, Über die Religion (s. Anm. 22), 207–223. Mit Blick auf die Religion schreibt Schleiermacher (ebd., 204f.): „Daß sie aus dem Inneren jeder beßern Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortreflichsten zu bewegen, und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden; das ist es was ich behauptete, und was ich ihr gern sichern möchte, und Euch liegt es nun ob, zu entscheiden, ob es der Mühe werth sein wird, mich zu hören, ehe Ihr Euch in Eurer Verachtung noch mehr befestiget.“

<sup>27</sup> Vgl. J. Dierken, „Daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott“. Der Beitrag von Schleiermachers ‚Reden‘ zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten, in: U. Barth, C.-D. Osthövener (Hg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“ (SchLA 19), Berlin – New York 2000, 668–684.

<sup>28</sup> Vgl. M. Schröder, Das „unendliche Chaos“ der Religion. Die Pluralität der Religionen in Schleiermachers ‚Reden‘, in: Barth, Osthövener (Hg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“ (s. Anm. 27), 585–608; W. Gräb, Religion „ist nicht anders möglich als in einer unendlichen Menge verschiedener Formen“. Schleiermacher und die Vielfalt der Formen des Religiösen, in: Hermann, Nonnenbacher, Schick (Hg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus (s. Anm. 11), 65–84.

<sup>29</sup> Vgl. Schleiermacher, Über die Religion (s. Anm. 22), 293–326 (Fünfte Rede).

sermaßen apologetische Absicht blieb zumindest Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) nicht verborgen, der durchaus zum Adressatenkreis von Schleiermachers „Reden über die Religion“ zählte. Seine anfängliche Begeisterung schwand, je weiter er diese las, denn was ihm vorgestellt wurde, schien ihm doch zu christlich.<sup>30</sup> Man darf Goethes ablehnende Reaktion als Indiz dafür betrachten, dass Schleiermachers Versuch, das zunächst Fremde als das letztlich Eigene zu erweisen, nicht vollends geglückt war – falls nicht sogar misslungen. Seine universale Religionstheorie und die spezifisch christliche Glaubenslehre griffen nicht recht ineinander, zu weit lagen beide auseinander. Tatsächlich arbeitete Schleiermacher „Über die Religion“ später mehrfach um, d. h., er ersetzte pluralistisch klingende Formulierungen durch weniger anstößige.<sup>31</sup>

---

Über die Religionen). So schreibt Schleiermacher über das Christentum (ebd., 320f.): „Seine Entstellungen und sein mannigfaltiges Verderben will ich nicht beschönigen, da die Verderblichkeit alles Heiligen sobald es menschlich wird ein Theil seiner ursprünglichen Weltanschauung ist. Auch will ich Euch nicht weiter in das Einzelne desselben hineinführen; seine Verhandlungen liegen vor Euch, und den Faden glaube ich Euch gegeben zu haben, der Euch durch alle Anomalien hindurchführen, und unbesorgt um den Ausgang Euch die genaueste Übersicht möglich machen wird.“

<sup>30</sup> Vgl. ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. V/3, hg. von A. Arndt und W. Virmond, Berlin – New York 1992, 212–215 (Friedrich Schlegel an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Brief vom 10. Oktober 1799), hier: 212: „Goethe hat sich mein prächtiges Exemplar geben lassen, und konnte nach dem ersten begierigen Lesen von zwey oder drey Reden [...] die Bildung und die Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen. Je nachlässiger indessen der Styl und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandte sich dieser Effekt in sein Gegentheil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung.“ Zur Erschließung vgl. C. König, Schleiermachers inklusivistische Religionstheologie der *Reden*, in: Hermanni, Nonnenbacher, Schick (Hg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus (s. Anm. 11), 37–64.

<sup>31</sup> Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion (2.–)4. Auflage, in: ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/12, hg. von G. Meckenstock, Berlin – New York 1995, 1–321. In einer Nachrede, die der Zweitausgabe aus dem Jahr 1806 hinzugefügt ist, wandte sich Schleiermacher direkt an seine Leser und gab (ebd., 314) als seine Intention an, „daß Ihr in eben der Gestalt der Religion, welche Ihr so oft verachtet, im Christenthum, mit Eurem ganzen Wissen, Thun und Sein so eingewurzelt seid, daß Ihr gar nicht heraus könnt, und daß Ihr vergeblich versucht Euch seine Zerstörung vorzustellen, ohne zugleich die Vernichtung dessen, was Euch das Liebste und Heiligste in der Welt ist, Eurer gesammten Bildung und Art zu sein, ja Eurer Kunst und Wissenschaft mit zu beschließen. Woraus Euch dann gefolgt

Gleich blieb sein Bemühen um eine anthropologisch fundierte Theologie – insbesondere da er nach einer kurzen Zeit als Hofprediger in Pommern zum Professor ernannt wurde. Schleiermacher lehrte erst an der Universität Halle, dann an der Universität Berlin, an deren Gründung er beteiligt war.<sup>32</sup> Mit dem Ziel, seine bis dahin vor allem in Vorlesungen entwickelten Überlegungen zu bündeln, legte er nach langer Vorarbeit sein systematisch-theologisches Hauptwerk vor: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“. Eine erste Auflage des zweibändigen Werks erschien im Jahr 1821/1822;<sup>33</sup> eine zweite, überarbeitete 1830/1831.<sup>34</sup> Bei manchen Änderungen im Detail blieb die Gliederung unverändert: Auf eine umfangreiche Einleitung folgen zwei Teile, in denen der Glaube seinem Inhalt nach präsentiert wird – erst ohne Berücksichtigung des Gegensatzes von Sünde und Gnade (Schöpfungsordnung), dann mit ihr (Erlösungsordnung).<sup>35</sup> Aber anstatt lediglich Lehraussagen in systematischer Form auszubreiten, ging es Schleiermacher um eine anthropologisch fundierte Theologie. Einleitend entwickelte er deshalb eine universale Religionstheorie, nahm dabei ausdrücklich auf sein Frühwerk

---

wäre, daß so lange unsrer Zeitalter währt, auch aus ihm und dem Gebiete des Christenthums selbst nichts ausgehen könne, was das letztere beeinträchtigt, sondern dieses aus allem Streit und Kampf immer nur erneuert und verherrlicht hervorgehen müsse.“ Die Veränderungen, die Schleiermacher von Auflage zu Auflage vornahm, lassen sich gut nachverfolgen anhand von: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799/1806/1821. Studienausgabe, Zürich 2012.

<sup>32</sup> Vgl. J. Wischmeyer, Friedrich Schleiermacher: son apport théorique et pratique à la fondation de l'Université de Berlin (1805–1813), in: RHLR 91 (2011) 21–42; D. Schmid, Schleiermacher als Universitätstheoretiker und Hochschullehrer (inklusive Übersicht über seine gesamte Vorlesungstätigkeit), in: Ohst (Hg.), Schleiermacher Handbuch (s. Anm. 19), 212–226.

<sup>33</sup> F. D. E. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/7, 3 Bde., 3 Bde., hg. von H. Peiter und U. Barth, Berlin – New York 1980–1984. Im Folgenden zitiert als Schleiermacher, Der christliche Glaube 1821–1822.

<sup>34</sup> Ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/13, 2 Bde., hg. von R. Schäfer, Berlin – New York 2003. Im Folgenden zitiert als Schleiermacher, Der christliche Glaube 1830–1831.

<sup>35</sup> Zur Erschließung vgl. C.-D. Osthöver, Dogmatik I: Einleitung in die ‚Glaubenslehre‘, in: Ohst (Hg.), Schleiermacher Handbuch (s. Anm. 19), 349–361; ders., Dogmatik II: Materiale Entfaltung der ‚Glaubenslehre‘, in: ders., Schleiermacher Handbuch (s. Anm. 19), 362–383.

„Über die Religion“ Bezug.<sup>36</sup> Erst danach profilierte er die christliche Religion, näherhin den Protestantismus.<sup>37</sup> Im Hintergrund steht Schleiermachers Engagement zugunsten der Union von Lutheranern und Reformierten, die für Preußen im Jahr 1817 durch königliche Kabinettsorder erfolgte. „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ war durchaus als systematisch-theologische Flankierung dieser Union gedacht.<sup>38</sup> Das zu erwähnen ist insofern wichtig, als Schleiermacher die Reformation für unabgeschlossen hielt. Im 16. Jahrhundert seien viele Lehren und Dogmen lediglich übernommen worden, anstatt sie daraufhin zu prüfen, ob sie der neuen Glaubensauffassung gemäß seien.<sup>39</sup> Von daher weist Schleiermacher immer wieder auf den Revisionsbedarf hin, der seiner Auffassung nach hinsichtlich einzelner Lehrstücke besteht, und er selbst wollte einen Beitrag zu jener ausstehenden Umbildung leisten.

Schleiermacher setzt bei dem an, was er das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nennt.<sup>40</sup> Gemeint ist die jedem Menschen zugängliche Erfahrung, im Denken oder Handeln keineswegs nur frei, son-

---

<sup>36</sup> Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821–1822* (s. Anm. 33), Bd. 1, 20–60 (§§ 6–17) bzw. ebd., 30 mit Bezug auf die zweite Auflage von „Über die Religion“.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 61–108 (§§ 18–30).

