

Welche Philosophie braucht die Theologie?

VON ÅKE WAHLBERG

Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen im Jahr 2016 widmete sich dem Stellenwert unterschiedlicher philosophischer Strömungen und ihrer Relevanz für die Theologie. Aus dieser Tagung ist der Sammelband *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*¹ hervorgegangen. Im Anschluss an eine längere Hinführung zur Thematik und zwei Kapitel zur „Maßgabe der Geschichte“ werden in den Beiträgen zu diesem Buch verschiedene philosophische Schulbildungen auf eine mögliche Relevanz oder gar Notwendigkeit für die theologische Forschung geprüft. Die bewusst provokante Fragestellung im Untertitel – Welche Philosophie braucht die Theologie heute? – richtet den Fokus auf die wesentliche und zugleich spannungsvolle Beziehung dieser beiden Disziplinen. Zugleich ist diese Frage eng mit der derzeit virulenten Diskussion um die Wissenschaftlichkeit und den Rationalitätsanspruch der Theologie verknüpft. Der hier vorliegende Beitrag beginnt mit einer Diskussion einiger Kapitel, die nicht-analytische Ansätze thematisieren, um anschließend die Verhältnisbestimmung von Theologie und analytischer Philosophie anhand der einschlägigen Kapitel zu vertiefen. Hiervon ausgehend wird abschließend die besondere Bedeutung der analytischen Philosophie für die theologische Reflexion herausgestellt.

1. Die Theologie in ihrem Verhältnis zu Kant, dem Idealismus und dem nachmetaphysischen Denken

Richard Schaeffler, dessen letzter Artikel vor seinem Tod in diesem Band abgedruckt ist, erweist dem Projekt einen wichtigen Dienst, indem er der Frage nach der richtigen Philosophie die Frage nach der für den Glauben richtigen Theologie vorschaltet. In der Beantwortung dieser Frage betont er die Abwehrfunktion der Theologie. Diese solle Auslegungen abwenden, „die bewirken könnten, dass der Glaube sich selbst auf eine zerstörerische Weise missversteht“². Dies sei jedoch im Rahmen eines interpretierenden Auftrags zu verstehen, denn die Philosophie habe keine neue und bessere Botschaft zu erfinden. Schaeffler präzisiert damit die Titelfrage: Welche Philosophie braucht die Theologie, damit diese ihre „hermeneutisch-kritische Aufgabe“ erfüllen kann?³ Vor diesem Hintergrund schreibt er der Transzendentalphilosophie eine entscheidende Bedeutung für die Theologie zu, denn ein transzendentalphilosophisch informierter Ansatz, der in Anlehnung an die Phänomenologie Husserls auch um „die Eigengesetzlichkeit der religiösen Noesis und die Eigenart der *Region und Kategorie* des Heiligen“⁴ wisse, könne zur Beseitigung eines zweifachen Missverständnisses beitragen: Sowohl die Vorstellung, der Glaube beruhe auf unmittelbarer Einsicht in himmlische Dinge, als auch die Reduktion des Glaubensgehalts auf bloß subjektive Meinungen könnten mit Hilfe einer Philosophie überwunden werden, die „an den Grenzen des Wissens eine neue Weise objektiver Gültigkeit entdeckt und so die spezifische Art von objektiver Geltung beschreibt, die gerade religiösen Aussagen zukommt“⁵. Ob Kants Postulatenlehre, die Schaeffler für diese Aufgabe vorsieht, eine Art „objektiver Gültigkeit“

¹ M. Blay [u. a.] (Hgg.), *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*, Münster 2019.

² R. Schaeffler, *Transzendentalphilosophie und Theologie*, in: Blay [u. a.] (Hgg.), *Stets zu Diensten*, 75–85, hier 76.

³ Ebd. 76 f.

⁴ Ebd. 81.

⁵ Ebd. 78.

herbeiführen kann, die dem Anspruch des christlichen Glaubens gerecht wird, soll hier nicht weiter erörtert werden.⁶ Im Hinblick auf die übergreifende Thematik dieses Bandes stellt sich die Frage, inwieweit die genannte Problemstellung, mit der Schaeffler die Theologie konfrontiert sieht, von transzendentalphilosophischen Annahmen unabhängig ist oder ob nicht vielmehr diese Annahmen selbst die Prämissen dafür liefern, dass diese Probleme überhaupt erst entstehen können. Die „Bedingungen objektiver Geltung“⁷, die Schaeffler akzeptiert, entstammen anscheinend einer kantischen Bestimmung der theoretischen Vernunft, welche den Bereich objektiver Erkenntnis grundsätzlich auf Objekte möglicher Sinneserfahrung beschränkt bzw. erfahrungsunabhängige philosophische Urteile ausschließlich im Rahmen der Explikation von Sinneserfahrung zulässt. Die Frage nach „objektiver Gültigkeit“ diesseits der Postulatenlehre ist damit bereits zu Ungunsten religiöser Aussagen vorentschieden, insofern diese von einer transzendenten Wirklichkeit handeln, weshalb dann der Ausgriff auf Postulate der praktischen Vernunft notwendig erscheint. Wenn Kants Bestimmung der theoretischen Vernunft korrekt ist, brauchen wir, so können wir aus Schaefflers Überlegungen folgern, eine kantisch angehauchte Transzendentalphilosophie zum Ausweis der Vernünftigkeit des Glaubens. Statt eine prinzipielle Relevanz der kantischen Transzendentalphilosophie im theologischen Bereich zu plausibilisieren, verweist Schaefflers Beitrag damit auf die grundsätzliche Frage nach der Plausibilität und Begründung kantischer Vernunftkritik.⁸

