

Mario Steinwender

Was ist das – die Theologie?

τὶ ἐστὶν ἡ θεολογία¹

Versuch einer Annäherung durch ein theologisches Innen
und ein philosophisches Außen

ABSTRACT 

Der immer selbstverständlicher aufkommenden Frage nach dem, was die Theologie ist oder gar sein soll, entspricht eine zunehmend verlorengelassene Selbstverständlichkeit der Theologie als akademische Disziplin und Form des Denkens. In der Frage nach dem „Was“ der Theologie realisiert sich somit eine Entfremdungsdynamik zwischen der Theologie und der Welt, in der sie steht, aber auch die Konfrontation, die beide aufeinander bezieht. Sie wird zum Symbol der Entzweiung und Verbindung. Der Fragestellung in ihrer Performanz nachzudenken ist ein Versuch, das fragwürdig Gewordene der Theologie zum Vorschein zu bringen.

What is it – theology? τὶ ἐστὶν ἡ θεολογία. Finding answers from the philosophical outside looking theologically inwards

The increasingly commonplace question as to what theology is or should be and the increasingly unclear position of theology as an academic discipline and way of thinking are two sides of the same coin. Thus the question ‘what’ theology is, represents both a distancing between theology and the world in which it exists and a confrontation in which they meet. It symbolises both division and connection. Unveiling the performativity of this question may reveal what the real question is at its theological core.

¹ In Anlehnung an Martin Heideggers Vortrag *Qu’est-ce que la philosophie? – Was ist das – die Philosophie* (Heidegger 2006).

| BIOGRAPHY

Mario Steinwender studierte Katholische Fachtheologie sowie Philosophie an der Universität Graz; derzeit setzt er als Exzellenzstipendiat seine philosophischen Studien am Pontificio Ateneo Sant’Anselmo in Rom fort.
E-Mail: [steinwender.mario\(at\)anselmianum.com](mailto:steinwender.mario@anselmianum.com)

| KEY WORDS

philosophy; theology; existential approach; Heidegger; Jaspers; Ratzinger; crisis

1 Einleitung

Wenngleich die Theologie auf eine lange und bewegte Geschichte ihres Denkens zurückblicken kann, in der sie sich durch die Zeit hindurch als ernstzunehmende Gesprächspartnerin im intellektuellen sowie akademischen Dialog positioniert und bewährt hatte – man denke beispielsweise an die Auseinandersetzungen mit der Philosophie in der Antike, an die konstitutive Rolle der Theologie im mittelalterlichen Diskurs, an ihre Wichtigkeit bei Universitätsgründungen, an ihre maßgebliche Verantwortung in den Kontroversen mit der neuzeitlichen Aufklärung etc. –, wird ihr heute „Relevanzverlust“ attestiert. Einst als eine Art des Denkens und als eine Disziplin der Wissenschaften etabliert, in der sich die Gelehrtensamen zu behaupten suchten, in der der Austausch mit den unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Strömungen kultiviert sowie die kritische Untersuchung der Natur, der Gesellschaft, der Kultur, man könnte meinen des Weltenganzen praktiziert wurde, fragen wir uns gegenwärtig: „Wozu Theologie heute?“

Worin besteht der Sinn der Theologie?

In der Frage nach dem „Wozu“, nach dem Zweck der Theologie, drückt sich meines Erachtens die tiefer liegende Frage nach dem „Warum“, nach dem Grund oder gar dem Sinn der Theologie aus. Es scheint nicht, als würde sich die gegenwärtige Infragestellung der Theologie aus dem Umstand ergeben, dass sie sich einen neuen Zweck oder eine neue Aufgabe geben müsste, die es ihr ermöglichte, in den veränderten Gegebenheiten des 21. Jahrhunderts anzukommen, um wieder dialog- und damit gesellschaftsfähig zu werden. Vielmehr entsteht der Eindruck, dass die Zwecklosigkeit eine Konsequenz des nicht mehr klar greifbaren oder verständlichen Grundes oder Sinns theologischen Denkens darstellt. Wird aber der Sinn fragwürdig, oder ist dieser nicht mehr selbstverständlich, ist es ebenso nicht mehr möglich, eindeutig herauszustellen, was die Theologie überhaupt sein soll, wie sie sich zur Wissenschaft bzw. anderen Wissenschaften verhält, worin ihre Charakteristika und Spezifika liegen.