<sup>38</sup> Vgl. A. Geck, Schleiermacher als Kirchenpolitiker, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 198–212; J. Rohls, Friedrich Schleiermacher. Reformierte Theologie und preußische Kirchenunion, in: Käfer, Paul, Priesemuth (Hg.), *Der reformierte Schleiermacher* (s. Anm. 21), 235–263.

<sup>39</sup> Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 169–182 (§§ 25–27), besonders: 170–172. Zur Erschließung vgl. M. Ohst, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung* (BHT 77), Tübingen 1989 und M. Rössler, *Protestantische Individualität. Friedrich Schleiermachers Deutung des konfessionellen Gegensatzes*, in: A. von Scheliha, M. Schröder (Hg.), *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, Stuttgart u. a. 1998, 55–75.

<sup>40</sup> Zum Folgenden vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821–1822* (s. Anm. 33), Bd. 1, 31–33 (§ 9) bzw. ders., *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 32–40 (§ 4), hier: 32 (Leitsatz zu § 4): „Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“

dern vielfältig bedingt und bestimmt zu sein. Wer das realisiert, wird nicht nur seiner eigenen Abhängigkeit bewusst werden, sondern derjenigen der ganzen Welt.<sup>41</sup> Wie Schleiermacher in einem mehrstufigen Gedankengang darlegt, lässt sich diese Abhängigkeit letztlich auf Gott zurückführen. Von daher sei im Selbst- stets ein Gottesbewusstsein mitgesetzt, das es freilich herauszubilden gelte. In welchem Maß es vorhanden ist, variere von Mensch zu Mensch; es werde immer gehemmt sein, weil Menschen dazu neigen, in ihrer Endlichkeit gebannt zu bleiben, anstatt sich dem Unendlichen zuzuwenden.<sup>42</sup> Etwas wie Atheismus kann es an sich nicht geben – Schleiermacher spricht zwar von „Gottlosigkeit“, bevorzugt jedoch die Bezeichnung „Gottvergessenheit“<sup>43</sup>. Erlösung bedeutet dann, sich der eigenen Abhängigkeit vollends bewusst zu werden und denjenigen anzuerkennen, von dem man abhängig ist. Anregung dazu biete Jesus Christus, bei dem das Gottesbewusstsein auf das höchste ausgeprägt war, also „stetig“ und „kräftig“.<sup>44</sup> Ein solches Bewusstsein sei den Menschen zwar unerreichbar, aber indem sie sich mit Jesus Christus befassen, bilden sie es bei sich selbst weiter aus.<sup>45</sup> So erklärt Schleiermacher:

---

Anstatt vom „Gefühl“ spricht Schleiermacher (ebd., 19–32 [§ 3]) wechselweise vom „unmittelbaren Bewusstsein“.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 66.205.269.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 391–485 (§§ 62–78). Damit reformuliert Schleiermacher die traditionelle Hamartologie, die die Sünde als Übertretung eines göttlichen Gebots verstand – vgl. G. Wenz, Sünde und Schuldbewusstsein. Zur Hamartologie in Schleiermachers Glaubenslehre, in: *KuD* 63 (2017) 309–337.

<sup>43</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 96.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., Bd. 2, 52–58 (§ 94).

<sup>45</sup> Vgl. ebd., Bd. 1, 93–102 (§ 11).128f.164–210 (§§ 106–110), hier: 164f.: „Wenn das Wesen der Erlösung darin besteht, daß in der menschlichen Natur das vorher schwache und unterdrückte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde: so muß der Einzelne, auf welchen diese Einwirkung sich äußert, eine religiöse Persönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hatte. Nämlich vorher äußerte sich das Gottesbewußtsein nur gleichsam in einzelnen Blitzen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war auf stätige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen, so daß auch die einzeln wirklich durch dasselbe bestimmten immer sehr bald durch die von entgegengesetzter Art wieder aufgehoben wurden.“ Das Gottesbewusstsein weiter auszubilden, hilft nach Auffassung Schleiermachers insbesondere die Predigt. Entsprechend große Aufmerksamkeit wandte er ihr zu – vgl. R. Preul, *Predigten*, in: Ohst (Hg.), *Schleiermacher Handbuch* (s. Anm. 19), 411–425.

„[Es] ist, wenn Jesus der Erlöser sein soll, d. h. der eigentliche Ausgangspunkt stetiger und lebendiger also ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtseins, so daß der Antheil aller Andern hieran nur durch ihn vermittelt ist, auf der einen Seite nothwendig, daß er sich eines ausschließenden und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Andern erfreue, auf der andern Seite aber muß auch eine wesentliche Gleichheit zwischen ihm und Allen statt finden, weil sonst was er mittheilen kann nicht dasselbe sein könnte, als was sie bedürfen.“<sup>46</sup>

Entsprechend dieser soteriologischen Erwägung kommt der Christologie in „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ zentrale Bedeutung zu.<sup>47</sup> Hingegen wird die Trinitätslehre marginalisiert – und das wortwörtlich, wird sie doch ganz am Schluss abgehandelt, ja in einen Anhang ausgelagert.<sup>48</sup> Schleiermacher begründet das damit, dass sie sachlich nichts Neues bedeute, sondern lediglich versuche, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung zum Ausdruck zu bringen.<sup>49</sup> Dieser Versuch sei allerdings problembehaftet und verworren, weil es nicht gelinge, Gottes Einheit mit seiner Verschiedenheit zusammenzudenken.<sup>50</sup> Das werde vollends deutlich, wolle man die Trinitätslehre an das „Gefühl“ schlechthinniger Abhängigkeit rückbinden.<sup>51</sup> In einer anthropologisch fundierten Theologie, wie Schleiermacher sie konzipiert, hat die Trinitätslehre also keinen Platz. Deshalb und weil sie – wie eben angedeutet – in sich widersinnig ist, müsse sie zwar nicht aufgegeben, wohl aber revidiert werden.<sup>52</sup>

Schleiermachers Umgang mit der vielfach als Zentrum des christlichen Glaubens bezeichneten Trinitätslehre wird seit jeher kontrovers diskutiert.<sup>53</sup> Wenn Hegel jene Lehre in seinen Vorlesungen über die

---

<sup>46</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 1, 157.

<sup>47</sup> Vgl. B. Dahlke, *Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre*, in: *Cath(M)* 70 (2016) 278–299.

<sup>48</sup> Zum Folgenden vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1830–1831* (s. Anm. 34), Bd. 2, 514–532 (§§ 170–172).

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 514f.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 516–524.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 524–526.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 527–532 (§ 172).

<sup>53</sup> Vgl. J. Kuhn, *Die moderne Speculation auf dem Gebiet der christlichen Glau-*

Philosophie der Religion prononciert herausstellte, dann ist das insofern kein Zufall, als er hochschul- und kirchenpolitisch massiv mit seinem Kollegen konkurrierte.<sup>54</sup> Aber selbst wenn sich Hegel nur aus strategischen Gründen als Hüter der Orthodoxie inszeniert haben mag, während er selbst dem Christentum distanziert gegenüberstand, sollte nicht übersehen werden, dass seine Kritik an dem, was er in „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ lesen konnte, inhaltlich motiviert war: Zum einen bestimmte er die Religion als Freiheit, die sich von der Knechtschaft unterscheidet – ausdrücklich nicht als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit; zum anderen wies er auf die Unbestimmtheit eines bloßen Gefühls hin, die es überhaupt nicht gestatte, anzugeben, wovon bzw. von wem eine Abhängigkeit besteht.<sup>55</sup> Hier

---

benslehre. I. Die Trinitätslehre, in: ThQ 25 (1843) 3–75; ders., Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, Tübingen 1857, 527–545; K. Anatolios, The Immediately Triune God: A Patristic Response to Schleiermacher, in: ProEc 10 (2001) 159–178; E. Herms, Schleiermachers Umgang mit der Trinitätslehre, in: M. Volf, M. Welker (Hg.), Der lebendige Gott als Trinität [FS Jürgen Moltmann], Gütersloh 2006, 123–154; E. Brito, L'apport spécifique de Schleiermacher au problème trinitaire, in: Durand, Holzer (Hg.), Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle (s. Anm. 15), 201–214; S. M. Poe, Essential Trinitarianism. Schleiermacher as Trinitarian Theologian (T&T Clark Explorations in Reformed Theology), London – New York 2017; A. Lademann, Anfragen an die Trinitätslehre. Ihre Kritik bei Friedrich Schleiermacher und Möglichkeiten ihrer Neubestimmung, in: Käfer, Paul, Priesenmuth (Hg.) Der reformierte Schleiermacher (s. Anm. 21), 113–122.

<sup>54</sup> Vgl. M. Potepa, Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie bei Kant und Schleiermacher, in: A. Franz, W. G. Jacobs (Hg.), Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 82–98; A. Arndt, Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz, in: HeSt 37 (2003) 55–68; J. Dierken, „Hauskrieg“ bei Kants Erben. Schleiermacher und Hegel über Religion und Christentum, in: A. Arndt, T. Rosefeldt (Hg.), Schleiermacher/Hegel (Hegel Jahrbuch, Sonderband 13), Berlin 2020, 19–36.

