

### 3. Systematische Theologie

DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER THEOLOGIE: Historische und systematische Perspektiven. Herausgegeben von *Benedikt Paul Göcke* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 13/1). Münster: Aschendorff 2018. XLIV/388 S., ISBN 978-3-402-11912-9 (Hardback).

Der wissenschaftstheoretische Status konfessionsgebundener Theologie und damit ihre historisch gewachsene Stellung an der Universität werden zunehmend in Frage gestellt. Der vorliegende Band greift diese Anfragen bewusst auf und zeigt, dass Theologie den Anforderungen eines modernen wissenschaftlichen Diskurses durchaus genügen kann. In einer ausführlichen Einleitung umreißt *Benedikt Paul Göcke* (VII–XLIV) die Bedeutung von Weltanschauungen für unser menschliches Wirklichkeitsverständnis (VII–XIX) und benennt zentrale Kriterien eines wissenschaftlichen Weltzugangs (XX–XXXI). Auf dieser Basis können in einem dritten Schritt erste Anknüpfungspunkte für eine „wissenschaftstheoretische Verortung der Theologie“ (VII) erarbeitet werden, die zusammen mit den beiden vorangehenden Abschnitten als Grundlage für die Diskussionen um die Potentiale einer „Theologie als wissenschaftlicher Zugang zur Welt“ (XXX) fruchtbar gemacht werden können.

Der historisch-systematische Teil stellt ausgewählte Entwürfe zur Wissenschaftlichkeit der Theologie vor und befragt sie auf ihre Relevanz für gegenwärtige Debatten. Den Anfang macht *Michael Sticklebroeck* (3–32) mit seinen Überlegungen zur theologischen Wissenschaftslehre bei Duns Scotus. Auf Basis einer knappen Skizze des scotischen Offenbarungsverständnisses und der zentralen ontologischen Begriffe *ens inquantum ens* (vgl. 6–8) sowie des *ens infinitum* (vgl. 8–10) lassen sich mit Aristoteles drei Möglichkeiten ausmachen, Theologie als Wissenschaft zu bestimmen: der Idealfall einer *theologia in se* (vgl. 13f.), die *theologia Dei* (vgl. 14) als Wissen Gottes von sich selbst und die *theologia in nobis* (vgl. 16f.). Letztere gründet sich auf eine gläubige Annahme der Offenbarung, bleibt aber ohne die Absicherung durch den ontologischen Gottesbeweis und die philosophische Klärung des Gottesbegriffs notwendigerweise unvollständig. Als *scientia quaedam practica* greift die Theologie den Anspruch des Evangeliums auf und bestimmt damit zugleich das Ziel der Theologie darin, Gott um seiner selbst willen zu lieben. Wie ein kritischer Blick auf die gegenwärtigen Debatten um eine postmetaphysische Theologie bei Heidegger und Marion (vgl. 26–31) zeigt, kann aus dem positiven Anliegen einer affektiven Theologie für Scotus schon allein deshalb kein Verzicht auf Metaphysik folgen, weil damit auch der Gottesgedanke als *ens infinitum* und damit Grundlage der Theologie selbst preisgegeben werden müsste (vgl. 31). *Ruben Schneider* (33–83) stellt sich der Aufgabe, die festgefahrenen Debatten zwischen analytischer und transzendentaler Theologie (vgl. 34f.) zu überwinden. Im Rückgriff auf den *linguistic turn* als Radikalisierung der transzendentalen Wende (vgl. 39–42) skizziert er Grundlinien eines immanenten Realismus in Gestalt einer systematisch-strukturalen Theologie (vgl. 53; 74–80), die den Aporien einer objektivistischen Metaphysik ebenso wie denjenigen eines semantischen Antirealismus entgegen kann – womit auch die oft angeführte, aber letztlich „kontraproduktive geschichtliche Zäsur zwischen Scholastik und Moderne“ (35) durchbrochen wäre. Hegel und Whitehead, deren Denken auf vielfältige Weise von Leibniz beeinflusst worden ist, können nach *Stascha Rohmer* (85–121) für sich beanspruchen, „in ihren jeweiligen theoretischen Entwürfen Theologie und Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie zusammengeführt zu haben“ (85). Bei allen Unterschieden, die im Zuge einer ausführlichen Vorstellung der hegelschen Geistphilosophie und des whiteheadschen Panpsychismus auch deutlich angesprochen werden, bieten beide Denker mit ihrer integrativen Metaphysik vielfältige Anknüpfungspunkte für einen Dialog zwischen Theologie und modernen Wissenschaften (vgl. 118f.). Nach Einschätzung von *Klaus Müller* (123–142) sieht der Wissenschaftsrat die Rolle der Theologie durchaus positiv. Sie könnte und sollte als „Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung“ (127) fungieren. Er selbst optiert in weiterer Folge für einen personalen Theismus und grenzt seine Position gegenüber einem panentheistischen

Idealismus ab. Anders als Ratzinger (vgl. 135–139) sieht er im Rückgang auf das selbstbewusste Subjekt eine „*conditio sine qua non* einer auf dem Areopag der Vernunft rechenchaftsfähigen Theologie“ (139).

