

Guido Bausenhardt / Margit Eckholt /
Linus Hauser (Hg.)

Zukunft aus der Geschichte Gottes

Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen

Für Peter Hünemann

HERDER



Zukunft aus der Geschichte Gottes

Theologie im Dienst an einer Kirche
für morgen

Für Peter Hünemann

Herausgegeben von
Guido Bausenhardt, Margit Eckholt und Linus Hauser

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30980-9
E-ISBN 978-3-451-81980-3

Inhalt

Vorwort	9
-------------------	---

Teil I Zukunftsfähigkeit der Theologie

Wesensgeschichte Gottes und Geschichte des Selbstbewusstseins. Hünemann-Rekonstruktionen im Gespräch mit dem Deutschen Idealismus	16
<i>Linus Hauser</i>	
Ist Gott ein geschichtlicher Gott? Skizze eines ‚Ja‘	31
<i>Guido Bausenhart</i>	
Gottes Rede in der Zeit. Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Geschichte in Islam und Christentum	65
<i>Dirk Ansorge</i>	
Die kontextuelle Globalisierung der trinitarischen Theologie. Die Abschiedsvorlesung Peter Hünemanns als Inspirationsquelle . . .	99
<i>Alejandro Mingo Friedmann</i>	
Welt-fremder Glaube?	124
<i>Thomas Schärfl</i>	

Teil II Zukunftsfähigkeit der Kirche

Von der Zitadelle zur offenen Stadt. Geschichtliche Selbstvergewisse- rung und dialogische Öffnung auf dem Zweiten Vatikanum	144
<i>Jan-Heiner Tück</i>	
Das Zweite Vatikanum als ein qualitativer Sprung in der Kirchen- geschichte. Einige Lehren aus einem Text von Peter Hünemann . . .	170
<i>Carlos Schickendantz</i>	
Sakramentalität. Plädoyer für ein geist-reiches Verständnis	196
<i>Thomas Fliethmann</i>	

Inhalt

Welt und Kirche. Hoffnung auf katholische Gemeinschaft 211
Juan Noemi

Teil III Zukunft der Tradition

Beiträge des Thomas von Aquin zu einer kritischen Religionstheologie 228
Joaquín Silva Soler

Sittlichkeit und Kontingenz. Die Bedingtheit des Menschen und ihre
Bedeutung für die Entfaltung von Tugenden und Lastern nach
Radulfus Ardens († um 1200) 264
Stephan Ernst

Lebendige Tradition im Ereignis des Geistes.
Der Geltungsanspruch des Glaubens in der Rezeption des Zweiten
Vatikanischen Konzils 287
Martin Kirschner

„Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14).
Das inkarnierte Subjekt und die Menschwerdung Gottes 314
Helmut Hoping

Glauben im bewegten Raum der Stadt. Neue Verortungen der
Theologie im Gespräch der Kulturwissenschaften 341
Margit Eckholt

Teil IV Zukunft im Geist

Glaubenszugang angesichts der säkularen Welt oder Glauben
heute zur Sprache bringen 372
Ulrich Willers

Die Wahrheit leben: Reflexionen im Horizont einer theopragmatischen
Plausibilität des Christlichen. Zugleich eine praktische Pneumatologie 437
Hermann Stinglhammer

Spiritualität, die sich verstehen will.
Überlegungen zur Theologie als „Glaubenswissenschaft“ 449
Alfons Knoll

Nur ein reines Herz erkennt, nein schaut Gott. Eine theologische Betrachtung	479
<i>Roman A. Siebenrock</i>	
Mystik als locus theologicus. Ein Spaziergang im Garten der Theologie	495
<i>Elmar Salmann</i>	
Die Straßenkinder und das Göttliche Kind. Pastorale Perspektiven einer neuen Praxis der Volksfrömmigkeit in Lateinamerika	501
<i>Pablo Pagano</i>	
Spiritualität als wissenschaftliche Disziplin und ihr Verhältnis zur Theologie. Der <i>andere</i> Beitrag von Sandra M. Schneiders	537
<i>Virginia R. Azcuy</i>	
Topographia Theologica. Ein Konzept der dogmatischen Prinzipienlehre	561
<i>Peter Hünermann</i>	
Autorenverzeichnis	577
Abkürzungsverzeichnis	579

Vorwort

Schüler und Schülerinnen Peter Hünermanns legen dem Lehrer zur Vollendung des 85. Lebensjahres eine Festschrift vor. Der Titel „Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst der Zukunftsfähigkeit der Kirche“ stellt den Versuch dar, die Impulse, die Peter Hünermann für die Theologie gegeben hat, unter ein Leitwort zu stellen. Vorausblicken in die Zukunft, für Neues offen sein, dabei diese Zukunft und das Neue aus dem Vertrauen in den Gott der Zukunft empfangen, das zeichnet Peter Hünermann aus, und in diesem Vertrauen hat Peter Hünermann seine theologische Arbeit in den Dienst der Zukunftsfähigkeit der Kirche gestellt.

Peter Hünermann, am 8. März 1929 geboren, entschied sich nach den ihn tief prägenden Erfahrungen des 2. Weltkriegs und dem Abitur, das er 1949 in Aachen ablegte, bewusst für ein Theologiestudium, das er im Herbst 1949 in Rom aufnahm. Als Priesteramtskandidat einer deutschen Diözese lebte er am vom ignatianischen Geist geprägten Collegium Germanicum et Hungaricum und studierte an der Università Gregoriana, in den ersten drei Jahren die Philosophie, von 1952 bis 1956 die Theologie. Persönlichkeiten wie der Rektor des Kollegs, Pater Franz von Tattenbach SJ, Freund von Alfred Delp, der zum Kreisauer Kreis um Moltke gehörte, oder der Spiritual Pater Wilhelm Klein SJ, prägten Hünermann, sie erschlossen – über den noch engen neuscholastischen Aufbau der Studien hinaus – neue Perspektiven für Glauben und Theologie und regten zur Auseinandersetzung mit den Klassikern der Philosophie und Theologie der Antike und Scholastik, aber auch der Moderne – Kant, Hegel und Heidegger – an. Über einen Arbeitskreis, zu dem auch Hans Küng und Bernhard Casper gehörten, begann Hünermann mit dem Studium der Autoren der Tübinger Schule, Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Franz Anton Staudenmaier und Johann Baptist von Hirscher, aber auch mit der Lektüre der in den 50er Jahren neue Wege erschließenden Publikationen von Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar. Der Auseinandersetzung mit der Moderne aufgeschlossene Lehrer wie der Dogmatiker Bernard Lonergan und der Moralthologe Josef Fuchs bildeten in seinen Studien an der Gregoriana ein wichtiges Gegengewicht zur neuscholastischen Theologie eines P. Sebastian Tromp und P. Timotheus Zapelena.