In einem Plädoyer für die Relevanz des Idealismus für die Theologie betont Klaus Müller zunächst den Vernunftanspruch des christlichen Glaubens, den „Primat des Logos“, der die „fundamentale [...] Erkennbarkeit und Verständlichkeit alles Wirklichen“ impliziert, was wiederum durch die idealistische Denkfigur verbürgt werde, „dass alle Wirklichkeit im Letzten etwas Geistiges ist, weil wir wirklich bis zum Grunde nur uns und unser geistiges Leben selbst erkennen, denn nur da steht ein unmittelbarer Bezug zum Erkannten offen“.⁹ Das idealistische Paradigma dient Müller somit zur Absicherung der Möglichkeit rational verantwortbarer Wirklichkeitserkenntnis, was er mit postmodernen Absagen an Rationalität kontrastiert. Vor diesem Hintergrund identifiziert er „die wissende Selbstbeziehung des selbstbewussten Subjekts“¹⁰, die auf einen sie „freisetzenden und tragenden Grund“¹¹ verweise, als den erkenntnistheoretischen

⁶ In anderen Publikationen bescheinigt Schaeffler gerade einer weiterentwickelten Postulatenlehre eine große Nähe zum christlichen Gottesvertrauen: „Die postulatorische Rede von Gott und die Verkündigung des Glaubens kommen darin überein, daß sie ihre Hörer dazu anleiten, ‚festen Stand zu gewinnen in dem, worauf man hofft‘, auch wenn der Grund dieser Hoffnung ‚eine Tatsache ist, die sich den Blicken entzieht“ (R. Schaeffler, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg i. Br./München 2006, 57).

⁷ Schaeffler, *Transzendentalphilosophie und Theologie*, 78.

⁸ Für eine genaue Identifizierung und Analyse der kantischen Argumente, die für Schaefflers Problemformulierung relevant sind, vgl. K. Ameriks, *The Critique of Metaphysics. The Structure and Fate of Kant's Dialectic*, in: *Ders., Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford 2006, 134–160; *ders., The Critique of Metaphysics. Kant and Traditional Ontology*, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1994, 249–279; M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2018, insb. 243–263. Zur religionsphilosophischen Kritik an zentralen Elementen der kantischen Erkenntnistheorie, die generell für die Möglichkeit einer rationalen Begründung christlicher Glaubensinhalte von Bedeutung sind, vgl. A. Platina, *Warranted Christian Belief*, New York 2000, 3–30; R. Swinburne, *Why Hume and Kant Were Mistaken in Rejecting Natural Theology*, in: T. Buchheim [u. a.] (Hgg.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft*, Tübingen 2012, 317–334; N. Wolterstorff, *Is It Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?*, in: *MoTh* 14 (1998) 1–18.

⁹ K. Müller, *Idealismus und Theologie. Ein prekäres Syndrom mit Zukunftsvermerk*, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), *Stets zu Diensten*, 87–101, hier 91 f.

¹⁰ Ebd. 94.

¹¹ Ebd. 95.

Ausgangspunkt für ein philosophisch informiertes Nachdenken über Gott: „In der Instanz ihres eigenen Wirklichkeitsbewusstseins muss sich selbstbewusste Subjektivität den notwendigen Gedanken des sie tragenden Grundes als einen von Wirklichkeit gedeckten voraussetzen. Und sie muss das so tun, dass ihr dieser wirkliche Grund als Grund *in ihr selbst* epistemisch zugänglich wird“¹². Es gebe daher eine „enge Verschränkung von Gründendem und Begründetem“, was zu einem „spekulativen Begriff von Selbstbewusstsein“ führe, der allerdings „nur auf dem Boden des Gedankens der All-Einheit ausgebildet werden“ könne.¹³

Bis hierhin entfaltet Müller in Anlehnung an Dieter Henrich einen erkenntnistheoretischen Zugang zu Gott auf der Grundlage einer spekulativen Bewusstseinstheorie. Doch im weiteren Verlauf scheint er den so gewonnenen denkerischen Zugriff auf einen letzten Grund als ein Kriterium für die Rationalität der Gottesrede zu begreifen. Der traditionelle Monotheismus werde fraglich, „weil er keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem gewährt, sondern im theologischen Krisenprodukt des Schöpfungsgedankens seine Verlegenheit verbirgt“¹⁴. Am dargelegten Verhältnis von Absolutem und Endlichem, das aus dem Ineinander von selbstbewusstem Subjekt und einem ihm unverfügbaren (obgleich epistemisch zugänglichen) Grund folgt, soll, so scheint es, die Richtigkeit christlicher Dogmenentfaltung gemessen werden. Wenn wir zur Revision des Schöpfungsgedankens und des traditionellen Monotheismus nicht bereit seien, „zündeln [wir] damit gut kierkegaardisch-protestantisch und zugleich postmodern mit einem a-rationalen Überhang in der Religion“¹⁵. Eine offensichtliche nicht-idealistische bzw. nicht-panteistische Alternative zum postmodernen Zündeln bestünde aber darin, dass man der Selbstbezüglichkeit des Selbstbewusstseins keine zentrale Rolle in der Glaubensbegründung einräumte und damit den idealistischen Zugang für ungeeignet erklärte. Denn Müller gibt uns in seinem Aufsatz keine zwingenden Gründe, den idealistischen Ansatz unter Aufgabe des doch zentralen Schöpfungsgedankens zu akzeptieren, der – alles andere als ein Krisenphänomen – in manchen Entwürfen zu einer systematisch ergiebigen Denkfigur und zum entscheidenden Kriterium rationaler Gottesrede (etwa bei Thomas von Aquin) oder geradezu zum christlichen Unterscheidungsmerkmal wird.¹⁶