<sup>55</sup> Vgl. G. F. W. Hegel, Hinrichs-Vorrede (1822), in: ders., Berliner Schriften (1818–1831) (PhB 504), Hamburg 1997, 62–86, hier: 77–79. Was die Bestimmung der Religion als Freiheit anbelangt, vgl. das Vorlesungsmanuskript aus dem Sommer 1821, also Hegel, Vorlesungen (s. Anm. 13), Bd. 3, 4f., hier: 5: „(Wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, in den blauen Himmel uns hineinsehen und mit Ruhe und Entfernung alle Beschränkungen der Landschaften und der Welt übersehen), so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch in der Religion, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen fließenden Schein betrachtet, der in

würden Voraussetzungen gemacht, die keineswegs selbstverständlich seien und deshalb eigens begründet werden müssten.<sup>56</sup> Hegel betrachtete Schleiermachers Versuch einer anthropologischen Fundierung der Theologie damit als gescheitert.

Bedauerlicherweise hat Schleiermacher niemals auf diese Kritik reagiert, obwohl in der Tat zu klären bleibt, wie sich eine als universal behauptete Grundlegung des Glaubens zur Darlegung seines spezifischen Inhaltes verhält. Dieses Problem hatte sich bereits in der Schrift „Über die Religion“ gezeigt, und so kann man den Eindruck gewinnen, dass Schleiermacher es nicht überzeugend lösen konnte. Allerdings gab es auch gegenteilige Einschätzungen – etwa von August Twesten (1789–1876), der in Berlin studiert hatte und später Nachfolger seines akademischen Lehrers werden sollte. Twesten wies auf den Vorzug von „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ gegenüber anderen Dogmatiken hin: „hier ist es mein Glaube, der dargestellt, bestimmt, berechtigt wird; dort war es ein fremder Glaube, welchen zu adoptieren wegen einer fremden Autorität mir als Aufgabe hingestellt ward“<sup>57</sup>. Damit dürfte Schleiermachers Anliegen präzise erfasst sein.

## 2.2 „Erkenntnis“ als Fundierungskategorie: Karl Rahner

Eine ähnliche Bedeutung wie Schleiermacher in der evangelischen kommt Karl Rahner in der katholischen Theologie zu. Sein weitverzweigtes Werk ist ein Hauptbezugspunkt zeitgenössischer Fundamentaltheologie und Dogmatik; seine Relevanz gilt vielfach als unabgeholten.<sup>58</sup> Dabei erwuchs es aus Problemstellungen, die sich

---

dieser reinen Region nur im Strahl der Befriedigung und der Liebe seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt.“

<sup>56</sup> Vgl. ders., Hinrichs-Vorrede (s. Anm. 55), 79f.

<sup>57</sup> G. Heinrici, D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, 189. Verständlich wird diese Aussage vor dem Hintergrund von A. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Bd. 1, Hamburg 1826, III.

<sup>58</sup> Vgl. P. Endean, Has Rahnerian theology a future?, in: D. Marmion, M. E. Hines (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Rahner, Cambridge 2005, 281–296; A. Raffelt, Christlicher Humanismus bei Karl Rahner – eine Skizze, in: H. Mooney u. a. (Hg.), Theologie aus dem Geist des Humanismus [FS Peter Wal-

merklich von den heutigen unterscheiden. Zu berücksichtigen ist allen voran die sogenannte Neuscholastik, von welcher Rahner stark geprägt war. Als Jesuit gehörte er einem Orden an, der sich massiv zugunsten dieser Richtung engagiert hatte.<sup>59</sup> Die Neuscholastik hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der rasch einander ablösenden Systementwürfe der Klassischen Deutschen Philosophie formiert, die in der katholischen Theologie regen Anklang fanden.<sup>60</sup> Die kreativen Versuche, den christlichen Glauben auf neue Weise grund- und darzulegen, erzeugten bei einigen Fachvertretern erhebliches Unbehagen. Ihnen erschien die Scholastik, insbesondere die „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin (1224–1274), die Offenbarung weitaus besser zu explizieren. Thomas hatte Philosophie und Theologie einerseits klar voneinander geschieden, andererseits beide eigenständigen Erkenntnisweisen aufeinander bezogen. Vertreter der Neuscholastik knüpften daran an. Ihrer Auffassung nach ließ sich mittels der Vernunft sicher erkennen, dass Gott existiert; nicht aber, wie Gott in sich ist – darüber informiert allein die Offenbarung, wie sie im kirchlichen Dogma ihren Ausdruck findet.<sup>61</sup> Dass die Trinitätslehre etwas dem Menschen

---

ter], Freiburg i. Br. 2010, 332–346; B. Nitsche, Zur transzendentalen Methode in der Theologie, in: G. Kruck, J. Valentin (Hg.), Rationalitätstypen der Theologie (QD 285), Freiburg i. Br. 2017, 171–229; R. A. Siebenrock, „reductio in mysterium“: Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis. Eine Rückbesinnung auf Karl Rahner heute, in: M. Dürnberger u. a. (Hg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (RaFi 60), Regensburg 2017, 181–204; K. Kreutzer, A. Raffelt (Hg.), Anstöße der Theologie Karl Rahners für gegenwärtige Theologie und Kirche (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 2019; K. Vechtel, Karl Rahner. Seine Quellen und theologischen Orte, in: ThPh 95 (2020) 393–405.

<sup>59</sup> Vgl. O. P. Rafferty, The Thomistic revival and the relationship between the Jesuits and the papacy, 1878–1914, in: TS 75 (2014) 743–773; J. Ernesti, Leo XIII. (1810–1903) und die Erneuerung des Thomismus, in: B. Dahlke, B. Knorn (Hg.), Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit [FS Leonhard Hell], Freiburg i. Br. 2018, 126–139.

<sup>60</sup> Vgl. P. Walter, „Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien“ (Leo XIII.). Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik, in: C. Arnold, J. Wischmeyer (Hg.), Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (VIEG.B 101), Göttingen – Bristol, CT 2013, 319–353.

<sup>61</sup> Vgl. T. Marschler, Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik, in:

Fremdes ist – ein *mysterium stricte dictum* –, stellte von daher überhaupt kein Problem dar. Entsprechend verurteilte das Heilige Offizium im Jahr 1887 einen Satz von Antonio Rosmini (1797–1855), weil der durch die Klassische Deutsche Philosophie geprägte italienische Theologe eine Erschließbarkeit der Trinitätslehre mittels der Vernunft anzunehmen schien.<sup>62</sup> Was dem Menschen zunächst fremd war, sollte das Fremde bleiben, anstatt sich als das Eigene zu erweisen.

Allerdings bemerkten einige Dogmatiker, dass dies unzulänglich war. Nachdem sie die katholische Lehre dargestellt hatten, skizzierten sie nämlich deren „Lebenswert“, d. h., sie wiesen darauf hin, was der Glaubensinhalt für das alltäglich-geistliche Leben bedeute.<sup>63</sup> Dabei handelte es sich mehr um eine Problemanzeige denn eine Lösung. Rahner sah das Problem einer lebensfernen Theologie und ging es schon in seinen ersten selbstständigen wissenschaftlichen Studien an. Im Jahr 1939 legte er eine Monographie zur Erkenntnis-metaphysik bei Thomas von Aquin vor.<sup>64</sup> Ihr Titel, „Geist in Welt“,

---

ders., T. Schärfl (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 3–33.

<sup>62</sup> Vgl. DH 3225. Zur Erschließung vgl. M. Krienke, *Audiatur et altera pars. Die Rehabilitierung Antonio Rosminis als Bekenntnis zur Erneuerung der Theologie*, in: *MThZ* 53 (2002) 73–86. Dass die Trinität keine Vernunftwahrheit ist, wie es Rosmini behauptet habe, betonte Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (s. Anm. 10), 330. Zum Geheimnischarakter des Trinitätsdogmas vgl. ferner L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1957, 91f. Rahner setzte sich ausführlich mit dem Thema auseinander, nämlich in: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln u. a. 1960, 51–99 (wiederabgedruckt in *KRSW* 12, 101–135).

<sup>63</sup> Vgl. E. Krebs, *Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben* (KLW), 2 Bde., Paderborn 1921–1925; Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (s. Anm. 10).

<sup>64</sup> K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939 (wiederabgedruckt in *KRSW* 2, 3–300). Rahner greift hier Überlegungen seines Mitbruders Joseph Maréchal (1878–1944) auf. Der belgische Jesuit gilt als Begründer des sogenannten Transzendentalthomismus – vgl. W. Werner, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen* (TSTP 21), Tübingen – Basel 2003; O. Muck, *Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode*, in: P. Henrici (Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners* (QD 213), Freiburg i. Br. 2005, 31–56; B. Dahlke, *Anthropologische Möglichkeitsbedingungen christlichen Glaubens? Überlegungen zur Weiterentwicklung der Systematischen Theologie*, in: *FZPhTh* 64 (2017) 211–232; D. Marmion, *Transcendental Thomisms*, in: L. Ayres, M. A. Volpe (Hg.), *The Ox-*

enthält bereits die Pointe der Studie, soll doch gezeigt werden, dass der Mensch im Erkenntnisvorgang stets über die ihm gegebene Wirklichkeit hinausgreift auf etwas jenseits dieser Wirklichkeit.<sup>65</sup> Dieses Jenseitige steht aber insofern in Verbindung mit dem Gegebenen, als es als *Sein überhaupt*, das Rahner mit Gott identifiziert, die Bedingung der Möglichkeit *einzelner Seiender* ist. Von daher ist der Mensch wesentlich offen für Gott.<sup>66</sup> Abschließend deutet Rahner zumindest an, was daraus folgt: „Ist der Mensch so verstanden, kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er weiß, daß Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist.“<sup>67</sup>

---

ford Handbook of Catholicism, Oxford 2019, 701–717. Kennzeichnend ist, dass Rahner die in der Neuscholastik stark gemachte Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua* abbaut – vgl. K. Rahner, Glaubensakt und Glaubensinhalt, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 152–162 (wiederabgedruckt in KRSW 30, 271–279).