Nach der Priesterweihe 1955 in Rom begann Hünemann an der Gregoriana mit dem Promotionsstudium, das er 1958 abschloss, 1962 erschien die Studie unter dem Titel „Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier“ (Freiburg/München 1962). Bereits in der Dissertation zeichnen sich in Auseinandersetzung mit Staudenmaiers auf dem Hintergrund des Deutschen Idealismus erwachsener „philosophisch-theologischer Lehre vom Menschen“ Grundcharaktere seines theologischen Denkens heraus. Staudenmaier entwirft eine „Theologie der Geschichte“, die den vom Logos ausgehenden Systemen des Deutschen Idealismus eine trinitarische Sicht der Wirklichkeit entgegenstellt und in der geschichtlichen Erlösungstat Jesu Christi zu ihrem Wesen findet. Jesus Christus ist die vollkommene geschichtlich hervorgetretene und vermittelte, alles umfassende göttliche Offenbarung. Die von Staudenmaier erarbeiteten Kategorien „Leben“ und „Vermittlung“ werden von Hünemann als „spekulative Grundelemente“ gefasst, die in der Entfaltung der Wesensgeschichte Gottes und des Menschen immer wieder neu durchgeführt werden: Vermittlung des Heilsereignisses in Jesus Christus, auf Gott hin, zum Leben hin, auf den Menschen hin.

Nach einer Kaplanszeit in Mönchengladbach und Aachen begann Hünemann mit den Arbeiten an der Habilitation; angeregt von einer Vorlesung von Max Müller im WS 1960/61 in München und vor allem durch Bernhard Welte und das Seminar für Religionsphilosophie in Freiburg setzte er sich mit den Fragen von Geschichtlichkeit und Glauben auseinander. Die Habilitation wurde 1967 von der theologischen Fakultät in Freiburg angenommen, er erhielt die *Venia legendi* für Christliche Religionsphilosophie und Dogmatik; im selben Jahr erschien die Studie unter dem Titel „Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie“ (Freiburg/Basel/Wien 1967). Die Zeit in Freiburg war ein entscheidender Nährboden für den Denkweg Peter Hünemanns; es war ein günstiger Zusammenfall von verschiedenen Konstellationen: die Aufbruchzeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, die religionsphilosophische und phänomenologische Schule Bernhard Weltes, der internationale Schülerkreis und die engen Beziehungen, die vor allem zu Bernhard Casper und Klaus Hemmerle entstanden; hier wurden die Grundlagen für den neuen Zugang zur dogmatischen Theologie gelegt, den Peter Hünemann dann auf den weiteren Stationen seines wissenschaftlichen Weges – in Münster und Tübingen – weiter entfalten wird: Theologie ist Reflexion der Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes und ein spekulatives Verstehen der Grund-

gestalten jener Wesens- und Freiheitsgeschichte. Sie wächst in ihr Wesen hinein, wenn „in der Vermittlung die vermittelnde Sache aufstrahlt und den Prozeß der Vermittlung in sich aufhebt, d. h. wo im Werke selbst Theologie als Brückenschlag sich ereignet ...“ So ist dogmatische Theologie dann nicht bloße Reflexion auf Sachverhalte des Glaubens, sondern vollzieht sich selbst als „gläubiges Selbstverständnis“.

In den dogmatisch-theologischen Vorlesungen während seiner Lehrtätigkeit in Münster (1971–1982), dann in Tübingen (seit 1982) ging es Peter Hünemann darum, die „Geschichtlichkeit der im Glauben bejahten Grundrealitäten – wie Offenbarung Gottes, Kirche, Überlieferung – ansichtig zu machen“. Dabei setzte er bei dem in der Schule Bernhard Weltes erarbeiteten Offenbarungsverständnis an als „Ereignis des Heiligen“ bzw. „Ereignis des Seins“, das sich – und dies wird für die Entfaltung von Ekklesiologie und Sakramententheologie wichtig – „in Welt-stiftenden Sinnfiguren zeigt und zeigend verbirgt“. Zentrum des dogmatischen Denkens ist die Christologie, in Jesus Christus verdichtet sich in christlicher Perspektive das „Ereignis des Heiligen“, es ist konkreter Ausdruck der Freiheitsgeschichte von Gott und Mensch. 1994 legt Peter Hünemann seine Christologie unter dem Titel „Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie“ (Münster 1994) vor, die in einer an den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils orientierten Zusammenschau von Christologie und Ekklesiologie mündet. Wenn theologisches Denken aus einem „Ereignis des Seins“ herührt, das sich in verschiedensten Lebensformen auszeitigt, so gehört zu den Sachverhalten christlichen Glaubens immer eine „Pragmatik“. Denken und Praxis, gläubige Reflexion auf das Christusereignis und Glaubenspraxis – in einem weiten Sinn, in der Gemeinschaft der Kirche, aber auch den verschiedensten Formen der Weltgestaltung – sind aufeinander bezogen.

Dies machen gerade die beiden Vorträge, die am Anfang und Ende der offiziellen Lehrtätigkeit in Tübingen stehen, deutlich. Der bislang unveröffentlichte, im Mai 1982 gehaltene Vortrag „Topographia Theologica. Ein Konzept der dogmatischen Prinzipienlehre“, der in diese Festschrift aufgenommen wird, skizziert die aus dem Ereignis der Wesensgeschichte Gottes erwachsenen theologischen Orte, auf die Hünemann in seinen Vorlesungen immer wieder Bezug nehmen wird, an erster Stelle der „zwei-eine“ Ort von Schrift und Tradition, dann die Entfaltung dieser Grundlegung des Christusereignisses in der „sapientia christiana“ der antiken Theologie und Philosophie, dem „intellectus fidei“ und der Metaphysik des Mittelalters, der Philosophie der Moderne und dem neuen, gerade im Freiheitsgedanken

erschlossenen Verständnis von Theologie als gläubigem Selbstverständnis, das sich in der Vielfalt von Konkretionen in Welt, Geschichte und Kultur ausbildet. Die Abschiedsvorlesung im Juli 1997 zum Thema „Dogmatik 1949–97: Wandlungen einer Disziplin“ (in: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), Dogmatik. 1949–1997: Wandlungen einer Disziplin, Stuttgart 1997, 9–27) charakterisiert diese neuen kontextuellen Ausdifferenzierungen der Theologie und den Spannungsreichtum, den diese für die katholische Kirche auf der Suche nach einem neuen Welt-Verhältnis in sich bergen. Kirche ist eine konkrete geschichtliche Größe, sie konstituiert sich im Gegenüber und Mit-Sein mit der Welt, im Dialog mit den vielfältigen Kulturen; die Auseinandersetzung mit Fragen des Verhältnisses von Evangelium und Kultur, von Kirche und Moderne bzw. technischer Gesellschaft und Menschheitsethos, die Peter Hünemanns wissenschaftlichen Weg und seine vielfältigen Vernetzungen prägen, sind hier grundgelegt. 2003 erscheint die „Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen“ (Münster 2003), in der diese Linien gebündelt werden.

Vorliegende Festschrift ist in vier Abschnitte gegliedert, in denen Schüler und Schülerinnen den Facetten dieses neuen geschichtlichen theologischen Denkens und einer gläubigen Selbstreflexion und Pragmatik nachgehen.