Markus Knapp geht in seinem Beitrag der Frage nach, „ob auf der Grundlage des sozialphilosophischen Impetus der Kritischen Theorie eine für die Theologie geeig-

¹² Ebd. 97.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 98 f.

¹⁵ Ebd. 99.

¹⁶ Eine mögliche Begründung für die idealistisch akzentuierte Aufarbeitung des Glaubens findet man in anderen Texten Müllers, in denen er Religion als solche als „Selbstausslegung von Selbstbewusstsein [...] im Wissen, dass das nur im Horizont eines unverfügbaren Grundes möglich sein wird“, bezeichnet (*K. Müller*, Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie, in: *K. Viertbauer/H. Schmidinger* (Hgg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 81–104, hier 101). Zudem leitet er „ein Kriterium für die Erfüllung des funktionalen Geltungsanspruchs von Religion“ vom Subjektgedanken ab (*K. Müller*, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994, 578). Wenn der Gegenstand der Theologie im soeben beschriebenen Phänomen der Subjektivität seinen Grund hat und der recht verstandene Bewusstseinsbegriff Maßstab für die richtige Beschreibung dieses Gegenstands ist, führt für die Theologie freilich kein Weg an der Analyse ebendieses Phänomens vorbei. Offensichtlich ist jedoch, dass die Identifizierung von Religion mit der Entfaltung des Selbstbewusstseins Ausdruck eines substantiellen und wohl keineswegs universell geteilten Verständnisses von Religion ist. Und selbst wenn das besprochene Phänomen des Selbstbewusstseins *de facto* eine universelle Religiosität begründen würde, wäre das Verhältnis zwischen dieser anthropologischen Besonderheit und dem Inhalt der christlichen Offenbarung weitestgehend ungeklärt, es sei denn, man geht von vornherein davon aus, dass christliche Glaubensinhalte einfach Auslegung einer im Menschen angelegten Religiosität sind.

nete philosophische Denkform entwickelt werden¹⁷ könne. Nach einem Durchgang durch die Geschichte der Kritischen Theorie unter besonderer Berücksichtigung einschlägiger Stellungnahmen zu Religion und Theologie findet er in Axel Honneths Anerkennungstheorie einen vielversprechenden Ansatzpunkt für eine Theologie, welche den „universalen Anspruch und die anthropologische Bedeutsamkeit“¹⁸ christlicher Glaubensinhalte explizieren wolle. Das „elementare Verwiesensein eines jeden Menschen auf ein unbedingtes Anerkanntsein“¹⁹, das in Honneths Theorie zur Sprache komme, lasse sich mit einer Analyse des Glaubensakts harmonisieren: „[D]as Gott-Mensch-Verhältnis [zeige] sich im religiösen Glaubensakt als ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung“²⁰. Dem Vertrauen des Menschen in Gott als Sinn und Ziel seines Lebens liege „jedoch als Bedingung der Möglichkeit das Anerkanntsein des Menschen durch Gott voraus und zugrunde“²¹. Auf Grundlage dieser Erschließung des Glaubensakts lasse sich ein Gottesgedanke artikulieren, „der anschlussfähig an die Erkenntnisse der nachmetaphysischen Anerkennungstheorie“²² sei. Die Anerkennungstheorie biete daher „eine philosophische Grundlage, auf der die anthropologische Relevanz dieses Gottesgedankens aufgewiesen und seine Rationalität begründet werden“²³ könne. Knapp weist überzeugend eine innere Affinität des christlichen Glaubensvollzugs zur Anerkennungstheorie nach, die, sofern diese Theorie akzeptiert wird, als Plausibilitätsausweis des Christlichen dienen und wohl auch interessante anthropologische Aspekte der Glaubenspraxis sichtbar machen könnte. Zudem könne die Theologie die kritische Gesellschaftstheorie im Allgemeinen „auch darauf aufmerksam machen, dass sie [...] Implikationen enthält, die von ihr fordern, die Relevanz religiöser Einstellungen für die von ihr angezielte Transformation der Gesellschaft zu reflektieren“²⁴.