<sup>65</sup> Vgl. ders., Geist in Welt (s. Anm. 64), XIV: „Die Arbeit ist betitelt: Geist in Welt. Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Meta-physische erkennt. Welt ist der Name der Wirklichkeit, die der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich ist. Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht. Der Satz, daß das menschliche Erkennen zunächst einmal in der Welt der Erfahrung sei und alles Meta-physische nur in und *an* der Welt erkannt werde, ist bei Thomas ausgesprochen in seiner Lehre von der Hinwendung und der dauernden Hingewandtheit des Intellekts an die Erscheinung, von der ‚*conversio intellectus ad phantasma*‘. Darum hätte die Arbeit auch überschrieben werden können: *Conversio ad phantasma*.“

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 294f.: „So begegnet der Mensch sich, wenn er sich in der Welt findet und wenn er nach Gott fragt, und wenn er nach seinem Wesen fragt, findet er sich immer schon in der Welt und unterwegs zu Gott, und dieses beide ist er zumal, und kann keines ohne das andere sein. Damit aber ist der Mensch wesentlich zweideutig. Er ist immer in die Welt verwiesen und ist immer schon über sie hinaus.“ Ähnlich ebd., 295: „Indem wir nach der vom Menschen erkannten Welt fragen, ist sie und der fragende Mensch schon in ihren absoluten Grund zurückgefragt, in einen Grund, der immer jenseits der vom Menschen aus erreichbaren Grenze liegt, jenseits der Welt. So enthüllt sich alle Auskehr in die Welt als getragen von der letzten Begierde des Geistes nach dem Sein schlechthin, alles Eingehen in die Sinnlichkeit, in die Welt und ihr Schicksal nur als Werden des Geistes, der zum Absoluten strebt. So ist der Mensch die schwebende Mitte zwischen Welt und Gott, zwischen Zeit und Ewigkeit, und diese Grenzlinie ist der Ort seiner Bestimmung und seines Schicksals.“

<sup>67</sup> Ebd., 296.

Hieran knüpfte Rahner in seiner nächsten Monographie „Hörer des Wortes“ an.<sup>68</sup> Mit ihr unternahm er den Versuch, der an der Offenbarung („Wort Gottes“) orientierten Theologie<sup>69</sup> eine das erkennende Subjekt („Hörer“) berücksichtigende Religionsphilosophie<sup>70</sup> vorzuschalten. Obwohl beide Disziplinen ein je eigenes, unverwechselbares Profil haben, sind sie Rahner zufolge aufeinander verwiesen, sei doch der Mensch als Mensch offen für Gott.<sup>71</sup> Folglich habe die Anthropologie stets eine theologische Komponente, wie umgekehrt die Theologie anthropologisch fundiert sei.<sup>72</sup>

„Hörer des Wortes“ erschien im Jahr 1941. Praktisch zeitgleich konzipierte Rahner zusammen mit anderen Jesuiten ein „Handbuch der katholischen Dogmatik“, das einen anderen Akzent als die gängigen neuscholastischen Werke setzen sollte. Zwar scheiterte das Projekt, doch publizierte Rahner später den bereits erstellten Aufriss.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Vgl. ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941 (wiederabgedruckt in KRSW 4, 1–281).

<sup>69</sup> Die Theologie definiert Rahner (ebd., 16) wie folgt: „Theologie ist ja in ihrem ursprünglichen Wesen gar nicht so etwas wie eine Wissenschaft, deren Konstituierung durch den Menschen selbst vollzogen wird. Denn Theologie ist ihrem ursprünglichen Wesen das Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluß ergehenden Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort.“

<sup>70</sup> Die Religionsphilosophie definiert Rahner (ebd., 14f.) wie folgt: „Religionsphilosophie [...] ist das vom Menschen her erreichbare Wissen um das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Absoluten.“

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 23f.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 214: „Es gibt somit eine theologische Anthropologie: nicht bloß in dem eigentlichen und strengen Sinn, daß Gott selbst in seinem Logos dem Menschen die letzte Struktur seines eigenen menschlichen Wesens erschließt, so daß also eine theologische Anthropologie ein Stück des *Inhalts* der Theologie ist, sondern es gibt auch eine ‚theologische‘ Anthropologie in dem Sinn, daß ein – wenn auch naives – unreflexes Selbstverständnis des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist. Denn nicht nur das Hören kommender Offenbarung setzt eine bestimmte Grundverfassung des Menschen voraus und muß als freies Hören diese wissend bejahen, auch das Wort Gottes selbst muß ja, um von sich her hörbar sein zu können, als Menschenwort ergehen können, was wiederum eine bestimmte Verfassung des Menschen selbst voraussetzt. Somit ergibt sich, daß der Theologie eine ‚theologische‘ Anthropologie vorausliegen muß, die wir fundamentaltheologische Anthropologie nennen können. Was wir in all diesen Vorlesungen trieben, war nun nichts anderes als eben diese fundamentaltheologische Anthropologie, die natürlich wie jede metaphysische Wissenschaft das Ganze der Metaphysik umgreift und in Bewegung bringt.“

<sup>73</sup> Vgl. ders., Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: ders., Schrif-

Bei aller Betonung der Offenbarung wäre im Handbuch stets das Subjekt berücksichtigt worden.<sup>74</sup> Denn sollen die verschiedenen im Dogma ausgedrückten Glaubenswahrheiten dem Menschen nicht äußerlich bleiben, sondern für ihn existenziell bedeutsam sein, muss gezeigt werden, dass der Mensch immer schon auf sie verwiesen ist. In der Folgezeit bemühte sich Rahner deshalb darum, Anthropologie und Theologie aufeinander zu beziehen.<sup>75</sup> Hierfür prägte er die Bezeichnung Transzendentaltheologie oder auch transzendente Theologie.<sup>76</sup> Mit diesem Programm hat er bei mancher Zustimmung scharfe Kritik erfahren, die sich im ohnehin aufgeheizten Klima der 1960er Jahre mitunter zur Polemik auswuchs. Beispielsweise bemängelten Hans Urs von Balthasar (1905–1988) und Bernhard Lakebrink (1904–1991), dass Rahner das Christentum ins Allgemein-Menschliche verflüchtigte,

---

ten zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln u. a. 1954, 9–47 (wiederabgedruckt in KRSW 4, 404–448).

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 29, Anm. 1: Gott wird bestimmt „als der immer größere Gott, der in eine von der Welt her entworfene Formel nie eingeht [...], zu dem als solchem die Welt immer offen ist, ohne ihn von sich aus in dieser Offenheit einfangen zu können“.

<sup>75</sup> Vgl. ders., Theologie und Anthropologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 43–65 (wiederabgedruckt in KRSW 22/1a, 283–300); ders., Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich u. a. 1972, 133–144 (wiederabgedruckt in KRSW 23, 179–187), besonders: 136f. Zu berücksichtigen ist hier die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) verbundene Hinwendung der katholischen Kirche zur Lebenswelt der Menschen. So heißt es gleich zu Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (DH 4301): „*Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum non resonet.*“

<sup>76</sup> Vgl. K. Rahner, Transzendentaltheologie, in: SM 4 (1969) 986–992 (wiederabgedruckt in KRSW 17/2, 1332–1337), hier: 987: „Man könnte T.[ranszendentaltheologie] diejenige systematische Theologie nennen, die sich a) des Instrumentars einer Transzendentalphilosophie bedient und auch b) ausdrücklicher als früher nicht nur ganz im allgemeinen (wie es die traditionelle Fundamentaltheologie tut) und von genuin theologischen Fragestellungen her die apriorischen Bedingungen im Glauben im Subjekt für die Erkenntnis wichtiger Glaubenswahrheiten thematisiert (wenigstens dort, wo eine solche transzendente Fragestellung nicht von vornherein wegen der Natur des Gegenstandes einer Erkenntnis unmöglich ist).“ Vgl. außerdem ders., Überlegungen zur Methode der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 9, Zürich u. a. 1970, 95–112 (wiederabgedruckt in KRSW 22/1a, 301–335).

ihm seinen existenziellen Ernst nehme und das Dogma auflöse.<sup>77</sup> Dabei handelt es sich um Kritikpunkte, die im Übrigen bis heute vorgebracht werden.<sup>78</sup>

Um seine ebenso situationsbezogenen angestellten wie verstreut publizierten Überlegungen zu bündeln, legte Rahner im Jahr 1976 den „Grundkurs des Glaubens“ vor, bei dem es sich weder um eine klassische Fundamentaltheologie noch um eine Dogmatik handelt.<sup>79</sup> Vielmehr wollte er das Christentum auf neue Weise, d. h. gegenwartsorientiert verstehen.<sup>80</sup> Angezielt ist damit „eine intellektuell redliche Verantwortung des christlichen Glaubens für den Christen“<sup>81</sup>. Diese betrifft nicht nur einzelne theologische Lehrstücke, deren Verständnis schwerfällt, sondern den Glauben überhaupt. Rahner will zeigen, dass dieser nichts dem Menschen Fremdes ist, sondern ihm zutiefst entspricht, weil er als Mensch offen auf etwas jenseits seiner selbst ist. Der Abschnitt im „Grundkurs des Glaubens“, in dem all das entwickelt wird, ist nicht zufällig mit „Der Hörer der Botschaft“ überschrieben, was unverkennbar die frühe Monographie „Hörer des Wortes“ aufgreift.<sup>82</sup> Rahner rekapituliert hier dann auch, was er sich zuvor erarbeitet hatte. Das betrifft etwa die Bestimmung des Menschen als Wesen der Transzendenz.<sup>83</sup> So stelle der Mensch nicht nur eine Vielzahl von Fragen, sondern sei sich selbst eine Frage, auf die er – von sich aus – keine adäquate Antwort

---

<sup>77</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Krit. 2), Einsiedeln 1966; B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, Freiburg i. Br. 1967.