Im ersten Abschnitt – *Zukunftsfähigkeit der Theologie* – werden von Linus Hauser, Guido Bausenhardt, Dirk Ansorge, Alejandro Mingo und Thomas Schärfl Spuren der von Peter Hünemann vorgelegten „Wesensgeschichte Gottes“ entfaltet. Es geht um die Geschichte Gottes mit den Menschen, in der allein für den Menschen Hoffnung und Zukunft liegen. Die Geschichte Jesu Christi markiert das eschatologische und zugleich prototypische Ereignis dieser Geschichte, das die Christologie bedenkt.

Eine solche Wesensgeschichte zeitigt sich in unterschiedlichen Praxisformen aus, sie ist auf die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche bezogen. Im zweiten Abschnitt – *Zukunftsfähigkeit der Kirche* – gehen Jan-Heiner Tück, Carlos Schickendantz, Thomas Fliethmann und Juan Noemi dem Beitrag Peter Hünemanns für das Aggiornamento der Kirche nach. Der Einsatz für die Zukunftsfähigkeit schlägt sich nieder in der nimmermüden theologischen Reflexion kirchlicher Vorgänge und ist konkret zu greifen in seinem jahrzehntelangen Bemühen, die wissenschaftliche Theologie weltweit zu institutionalisieren (Stipendienwerk, KAAD, ET, Soziallehre-Projekt), darin und über seine zahlreichen internationalen DoktorandInnen die Inkulturation des Glaubens und der Theologie zu fördern.

Der Weg in die Zukunft orientiert sich am Erbe und erschließt dies aus den Quellen neu. Im dritten Abschnitt – *Zukunft der Tradition* – gehen Joaquín Silva, Stephan Ernst, Martin Kirschner, Helmut Hoping und Margit Eckholt diesen Spuren einer theologischen Methodenlehre nach, die Tradition im Sinne einer lebendigen Tradition erschließen.

Wir kennen Peter Hünemann als geistlichen Menschen, selbst spirituell beheimatet in der Familie von Charles de Foucauld und mit einem Gespür für das theologische Potential der Spiritualitätsgeschichte, der er sich in Tübingen nach seiner Emeritierung wiederholt zugewandt hat. Diese häufig vernachlässigte theologische Ressource gilt es zu erschließen; damit einhergehen müsste wohl eine wirksamere Beachtung der Pneumatologie: Allein vom Geist geleitet finden Menschen in die Geschichte Gottes mit ihnen. Ulrich Willers, Hermann Stinglhammer, Alfons Knoll, Roman Siebenrock, Elmar Salmann, Pablo Pagano und Virginia Azcuy erschließen im vierten Abschnitt – *Zukunft im Geist* – diese Tradition geistlicher Theologie.

Im Anschluss an die Beiträge der Schüler und Schülerinnen wird ein bislang unveröffentlichter Text Peter Hünemanns in die Festschrift aufgenommen, ein Vortrag, den er am 12. Mai 1981 an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehalten hat. Die hier vorgestellten Leitideen einer „Topographia theologica“ haben ein theologisches Programm umrissen, das Peter Hünemann in den weiteren Jahren seiner Lehrtätigkeit an der Universität Tübingen entfaltet hat. Die vorliegenden Beiträge der Schüler und Schülerinnen schreiben sich in dieses Konzept der dogmatischen Methodenlehre ein.

Am Schluss darf ein Dank an alle die nicht fehlen, die diese Festschrift möglich gemacht haben: zunächst sicher an alle Autorinnen und Autoren, vor allem aber an den Herder-Verlag für die Aufnahme der Festschrift in sein Programm und an den Lektor Dr. Stephan Weber für die gute Zusammenarbeit. Ein großer Dank geht an die Übersetzer der Texte aus dem Spanischen ins Deutsche, Herrn Roberto H. Bernet, Herrn Gerhart Eskuche, Frau Lucia Ott und Frau Lena-Elisabeth Robben, sowie an die beiden wissenschaftlichen Hilfskräfte in Osnabrück Frau Anna-Maria Cloppenburg und Frau Farina Dierker, die die Texte in großer Gewissenhaftigkeit für die Drucklegung aufbereitet haben.

Vorwort

Wir gratulieren Peter Hünemann sehr herzlich und danken vor allem, dass er seine Schüler und Schülerinnen auf den Wegen in die Theologie begleitet hat und Vertrauen gesetzt hat in das je neue „Wagnis des Glaubens“ und die gläubige Reflexion auf dieses Wagnis.

Hildesheim, Osnabrück, Gießen, 1. November 2013
Guido Bausenhardt, Margit Eckholt und Linus Hauser

Teil I

Zukunftsfähigkeit der Theologie

Wesensgeschichte Gottes und Geschichte des Selbstbewusstseins

Hünemann-Rekonstruktionen im Gespräch mit dem Deutschen Idealismus

von Linus Hauser

1. Philosophieren in der Theologie

Die katholische Tradition geht von der Voraussetzung aus, dass die grundlegende Methode der Theologie die Philosophie ist. Unter Philosophie verstehe ich keine akademische Denkschule, sondern den Vollzug des Philosophierens. Philosophieren erhebt den Anspruch auf Vernunftbezogenheit und in dieser Hinsicht eine existenzielle Grundhaltung zu sein und kann als un-selbstverständlich Machen von Selbstverständlichkeiten oder auch als radikale, das heißt keine Lebensdimension auslassende Fragehaltung verstanden werden. Nach diesem Maßstab stellt sich in diesem Beitrag die Frage, wie man Peter Hünemanns Konzept einer *Wesensgeschichte Gottes* ‚vernünftig‘ begründen kann.

Um diese vernünftige Begründungsweise anschaulich zu machen, stellen wir uns vor, wir müssten einem nichtgläubigen, auch fremden Argumenten prinzipiell offenen Menschen dieses Konzept so vorstellen, dass dieser zu dem Urteil kommt, man könne christlich und zugleich ein vernünftiger Mensch sein. Der nichtgläubige Mitmensch soll nicht zum Gottesglauben argumentativ bekehrt werden, sondern nur die Nicht-Unvernünftigkeit oder *mögliche* Vernünftigkeit dieses Standpunktes zuerkennen.

Eine derartige Argumentation setzt nicht den Glauben an den christlichen trinitarischen Gott voraus, sondern macht diesen Standpunkt als vernunftgemäße und doch nicht alternativlos einzig vernünftig *verwirklichte* Lebensmöglichkeit verständlich.

2. Anthropologische Zugänge zur heilsökonomischen Trinität

Unsere Sterblichkeit bringt es mit sich, dass wir allem im Leben prinzipiell Bedingungen stellen können. Wir können immer sagen, „Ich werde lieber sterben, als die Situation NN zu akzeptieren!“ Der Tod ist die letzte Konsequenz eines Lebens, das sich keine Bedingungen diktieren lassen muss. Das einzige im Leben, dem wir keine Bedingungen stellen können, sind der Tod und unsere Zeugung.

Wir können nicht sagen „Ich lasse mich nur zeugen, wenn ...“ beziehungsweise „Ich sterbe nur dann, wenn ...“. Zeugung und Tod, in das Dasein und aus dem Dasein „geworfen“ zu werden, sind Grundbestimmtheiten in unserem Leben, denen wir keine Bedingungen stellen können. In den alten Mythen taucht hier manchmal das Bild einer gebärenden und ihre Kinder wieder fressenden Urinstanz auf.