Unabhängig von diesen Möglichkeiten der wechselseitigen Bereicherung bleibt hinsichtlich der generellen Frage nach der für die Theologie richtigen Philosophie zu klären, inwieweit der Einbezug anererkennungstheoretischen Gedankenguts in die theologische Reflexion auch durch andere Überlegungen motiviert werden könnte. Knapp deutet an, dass die Rezeption ebendieses Gedankenguts zum Aufweis der Rationalität des Glaubens herangezogen werden könne: Die Anerkennungstheorie biete sich als „Grundlage einer philosophischen Denkform an, die es der Theologie ermöglicht, ihre hermeneutischen und begründungstheoretischen Aufgaben unter den nachmetaphysischen Prämissen einer säkularen Moderne zu erfüllen“²⁵. Diese Einschätzung, so scheint es, hängt mit bestimmten Präsuppositionen hinsichtlich der allgemeinen Begründbarkeit von Behauptungen zusammen: Es gebe „nachmetaphysische Prämissen“, denen die Begründungsleistung der Theologie entsprechen müsse. Das wirft erstens die Frage auf, welche Prämissen das überhaupt sind, und zweitens die Frage, warum die Theologie sie akzeptieren sollte. Knapp gibt an, dass das nachmetaphysische Denken sich nicht in der Lage sehe, „den Grund aller Wirklichkeit erkennen und diese im Ganzen spekulativ erfassen und durchdringen zu können“²⁶. Die „affirmative Bezugnahme auf eine den Weltzusammenhang übersteigende Transzendenz“ sowie die Beantwortung von Fragen zum „Sinn der Wirklichkeit im Ganzen“ seien dem nachmetaphysischen Denken verschlossen.²⁷ Das scheinen aber gerade Themen zu sein, die dem christlichen Glauben wesentlich sind, was das nachmetaphysische Denken als einen ausgesprochen

¹⁷ M. Knapp, Kritische Theorie und Theologie, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), *Stets zu Diensten*, 163–180, hier 163.

¹⁸ Ebd. 176.

¹⁹ Ebd. 177.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd. 178.

²⁴ Ebd. 180.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. 167.

²⁷ Ebd. 173.

ungeeigneten Gesprächspartner für die Theologie erscheinen lässt – unabhängig von philosophischen Gründen, die gegen die affirmative Rede von einem nachmetaphysischen Denken sprechen. Warum sollte sich die Theologie also auf die nachmetaphysischen Prämissen einlassen, anders als aus einem allgemeinen Interesse am Dialog mit allen vorfindlichen Denkbewegungen? Es wirkt so, als ob Knapp von einem irgendwie gearteten Verpflichtungscharakter des nachmetaphysischen Denkens ausgeht: Es gebe eine „nachmetaphysische Denksituation“²⁸ und die besagten Prämissen seien diejenigen „einer säkularen Moderne“²⁹. Es ist allerdings unklar, wie das zu verstehen ist. Es ist wenig dagegen einzuwenden, wenn damit lediglich die Rahmenbedingungen säkularer Staaten und Gesellschaften gemeint sind – was die Rede von einer „säkularen Moderne“ nahelegt – und die Verpflichtung auf das nachmetaphysische Paradigma nur bedeutet, dass der christliche Glaube aus Sicht eines liberal-demokratischen Verfassungsstaates eine Weltanschauung unter anderen bleibt und „in den pluralen Kontexten der Moderne keinen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit“³⁰ erheben darf. Das wäre aber damit vereinbar, dass die Theologie den Rationalitätsaufweis des christlichen Glaubens außerhalb der nachmetaphysischen Grenzen anstrebt, denn universale Wahrheitsansprüche zu erheben und metaphysisch elaborierte Gründe für diese vorzulegen, ist nicht mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit in einem staatsrechtlichen Sinn gleichzusetzen.³¹

2. Theologie und analytische Philosophie

Die Behauptung, wir würden in einem nachmetaphysischen Zeitalter leben, ist bekanntlich für diejenigen Theologinnen und Theologen ein rotes Tuch, die sich an der analytischen Philosophie orientieren. Denn der Kontrast zwischen der umfassenden gegenwärtigen Forschung zu traditionellen Themen der allgemeinen und speziellen Metaphysik in der analytischen Philosophie einerseits und dem theologischen Nachsinnen unter nachmetaphysischen Bedingungen andererseits ist bemerkenswert. Angesichts dieser Sachlage fragt Thomas Schärfl, warum systematische Theologen sich mit Vorliebe bei Philosophien bedienen, die man grob gesprochen einem postmodernen Paradigma – oder einem nachmetaphysischen Paradigma, könnte man hinzufügen – zuordnen kann, „obwohl ein eher analytisches Denken den argumentativen Ansprüchen eines Glaubwürdigkeitserweises des Glaubens eher förderlich sein dürfte“³². Damit deutet er auf ein Spannungsverhältnis hin, das sich durch den gesamten Sammelband zieht und zumindest im deutschsprachigen Raum wohl allgemein für die Beziehung weiter Teile der gegenwärtigen theologischen Forschung zur akademischen

²⁸ Ebd. 175.

²⁹ Ebd. 180.

³⁰ Ebd. 173.