Der analytisch-systematische Teil konzentriert sich auf aktuelle Fragestellungen und versucht, tragfähige Modelle wissenschaftlicher Theologie zu entwickeln. In einem ersten Beitrag präsentiert *Benedikt Paul Göcke* (145–164) Grundzüge der „wissenschaftstheoretische[n] Agenda der analytischen Theologie“ (159). Als „metaphysisch durchdrungene Disziplinen“ (146) stehen Fundamentaltheologie und Dogmatik vor der doppelten Herausforderung, die Einwände gegen ihre Wissenschaftlichkeit – fehlender Gegenstand; unklare Methodik und ungenügende Maßstäbe wissenschaftlichen Arbeitens – kritisch aufzugreifen und mit Hilfe der analytischen Philosophie den eigenen Anspruch (vgl. 161 f.) zu untermauern. *Uwe Meixner* (165–188) setzt sich mit der „gegenwärtig immer stärker werdenden naturalistischen Tendenz“ (165), die Gott jegliches Handeln in der Welt absprechen möchte, auseinander. Eine kritische Diskussion der Frage, was mit der Rede von einem Handeln Gottes genau gemeint ist, macht deutlich, dass die von ihm skizzierte metaphysische „Theorie des Handelns Gottes“ (165) zwar einer naturalistischen Metaphysik, nicht aber den Naturwissenschaften widersprechen muss (vgl. 183 f.). Im Anschluss an Pannenberg, Jünger und Rahner entwickelt *Holm Tetens* (189–201) ein komplexes, dialektisches Argument für die Wissenschaftlichkeit der Theologie (vgl. 191; 194). Als regelgeleitete Reflexion von Gotteserkenntnis, Gottesglaube und Gottesbewusstsein, das als transzendente Metaerfahrung auch die Möglichkeiten der Welt- und Selbsterfahrung überhaupt bestimmt (vgl. 194), lässt sich systematische Theologie als Erfahrungswissenschaft konzipieren. Insofern sie die Plausibilität unseres Welt- und Selbstverständnisses unter theistischen Prämissen erweisen soll, steht sie auch „jenseits des methodischen Atheismus“ (199) und kann dessen Prämissen kritisch in Frage stellen (vgl. 198–200). *Christian Tapp* (203–225) skizziert einige Kriterien bzw. Anforderungen an die Wissenschaftlichkeit einer Theologie und folgt dabei der Grundidee, „dass sich moderne Wissenschaft durch ihren Wechselbezug zwischen Datenbasis und Theoriebildung auszeichnet“ (222) – eine vielschichtige, „entschieden nicht triviale Aufgabe“ (206), der sich die Theologie zu stellen hätte. *Thomas Schärfl* (227–276) greift die komplexen Rückkoppelungsprozesse zwischen Wissenschaft und Lebenswelt auf (vgl. 227), um ein gleichermaßen weisheitliches wie wissenschaftliches Modell von Theologie (vgl. 227–230; 254; 256) zu entwickeln. *Vision* und *discernement* sind dabei nicht nur Ausdruck der Weltzugewandtheit gläubiger Existenz, als Haltungen und Methoden theologischer Reflexion können sie sowohl der lebensweltlichen Orientierungssuche wie dem Wissenschaftsbetrieb dienen (vgl. 258). Im Anschluss an Kuhn und Lakatos optiert *Dominikus Kraschl* (277–314) für ein Modell von Theologie als paradigmatisierter Wissenschaft (vgl. 277; 290; 295) – wobei einseitige und damit tendenziell missverständliche Klassifizierungen christlicher Theologie als Offenbarungs-, Glaubens-, Kultur- oder Religionswissenschaft vermieden werden sollen (vgl. 291). *Christina Schneider* (315–336) knüpft mit ihren Überlegungen zu Gott als theoretischem Term bewusst bei Barth bzw. Pannenberg an. Sie stellt sich der Herausforderung, Theologie als Wissenschaft von Gott, genauer vom Gott Abrahams (vgl. 333–335), zu entwickeln und folgt dabei einem „kohärentistische[n] Theorie-Ideal“ (326; vgl. 329). Sie unterstreicht darin deutlicher als andere Beiträge die Eigenständigkeit bzw. Eigenverantwortung der Theologie, die nicht zuletzt darin besteht, welche Daten – das heißt Hl. Schrift, Tradition etc. – für die reflexive Auseinandersetzung mit dem vortheoretischen Gottesbegriff in Frage kommen. Während *Christoph Krauß* (337–350) die theologische Ethik als „interdisziplinär arbeitende Integrationswissenschaft“ (347) konzipiert, argumentiert *Ludger Jansen* (351–365) für eine Theologie „als transdisziplinäres Unternehmen“ (351). Auf diese Weise soll sowohl die Frage nach ihrer Einheit wie auch diejenige nach ihrem Ziel einer befriedigenden Lösung zugeführt werden – allerdings ohne damit eine Entscheidung über ihre universitäre Anbindung zu treffen (vgl. 363 f.).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes verdeutlichen die Vielschichtigkeit der Debatten um die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Die Frage nach Kriterien