Mit der Unbedingtheit von Zeugung und Tod werden wir Menschen vor das Geheimnis eines Abgründigen in unserem Leben gestellt. Dieses abgründige Unbedingte erweckt zunächst „Angst“¹, denn es stellt unser Dasein als Ganzes infrage. Zugleich taucht mit der Angst die Denkmöglichkeit auf, dieser Abgrund sei mehr als nur unpersönlich ins Leben werfend und aus dem Leben reißend. So erscheint das metaphysisch transzendente Absolute zunächst (und vielleicht bleibend) in der Gestalt des abgründigen Angsterregenden.

Kommen wir zum nächsten Schritt. Ich kann mir die Achtung meiner Mitmenschen erarbeiten. Geliebt zu werden ist ein Geschenk, dem gegenüber ich kein Verdienst in Anspruch nehmen kann. Mir werden ungeschuldet aus der Hingabe des Liebenden her neue Möglichkeiten eröffnet, sich selbst – mit den Augen des Liebenden – zu verstehen und so das eigene Leben aus der Hingabe des Liebenden heraus neu zu gestalten. Die Liebe eröffnet verschlossene Seiten eines Menschen als seine Lebensmöglichkeiten. Man kann diesen Möglichkeitshorizont eines neuen und reicheren Lebens als ein zur erfahrenen Liebe dazugehöriges Attribut betrachten, das über diese konkrete Liebesbeziehung hinaus keine Bedeutung hat. Man kann aber darüber hinaus in dieser partiellen Erschließung neuen Lebens auch ein weitertreibendes Moment bemerken, das auf mehr als nur die Erschließung einzelner, aber immer noch eingeschränkter Lebensmöglichkeiten verweist. Es taucht mit dem oben charakterisierten Zug der Liebe auch die Idee

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, 186.

einer vollendeten Erschließung des eigenen Lebens durch einen liebenden Menschen auf, durch den die Abgründigkeit unseres Daseins als liebende allmächtige Person erahnbar wird.

Damit wird ein weiterer Schritt möglich. Nur ein liebender Mensch, keine Idee, die man nur in Worte fassen kann und kein Bild, das wir selber herstellen, können diesen Verweischarakter besitzen. Damit ist die Denkmöglichkeit einer Menschwerdung des abgründigen Unbedingten gegeben. Das abgründige Unbedingte, insofern es uns in das Dasein wirft und aus dem Dasein wieder herausnimmt und insofern es als liebender Mensch in unser Dasein tritt, stehen durch die Beziehung der Liebe so zueinander, dass man sagen kann, dass sie ‚eines Geistes‘ sind. Zugleich ist diese Beziehung der wechselseitig liebenden Freiheit auch als die der Menschen untereinander und als die der Menschen zu diesem abgründigen Liebenden bzw. dessen menschengewordener Liebe deutbar, aber nicht demonstrierbar. Mit der Entscheidung, diese universale Ausweitung der göttlichen Liebesbeziehung auf alle Menschen zu akzeptieren, ist zugleich deren geschichtliche Seite gesetzt. Zu Gottes Wesen gehört damit seine Geschichte mit den Menschen.

3. „Wesensgeschichte Gottes“ – eine Problemstellung

„Was ist mit Wesensgeschichte Gottes gemeint? Christlicher Glaube bekennt: Im Leben und Sterben Jesu, in der Auferstehung und Erhöhung des Herrn hat Gott sich selbst offenbart. Diese endgültige Offenbarung aber ist Heil für den Menschen, weil Gott sich dadurch dem Sünder mitteilt.

Offenbarungsgeschehen und Erlösung sind Gott nichts Akzidentelles. Er selbst bringt sich ein, setzt sich aufs Spiel. Über sich selbst hinaus teilt er sich ins Andere seiner selbst mit. Damit ist die Setzung dieses Anderen, die Schöpfung, Voraussetzung der Kommunikation, bedingendes Moment der Selbstentäußerung. Insofern Gott aber in dieser Mitteilung weder äußerem Zwang noch innerer Not und Dürftigkeit gehorcht, vielmehr in freier Freiheit er selbst ist, geschieht in Schöpfung und Offenbarung Entbergung Gottes“.²

² Peter Hünermann, *Topographia Theologica*. Ein Konzept der dogmatischen Prinzipienlehre. Unveröffentlichter Vortrag vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 12. Mai 1981, vgl. in dieser Festschrift, 561–576, 562.

Hünemanns theologischer Begriff der Wesensgeschichte hat als einen grundlegenden dogmengeschichtlichen Ausgangspunkt das dritte Konzil von Konstantinopel (680/81). Auf dem Konzil wird die Diskussion über die *Perichoresis*, die liebende Durchdringung von Menschlichem und Göttlichem in Freiheit, zum begrifflichen Thema im Ausgang von der Christologie. „Im Glauben, dass unser Herr Jesus Christus, unser wahrer Gott, auch nach der Fleischwerdung Einer der heiligen Dreifaltigkeit ist, behaupten wir seine zwei Naturen, die in seiner einen Hypostase aufleuchten, in der er sowohl die Wunder als auch die Leiden während seines gesamten heilschaffenden Wandels nicht scheinbar, sondern wahrhaftig offenbar machte; dabei wird der natürliche Unterschied in dieser einen Hypostase daran erkannt, dass jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen das ihr Eigene will und wirkt; in diesem Sinne also preisen wir auch die zwei natürlichen Willen und Tätigkeiten, die zum Heil des Menschengeschlechts wechselseitig zusammenkommen“. (DH 5589)

In dem Augenblick, in dem die hypostatische Union nicht als substanzmetaphysische Verbindung von gleichsam dinglichen Gegebenheiten analog zu naturhaften Verhältnissen gefasst wird, erschließt sich die ursprüngliche Jesus-Erfahrung des Neuen Testaments in vertiefter Weise.

Hypostatische Union wird zu einem Prozess des kommunikativen Einswerdens von Göttlichem und Menschlichem. Hypostatische Union wird auf diese Weise zwar nicht in dem Sinne begrifflich rekonstruierbar, dass wir uns eindeutig vorstellen könnten, wie Jesus zugleich Gott und Mensch ist, wohl aber wird begrifflich fassbar, dass zur hypostatischen Union eine „herabsteigende Offenbarungsbewegung des Göttlichen“ und eine „Aufstiegsbewegung des Menschlichen“ gehören.³

Zwar ist die Offenbarungsbewegung das ermöglichende Element in dem Sinne, dass sie die ganze Unionsbewegung fundiert, trotzdem aber kann diese Bewegung nicht zu ihrem Ziel kommen, wenn sich die menschliche Freiheit in Jesus nicht diesem Ziel von sich her nähert. So wird die hypostatische Union fassbar als Verbindung zweier Liebender, des liebenden Gottes und des liebenden Menschen, der sich so ganz Gott hingibt, dass Gott nicht nur Mensch wird, sondern der Mensch auch Gott. Auf diese Weise kann man sagen, dass die Bewegung der *Perichoresis* zwar von Gott ausgeht, aber auch durch diese Bewegung des Menschen zu Gott hin als *theosis* und

³ Peter Hünemann, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 190.

logosis, als Gottwerdung und Wortwerdung des Menschen bezeichnet werden kann.