In meinem Beitrag sollen genau diese Fragestellungen diskutiert werden: Was ist die Theologie? Worin gründet sie? Worin besteht ihr Sinn? Dabei geht es darum, eine innertheologische Bestimmung zu bemühen, welche die Theologie selbst zu Wort kommen lässt, bevor eine dialogische Annäherung aus dem Gespräch mit der Philosophie entwickelt wird. Die Innen-

perspektive wird sich mit dem Verhältnis von Glauben und der den Glauben reflektierenden Theologie befassen, um die Eigentümlichkeiten des theologischen Fragens und Forschens herauszustellen und die damit verbundenen Irritationen zu benennen. Durch den Blick von einem philosophischen Außen soll der Anspruch der Theologie, „Glaubenswissenschaft“ zu sein, im kritischen Dialog geprüft werden. In diesem Zusammenhang werden Theologen und Philosophen referiert, welche die Eigenständigkeit ihrer Disziplinen, jedoch zudem auch die tiefe Verwiesenheit zwischen Theologie und Philosophie berücksichtigen, wie Joseph Ratzinger, Max Seckler, Karl Jaspers sowie Martin Heidegger, um das Spannungsfeld von Glauben – Theologie – Wissenschaft zu beleuchten. Ziel ist es, ein differenziertes Vordenken des Selbstverständnisses der Theologie im 21. Jahrhundert zu initiieren und aufzuzeigen, dass dort, wo es um den Glauben als existentiellen Weltbezug geht, die Theologie schon fragwürdig gewesen ist, dass es aber diese Fragwürdigkeit der Theologie ist, die dieser ein Aufgebrochensein schenkt, durch welches der tiefere Sinn ihrer selbst aufleuchtet und greifbar wird.

2 Die Frage als Infragestellung

„Was ist das – die Theologie?“, so selbstverständlich diese Frage anmutet, so selbstverständlich diese gegenwärtig gestellt wird, so bedenkenswert ist das Faktum ihrer Gegebenheit. Bedenkenswert deshalb, weil sie in ihrer Selbstverständlichkeit die brüchig gewordene Selbstverständlichkeit der Theologie sichtbar macht und damit deren Selbstverständnis als Nachdenken und Sprechen über Gott sowie als ureigensten Vollzug menschlichen Denkens und Wahrheitsstrebens infrage stellt. Wo immer diese Frage aufkommt, ist die Theologie gefordert, sich zu erklären und ihre Relevanz darzulegen.

An den Universitäten und im wissenschaftlichen Diskurs wirkt die Theologie wie ein Relikt aus prämodernen Zeiten, das hin und wieder aus Gründen der Nostalgie, aus einem Interesse an alten Mythen und vergangenen Erzählungen, aufgrund alter und staubiger Staatsverträge etc. zu Wort kommen darf. Dann aber nur, um als Zierde dem sonst auf Zahlen, Daten und Fakten basierenden Expertenwissen etwas an triumphaler Würde zu verleihen, die sonst in einer technokratisch-kalkulierenden Weltsicht, die stets um Nüchternheit bestrebt ist, entschwindet, oder um die Offenheit sowie die Pluralität des wissenschaftlichen Diskurses zu demonstrieren, da

in diesem sogar theologische Meinungen gehört und berücksichtigt würden. In beiden Fällen wird ihr der Platz des exotischen, überholten und stets irritierenden Sonderlings zugewiesen. Die Frage „Ist das noch Wissenschaft oder kann das weg?“, um einen bekannten Slogan abgeändert zu gebrauchen, scheint sich in diesem Kontext durchaus nahezulegen.