<sup>78</sup> P. Burke, *Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes*, New York 2002.

<sup>79</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976 (wiederabgedruckt in KRSW 26).

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 5: „[Es] soll nicht einfach katechismusartig und in den traditionellen Formulierungen wiederholt werden, was das Christentum verkündigt, sondern es soll diese Botschaft – soweit es in einem solch kurzen Versuch möglich ist – neu verstanden und auf einen ‚Begriff‘ gebracht werden; es soll dieses Christentum – unbeschadet seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit –, so gut es geht, in die Verständnishorizonte eines Menschen von heute eingerückt werden.“

<sup>81</sup> Ebd., 6. Zum Thema vgl. A. R. Batlogg, *Von Karl Rahner lernen. Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, in: G. Hartung, M. Schlette (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit* (RuA 21), Tübingen 2012, 175–187.

<sup>82</sup> Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 79), 35–53 (Erster Gang: Der Hörer der Botschaft).

<sup>83</sup> Zum Folgenden vgl. ebd., 42–46.

geben könne.<sup>84</sup> Gerade das mache ihn jedoch bleibend offen, halte ihn auf der Suche.<sup>85</sup>

Im Weiteren legt Rahner ausführlich dar, welche Antwort das Christentum anbietet, indem er einzelne Lehrstücke mit Blick auf die Fraglichkeit des Menschen entfaltet. Obwohl er andere Bezeichnungen verwendet, sind dies der Reihe nach die Hamartologie<sup>86</sup>, die theologische Anthropologie<sup>87</sup>, Christologie<sup>88</sup>, Ekklesiologie<sup>89</sup>, eine erweiterte Sakramentenlehre<sup>90</sup> und schließlich die Eschatologie<sup>91</sup>. Zwischengeschaltet ist ein Abschnitt, der für die im „Grundkurs des Glaubens“ verfolgte Methodik insofern wichtig ist, als Anthropologie und Theologie miteinander vermittelt werden.<sup>92</sup> Zu diesem Zweck bezieht Rahner menschliche Subjektivität und göttliche

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 42f.: „Indem er seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus, erfährt er sich als Wesen der Transzendenz, als Geist. Der unendliche Horizont menschlichen Fragens wird als ein Horizont erfahren, der immer weiter zurückweicht, je mehr Antworten der Mensch sich zu geben vermag. Der Mensch kann versuchen, die unheimliche Unendlichkeit, in die er fragend ausgesetzt ist, auf sich beruhen zu lassen; er kann aus Angst vor dem Unheimlichen sich zu dem Vertrauten und Alltäglichen flüchten; aber die Unendlichkeit, in die er sich ausgesetzt erfährt, durchdringt auch sein alltägliches Tun. Er bleibt grundsätzlich immer unterwegs. Jedes angebbare Ziel im Erkennen und in der Tat ist immer schon wieder relativiert als Vorläufigkeit und Etappe. Jede Antwort ist immer wieder nur der Aufgang einer neuen Frage. Der Mensch erfährt sich als die unendliche Möglichkeit, weil er notwendig in Praxis und Theorie jedwedes erzielte Resultat immer wieder in Frage stellt, immer wieder in einen weiteren Horizont hineinrückt, der sich unabsehbar vor ihm auftut. Er ist der Geist, der sich als solcher erfährt, indem er sich nicht als reiner Geist erfährt. Der Mensch ist nicht die in sich fraglose, fraglos gegebene Unendlichkeit der Wirklichkeit; er ist die Frage, die leer, aber wirklich und unausweichlich vor ihm aufsteht und die von ihm nie überholt, nie adäquat beantwortet werden kann.“ Die Nähe zu Hegels Geist-Begriff ist hier unverkennbar.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 54–96 (Zweiter Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis), besonders: 54.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 97–121 (Dritter Gang: Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit).

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 122–142 (Vierter Gang: Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes).

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 178–312 (Sechster Gang: Jesus Christus).

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 313–387 (Siebter Gang: Christentum als Kirche).

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 388–413 (Achter Gang: Bemerkungen zum christlichen Leben).

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 414–429 (Neunter Gang: Die Eschatologie).

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 143–177 (Fünfter Gang: Heils- und Offenbarungsgeschichte).

Offenbarung, das Transzendente und das Kategoriale aufeinander. So gelte:

„Wir haben nicht erst dort mit Gott etwas zu tun, wo wir Gott gewissermaßen begrifflich thematisieren, sondern die ursprüngliche, wenn auch namenlose, unthematische Erfahrung Gottes wird überall dort gemacht, wo und insofern Subjektivität, Transzendentalität vollzogen wird. Und dementsprechend ist eben die übernatürliche Transzendentalität des Menschen schon überall dort zu sich selbst vermittelt – wenn auch unobjektiviert und unthematisch –, wo der Mensch sich selbst als freies Subjekt in Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit übernimmt.“<sup>93</sup>

Was dem Menschen als Offenbarung begegne – Rahner spricht wechselweise von der „Selbstmitteilung Gottes“ –, sei die notwendigerweise geschichtliche Auslegung dieser Erfahrung. Das dabei zur Anwendung kommende Kriterium sei Jesus Christus, d. h. seine Geschichte fungiert als Regulativ der gesamten, auch außerhalb der im Alten und Neuen Testament bezeugten Offenbarungsgeschichte.<sup>94</sup> Entsprechend viel Raum erhält darum die Christologie – sie wird im längsten Abschnitt im „Grundkurs des Glaubens“ entfaltet.<sup>95</sup> Ihre hohe Bedeutung erklärt sich ferner dadurch, dass sie mit der Hypostatischen Union die Einheit von Mensch und Gott thematisiert – damit etwas, das für eine anthropologisch fundierte Theologie von höchster Relevanz ist und kein von außen an den Gegenstand herangetragenenes Konzept darstellt. Mag die Hypostatische Union etwas ganz und gar Einmaliges sein, so gibt es doch Bedingungen ihrer Möglichkeit, die bei allen Menschen vorhanden sein müssen, soll die Erlösung denkbar sein.<sup>96</sup> Im „Grundkurs des Glaubens“ erhält die Christologie deshalb breitesten Raum.

<sup>93</sup> Ebd., 155f. Zu verweisen ist außerdem auf Rahners Artikel: Kirche und Atheismus, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 139–151 (wiederabgedruckt in KRSW 30, 254–264).

<sup>94</sup> Vgl. ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 79), 158–162. Zur Bedeutung Jesu Christi vgl. ebd., 161.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 178–312 (Sechster Gang: Jesus Christus). Zur Erschließung vgl. A. R. Batlogg, Vom Mut, Jesus um den Hals zu fallen: Christologie, in: ders. u. a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 277–299.

<sup>96</sup> Vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 79), 196–202, besonders: 201:

Hingegen fällt die Behandlung der Trinitätslehre überaus knapp aus – sie erfolgt auf kaum vier Druckseiten.<sup>97</sup> Dabei weist Rahner auf die erheblichen Schwierigkeiten hin, die mit ihr verbunden sind. Gerade der Begriff der Person sei missverständlich, weil er – anders als ursprünglich – im heutigen Sprachgebrauch ein eigenständiges und freies Aktzentrum meine.<sup>98</sup> Wie die sich daraus ergebende Ver-

---

„Die These, die wir anstreben, geht dahin, daß die unio hypostatica, wenn auch als in ihrem eigenen Wesen einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbares Ereignis, doch ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt ist. Dieses Gesamt ereignis der Begnadigung der Menschheit muß, wenn es seine Vollendung findet, eine konkrete Greifbarkeit in der Geschichte haben; es darf nicht plötzlich akosmisch und rein metahistorisch sein, sondern diese Vollendung muß so Ereignis sein, daß dieses Ereignis sich von einem Punkt raum-zeitlich ausbreitet, es muß eine unwiderrufliche Wirklichkeit sein, in der sich die Selbstmitteilung Gottes nicht als bloßes bedingtes Angebot auf Widerruf, sondern als unbedingtes und von den Menschen angenommenes erweist und so sich in der Geschichte zur Selbstgegebenheit bringt. Wo aber Gott die Selbsttranszendenz des Menschen in Gott hinein durch absolute Selbstmitteilung an alle Menschen derart bewirkt, daß beides die unwiderrufliche und in einem Menschen schon zur Vollendung gelangte Verheißung an alle Menschen ist, da haben wir eben das, was unio hypostatica meint.“ Vor diesem Hintergrund skizziert Rahner (vgl. 206–211), was er als „transzendente Christologie“ bezeichnet. Gemeint ist Folgendes (ebd., 208): „Die transzendente Christologie ruft einen Menschen an, der [...] schon (mindestens unthematisch) auf die Selbstmitteilung Gottes hin durch diese selber finalisiert und dynamisiert ist, und fragt ihn, ob er nicht in Freiheit selbst und aus seiner inneren Erfahrung heraus, die wenigstens unthematisch zu seiner transzendentalen Verfassung gehört, diese Ausgerichtetheit sich zu eigen machen könne.“

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 139–142. Wohl endet der „Grundkurs des Glaubens“ mit trinitätstheologischen Überlegungen, nämlich ebd., 440. Zur Erschließung vgl. L. F. Lardaria, *La théologie trinitaire de Karl Rahner. Un bilan de la discussion*, in: E. Durand, V. Holzer (Hg.), *Les réalisations du nouveau trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle* (CFi 273), Paris 2010, 87–127; M. Hauber, *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners* (IThS 82), Innsbruck 2011.