Die durch das dritte Konzil von Konstantinopel erarbeiteten begrifflichen Grundmuster bestimmen zwar auch das mittelalterliche christologische Denken, werden aber erst in der Neuzeit wahrhaft virulent.

Peter Hünemann weist wiederholt auf die aktuelle Relevanz des durch Johannes von Damaskus entscheidend geprägten Perichoresis-Gedankens für das Verständnis einer nachkonziliaren Christologie hin. Wenn nämlich neuzeitliche Subjektivität als Selbstkonstitution im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem anderen seiner selbst verstanden wird⁴ und die höchste Form dieser Auseinandersetzung mit sich im anderen seiner selbst dann stattfindet, wenn das Nicht-Ich eine Mit-Person ist, dann besitzen wir von der neuzeitlichen Philosophie her einen direkten Anknüpfungspunkt an die Christologie.

In der Auseinandersetzung zwischen Personen kann erst Personsein vollständig entfaltet werden, weil man sich in der Öffnung für den anderen Menschen erst neuen Möglichkeiten, Mensch zu sein, aussetzt und damit qualitativ tiefer ‚Mensch‘ werden kann.

Im Sinne dieses dialogischen Verständnisses von Selbstkonstitution als Annahme der durch andere Subjekte erschlossenen Möglichkeiten als eigener ist auch der Perichoresis-Begriff des Johannes von Damaskus zu erweitern. Johannes von Damaskus entfaltet den Gedanken, dass Perichoresis eine einigende Durchwältung Jesu durch Gott darstellt, in der die menschliche Existenz in voller Freiheit zu Gott erhoben wird.⁵

Insofern nun das neuzeitliche Denken Subjektivität als Ort des Ereignens von Freiheit in vertieftem Maße begreift, wird dieser Perichoresis-Begriff im Geiste des Zweiten Vatikanums sinnvoll nicht nur im Verhältnis von Jesus Christus zum Vater anwendbar, sondern zugleich auch als begrifflicher Ausgangspunkt für das Verhältnis von Jesus Christus zu den Menschen und umgekehrt. Damit wird aber eine Geschichte Gottes mit der Menschheit auf eine Weise zum Thema, die das Erzählen eines jeweiligen situativen Eingrei-

⁴ Vgl. dazu Bernhard Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg i. Br. 1967; vgl. außerdem die zentrale, multidimensionale Bedeutung des Anderen bei Emmanuel Lévinas' Blick auf das – wie es im Titel gesagt wird – „Jenseits des Seins“ im Anderen, der subjektkonstitutiv und anders ist „als Sein geschieht“: Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br./München 1998.

⁵ Vgl. dazu Peter Hünemann, *Gottes Sohn in der Zeit*, in: Bernhard Casper u. a. (Hg.), *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg/Basel/Wien 1976, 210–236, hier: 218.

fens Gottes in die Geschichte auf den Gesichtspunkt einer prinzipiellen Gott ‚innerlichen‘ Dimension seiner Geschichtlichkeit, auf eine Wesensgeschichte Gottes hin transzendiert.

Die Wurzeln eines solchen Denkens weisen bei Peter Hünemann in die Gedankenwelt des deutschen Idealismus, der katholischen Tübinger Schule beziehungsweise Franz Anton Staudenmaiers, verweisen aber auch auf den geschichtlichen Blick Johann Gustav Droysens, Wilhelm Diltheys und Graf Paul Yorck von Wartenburgs. Mit Martin Heideggers „Wesensgeschichte des Abendlandes“⁶ und Bernhard Weltes Fragen nach einer Offenbarungskultur unter dem „Licht des Nichts“⁷ gelangt man dann in das unmittelbare geistige Umfeld von Hünemanns ihn wesentlich mitprägender Freiburger Zeit.

Hier genügt es, an die Systemvisionen des deutschen Idealismus und ihren Niederschlag im Denken von Franz Anton Staudenmaier zu erinnern.

4. Transzendental-geschichtliche Methode, Epochalität des Geistes und Hegel

Die transzendente Philosophie im Ausgang des Deutschen Idealismus thematisiert das Subjekt „nicht als eine für sich stets schon fertige und strukturlose Substanz, sondern als ein Subjekt, das Tätigkeit ist und das durch Tätigkeit konstituiert ist“⁸. Die unhintergehbaren, „notwendigen“, d. h. auch in ihrer Negation voraussetzenden Selbstvollzüge des Bewusstseins, die dem vorphilosophischen Erleben unthematisch bleiben, werden auf der einen Seite hinsichtlich ihrer Unhintergebarkeit thematisch gemacht und auf der anderen Seite zugleich *Aus individueller Problemgestaltung entwickelt*⁹. Paradigmen im Sinne individueller Musterbeispiele dafür sind etwa Johann Gottlieb Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794/95), Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *System des transcendentalen Idealismus* oder Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Phänomenologie des Geistes* in denen der Versuch einer Ex-

⁶ Martin Heidegger, *Parmenides*, hg. v. Manfred Frings, Freiburg i. Br. 1992, 113.

⁷ Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts*, Düsseldorf 1985.

⁸ Walter Jaeschke, *Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins*, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der ‚Phänomenologie des Geistes‘* aus Anlass ihres 200-Jahr-Jubiläums, Hamburg 2009, 15–30, hier: 15.

⁹ So der Untertitel von Richard Höningwald, *Die Systematik der Philosophie. Aus individueller Problemgestaltung entwickelt*, in: ders., *Schriften aus dem Nachlass*, Bde. 10 und 11, hg. v. Hans Wagner, Bonn 1976f.

position des „System(s) der notwendigen Handlungen in seiner Vollständigkeit“¹⁰ unternommen wird. Schelling schreibt etwa von einer „*Stufenfolge* von Anschauungen [...], durch welche das Ich bis zum Bewusstsein in der höchsten Potenz sich erhebt“¹¹.

In Hegels *Phänomenologie des Geistes*¹² lassen sich exemplarisch methodische Schritte feststellen, die Hünermanns Vorgehensweise in der vorsichtigen Erhebung einer Wesensgeschichte des christlichen Glaubens in einer weiteren Annäherung zum Sprechen bringen können.