Ein ähnlicher Eindruck entsteht in der öffentlichen Debatte und im politischen Raum. Auf die Theologie, deren Eigenständigkeit in Hinblick auf das Lehramt sowie auf die pastorale Praxis selten zur Geltung kommt, wird zurückgegriffen, wenn Traditionen, Bräuche oder christliche Feste in den Vordergrund drängen, um deren historische Genese nachzuzeichnen, deren „ursprünglicher“ Bedeutung oder kultureller Relevanz eine einigermaßen fundierte Reverenz zu erweisen. In den immer wieder aufkommenden Auseinandersetzungen über die Rolle der Kirche in einem säkularen Staatsgefüge wird die Theologie zum Zankapfel, wenn unter anderem der Vorwurf erhoben wird, dass die Theologie aufgrund ihrer Gebundenheit an den christlich-katholischen Glauben dem Ideal der Freiheit akademischen Arbeitens und Forschens nicht entspreche (vgl. Ratzinger 1993b).

Der äußeren Infragestellung korrespondiert ein inneres Moment der Unsicherheit.

Letztlich korrespondiert der äußeren Infragestellung ein inneres Moment der Unsicherheit. Welche Aufgaben hat die Theologie in einer Zeit, in der ihre Wissenschaftlichkeit sowie ihre Stellung in der Gesellschaft zutiefst fragwürdig geworden sind? Was bedeutet es, Theologe oder Theologin zu sein? Das schwierige Ringen, mit dem dieses Streben nach Selbstvergewisserung verbunden ist, zeichnet sich unter anderem in den kritischen und manchmal erbitterten Stellungnahmen innerhalb der Theologie selbst ab. Wenn versucht wird, die wissenschaftliche Relevanz der theologischen Disziplinen zu demonstrieren, indem betont wird, dass sich Theologie nach geschichtswissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen, psychologischen, kulturwissenschaftlichen etc. Methodiken und Methodologien betreiben ließe, oder wenn sich die Theologie im Gestus eines Freiheitskampfes gegenüber dem Lehramt sowie der Kirche zu emanzipieren sucht, um ihre Unabhängigkeit und damit ihre akademische Redlichkeit unter Beweis zu stellen.

Wenngleich diese Beobachtungen äußerst pointiert und in einer gewissen Dramatik formuliert sind, so nur deshalb, um jene zugrundeliegende Dynamik zwischen einem unverständig-irritierten „Außen“ der Welt² und

² Es ist zugegebenermaßen ein Leichtes, aber auch ein Schwerwiegendes, gleich zu Beginn ein „Außen der Welt“ und ein „Inneres der Theologie“ einzuführen, die einander gegenüberstehen. Solche Dualismen erleichtern oft das Denken, sind für Kritik umso anfälliger, insofern sich „die Theologie“ nicht ohne „die Welt“ denken lässt, oder anders formuliert: theologisches Denken und Arbeiten nie weltlos sein darf. Insofern sollen damit nur grob zwei Pole eines Spannungsverhältnisses formal angezeigt werden, ohne eine starke Trennung behaupten zu wollen.

einem nach Selbstvergewisserung strebenden „Innen“ der Theologie in Erscheinung zu bringen, die sich in der Frage „Was ist das – die Theologie?“ kulminativ ausdrückt.

Die Fragestellung als performative Realisierung einer Entfremdung

Darin aber liegt die eigentliche Drastik, nämlich dass die Frage und die Tatsache ihres Gestelltseins zum Symbol – also zum verweisenden Zeichen und zur performativen Realisierung – einer Entfremdung geworden ist, welche ebendiese Frage überhaupt erst ermöglicht oder gar relevant werden lässt: jene zwischen Theologie und der Welt, in der sie steht. Paradoxiertweise scheint es, dass es aber jene Fragestellung ist, die zum Bezugspunkt, zum Ort wird, an dem sich Welt und Theologie begegnen und miteinander konfrontieren. Dadurch deutet sich an, dass in diesem Zusammenhang die Frage nach dem „Was“ der Theologie als eine aufgefasst werden kann und soll, die nicht nach einer klassischen Definition oder umfassenden Erklärung als Antwort verlangt, vielmehr wird eine Positionierung eingefordert, in der das Wesentliche eines frag-würdig gewordenen Vollzuges und damit das Wesentliche eines frag-würdig gewordenen Bezuges zur Geltung kommt. Erst eine solche ermöglicht es, die Bedeutung des zur Disposition Gestellten zu begreifen und über den Sinn desselben zu urteilen.