³¹ In einem Aufsatz zu einem ähnlichen Thema spricht Knapp von der „Depotenzierung der traditionellen Metaphysik“, die das neuzeitliche Denken beginnend im Nominalismus bewirkt habe, was eine Akzeptanz nachmetaphysischer Prinzipien motivieren könnte (*M. Knapp*, Das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens. Zur Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen, in: *B. P. Göcke/Cb. Pelz* (Hgg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Band 3: Theologie und Metaphysik, Münster 2019, 211–233, hier 212). Dies stellt aber eine von den Prinzipien des säkularen Staates unabhängige, erkenntnistheoretische These dar und verlangt demnach eine davon unabhängige Explikation und Begründung. Hier wird zudem die entscheidende Doppeldeutigkeit der Rede von einem nachmetaphysischen Denken bzw. nachmetaphysischen Zeitalter deutlich: Handelt es sich um eine deskriptiv-zeitdiagnostische Feststellung oder um eine normative Wertung? Ist ersteres gemeint, scheint die universale Gültigkeit dieser Diagnose fraglich. (Was ist etwa mit der florierenden naturalistischen Metaphysik oder der Ausarbeitung einer theistischen Metaphysik?) Ist hingegen eine normative Wertung intendiert, stellt sich die Frage nach substanziellen Gründen für diese negative Beurteilung des metaphysischen Unternehmens.

³² *Th. Schärfl*, Relevanzfragen für eine Philosophie in der Theologie, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), *Stets zu Diensten*, 3–37, hier 24.

Philosophie als prägend bezeichnet werden kann. Es drückt sich konkret in dem Phänomen aus, dass die analytische Philosophie trotz ihres weltweiten Siegeszugs „in der konkreten Arbeit vieler systematischer Theolog/innen immer noch nicht angekommen [ist]“³³. Nun gilt keineswegs, dass die Theologie einer bestimmten philosophischen Denkrichtung verpflichtet wäre, bloß weil diese an philosophischen Fakultäten vorherrschend ist. Wenn die Frage danach, welche Philosophie für die Theologie geeignet ist, durch eine inhaltliche Suche nach Entwürfen abgehandelt wird, die mit den weitgespannten Topoi systematischer Theologie rasonieren, ist die Scheu vor den kleinteiligen Diskussionen analytischer Journals sogar gut nachvollziehbar. Denn diese Diskussionen zeichnen sich durch extreme Spezialisierung auf Einzelaspekte innerhalb gut eingegrenzter Subbereiche aus. Als „Weltanschauungs-Gegenüber“³⁴ zur Theologie, wie Schärtl eine mögliche Rollen-zuteilung der Philosophie treffend bezeichnet, ist der analytische Diskurs, welcher den Großteil aller Veröffentlichungen zur systematischen Philosophie in englischsprachigen Zeitschriften umfasst, hochgradig ungeeignet. So gesehen ist es verständlich, wenn sich Theologen nach relevanten philosophischen Impulsen fernab des analytischen Fachbetriebs umschauen.

Was könnte eine Hinwendung zur analytischen Philosophie dann für die Theologie bringen? Gerade die Tatsache, dass jene kein weltanschauliches Gegenüber sei und keine systembildenden Tendenzen an den Tag lege, so Winfried Löffler in seinem Beitrag, komme „der Theologie entgegen, weil eine so verstandene Philosophie weniger in die Gefahr gerät, zum Weltanschauungsersatz oder Religionsersatz zu werden“³⁵. Nicht aus ihrem Angebot an weltanschaulichen Thesen, die dem christlichen Glauben verwandt sind, leite sich die hauptsächliche Bedeutung der Philosophie innerhalb theologischer Forschung ab, sondern vielmehr davon, wie Benedikt Paul Göcke schreibt, „dass zentrale Aussagen der Dogmatik und Fundamentaltheologie der Sache nach metaphysische und erkenntnistheoretische Aussagen sind, die auf dem Feld der Philosophie angesiedelt sind und dort verantwortet werden müssen“³⁶. Gerade die analytische Philosophie stelle nun durch ihre „größtmögliche begriffliche Klarheit und argumentative Transparenz“ das hierzu geeignete methodologische Instrumentarium zur Verfügung, so dass Dogmatik und Fundamentaltheologie, „[i]nsofern sie an der Geltung des Katholizismus interessiert sind, [...] sich der Methoden der analytischen Philosophie bedienen [sollten], um mit ihrer Hilfe ihre metaphysischen, ontologischen und epistemischen Verpflichtungen zu klären und argumentativ als wahre oder zumindest rational akzeptierbare Thesen zu begründen“³⁷.

Was in unterschiedlichen Eingrenzungsversuchen des analytischen Denkens immer vorkommt, ist die Beschreibung ebensolcher methodologischer Ideale wie Klarheit und Transparenz. So charakterisiert auch Löffler die analytische Philosophie als einen „Stil des Philosophierens, der sich einer besonderen Transparenzmaxime verpflichtet fühlt und Augenmerk auf die Offenlegung argumentativer Strukturen und sprachliche Präzisierung legt“³⁸. Doch solche Auskünfte über das Proprium analytischer Philosophie verfehlen zum Teil das Ziel einer aufschlussreichen Abgrenzung der analytischen Philosophie von nicht-analytischen Richtungen, da der Auflistung analytischer Tugenden und Ideale dem Wortlaut nach leicht zuzustimmen ist, weshalb so gut wie niemand diese Eigenschaften des analytischen Diskurses für sich ablehnen würde. Beispielsweise verschreiben sich nur wenige Theologietreibende offen einer nicht-diskursiven, vernunftfremden Denkweise, die eine argumentative und begriffliche Unklarheit vorschreibt oder gar eine generelle Verdächtigung rationalen Argumentie-

³³ Ebd. 4.