In der *Wissenschaft der Logik* von 1812 schreibt Hegel: „Daher wird die logische Wissenschaft, indem sie die Denkbestimmungen, die überhaupt unseren Geist instinktartig und bewußtlos durchziehen und, selbst indem sie in die Sprache hereintreten, ungegenständlich, unbeachtet bleiben, abgehandelt, auch die Rekonstruktion derjenigen sein, welche durch die Reflexion herausgehoben und von ihr als subjektive, an dem Stoff und Gehalt äußere Form fixiert sind“.¹³

Hegel geht es also um die Rekonstruktion von Denkbestimmungen, die dem dargestellten Stoff nicht äußerlich sein, sondern diesen aus sich heraus zum Sprechen bringen sollen. Sein Interesse in der *Phänomenologie des Geistes* ist die Rekonstruktion des Denkweges eines philosophierenden Subjekts, das zu Beginn des 18. Jahrhunderts Selbstorientierung sucht. In dieser Situation versucht es, die „Vorbedingungen seines Lebens in einem umfassenden Sinne zu begreifen, indem es sein Denken, sein Verhältnis zur Natur und seinen Stand in der Geschichte“¹⁴ als einen schrittweise sich erhellenden Weg der Selbsterfahrung darstellt. Die hermeneutische Struktur der *Phänomenologie des Geistes* setzt dabei „drei Bewusstseinsinstanzen und -standpunkte“ voraus.¹⁵

Es sind der Standpunkt des Autors, des Lesers und der Standpunkt des jeweiligen *Natürlichen Bewußtseins* (Hegel), d. h. der untersuchte Stand-

¹⁰ Jaeschke, Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins, 16.

¹¹ Schelling zitiert nach Jaeschke, Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins, 18.

¹² Ich lese Hegels *Phänomenologie* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952) im Kontext der Interpretation von: Johannes Heinrichs, *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, Bonn 1974; darüber hinaus war mir besonders hilfreich: Iris Gniosdorsch, *Religion denken. Eine kritische Untersuchung der Hegelschen Logik im Hinblick auf ihre Verwendung in der Religionsphilosophie*, Würzburg 1994.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik* Bd. 1, in: ders., *Werke* in zwanzig Bänden Bd. 5, Frankfurt a. M. 1974, 30.

¹⁴ Gniosdorsch, *Religion denken*, 5.

¹⁵ Heinrichs, *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, 13.

punkt. Die unterschiedlichen Standpunkte, die Hegel ‚vorführt‘ sind dabei so verknüpft, dass der negierte Standpunkt zugleich auch ein Inhalt des neuen Standpunktes auf einem neuen Niveau ist. Auf diese Weise wird der alte Standpunkt in einer denkerischen Bewegung zugleich *negiert* und *bewahrt*. Hegel fasst beide Schritte, erste und zweite Negation, unter dem Terminus *bestimmte Negation* zusammen. Eine bestimmte Ausgestaltung des vorangegangenen Standpunktes wird negiert und zugleich werden andere inhaltliche Aspekte übernommen.

In Hegels *Phänomenologie des Geistes* gibt es entsprechend eine *Logizität*¹⁶ auf drei Ebenen: Es gibt erstens die innere Logik der jeweiligen Bewusstseinsgegenstände (*an sich*), die beschrieben werden, die Logik „für-uns“¹⁷ (*für sich*), für den Autor und den Leser, die sich zum einen auf die beschriebenen Bewusstseinsgestalten als ganze richtet und zum anderen auf den Kontext, in dem sich diese Bewusstseinsgestalten entfalten und zum dritten die reine Logik der Wissenschaft (*an und für sich*), die *Logik hinter dem Bewußtsein*¹⁸, die der Autor sich erarbeitet hat. Schon bei Hegel und noch stärker bei Schelling verbinden sich allerdings sowohl im Hinblick auf das phänomenologische Bewusstsein als auch im Hinblick auf den Standpunkt des ‚Logikers‘, der auf die ‚Logik hinter dem Bewusstsein‘ sieht, die philosophische Perspektive und die der Bezugnahme auf das zeitgenössische Christentum.

Es stellt sich damit im nächsten Schritt die Frage, ob es möglicherweise auf dem Standpunkt einer transzendentaltheologisch-geschichtlichen Betrachtungsweise beziehungsweise Interpretation legitim ist, den ‚Logiker‘ gleichsam zu einem mehr Voraussetzungen eingehenden ‚Theologen‘ zu machen, ohne erkenntnistheoretisch willkürlich zu werden.

5. „... daß Philosophie der Mythologie einen höhern Zusammenhang erfordert“ (Schelling)

Schelling lässt auf seine Auseinandersetzung mit der in der mythischen Ausgestaltung erscheinenden Form des Vernünftigen in seinen Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* (1842) noch die abschließende Reflexion in seiner Vorlesung über die *Philosophie der Offenbarung* (1854) folgen.

¹⁶ Heinrichs, Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“, 41.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Aus Notizen Hegels, abgedruckt in: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 578.

„Warum ist nun eine Mythologie im Bewusstsein? [...] Aus dieser Frage sehen Sie, daß die Mythologie selbst zu ihrer Erklärung uns wieder an eine höhere Ordnung verweist, daß durch eine Philosophie der Mythologie die Mythologie zwar begriffen, aber nicht erklärt ist, – daß Philosophie der Mythologie einen höhern Zusammenhang erfordert, der in höchster Instanz die Mythologie selbst erklärt. Dieser Zusammenhang kann nur in der Philosophie der Offenbarung gefunden werden“.¹⁹

Das wesentliche Offenbarungsereignis ist für Schelling die Auferstehung Jesu Christi als das Zentralereignis der Geschichte.

„Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Faktum, womit die ganze höhere, vom gemeinen Standpunkte aus nicht begreiflich, Geschichte sich schließt. Tatsachen dieser höhern Geschichte, wie die Auferstehung Christi, sind wie Blitze, in denen die innere Geschichte in die äußere, sie durchkreuzend, durchbrechend, hervortritt. Wer diese Tatsachen hinwegnimmt, verwandelt die Geschichte in bloße Äußerlichkeit. Wie leer und tot würde die Geschichte erscheinen, wenn sie ihres Zusammenhanges mit der höhern, transzendenten, göttlichen Geschichte beraubt würde!“²⁰

Dabei geht es Schelling nicht darum, jeden Gesprächspartner von der Offenbarungsgeschichte hinsichtlich ihrer *Wirklichkeit* zu „überzeugen“²¹, sondern es kann für ihn die „Aufgabe einer Philosophie der Offenbarung [...] nur sein, den Inhalt derselben, den Entschluß, der ihr einziger Inhalt ist, begreiflich zu machen, d. h. ihn *als möglich zu zeigen*“²².

Es geht um die vernünftig vertretbare Möglichkeit eines Standpunktes, nicht um dessen Alleinvertretungsanspruch hinsichtlich allgemeiner Vernünftigkeit. Diese *Möglichkeit* des Standpunktes der Offenbarung hat die Theologie unter dem Gesichtspunkt von dessen *Wirklichkeit* auf der Basis einer vorangegangenen expliziten Entscheidung zu vertreten.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Hamburg 2004, 406.

²⁰ Schelling, *Urfassung der Philosophie*, 599.

²¹ Schelling, *Urfassung der Philosophie*, 426.

²² Ebd. Hervorhebung L.H.

6. Weltgeschichte als Erscheinung „göttlicher Lebensformen“ (Staudenmaier)

Franz Anton Staudenmaier fragt – am Beginn der düsteren Phase der gewaltsamen Gleichschaltung theologischen Denkens unter dem Kampfdruck einer vormodernen Neuscholastik – in seiner 1837 in Gießen erschienenen Schrift über den *Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christenthums* gleichsam nach der göttlichen Offenbarung unter den Bedingungen einer Theologie auf den Spuren des Deutschen Idealismus.