Doch bevor wir uns diesem Unterfangen widmen, nachdem nun die Performanz der Fragestellung benannt ist und es sich aufdrängt, nach Antwortmöglichkeiten Ausschau zu halten, sollten wir überlegen, ob die Antwort auf eine „Was ist ...?“-Frage unserem Projekt überhaupt dienlich ist und ob in weiterer Folge die Frage „Was ist das – die Theologie?“ geeignet ist, um das zum Vorschein zu bringen, was sie infrage stellt.

3 Was ist das – die Theologie?

Die Frage „Was ist das?“ weist im Denken und dementsprechend in der Philosophie eine lange Tradition auf, die bis zurück in die Wurzeln der Philosophie als φιλοσοφία reicht und durch ihre Geschichte hindurch bestimmend geblieben ist. Wie Martin Heidegger in seinem Vortrag *Qu'est-ce que la philosophie?* darlegt, gilt es, den spezifischen Charakter dieser Art des Fragens zu erkennen und anzuerkennen. Heidegger bringt ebendiesen im Kontext seines eigenen Unterfangens, nämlich die Philosophie auf ihr Ureigenstes hin zu befragen, wie folgt ins Wort:

„Darum können wir die Frage: Was ist das – die Philosophie? nur fragen, wenn wir uns in ein Gespräch mit dem Denken des Griechentums einlassen. Aber nicht allein dasjenige, was in Frage steht, die Philosophie, ist seiner Herkunft nach griechisch, sondern auch die Weise, wie wir fragen; die Weise, in der wir auch heute noch fragen, ist griechisch.“ (Heidegger 2006, 11)

Wenngleich die Fokussierung auf das „Griechentum“ oder das „Griechische“ *prima facie* als romantisierende Überhöhung einer arbiträren Zivilisation oder Zeitepoche im Stil der Renaissance oder des Klassizismus erscheinen mag, so ist es nötig, den Verweis Heideggers grundsätzlicher zu fassen. Die Referenz Heideggers auf das „Griechentum“ sowie die Darstellung der „Was ist?“-Frage als „griechisch“ verweisen auf eine Ursprünglichkeit, die als eine geschichtliche aufzufassen ist, insofern diese in der Geschichte greifbar wird, und die sich in den unterschiedlichen Epochen lichtet, sich durch sie hindurch bewahrt, aber niemals erschöpft.

Wenn wir nun also fragen: „Was ist x?“ stellen wir uns und wagen wir uns in eine ursprüngliche Form philosophischen Fragens, die sich durch die Geschichte hindurch perpetuiert. Bereits bei Sokrates / Platon nimmt die Frage nach dem „Was ist“ eine prominente Rolle ein und es entwickelt sich eine eigene Art der Gesprächsführung, in deren Zentrum steht, den Dingen auf den Grund zu gehen. Nur wonach fragen wir überhaupt, wenn wir nach der Washeit der Dinge fragen, oder konkret auf unsere Fragestellung bezogen: wenn wir nach der Washeit der Theologie fragen? Unser Projekt wird keineswegs durch diese Überlegungen klarer oder eindeutiger, wenn wir uns vor Augen führen, dass die Bedeutung der Frage „Was ist das – die Theologie?“ von der Perspektive abhängt, aus der heraus gefragt wird, demgemäß durch eine solche die Theologie stets gemäß eines gewissen Vorverständnisses in Erscheinung tritt und somit auch das, wonach wir fragen.³ Die Frage „Was ist das – die Theologie?“ wirkt zu unspezifisch und irreführend, da sich aus ihr selbst keine eindeutige Richtung ableiten lässt. Ist die Bedeutung der Frage „Was ist das – die Theologie?“ nicht aus sich heraus gegeben, sondern setzt diese ein Verständnis von Theologie und dem „Was“, das angefragt wird, bereits voraus und bestimmt dies wiederum, wie die Frage aufzufassen ist und wonach sie fragt, wird sichtbar, dass das eben Entfaltete in eine zirkuläre Verstrickung führt. Diese Verstrickung zeigt sich zum einen in der Paradoxie, dass die Frage dasjenige zu erörtern sucht und infrage stellt, was sie immer schon präsupponieren muss, um verständlich zu sein: ein Umstand, der den Eindruck der Redundanz der

³ Vgl. Heidegger 2006, 11–12, der zu bedenken gibt, dass das „Was“ durch die Geschichte hindurch unterschiedlich verstanden wurde und sich damit die Bedeutung der Frage verändert, sodass zuallererst Klarheit über das „Was“ hergestellt werden muss.