<sup>98</sup> Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 79), 139f. Zur Erschließung vgl. R. Miggelbrink, *Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion*, in: A. R. Batlogg, M. Delgado, R. A. Siebenrock (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi* [FS Karl H. Neufeld], Freiburg i. Br. 2004, 279–296; H. Filser, *Trinität und Person: Ein Grundproblem und ein aktueller Streitpunkt der christlichen Gottrede*, in: ders., C. Böttigheimer (Hg.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung* [FS Peter Neuner], Regensburg 2006, 141–168.

schiedenheit mit der Einheit Gottes zusammengedacht werden kann, bleibe freilich offen, obwohl das Missverständnis des Tritheismus drohe. Ähnlich wie vor ihm Schleiermacher, auf den er sich allerdings nicht bezieht, mahnt Rahner darum eine Revision der Trinitätslehre an. Sie müsse neu als Auslegung der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes entwickelt werden, fernab aller Spekulation. Deswegen lehnt Rahner es ab, nach Analogien für die Trinität zu suchen.<sup>99</sup> Festzuhalten ist jedenfalls, dass die anthropologisch fundierte Theologie, wie sie Rahner vorschwebt, der Christologie ungleich mehr Bedeutung zumisst als der Trinitätslehre. Das verbindet Rahner mit Schleiermacher, unterscheidet ihn aber von Sarah Coakley, auf deren Entwurf nun einzugehen sein wird.

### 2.3 *Desire* als Fundierungskategorie: Sarah Coakley

Während der Entwurf der anglikanischen Theologin hierzulande wenig bekannt ist, wird er im englischen Sprachraum intensiv diskutiert.<sup>100</sup> Coakley war Professorin erst an der Harvard Divinity School, dann an der Universität Cambridge. Inzwischen befindet sie sich im Ruhestand, arbeitet aber weiter an einer auf vier Bände angelegten systematischen Theologie, mit der sie ihre Überlegungen bündeln möchte. Bislang liegt nur der erste Band vor, überschrieben „God, Sexuality, and the Self“.<sup>101</sup> Wie schon der Titel andeutet, wird hier eine anthropologisch fundierte Theologie entwickelt. Das ge-

<sup>99</sup> Vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 79), 140f. Zur Erschließung vgl. J. Wilkins, Method, Order, and Analogy in Trinitarian Theology: Karl Rahner's critique of the psychological approach, in: Thom. 74 (2010) 563–592.

<sup>100</sup> Vgl. J. McRandal (Hg.), Sarah Coakley and the Future of Systematic Theology, Minneapolis, MN 2016; B. Dahlke, Das Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre. Notwendigkeit und Grenzen, in: J. Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (QD 297), Freiburg i. Br. 2019, 214–227, hier: 225–227; A. Cocksworth, On Prayer in Anglican Systematic Theology, in: IJST 22 (2020) 383–411.

<sup>101</sup> S. Coakley, God, Sexuality, and the Self. An Essay „On the Trinity“, Cambridge 2013. Zur ersten Orientierung vgl. die Rezension von S. Delere in ThRv 113 (2017) 398–402. Anlage und Ausrichtung ihrer *Systematic Theology* erläutert Coakley in: Fresh Paths in Systematic Theology, in: R. Shortt (Hg.), God's Advocates. Christian Thinkers in Conversation, Grand Rapids, MN – Cambridge 2005, 67–85; dies., God, Sexuality, and the Self (s. o.), XIII–XVI.

schieht durch den Bezug auf die Sexualität; spezifischer noch auf das in dieser zum Ausdruck kommende Begehren, Sehnen, Streben, Wollen.<sup>102</sup> Was im Englischen kurz *desire* heißt – ein semantisch ziemlich weiter Begriff –, findet sich aufseiten sowohl des Menschen als auch Gottes; es verbindet das menschliche mit dem göttlichen Leben.<sup>103</sup> Coakley bezieht sich hier einerseits auf die Allgegenwart des Sexuellen in der Gegenwartskultur – einschließlich des konfessionsübergreifend zu konstatierenden Unvermögens, adäquat mit dem Thema umzugehen –, andererseits auf die Trinitätslehre, mit der sie sich im Laufe ihrer Karriere eingehend befasst hat.

Wie bei anglikanischen Systematiker(inne)n häufig der Fall, ist Coakley mit der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung und mit der Patristik bestens vertraut. Sie hat sich ebenso mit dem Konzil von Nicäa (325), dessen Entscheidungen für die christliche Gotteslehre ja zentral sind, auseinandergesetzt wie mit Gregor von Nyssa (330–395).<sup>104</sup> Auf diesen nicht zuletzt für die trinitätstheologische Diskussion nach Nicäa wichtigen griechischen Kirchenvater kommt sie immer wieder zurück. Um eine bloße Rekonstruktion von Denkleistungen der Vergangenheit geht es ihr freilich nicht; ihr Interesse gilt einer Darstellung des christlichen Glaubens, die diesen als für die Gegenwart relevant erweist. Prägend war zumal die Auseinanderset-

---

<sup>102</sup> Vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 7–11; dies., Introduction: *The New Asceticism*, in: dies., *The New Asceticism. Sexuality, Gender and the Quest for God*, London u. a. 2015, 1–28, hier: 4–10. So meint Coakley (ebd., 4): „The chief problem with the category of ‚desire‘ is that it has become so heavily sexualized in the modern, post-Freudian period as to render its connection with other desires (including the desire for God) obscure and puzzling.“

<sup>103</sup> Vgl. dies., Introduction (s. Anm. 102), 27; dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 26: „Desire, on this view, is the constellating category of selfhood, the ineradicable root of the human longing for God. To uncover this root, and give it *theological* valence, is to be forced to an equally radical rethinking of contemporary presumptions about sexuality, gender, and selfhood.“ Vgl. auch ebd., 58. In der angelsächsischen Theologie der Gegenwart erfährt die Kategorie *desire* überhaupt große Aufmerksamkeit, beispielsweise bei D. H. Jensen, *God, Desire, and a Theology of Human Sexuality*, Louisville, KY 2013 und J.-O. Henriksen, *Embodied, Relational, Desiring, Vulnerable – Reconsidering Imago Dei*, in: *NZSTh* 62 (2020) 267–294.

<sup>104</sup> Vgl. S. Coakley, Introduction: *Disputed Questions in Patristic Trinitarianism*, in: *HTR* 100 (2007) 125–138; dies. (Hg.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Oxford 2004; dies., *Prayer, Politics and the Trinity: Vying Models of Authority in Third-Fourth-Century Debates on Prayer and ‚Orthodoxy‘*, in: *SJT* 66 (2013) 379–399.

zung mit Maurice Wiles (1923–2005), Professor in Cambridge, der sich von einem evangelikalischen Anglikaner zum Kritiker eines dogmengebundenen Christentums und zum Exponenten liberaler Positionen gewandelt hatte.<sup>105</sup> Seiner Auffassung nach erforderte die modernegemäße Neufassung des christlichen Glaubens eine Abkehr von der hochproblematischen Trinitätslehre. Dabei zählt sie zum Kernbestand des anglikanischen Bekenntnisses, denn in den „Articles of Religion“, mit denen sich die *Church of England* im Jahr 1562 ihre bis heute gültige Lehrgrundlage gab, wird im Anschluss an das Konzil von Nicäa der Glaube an den dreieinen Gott gleich eingangs bekräftigt.<sup>106</sup> Allerdings erfuhr dieser Glaube in der Frühen Neuzeit in Großbritannien erhebliche Kritik; seit dem 17. Jahrhundert erhielten unitarische Strömungen in Theologie und Kirche Auftrieb.<sup>107</sup> Wiles brachte die Kritik an der herkömmlichen Trinitätslehre erneut zur Geltung – er betrachtete sie als ebenso unbiblisch wie selbstwidersprüchlich.<sup>108</sup> Seiner Auffassung nach basiert

---

<sup>105</sup> Vgl. R. Williams, F. Young, Maurice Frank Wiles 1923–2005, in: *Proceedings of the British Academy* 153 (2008) 351–370; B. Dahlke, Wiles, Maurice, in: *BBKL* 31 (2010) 1482–1486. Wiles skizzierte seine Position in: *Theology in the Twenty-First Century*, in: *Theol.* 103 (2000) 403–411. Eigens erwähnt sei die scharfe Kritik an der „Kirchlichen Dogmatik“ von Karl Barth (1886–1968), zu finden in *Theol.* 62 (1959) 158f.