³⁴ Ebd. 33.

³⁵ W. Löffler, Analytische Philosophie und Theologie, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 199–227, hier 213.

³⁶ B. P. Göcke, Alter Wein in neuen Schläuchen. Analytische Philosophie als ancilla theologiae, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 229–260, hier 237.

³⁷ Ebd. 245.

³⁸ Löffler, Analytische Philosophie und Theologie, 226.

rens beinhaltet. Vielmehr werden gerade im theologischen Diskurs rationalitätsaffine Termini wie „Vernünftigkeit“, „Diskursivität“, „Wissenschaft“ etc. gern an zentraler Stelle innerhalb argumentativer Strukturen pointiert eingesetzt. Dies führt dazu, dass sich zuweilen ein *rhetorischer* Gebrauch solcher Ausdrücke einschleicht.³⁹ Worin genau besteht dann aber der Unterschied, so müssen wir fragen, zwischen einem rationalen Argumentieren und einem rhetorischen Agitieren? Anders gefragt: Was zeichnet die analytische Tradition mit ihrer argumentativen Präzision gegenüber einem Reden von „Argumenten“ aus? Hieran schließt sich die Frage nach dem Rationalitätsverständnis der analytischen Philosophie an: Worin äußert sich Rationalität im analytischen Diskurs und worin unterscheidet sich diese Äußerung vom Bekenntnis zu einer spezifischen, in der Philosophiegeschichte verbürgten Rationalitätskonzeption wie etwa einem nachmetaphysischen „Rationalitätskonzept“⁴⁰, einem idealistischen „Vernunftbegriff“⁴¹ oder einer transzendentalphilosophischen Bestimmung der Vernunft, wie sie oben im ersten Abschnitt besprochen wurden?

3. Die Relevanz der analytischen Philosophie für die Theologie

In Anlehnung an Göcke und Löffler soll im Folgenden eine Antwort auf diese Fragen vorgeschlagen werden, aus der sich eine besondere Bedeutung der analytischen Philosophie für die Theologie ergibt. Um das Rationalitätsverständnis der analytischen Philosophie einzugrenzen und um daraus eine Relevanz derselben für die theologische Reflektion abzuleiten, gilt es vor allem zu klären, *wozu* argumentative Transparenz und sprachliche Präzision – die Hauptmerkmale dieser Richtung – im analytischen Denken überhaupt angestrebt werden. Die Methode der analytischen Philosophie lasse sich, so Göcke, als „ein größtmögliche epistemische Verletzbarkeit anstrebender Dialog über die Sache der Philosophie verstehen“⁴². Die analytische Philosophie öffne sich daher „einer größtmöglichen im Dialog ansprechbaren Kritik, die es ermöglicht, Fehler in der Begriffsanalyse aufzudecken und verweigerte Zustimmung durch das Angeben möglichst präziser Gründe zu erkennen und zu erklären“⁴³. Sprachliche Präzision ist notwendig, um Ambiguitäten und Unklarheiten zu beheben, die sonst die externe Beurteilung der Gültigkeit und der Stärke eines Arguments erschweren würden.⁴⁴ Demnach dienen die oft besungene begriffliche Klarheit und argumentative Transparenz analytischer Philosophie an erster Stelle der Ermöglichung „maximale[r] Kritik im philosophischen Dialog“⁴⁵. Was oberflächlich betrachtet wie kleinkarierte Haarspalterei aussehen mag, ist Produkt einer Kultivierung diskursiver Praktiken, die letzten Endes die Maximierung universaler Verstehens- und Kritisierbarkeit sowie die Minimierung irrelevanter Einflussnahme durch ideologische und rhetorische Faktoren fördern sollen. In Anlehnung an diese Überlegungen kann man letztlich – sehr allgemein und nicht erschöpfend – das Projekt der analytischen Philosophie als den Versuch bezeichnen, die bestmöglichen Bedingungen für einen intersubjektiven Dialog über traditionelle und neu aufkommende Themen der Philosophie zu gewährleisten, in dem möglichst viele geographisch, kulturell, psychologisch und geschichtlich bedingte Vorannahmen aufgedeckt, thematisiert und offen dem Begründungszwang ausgesetzt werden. Hierin drückt sich das Rationalitätsverständnis analytischer Philosophie aus. In ihrem Streben nach einer höchstmöglichen epistemischen Angreifbarkeit unterscheidet sie sich sowohl

³⁹ Vgl. J. Haldane, *Philosophy, the Silencing of Religion, and the Prospects for Religious Philosophy*, in: *RIPh* 3 (2003) 349–368, hier 363.

⁴⁰ Knapp, *Kritische Theorie und Theologie*, 166.

⁴¹ Müller, *Idealismus und Theologie*, 98.

⁴² Göcke, *Alter Wein in neuen Schläuchen*, 242.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. D. Føllesdal, *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*, in: *New Blackfriars* 80 (1999) 175–177, hier 176.