Fragestellung nahelegt. Zum anderen eröffnet sich eine perspektivische Relativität sowie Arbitrarität, sollte das Vorverständnis als Konstitutivum der Frage beliebig gewählt werden können. Wenngleich sich der aporetische Abbruch, der in den dialogischen Untersuchungen des Sokrates charakteristisch das Ende der Überlegungen einleitet (vgl. zum sokratischen Dialog und zur Mäeutik Kranz 1994), noch in weiter Ferne befindet, wirft er seinen Schatten auf die gegenwärtigen Bemühungen. Dieser Umstand zeigt auf, dass sich die „Was ist“-Frage so nicht eignet, und eine Verdichtung des Fragens erweist sich als ein nötiger Schritt. Wieder lohnt es sich, Heideggers Überlegungen zum Fragen, diesmal im Kontext der Seinsfrage, wie er diese in *Sein und Zeit* entfaltet, zu Wort kommen zu lassen:

„Daher muß kurz erörtert werden was überhaupt zu einer Frage gehört [...]. Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum ‚Untersuchen‘ werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht.

Das Fragen hat als Fragen nach ... sein Gefragtes. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein Befragtes. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich intendierte das Erfragte, das wobei das Fragen ins Ziel kommt. [...] Das Eigentümliche dieser [der expliziten Fragestellung, M. S.] liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.“ (Heidegger 1977, 5)

Dem Fragen als Suche gibt das Gesuchte Geleit.

Das von Heidegger angesprochene Durchsichtigwerden ist in den vorangegangenen Darlegungen ausgeblieben und es erweckt den Eindruck, dass darin jene Vertiefung der anfänglichen Frage liegt, die unser Fragen verdichtet und aus der benannten Verstrickung herausführt. Wie Heidegger betont, gibt dem Fragen als Suche das Gesuchte Geleit und wieder stellt sich die bereits oben aufgeworfene Frage, wonach wir überhaupt fragen, wenn wir nach dem „Was“ der Theologie fragen. Doch nun sind wir in der Lage, dieses Fragen zu spezifizieren, nämlich auf das Gefragte, Befragte und Erfragte hin. In dieser Spezifikation manifestiert sich auch jenes Grundverständnis, das unserer Frage „Was ist das – die Theologie?“ Bedeutung und Richtung gibt.

4 Die Befragung der Theologie in ihrer faktischen Verfasstheit

Wenn wir uns erkundigen, was etwas sei oder ist, liegt es intuitiv nahe, sich am faktisch Gegebenen zu orientieren. „Was ist das – der Tisch?“, „Was ist das – der Baum?“; als Antwort erwarten wir eine Beschreibung, eine Deskription des Beobachteten oder Erfahrenen (vgl. zur Konkretion der „Was ist“-Frage Heidegger 2006, 11–12). Wenn wir nun fragen „Was ist das – die Theologie?“ und sich unser Vorverständnis an den gegenwärtigen Gegebenheiten der Theologie orientiert, erfragen wir eine Analyse der heutigen Form der Theologie in ihrer institutionellen, politisch-gesellschaftlichen und intellektuellen Verfasstheit. Die Frage so gestellt versucht, die Theologie aus einem Gegenwartsbezug und das „Was“, das wir erfragen, als Deskription der faktischen Verhältnisse zu begreifen. Die Theologie erscheint als Gegenstand, als Objekt, das es durch Beschreibung zu bestimmen und damit zu erschließen gilt. Nur ist zweifelhaft, ob wir uns mit einer solchen Antwort zufriedengeben. Genügen uns statistische Auswertungen von Studiengängen, die Zahl der Theologinnen und Theologen, die Beobachtung ihrer Arbeit, eine genaue Darstellung des Berufsfeldes der Theologie, um jene dringliche Frage, die wir uns zu klären bemühen, zu beantworten? Eine Orientierung, die sich ganz den konkreten Gegebenheiten verschrieben hat, ist gefordert, all jene Orte zu betrachten, in denen sich Theologie ereignet, praktiziert, ja betrieben wird, um ein möglichst umfassendes Bild der Theologie zeichnen zu können. Im Grunde bedeutet eine „Was ist x“-Frage, versteht sie sich auf Faktisches ausgerichtet, eine abstrakte Zusammenschau einzelner, induktiv beobachteter Sachverhalte.