und Anforderungen, mit denen sich theologische Reflexion auf universitärem Niveau konfrontiert sieht, wird im breiteren Kontext von weltanschaulichen und wissenschaftlichen Zugängen zur Wirklichkeit und den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen verortet. Wissenschaftliche Theologie und ihre verschiedenen historischen Ausprägungen stehen im interdisziplinären Gespräch, wobei der Philosophie als Metareflexion auf methodische Fragen eine wichtige Scharnierfunktion zukommt. Die in den einzelnen Beiträgen vorgestellten Modelle bieten einen breit angelegten Überblick über die aktuelle Diskussion und regen gerade in ihrer Vielfalt zum Weiterdenken an.

P. SCHROFFNER SJ

EMERY OP, GILLES: *Présence de Dieu et union à Dieu*. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin. Paris: Parole et Silence 2017. 267 S., ISBN 978-2-889-18683-9 (Paperback).

Der dominikanische Professor für Dogmatik an der Université de Fribourg verbindet in diesem Buch fünf seiner Veröffentlichungen zur Theologie des Thomas von Aquin zu einem größeren Ganzen, das die Gegenwart Gottes in der Welt thematisiert. Im Anschluss an eine Studie von Guillermo A. Juárez (*Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*. Estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación, Córdoba: Ediciones del Copista 2008.) beschreibt Emery eine dreifache Gegenwart Gottes in dieser Welt: als Schöpfer aller Dinge, als erkannt und geliebt in den Glaubenden, als Person durch die Menschheit Jesu Christi (57–58, 122, vgl. *Super I Sententiarum* d.37 q.1 a.2). Entsprechend gliedern sich die ersten drei Kapitel. Zwei weitere Kapitel sprechen von der Einheit des Menschen mit Gott in der Einwohnung des Heiligen Geistes und der Gottesschau der Seligen (vgl. die folgenden Veröffentlichungen von Gilles Emery: *La relation de création* [Nova et vetera; 88] 2013, 9–43; *L'inhabitation de Dieu Trinité dans les justes* [Nova et vetera; 88] 2013, 155–184; „*En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement*“ (Col 2,9) [Nova et vetera; 91] 2016, 357–391; *L'Esprit Saint dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains* [Nova et vetera; 82] 2007, 373–408; *La vision bienheureuse de Dieu* [Nova et vetera; 90] 2015, 17–54).

Die Überlegungen zur Gegenwart des Schöpfers gehen von der *creatio ex nihilo* aus, die weder Materie als Grundlage einer Veränderung noch irgendein Seiendes voraussetzt. Schöpfung verändert kein Vorliegendes. Von der menschlichen Vorstellung des Werdens der Dinge bleibt so rein der Bezug der Dinge zu ihrem Ursprung übrig. Das aktive Erschaffen ist das göttliche Wesen in seinem Bezug zum Sein alles Seienden, d. h.: Schöpfung ist das Werk des einen Gottes, nicht einer göttlichen Person. Das passive Erschaffen-Werden ist die Abhängigkeitsbeziehung der Dinge zu ihrem Schöpfer. Ein und dasselbe Wirken Gottes erschafft und erhält die Dinge im Sein. Einerseits ist Erschaffen nichts anderes als die Hervorbringung der Dinge in ihrem ganzen Sein. Andererseits ist es der Ausfluss des Alls des Seienden (in seinem ganzen Sein) aus Gott als dem universalen Seinsprinzip. Entsprechend ist das Geschaffene aus sich nicht und wird nicht aus etwas erschaffen (10–14; 20–22; 33).

Die Schöpfung als Kausalitätsbeziehung beruht auf dem Wirken des Schöpfers. Emery unterstreicht, dass die Abhängigkeit vom Schöpfer nicht das Wesen der Dinge ausmacht. Wir definieren und verstehen das Wesen der Dinge, ohne auf ihre Abhängigkeit von Gott einzugehen. Doch das Sein der Dinge unterscheidet sich von ihrem Wesen. Insofern alles Seiende, das wir erfahren, durch Teilhabe am Sein ist, muss es notwendig in seinem Sein verursacht sein. Die Seinsbetrachtung, nicht aber die Wesensbetrachtung, führt notwendig zum Schöpfer zurück und enthüllt die Beziehung zum Schöpfer als Akzidenz eines jedweden Dinges (14–20).

In der gängigen Einteilung von Beziehungen ist der Bezug des Geschöpfes zum Schöpfer wirklich, d. h., das Geschöpf hängt vom Schöpfer ab. Der umgekehrte Bezug des Schöpfers zum Geschöpf ist gedacht oder entspricht unserer Betrachtungsweise der Dinge, da der Schöpfer nicht von seiner Schöpfung abhängt. Seine Erkenntnis und Liebe ändern sich nicht, wenn er die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein ruft oder dies unterlässt. Denn Beziehung ist nichts anderes als Hinordnung des einen zum