⁴⁵ Göcke, *Alter Wein in neuen Schläuchen*, 243.

von Denkkontexten, in denen Termini wie „Vernünftigkeit“ oder „Diskursivität“ lediglich rhetorisch gebraucht werden, als auch von philosophischen Entwürfen, die einem partikularen und voraussetzungsreichen Vernunftbegriff anhängen bzw. die Kriterien für Vernünftigkeit einer spezifischen Epoche der Philosophiegeschichte entnehmen.

Dass eine so verstandene analytische Rationalität dem theologischen Diskurs teilweise fremd ist, zeigt sich exemplarisch darin, dass Theologietreibende, wie Göcke in einem anderen Zusammenhang moniert, allzu oft eine „anti-realistische Metaphysik“ vertreten und die Behauptung aufstellen, dass „es konstitutiv für ‚die Moderne‘ wäre, dass in ihr nur eine anti-realistische Metaphysik betrieben werden könne“⁴⁶. Auch in seinem Beitrag im Sammelband vermerkt er zurecht, dass eine schlichte Berufung auf „die Moderne“ kein Argument sei. In Bezug auf eine Anmerkung von Hans-Joachim Höhn, der „modernitätskompatible Lösungen“⁴⁷ in der Gotteslehre fordert, stellt Göcke fest, dass „sich die wenigsten Philosophen verpflichtet fühlen, bestimmten geschichtlichen Epochen entsprechen zu müssen“⁴⁸. Der Grund dafür ist natürlich, dass eine Aussage, die mit wesentlichen Ideen einer bestimmten Epoche direkt oder indirekt inkompatibel ist, dennoch wahr sein kann, während die zur Debatte stehende Epoche einem Denkfehler aufsitzt. Der Hinweis auf die Inkompatibilität mit der Moderne kann demnach nur dann eine argumentative Kraft entfalten, wenn erst gezeigt wird, dass ein wahrer oder zumindest gut begründeter Gedanke, der in der Moderne artikuliert worden ist, – solche gibt es viele – mit einem propagierten Gedanken inkompatibel ist.⁴⁹ Eine Stipulation bestimmter Denkbedingungen, wie sie in der Rede von „der Moderne“ zum Ausdruck kommt, ist hingegen der eben beschriebenen epistemischen Verletzbarkeit sowie der Ermöglichung maximaler Kritik im Dialog hinderlich. Denn Thesen wie die einer für das Denken normierenden „Moderne“ hängen von Prämissen ab, die – obwohl sie nur in bestimmten Kreisen Akzeptanz finden und außerhalb ihrer höchst umstritten sind – meistens nicht explizit zur Diskussion gestellt werden, was das rationale Gespräch im Vollsinn behindert, wenn nicht sogar verunmöglicht.⁵⁰ Dies gilt auch dann, wenn man berücksichtigt, dass „Moderne“ nicht nur eine geschichtliche Epoche im historisch-soziologischen Sinn bezeichnen soll, sondern ein normatives Konzept ausdrückt (etwa das „Projekt der Moderne“). Denn auch das sollte nicht einfach stillschweigend als normative Basis vorausgesetzt, sondern rational diskutiert, gerechtfertigt und in fraglichen Aspekten (etwa in Bezug auf den nachmetaphysischen Charakter) kritisiert werden können.⁵¹ Paradoxe Weise wird im theologischen Betrieb gerade die Berufung auf

⁴⁶ B. P. Göcke, Keine Freiheitstheorie ohne Metaphysik. Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit“, in: HerKorr 72 (2018) 30–33, hier 31.

⁴⁷ H.-J. Höhn, Existenziale Semiotik des Glaubens. Systematische Theologie – nach dem „cultural turn“, in: M. Dürnberger [u. a.] (Hgg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart, Regensburg 2017, 55–79, hier 78.

⁴⁸ Göcke, *Alter Wein in neuen Schläuchen*, 253.

⁴⁹ Höhn spricht in diesem Zusammenhang vom „Anspruchsniveau der Moderne“ sowie von der Verfassung und dem Selbstverständnis der Welt, die „es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken“ (Höhn, *Existenziale Semiotik des Glaubens*, 78). Doch es wird offengelassen, inwiefern der Anspruch der Moderne berechtigt ist und warum das Selbstverständnis der Welt – wie auch immer dieses ermittelt wird – für die Gottesrede normierend sein soll.

⁵⁰ Pascal Engel betrachtet es als ein wesentliches Kennzeichen nicht-analytischer Philosophie, dass diese die Vorstellung eines „radical move into some new space or new era of thought“ pflegt und quasi-argumentativ einsetzt (P. Engel, *Analytic Philosophy and Cognitive Norms*, in: *The Monist* 82 (1999) 218–234, hier 222). Die hier kritisierte Bezugnahme auf eine normative Moderne scheint auf solche Denkmanöver zurückzugehen, die, auch wenn sie in manchen Kontexten schlüssig erscheinen mögen, der interkontextuellen Nachvollziehbarkeit entbehren.