Zunächst legt Staudenmaier fest, dass Gottes Offenbarung, d. h. seine Selbstmitteilung in der Natur, im Geist und in der Geschichte erfahren werden kann.

In diesen Dimensionen, die noch einmal aufeinander aufbauen, soll der Mensch die Selbstmitteilung Gottes „nachbildlich“²³ zu ergründen suchen. ‚Nachbildlich‘ meint (im Kontext der Hegelschen Tradition), dass diese gläubige Annäherung an Gottes Offenbarung, in freiem, rekonstruierendem Zugang zur Realität, aber nicht in Willkür ihr gegenüber, vollzogen werden soll. Wir sollen als freie Mitsubjekte Gottes „seine Gedanken nachdenken“²⁴.

Deshalb schreibt Staudenmaier auch davon, dass es sich hier um ein Zusammenspiel von Aposteriorischem, also der Empirie zugewandtem Denken und von Apriorischem, also dem Bereich der göttlich eingestifteten Denkformen des Menschen entstammendes Erkennen handelt.

„Die Aufgabe der Wissenschaft, wie ihr Wesen, ist daher nicht reine Construction a priori, sondern Reconstruction a posteriori und a priori zugleich.“²⁵ Ein solcher Zugang zur Theologie setzt u. a. voraus, wie Staudenmaier schon 1828 in einer Schrift über den *Pragmatismus der Geistesgaben* schreibt, dass „der Mensch sich selbst begreife als individuelle göttliche Kraft und Offenbarung, [...] als Glied eines göttlichen Organismus“; nur so könne man von der Welt die „wahre christliche Ansicht geben“²⁶. Staudenmaier geht es deshalb nicht um eine abstrakte Darlegung dessen, was auf welche Weise und mit welcher Verbindlichkeit offenbart wurde, sondern

²³ Franz Anton Staudenmaier, *Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christenthums*, Gießen 1837, 6.

²⁴ Staudenmaier, *Geist der göttlichen Offenbarung*, 126.

²⁵ Staudenmaier, *Geist der göttlichen Offenbarung*, 120.

²⁶ Franz Anton Staudenmaier, *Frühe Aufsätze und Rezensionen 1828–1834*, hg. v. Bernhard Casper, Freiburg i. Br. 1974, 39.

um etwas, das er als den „Pragmatismus“²⁷, also als Vollzug der göttlichen Offenbarung betrachtet.

Dieser Pragmatismus ist zunächst die Art und Weise, wie Gott das Universum als sich „entwickelndes Leben“ erschafft und zugleich mit dieser Schöpfung und fortwährenden Hege des sich entwickelnden Lebens diesem auch eine Lebensordnung gibt.

Weiterhin gehört zu diesem Pragmatismus, dass Gott diese „göttliche Lebensordnung“ als Perichoresis, also als Geschehen der Durchwaltung von göttlicher und menschlicher Freiheit angelegt hat. Der Pragmatismus der Offenbarung ist zugleich „Product des göttlichen Willens“ und Produkt in endlicher Freiheit ergriffener Realisation dieses Willens durch die Menschheit. Also ein Vollzug der „wirklichen Vermittlung des geistigen Lebens“.

In dieser, das Reich Gottes sichtbar machenden, Perichoresis von Zeit und Ewigkeit in dialogischer Freiheit entsteht die Weltgeschichte als Erscheinung „göttlicher Lebensformen“²⁸ im Universum. So kann Staudenmaier nun inhaltlich festlegen: „Offenbarung ist Vermittlung des höhern Lebens durch die Gottheit“.²⁹ Es ist der kopernikanischen und darwinischen Wende des Bewusstseins angemessen, wenn Staudenmaier in seiner Argumentation schreibt: „Die geschichtliche Weltansicht ist also die, welche das ganze Universum als Geschichte anschaut, als That des persönlichen Gottes, durch welche sich dieser dem endlichen Geiste offenbart“.³⁰

Deshalb kann Staudenmaier auch sagen: „Zum Reiche Gottes gehört das ganze Universum“.³¹ Auf diese Weise bilden Geschichte und Offenbarung als Offenbarungsgeschichte in einem universalen Sinne die „große Form, durch welche Gott die Menschheit zuerst zu ihrem wahren Bewußtsein, und dann zu ihrem Ziele und zu ihrer Vollendung führt“³². Eine solche Bewegung des göttlichen und menschlichen Geistes in der Geschichte ist eine Bewegung des Vermittelns an dem „göttliche und menschliche Kräfte mitwirken“³³. Es ist „die Natur unseres Geistes, ebenso von oben zu empfangen, als frei aus sich zu schaffen“³⁴. So „empfängt die Menschheit mitten in sich selbst das

²⁷ Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 2.

²⁸ Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 95.

²⁹ Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 7.

³⁰ Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 82.

³¹ Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 83.

³² Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 95.

³³ Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 96.

³⁴ Staudenmaier, Geist der göttlichen Offenbarung, 97.

Princip der göttlichen Lebensbildung“³⁵. Ausgehend von Staudenmaiers Geschichtstheologie schreibt Peter Hünemann in seiner 1962 erschienenen Dissertation über *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier*, sein wesensgeschichtliches Konzept schon am Anfang seines Denkens erwägend: „Die göttliche Tätigkeit ist damit die eigentlich geschichtsstiftende Macht. Indem Gott sich dem Menschen fortgehend offenbart, räumt er ihm den wirklichen Raum der Geschichte ein, indem der Mensch, ausgehend von sich selbst, in der je neuen Nähe Gottes sich selbst wahrhaft findet“.³⁶

Hünemann gibt auf die Frage nach dem Begriff der Wesensgeschichte die oben zitierte Antwort.

7. Wesensgeschichte als Grenzbegriff theologisch gedeuteter Geschichte

Fragen wir abschließend nach der erkenntnistheoretischen Bedeutung einer derart spezifischen ‚transzendental-geschichtlichen‘ Betrachtungsweise und damit nach der wahrheitserschließenden Kraft sowohl einer *Wesensgeschichte der Vernunft* als auch einer *Wesensgeschichte des Wortes Gottes*.

Als Einstieg wähle ich Kants pragmatische Geschichtsbetrachtung. Kant fragt im zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten* (1798) geradezu herausfordernd: „Wie ist [...] eine Geschichte a priori möglich?“³⁷ Nach Kant ist eine solche Geschichte a priori nur denkbar, „wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündet“³⁸.

Die erkenntnistheoretische Bedeutung einer solchen Geschichtsbetrachtung habe ich mit dem Terminus *Triftigkeitsaufweis* belegt und diesen begrifflich an ein Wechselspiel zwischen der Gerichtetheit auf die geschichtliche Realität auf der einen Seite und dem engagierten Selbstvollzug auf der anderen Seite gebunden.³⁹

³⁵ Ebd.

³⁶ Peter Hünemann, *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier*, Freiburg i. Br./München 1962, 120.