<sup>106</sup> Vgl. Articles agreed upon by the archbishops and bishops of both provinces and the whole clergy in the convocation holden at London in the year 1562 for the avoiding of diversities of opinions and for the establishing of consent touching true religion, in: *The Book of Common Prayer*, Cambridge 2006, 607–629, hier: 611f. (Art. I. Of Faith in the Holy Trinity): „There is but one living and true God, everlasting, without body, parts, or passions; of infinite power, wisdom, and goodness; the Maker, and Preserver of all things both visible and invisible. And in unity of this Godhead there be three Persons, of one substance, power, and eternity; the Father, the Son, and the Holy Ghost.“

<sup>107</sup> Vgl. P. Dixon, *Nice and Hot Disputes. The Doctrine of the Trinity in Seventeenth Century*, London – New York 2003; K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* (VIEG 240), Göttingen 2016; S. Mortimer, *Early modern Socinianism and Unitarianism*, in: U. L. Lehner, R. A. Muller, A. G. Roeber (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, New York 2016, 361–372.

<sup>108</sup> Zu nennen ist insbesondere M. Wiles, *Archetypal Heresy. Arianism Through the Centuries*, Oxford – New York 1996. Wiles griff hier zurück auf seine beiden mehrfach aufgelegten Studien: *The Making of Christian Doctrine. A Study in the*

sie auf einem vorkritischen Schriftverständnis, wurde doch angenommen, dass der Taufbefehl am Ende des Matthäusevangeliums (vgl. Mt 28,19) unmittelbar auf den Auferstandenen zurückgeht. Weitere Stellen im Neuen Testament, die in eine andere Richtung wiesen, galten als weniger wichtig. Außerdem sei im dritten Jahrhundert im Gegenzug zum Modalismus erst die Unterschiedenheit Gottes betont worden, im vierten Jahrhundert wider die Arianer dann die Einheit – ausgerechnet mit dem Begriff ὁμοούσιος, der selbst modalistisch sei. Was im Konzil von Nicäa verbindlich gemacht wurde, trage deshalb von Anfang an einen Widerspruch in sich.

Die sowohl scharfe als auch scharfsinnige Kritik veranlasste Coakley zu einer eingehenden Beschäftigung mit der Trinitätslehre. Sie zog aber andere Schlüsse als Wiles.<sup>109</sup> Zwar gab sie ihm recht darin, dass die altkirchlich-konziliare Lehrbildung vielfach bedingt sei, wies aber darauf hin, dass es in den ersten Jahrhunderten keineswegs nur um die Auslegung von autoritativen Texten ging. Mindestens ebenso entscheidend sei jene Erfahrung, die Menschen beim Gebet machen, indem sie sich auf Gott hin ausrichten. Wer sich dem Heiligen Geist überlasse, erfahre den Vater als Quelle und Zielpunkt eines Lebens in Fülle, wie es im menschengewordenen Sohn bereits vorgestellt werde.<sup>110</sup> Um das Gebet als Entdeckungssituation für die Trinitätslehre zu profilieren, bezieht sich Coakley – auch in „God, Sexuality, and the Self“ – auf den Römerbrief, näherhin dessen achtes Kapitel.<sup>111</sup>

---

Principles of Early Doctrinal Development, Cambridge 1967; *The Remaking of Christian Doctrine* (Hull 1973), London 1974. Bahnbrechend war sein weithin diskutierter Artikel: *Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: *JThS* 8 (1957) 92–106. Scharfe Kritik an Wiles übte E. L. Mascall, *Quicunque Vult? Anglican Unitarians*, in: ders., *Whatever Happened to the Human Mind? Essays in Christian Orthodoxy*, London 1980, 97–127.

<sup>109</sup> Zum Folgenden vgl. S. Coakley, *Why Three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: dies., D. A. Pailin (Hg.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine* [FS Maurice Wiles], Oxford 1993, 29–56.

<sup>110</sup> Vgl. S. Coakley, *Can God be Experienced as Trinity?*, in: *MCM* 28 (1986) 11–23; dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 37f.: „The Father is both source and ultimate object of divine desire; the Spirit is that (irreducibly distinct) enabler and incorporater of that desire in creation – that which makes the creation divine; the Son is that divine and perfected creation.“ Vgl. außerdem ebd., 309.

<sup>111</sup> Vgl. dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 100–151; dies., *Living*

Neben dem historischen Problem, ob die Trinitätslehre dem biblischen Zeugnis gemäß und wie sie entstanden ist, stellt sich ein logisches. Wenn es in den erwähnten „Articles of Religion“ heißt, Gott sei einer in drei Personen, dann bedarf das auf den ersten Blick paradoxe zugleich von Einheit und Verschiedenheit der Erläuterung. Im englischen Sprachraum, wo sich die analytische Sprachphilosophie im Laufe des 20. Jahrhunderts für allgemein religiöse bzw. spezifisch theologische Themen geöffnet hat, werden unterschiedliche Modelle diskutiert.<sup>112</sup> Ein Modell besteht darin, bei der Einheit Gottes anzusetzen. Demnach realisiert sich das eine göttliche Wesen auf dreifache Weise. Da Augustinus und Thomas von Aquin zu den vorrangigen Referenzen zählen, wird dieses Modell häufig als *Latin Trinitarianism* bezeichnet. Im Unterschied dazu steht ein Modell, das die Verschiedenheit betont, d. h. bei den drei göttlichen Personen ansetzt (*Social Trinitarianism*). Hier wird die Trinität als eine Gemeinschaft eng, ja untrennbar verbundener Individuen verstanden, die über ein je eigenes Bewusstsein und einen je eigenen Willen verfügen. Als Beleg für diesen Begriff von Personen in Beziehung werden gerne patristische Autoren angeführt – unter ihnen Gregor von Nyssa. Dass diese Bezugnahme sachlich jedoch unbegründet ist, hat Coakley in einem vielbeachteten Aufsatz herausgearbeitet.<sup>113</sup> Sie

---

into the Mystery of the Holy Trinity: The Trinity, Prayer and Sexuality, in: dies., *The New Asceticism* (s. Anm. 102), 85–100.

<sup>112</sup> Zum Folgenden vgl. T. McCall, M. C. Rea (Hg.), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford u. a. 2009; B. Dahlke, *Einheit und Verschiedenheit Gottes. Neuere theologische und religionsphilosophische Beiträge zur Trinitätslehre*, in: TThZ 121 (2012) 112–129; T. Schärfl, *Trinitätslehre*, in: ders., T. Marschler (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 59–130. Zur Entstehung der analytischen Religionsphilosophie vgl. W. Hasker, *Analytic Philosophy of Religion*, in: W. J. Wainwright (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford – New York 2005, 421–446.

<sup>113</sup> Vgl. S. Coakley, ‚Persons‘ in the ‚Social‘ Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion, in: S. T. Davis, D. Kendall, G. O’Collins (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Doctrine of the Trinity*, Oxford u. a. 1999, 123–144. Leicht modifizierte Übersetzung unter dem Titel: *Personen in der sozialen Trinitätslehre: Analytische Diskussion heute und die kappadokische Theologie*, in: dies., *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007, 147–169. Coakley signalisiert eine gewisse Offenheit für analytische Ansätze in: *On Why Analytic Theology Is Not a Club*, in: JAAR 81 (2013) 601–608.

neigt dazu, den *Social Trinitarianism* als irriges Modell zu betrachten und die Einheit Gottes zu betonen.

Neben dem historischen und logischen Problem geht es Coakley um das Relevanzproblem. Häufig erscheint die Trinitätslehre nämlich als hochgradig spekulative Lehre ohne weitere Bewandnis. Erinnerung sei nur an Kants Diktum, dem vermutlich selbst viele Christ(inn)en zustimmen würden, wonach sie für den Lebensvollzug unerheblich sei.<sup>114</sup> Die weithin vorhandene Gleichgültigkeit gegenüber einem Lehrstück, das traditionell als zentral galt, motivierte Coakley, die Trinitätslehre auf neue Weise zu entfalten. Vor diesem Hintergrund erklärt sich ihre Studie „God, Sexuality, and the Self“.<sup>115</sup> Sie setzt bei der offenkundigen Bedeutung des Sexuellen in der Gegenwart an, hinter dem sie ein sich unterschiedlich ausdrückendes Streben aufseiten des Menschen sieht.<sup>116</sup> Ohne das weiter zu erläutern, unterstellt Coakley ein Streben nach etwas Größerem, das dem Menschen naturhaft eigen ist – letztlich sogar nach demjenigen Gott, der in sich Liebe ist.<sup>117</sup> Indem sich Menschen betend auf Gott einlassen, wie das im kontemplativen Gebet geschehe, erlangen sie Anteil an der Dynamik des göttlichen Lebens, das als einander gönnende Liebe zu beschreiben ist. Auf diese Weise verbinden sie ihr eigenes Streben mit demjenigen Gottes, und es wird geläutert. Das Ergebnis sei eine neue, gewandelte Sicht auf die Welt, ja sogar Erlösung, weil Heil Heilung einschließe.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Vgl. oben Anm. 14.

<sup>115</sup> Vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 1f. So schreibt Coakley (ebd., XVf.) über ihr Buch: „In short, it is written for all those who continue to seek a vision of God for today, one attractive enough to magnetize their deepest human longings so as to *order* their desires in relation to God.“

<sup>116</sup> Vgl. dies., *Introduction* (s. Anm. 102), 4.