Was an der Theologie ist überhaupt als faktisch aufzufassen?

Diese Herangehensweise führt die vorliegende Untersuchung in Verlegenheit. Diese Verlegenheit beginnt mit der Überlegung, was an der Theologie überhaupt als *faktisch* aufzufassen ist. Gewisse Praxen, methodische Übungen, Institutionen mögen dabei in den Blick geraten – sogar eindeutig. Dennoch ergeben sich in einer solchen Sichtweise zwei Leerstellen, die zu klären einen wesentlichen Aspekt der vorliegenden Problemstellung darstellt. Erstens ist keineswegs gesagt, dass mit einer Beschreibung des Faktischen auch das Bestimmende benannt ist. Dies müsste gesondert aufgezeigt werden. Es ist durchaus möglich, dafür zu argumentieren, dass sich in der faktischen Realisierung der Theologie zeigt, was diese zu dem macht, was sie ist. Nur ist es nötig, soll eine rein faktische Auffassung der

Fragestellung „Was ist das – die Theologie?“ genügen, das Faktische der Theologie nicht nur als Instanziierung, gleichsam als sichtbares Zeichen zu denken, wie sie dieselbe manifestieren *kann*, sondern das Faktische muss unter diesen Bedingungen mit dem, was die Theologie ist, auch ihren Möglichkeiten nach, gleichgesetzt werden. Wird das Faktische zum Bestimmenden, darf es nicht mehr als *eine* herausragende, weil verwirklichte Möglichkeit unter anderen definiert werden, vielmehr kulminiert im Faktischen als Bestimmendes jedwedes Potential. Das bedeutet nicht, dass das Faktische nicht veränderbar ist, aber dass dasjenige, das unter den spezifischen Umständen So-Gebildete und So-Gewordene als maßgebend anzuerkennen ist, *weil* es sich so gebildet hat und so geworden ist.

Die Orientierung am Faktischen als Selbstgenügsamkeit

Akzeptieren wir diese Sichtweise, sind wir an das Ende unserer Untersuchung gelangt. Nicht, weil wir eine probate Antwort auf die Frage „Was ist das – die Theologie?“ gefunden haben – im Gegenteil, wir haben der Fragestellung ihre Frag-Würdigkeit genommen. Verhält es sich so, dass das Faktische mit dem Bestimmenden gleichzusetzen ist, dann räumt die bloße Betrachtung der gegenwärtigen Praxis der Theologie, das Wissen um ihren Platz an der Universität, ihre Randexistenz, jeden Zweifel und jede Infragestellung des Selbstverständnisses unserer Fragestellung aus dem Weg. Ob unter den gegebenen Bedingungen Theologie fruchtbar betrieben werden kann, ob die Stellung im gesellschaftlichen Diskurs oder ihre Situation an der Universität als gut oder schlecht zu bewerten ist, ihr entspricht oder nicht entspricht, scheint für die Frage nach dem „Was“ der Theologie unerheblich zu sein, insofern die Theologie ist, was sie heute ist und wie sie durch die Geschichte geworden ist. Ihrer faktischen Erstreckung ist die Selbstverständlichkeit nicht abhandengekommen – die Theologie lässt sich in ihrer Faktizität ausreichend beschreiben. Dann aber kann sich die Theologie, wenn sie sich an ihrem faktischen Gegebenen orientiert, nicht ernsthaft zur Frage werden, da die Orientierung am Faktischen im besten Falle von Selbstgenügsamkeit getragen ist, im schlimmsten Fall sich mit den Entwicklungen der Zeit abgefunden werden muss. Ist das So-Gewordene der Maßstab der Dinge, kann über es nicht hinausgefragt werden – „Es ist halt so, wie es ist“ muss der Leitsatz einer reinen und konsequenten Ausrichtung auf das Faktische sein. Dadurch aber erweist sich unsere Fragestellung und dadurch die oben beschriebene Entfremdung als weitere Gegebenheit, welche die gegenwärtige Theologie zu dem macht, was sie ist.