⁵¹ In Bezug auf Habermas, der oft als Gewährsmann eines nachmetaphysischen Denkens angeführt wird, bemerkt Robert Spaemann zurecht, dass dessen „ständiges Insistieren auf dem Ende der Metaphysik [...] immer den beschwörenden Charakter einer Versicherung [hat], die nie argumentativ eingeholt wird“. Daher, so empfiehlt Spaemann, sollten „[d]ie Worte ‚metaphy-

Denkbedingungen der Moderne oder auf eine bestimmte Beschaffenheit der Vernunft – die an und für sich höchst umstritten sein kann – nicht selten als Manifestation von Rationalität ausgegeben. Aus analytischer Perspektive sind aber genau solche Konzeptionen von Rationalität kritisch zu hinterfragen, denn Rationalität besteht nicht in der Treue zu einer bestimmten Konzeption von Rationalität. Im philosophischen Kontext äußert sie sich vielmehr in der möglichst umfassenden Ermöglichung intersubjektiver Kritik, einschließlich einer Kritik am propagierten oder implizit vorausgesetzten Rationalitätsverständnis.

Zur Begründung und Entfaltung des christlichen Glaubens sollte sich die Theologie das analytische Ethos, das aus dem Bemühen um intersubjektive bzw. interkontextuelle Verständlichkeit und Begründbarkeit erwächst, explizit zu Eigen machen. Dies legt sich insofern nahe, als die Theologie einen universellen Anspruch hat und – aus katholischer Sicht nicht zuletzt qua Einbettung in eine Weltkirche – das Gespräch über verschiedene kulturell und geistesgeschichtlich geschlossene Denkräume hinweg suchen muss. Da sich das Christentum „seit den ersten Jahrhunderten als argumentativ verfasste Religion präsentiert hat, die die Auseinandersetzung mit anderen Geltungsansprüchen nicht gescheut hat“, kommt ihm zudem, wie Löffler bemerkt, eine „gewisse innere Affinität“ zur analytischen Philosophie zu.⁵² Eine Rezeption analytischer Methoden und eine Verinnerlichung des analytischen Ethos seitens der Theologie kämen sogar, so darf man im Hinblick auf Ludger Honnefelders Beitrag zum „Erbe der Scholastik“ sinnieren, einer Neuentdeckung der eigenen theologischen Tradition gleich. Die „neue Welt wissenschaftlicher Rationalität“, die die Umformung des Aristotelismus in der Scholastik bewirkt habe, so Honnefelder, ermögliche es der Theologie, „den universalen Anspruch ihres Objekts mit dem der menschlichen Vernunft zur Verfügung stehenden Instrument der Universalität, nämlich den Eintritt in den Raum der Gründe, zur Geltung zu bringen“⁵³. Der Raum der Gründe, so muss man Johannes Brachtendorfs Gedanken zur Bedeutung der Philosophiegeschichte lesen, erstreckte sich über die Zeiten hinweg, weshalb sich der philosophische Diskurs als „diachrones Gespräch“⁵⁴ vollziehe. Aus Brachtendorfs Beitrag sowie aus den Ausführungen zur analytischen Philosophie in den hier besprochenen Beiträgen kann man schließen, dass dieses Gespräch ein kritisches, auf Begründung bestehendes Prüfen bleiben muss und dass die Treue zu einer bestimmten philosophischen Schule oder Denkepoche weder eine notwendige noch hinreichende Bedingung für den Eintritt in den Raum der Gründe sein kann. Weder die ausschließliche Beschäftigung mit den Heroen der analytischen Religionsphilosophie noch das Bestehen auf einer thomistisch informierten Theologie noch ein exklamatorischer Vernunftbegriff in der Nachfolge Kants oder Habermas' kann vor dem Abdriften in ein kontextabhängiges und intellektuell abgeschlossenes Denken bewahren. Analytisch geprägte Philosophinnen und Philosophen leben hingegen eine intellektuelle Praxis vor, die sich zumindest als Ideal der gemeinschaftlichen Durchleuchtung argumentativer Ausgangspunkte und der Aufdeckung jedweder dialoghindernden Voreingenommenheit verschrieben hat – sie erobern den Raum der Gründe immer wieder neu. Für die Erfüllung ihrer „hermeneutisch-kritischen Aufgabe“ im Sinne Richard Schaefflers kann die Theologie sicher von dieser Praxis viel lernen.

sich', ‚postmetaphysisch‘ und ‚unter den Bedingungen der Modernität‘ [...] vielleicht für eine Weile um der Klarheit der Argumentation willen unter Philosophen aus dem Verkehr gezogen werden“ (R. Spaemann, Habermas über Bioethik, in: DZPh 50 (1/2002) 105–109, hier 108).

⁵² Löffler, Analytische Philosophie und Theologie, 213.

⁵³ L. Honnefelder, Das Erbe der Scholastik, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 41–56, hier 55.

⁵⁴ J. Brachtendorf, Braucht die Theologie Philosophiegeschichte?, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 57–71, hier 67.

Summary

This contribution discusses an edited volume emerging from a German-speaking conference on the relation between theology and philosophy. First, it critically appraises selected chapters that are concerned with non-analytic approaches in philosophy. It then attends to analytic philosophy and its possible relevance for theology. With reference to pertinent chapters, it argues that the high standards of discursive transparency and intersubjective comprehensibility manifested in analytic philosophy ought to be an integral part of theological reflection, especially in view of the universal aspirations of the latter.