<sup>117</sup> Coakley entfaltet diesen Aspekt der Gotteslehre insbesondere im Rückgriff auf Dionysius Areopagita, einen als Person nicht greifbaren Theologen des fünften und sechsten Jahrhunderts – vgl. dies., *God, Sexuality, and the Self* (s. Anm. 101), 308–339.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., 323: „[...] in the mysterious ongoing contemplative surrender to Dionysius’ ‚ray of divine darkness‘ the psychic bag and baggage which we bring to our prayer, its hauntings by parents, lovers, and friends, good and bad, saintly and sinful, is by slow degrees retrieved, sorted, and held up for healing. Of course, this is an arduous and sometime tortuous lifetime’s endeavour, and can never be hurried; but the wounds (whether of neglect or abuse) that may for some of us at first have attached themselves inexorably and painfully to the ‚Father‘ language of

Was Coakley „*desire*“ nennt, stellt eine Fundierungskategorie dar. Das konkrete Selbsterleben des Menschen bietet einen Haftpunkt für den christlichen Glauben, gerade für die sonst oft marginalisierte Trinitätslehre. Wie aber deutlich geworden sein dürfte, wird in „*God, Sexuality, and the Self*“ vieles eher angedeutet statt umfassend ausgeführt. Zum Beispiel geht Coakley davon aus, dass Betende um den Zusammenhang des sexuellen Begehrens mit demjenigen nach Gott wissen.<sup>119</sup> Begründungstheoretisch ist der Verweis auf angebliche Evidenz unzureichend, zumal es sich um einen tragenden Gedanken von Coakleys Entwurf handelt, dass das menschliche Streben eine Entsprechung aufseiten Gottes findet. Die angestrebte anthropologisch fundierte Theologie müsste umfassender und präziser entfaltet werden – etwa in den folgenden drei Bänden von Coakleys systematischer Theologie.

### 3 Perspektiven für eine anthropologisch fundierte Theologie

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Karl Rahner und Sarah Coakley verbindet das Bemühen um eine anthropologisch fundierte Theologie. Sie versuchen, das Fremde des Glaubens mit dem Eigenen des Menschen zu vermitteln, also das zunächst Fremde als das letztlich Eigene zu erweisen. Das geschieht auf unterschiedliche Weise: Schleiermacher rekurriert auf die Religion, Rahner auf die Erkenntnis, Coakley auf das zumal in der Sexualität zum Ausdruck kommende Sehnen oder Begehren (*desire*). Sie beziehen also das spezifisch moderne Interesse des Menschen an sich selbst ein, ohne den überlieferten Lehrbestand beiseitelassen zu wollen. Ihre theologischen Entwürfe sind damit sowohl subjektivitätstheoretisch orientiert als auch offenbarungsbezogen, ja sie oszillieren zwischen Subjektivitätstheorie und Offenbarungsbezug. In positioneller Hinsicht sind Schleiermacher, Rahner und Coakley weder als konservativ noch als liberal einzuordnen; stattdessen schlagen sie einen Mittelweg ein. Dieser wird vielfach als gangbar erachtet, und so fin-

---

the Trinity are, precisely in the interruption of the Spirit's distinctive undertaking, progressively laid open to healing in concert with the invitation by Christ into his ‚glorious liberty‘, his ‚birth-pangs‘ for the sake of the whole world's salvation.“

<sup>119</sup> Vgl. ebd., 300.

den ihre Entwürfe in der zeitgenössischen systematischen Theologie erhebliche Resonanz – mitunter sogar konfessionsübergreifend.

Trotzdem müssen sie sich kritischen Rückfragen stellen, wie abschließend zumindest angedeutet werden soll. So ließe sich diskutieren, inwieweit sie das Eigenrecht der Offenbarung wahren. Indem die Anthropologie zum Horizont der Theologie wird, bestimmt sie unweigerlich über die Darstellung der Glaubensgehalte mit. Die angezielte Vermittlung des Eigenen mit dem Fremden bleibt ja nicht rein formal, sondern wirkt sich in materialer Hinsicht aus. Denn es kommt – zumindest bei Schleiermacher und Rahner – zu einer erheblichen Aufwertung der Christologie, weil sie schon in sich Theologie und Anthropologie vermittelt, wohingegen die Trinitätslehre an Bedeutung einbüßt. Ob diese Akzentverschiebung offenbarungsgemäß ist, wenn es denn um die Selbstmitteilung *Gottes* geht, bleibt zu klären.<sup>120</sup> Andersherum kann gefragt werden, ob die skizzierten Entwürfe das Subjekt hinreichend ernst nehmen. Soll dieses autonom und eigenständig sein, stellt sich die Frage, wie sich eine zugleich von außen kommende und den Menschen betreffende Offenbarung dazu verhält, weil Heteronomie droht. Freiheitstheoretische Ansätze, die namentlich auf Thomas Pröpper (1941–2015) zurückgehen, sind hierfür besonders sensibel.<sup>121</sup>

Eine dritte Anfrage betrifft eine Annahme, die sich übereinstimmend bei Schleiermacher, Rahner und Coakley findet, nämlich dass der Mensch stets über sich hinaus ist, indem er nach etwas Jenseitigem strebt und sich sehnt. Vorausgesetzt wird mindestens ein *homo religiosus*, vielleicht sogar das, was in scholastischer Terminologie *desiderium naturale ad videndum Deum* heißt.<sup>122</sup> Dabei handelt es sich

---

<sup>120</sup> Zum Thema vgl. O. Bayer, Die Mitte am Ende. Der Ort der Trinitätslehre in der Dogmatik, in: Volf, Welker (Hg.), Der lebendige Gott (s. Anm. 53), 114–122; O. H. Pesch, Zwischen „Katechismussystematik“ und *Summa Theologiae*. Grübeleien über den „richtigen“ Aufbau einer dogmatischen Theologie, in: J. von Lüpke, E. Thaidigsmann (Hg.), Denkraum Katechismus [FS Oswald Bayer], Tübingen 2009, 3–17.

<sup>121</sup> Vgl. T. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001; ders., Theologische Anthropologie, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011; A. Langenfeld, M. Lerch, Theologische Anthropologie (UTB 4757), Paderborn 2018; S. Wendel, In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020.

<sup>122</sup> Zu beiden Konzepten vgl. B. Lang, Homo religiosus, in: HRWG 3 (1993)

zunächst einmal um ein Konzept, das sich nicht nur auf seine innere Stimmigkeit, sondern auch auf seinen Wirklichkeitsbezug hin befragen lassen muss. Erinnert sei nur an die rasant steigenden Austrittszahlen, die in Deutschland die evangelischen Landeskirchen und katholischen Diözesen gleichermaßen betreffen. Aller Voraussicht nach wird sich der Mitgliederschwund künftig nochmals beschleunigen, zumal junge Familien ihre Kinder immer weniger taufen lassen, weil sie die Entscheidung für oder gegen die Religion diesen selbst überlassen wollen.<sup>123</sup> Infolgedessen dürfte in absehbarer Zeit weniger als die Hälfte der Bevölkerung konfessionell gebunden sein, während es nach dem Zweiten Weltkrieg noch ein Großteil der Deutschen war.<sup>124</sup> Damit geht einher, dass religiöse Indifferenz ein zunehmend flächendeckendes Phänomen darstellt. Nicht allein die Gehalte christlichen Glaubens verlieren an Plausibilität, sondern schon die basale Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz bleibt unverstanden.<sup>125</sup> Von daher wird inzwischen über den *homo areligiosus* diskutiert.<sup>126</sup> Das stellt nicht unmittelbar ein Argument gegen eine

---

164–172; T. S. Shah, J. Friedman (Hg.), *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience* (Cambridge Studies in Religion, Philosophy, and Society), Cambridge u. a. 2018.

<sup>123</sup> Eine differenzierende Fallstudie bietet C. Schulz, Kindertaufe und Elternwille zwischen Sakrament und Selbstbestimmung. Erkenntnisse aus einer Taufelternbefragung, in: *EvTh* 74 (2014) 179–193.

<sup>124</sup> Vgl. T. Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013; D. Pollack, *Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*, Tübingen 2016.

<sup>125</sup> Vgl. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA – London 2007, 539–591; D. Pollack, G. Wegner (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie* (Religion in der Gesellschaft 40), Würzburg 2017, 165–182; J. Quack, C. Schuh (Hg.), *Religious Indifference. New Perspectives From Studies on Secularization and Nonreligion*, Cham 2017; D. Enstedt, G. Larsson, T. T. Mantsinen (Hg.), *Handbook of Leaving Religion* (Brill Handbooks on Contemporary Religion 18), Leiden – Boston 2019; G. Pickel, *Vom Narrativ zur Realität? Religionssoziologische Überlegungen zu Säkularisierung und Relevanzverlust von Religion als Triebkraft für ein Verlassen von Gott in der Gesellschaft*, in: Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 111–129.

<sup>126</sup> Vgl. E. Tiefensee, *Theologie im Kontext religiöser Indifferenz*, in: Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 130–144; V. Hoffmann, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in:

anthropologisch fundierte Theologie dar, wirft aber die bange Frage auf, ob sie in einem zunehmend säkularen Zeitalter zukunftsfähig ist – oder nicht eher ein Auslaufmodell. Zumindest scheinen aktuell eher solche Ansätze Zustimmung zu finden, die entweder die menschliche Subjektivität oder aber die Offenbarung Gottes betonen und sich darin von der skizzierten Mittelposition unterscheiden.

---

Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 145–160; J. Knop, *Gott: Ein Menschheitsthema? Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden*, in: dies. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 100), 161–177; J. Loffeld, *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos inmitten seines säkularen Relevanzverlustes* (EThSt 117), Würzburg 2020.