Eine Bewertung der Gegebenheiten lässt das Faktische als Kriterium des Maßes nicht zu, da eine solche das So-Gegebene und So-Gewordene übersteigt und übersteigen muss.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Frage: „Was ist das – die Theologie?“ Geben wir uns darauf die Antwort, dass es sich um eine akademische Disziplin handelt, mit unterschiedlichen Fächern, die sich in Gruppen einteilen lässt, benennen wir Methoden, verweisen wir darauf, dass sie, ob der Infragestellungen von außen, sich in einer schwierigen Situation vorfindet etc. In anderen Worten: Wir fragen nach dem „Was“ der Theologie und antworten mit dem Faktum, dass es akademische Theologie gibt, dass es unterschiedliche Disziplinen gibt, dass sich die gegenwärtige Theologie in der öffentlichen Debatte bewähren muss. Der Anschein entsteht, als hätten wir etwas benannt, das mit Theologie zu tun hat, das Teil der Theologie ist, aber wissen wir nun, was die Theologie ist, – in umfassender Weise? Es wirkt, als hätten wir auf eine Frage, was etwas ist, was es zu diesem etwas macht, was es bestimmt, mit Beispielen geantwortet. Es zeigt sich, dass die erste Leerstelle, nämlich zu zeigen, dass mit einer Beschreibung des Faktischen auch das Bestimmende benannt ist, zumindest Schwierigkeiten mit sich führt. Diese Beobachtung mag noch keine Widerlegung dieses Standpunktes sein, doch lässt sie die Konturen der zweiten Leerstelle klarer hervorkommen, welche die dargestellten Reduktionen als Defizienz entlarvt. Eine Überlegung von Max Seckler, die er in seiner Abhandlung *Glaubenswissenschaft und Glaube* pointiert zur Sprache bringt, leitet uns an:

„Formal und grundsätzlich gesehen ist nicht das und nur das und alles das, was Leute namens Theologen professionell tun, Theologie, sondern das und nur das und all das, was unserem Kriterium entspricht, unabhängig davon, wer es tut.“ (Seckler 2013, 5)

Seckler gibt folglich zu bedenken, dass nicht, was faktisch von Theologen getrieben wird, automatisch Maßstab der Theologie sein kann, sondern dass ein davon unabhängiges Kriterium bemüht werden muss. Damit verweist er auf den Umstand, dass, wenn wir uns also dem Faktischen der Theologie widmen und in diesem das Bestimmende derselben verorten, es notwendig ist zu klären, warum dasjenige, worauf Bezug genommen wird, überhaupt etwas mit Theologie zu tun hat. Oder konziser formuliert: Was veranlasst uns, gewisse Gegebenheiten als der Theologie zugehörig oder für sie als konstitutiv anzusehen und anderes nicht? Warum sind einige Menschen Theolog:innen und andere nicht? Wieso zählen spezifische Fächer zum

Kanon der theologischen Studien an und andere nicht? Dadurch wird aber ein Differenzkriterium vorausgesetzt, das sich das Faktische selbst nicht geben kann. Im Gegenteil, Faktisches als Grundlegendes aufzufassen, sich von diesem Klärendes zu erwarten, führt zur Einsicht, dass dieses immer schon ein Grundverständnis des Infragegestellten voraussetzt. Wenn wir also in den gegenwärtigen Praxen, Methoden, Strukturen der Theologie ihr Bestimmendes sehen, so leiten wir aus diesen Gegebenheiten keine solide Antwort der Frage „Was ist das – die Theologie?“ ab, vielmehr setzen wir bereits eine Idee der Theologie voraus, in einer selbstverständlichen Art und Weise. Doch ist es genau diese Selbstverständlichkeit und ist es doch die Theologie und alle Ideen, die sie näher zu bestimmen suchen, welche durch das „Was ist das?“ zur Disposition gestellt sowie erschüttert werden.