³⁷ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* Bd. 7, hg. v. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, später Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin/Leipzig 1900ff, 79f; vgl. dazu Linus Hauser, *Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1983, besonders 129–138.

³⁸ Kant, *Gesammelte Schriften* Bd. 7, 80.

³⁹ Vgl. dazu Hauser, *Religion als Prinzip und Faktum*, 129.

Peter Hünemann verwendet ebenfalls den Terminus *triftig*, um die erkenntnistheoretische Bedeutsamkeit einer religionspolitisch und kirchlich engagierten Spiritualität zu charakterisieren. *Triftigkeit* von Glaubenssprache, „d. h. ihre Sachbezogenheit“⁴⁰ bedeutet, „dass diese Sprache überhaupt etwas besagt“⁴¹.

Was für eine erkenntnisererschließende Leistung steckt hinter diesem ‚etwas Besagen‘? Blicken wir zunächst auf die transzendental-geschichtlichen Selbstbewusstseinstheorien. Sie stellen den Versuch dar, eine ‚Geschichte des Selbstbewusstseins‘ zu rekonstruieren, in der dieses seine Genese unter der Prämisse der Gestaltwerdung ‚notwendiger‘ Handlungen thematisiert. Der Systemcharakter bindet sich dabei zugleich an eine bestimmte epochale Konstellation von Vernunft. Es ergibt sich in diesen Konzeptionen deshalb die Spannung zwischen dem Bezug auf ‚notwendige‘ Vernunft-handlungen auf der einen Seite und dem Maßstab einer nur im Rückblick – eben nur rekonstruierbaren – geschichtlichen Selbstkonstitution der Vernunft, die eine spezifische denkerische Gefährdung mit sich führt. Auf der einen Seite ist hier eine notwendige Formalität in der geschichtlichen Logik der Selbstkonstitution gegeben und auf der anderen Seite besteht die Versuchung, aus der rekonstruierten Geschichte des Selbstbewusstseins eine teleologische Ordnung beziehungsweise eine konstruierte Futurologie philosophisch gelenkter Ichhaftigkeit zu machen und so in den regen Austausch mit dem ‚Kollegen Weltgeist‘ zu geraten. Hegels späte Geschichtsphilosophie nimmt bisweilen solche Züge an.

Gniodorsch⁴² bringt exemplarisch an Hegel das Methodenproblem der transzendental-geschichtlichen Selbstbewusstseinstheorien am Beispiel des zweiten Buches der *Wissenschaft der Logik* auf den Punkt. Hegel schreibt dort: „Der teleologische Prozeß ist *Übersetzung* des distinkt als Begriff existierenden Begriffs in die Objektivität [...]“⁴³ Aus der Bewusstseinsgeschichte als Ergebnis einer Rekonstruktion bekommt der ‚Begriff – so Gniodorsch – plötzlich durch die ‚naturale Objektivität‘ einen „aktivische(n)“⁴⁴ ‚quasi-naturkausalen‘ Klang. Von daher lässt sich Hegel (und analog nicht nur Hegel, sondern die ganze Tradition der entsprechenden Selbstbewusst-

⁴⁰ Peter Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 13.

⁴¹ Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, 10.

⁴² Gniodorsch, *Religion denken*, 177.

⁴³ Hegel, *Gesammelte Schriften* Bd. 6, 454.

⁴⁴ Gniodorsch, *Religion denken*, 177.

seinstheorien) „verschieden interpretieren, je nachdem, ob man ihn vom Ende, der Idee, her oder von seinem Weg in der ‚Logik‘ her liest. Wenn man den Perspektivenwechsel des Endes, die aktive Idee, dann in die vorhergehenden Bestimmungen hineininterpretiert, ergeben sich Ungereimtheiten“⁴⁵, die zum Modell einer im Voraus konstruierbaren und eindeutig deutbaren Menschheitsgeschichte führen können.

Die Frage stellt sich damit analog: Ist Peter Hünermanns Konzeption einer Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes ebenfalls dieser Gefahr nicht nur ausgesetzt, sondern auch erlegen?

Rekonstruieren wir deshalb das, was hinter der vorsichtigen Rede von der ‚Triftigkeit‘ beziehungsweise ‚Sachhaltigkeit‘ einer wesensgeschichtlichen Betrachtungsweise steht.

Ich möchte die Frage nach der erkenntnistheoretischen Triftigkeit unter der These reflektieren, dass die Frage nach einer transzendental-geschichtlichen Auslegung der Geschichte als *Wesensgeschichte Gottes* die Frage nach einem *Grenzbegriff* ist.

Begriffe sind mit dem Anspruch auf Sachgerechtigkeit auftretende Beschreibungen eines Sachverhaltes. Begriffe stehen immer in einem Kontext anderer Begriffe – durch den Bezug auf Gemeinsamkeiten und spezifische Unterschiede können sie erst bestimmt werden. Der Rahmen eines derartigen Begriffsfeldes ist sein Gesprächsbereich – in unserem Falle die Weisen, über eine Tiefenstruktur der Geschichte nachzudenken (und nicht diese Tiefenstruktur selbst).

Grenzbegriffe⁴⁶ treten in Argumentationskontexten auf, in denen es um einen bestimmten Gesprächsbereich als ganzen geht, d. h. mit Einschluss aller evtl. darin vorhandenen Differenzierungen. Grenzbegriffe machen einen ganzen Gesprächsbereich – in unserem Falle in der Rede über unsere Weise über eine Tiefenstruktur der Geschichte nachzudenken – zum Thema, ersetzen aber nicht das Sich-Bewegen in diesem Bereich.

Peter Hünermanns Konzeption einer Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes ist kein Entwurf im Sinne einer Projektionsfolie zum ‚heilsgeschichtlichen Einordnen‘ biblischer, dogmen-, kirchen- und theologiegeschichtlicher Ereignisse in eine ‚passend gemachten‘ Weltgeschichte. Sein

⁴⁵ Gniosdorsch, *Religion denken*, 178.

⁴⁶ Ich beziehe mich dazu im Folgenden auf: Hermann Schrödter, *Zur religionsphilosophischen Bedeutung von Grenzbegriffen. Ein Versuch als Diskussionsgrundlage* (unveröffentlichtes Manuskript), Frankfurt a. M. 2008.

grenzbegriffliches Konzept ist vielmehr eine Metatheorie der theologischen Reflexion dergestalt, dass es den groß angelegten und kühnen Versuch unternimmt, die transzendente Grundlage einer theologischen Geschichtsbetrachtung auf dem Stand unserer abendländischen Geisteskultur zu entwerfen. Wenn Geschichte theologisch als Gang Gottes mit den Menschen konzipiert wird, dann sind die Stationen dieser Geschichte (in katholischer Lesart) mit den Denkmitteln Hünermanns sinnvoll miteinander vernetzbar.

Peter Hünermanns Konzeption einer Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes ist damit ein erkenntniskritisch reflektiertes, gläubigem Nachvollzug gegenüber sinnvolles Modell der *Reflexion* auf diese Geschichte, das – ohne Alleinvertretungsanspruch – unter den geschichtstheologischen Entwürfen unserer Zeit seinesgleichen sucht.