Innere Notwendigkeiten des „Seinmüssens“ und des obligatorischen „Seinsollens“

Genau deshalb bleibt jene Irritation bestehen, die uns zur Frage verleitet „Was ist das – die Theologie?“, weil eine Analyse der Gegebenheit der Theologie, in ihren greifbaren Strukturen und Praxen, mit der Entfremdungsdynamik, die sich in der Fragestellung ausspricht und ereignet, nicht korrespondiert. Diese kommt erst zur Geltung, wenn das „ist“ in der Frage „Was ist das – die Theologie?“ als Ausdruck der Möglichkeitsräume des „Seinkönnens“, der inneren Notwendigkeiten des „Seinmüssens“ und des obligatorischen „Seinsollens“, verstanden wird. Darin übersteigt sie das rein Faktische, wenngleich sie sich in diesem manifestiert und in Erscheinung tritt. Wollen wir der Ernsthaftigkeit der Frage nach dem „Was“ der Theologie entsprechen, die brüchig gewordene Selbstverständlichkeit als jene Situation begreifen, aus der sie mit tieferer Verwunderung gestellt wird, können wir uns mit den faktischen Gegebenheiten und einer daraus gebildeten Deskription nicht zufriedengeben.

5 Die Befragung der geschichtlichen Ursprünge des Christentums und der Theologie

Wenn nun die gegenwärtige faktische Verfasstheit der Theologie keine zufriedenstellende oder hinreichende Antwort hinsichtlich unserer Fragestellung offerieren kann, so ist es womöglich ihrem geschichtlichen Ur-

sprung, der kontinuierlich in ihrer langen Historie zur Geltung kommt, beschieden, einige Ansatzpunkte zu geben, um dem „Was“ der Theologie näherzukommen. Tatsächlich hat die Theologie durch die Zeit hindurch immer wieder ihrem Selbstverständnis Ausdruck verliehen. Bereits in seinen frühen Anfängen war das Christentum gefordert, sich mit den Kritiken der hellenistischen Philosophien auseinanderzusetzen und sich diesen gegenüber zu bewähren. Jedoch geschah dies nicht durch formale oder definatorische, methodologische Setzungen und Abgrenzungen. Die antike Theologie ist nicht bemüht, ihre Unverwechselbarkeit sowie Originalität inhaltlich explizit festzuhalten oder zu bestimmen. Vielmehr unterstreicht sie, dass sie aus dem Offenbarungsglauben heraus, der ihre Grundlage bildet, den philosophischen Ansprüchen ihrer Zeit gerecht wird und sie dabei sogar übertrifft.

Das Christentum unter den philosophischen Lehren

Dementsprechend verwundert es nicht, wenn Theologen der ersten Jahrhunderte, wie Justin der Märtyrer, das Christentum als herausragendste unter den philosophischen Lehren verstehen. So beschreibt dieser in seinem *Dialogus cum Tryphone* die christliche Doktrin als herausragende, einzig verlässliche und nützliche Philosophie (vgl. Dial. 8,1). Insofern sich in allen philosophischen Schulen und Traditionen Bruchstücke oder Samen des λόγος – im Sinne des Verständnisses des λόγος als λόγος σπερματικὸς – verbergen, der sich in Christus als dem sich offenbarenden λόγος gänzlich entbirgt, vollendet und erfüllt sich im Christentum jener Anspruch, der sich in den Philosophien ausspricht, aber von diesen nie gänzlich eingeholt werden kann. Ratzinger fasst diesen Gedanken Justins pointiert zusammen:

„Die Haltung des wahren Philosophen ist das Leben nach dem Logos und mit ihm. Weil Christsein heißt, logosgemäß zu leben – darum sind die Christen die wahren Philosophen und darum ist das Christentum die wahre Philosophie.“ (Ratzinger 1993a, 12)

Justin steht mit diesem Verständnis nicht alleine in der frühen Geschichte der Theologie. In seinen theologischen Überlegungen manifestiert sich paradigmatisch eine Grundauffassung der christlichen Theologie, die sich in ebendieser durch die Zeit hindurch erhalten hat, nämlich in der Auseinandersetzung mit der Philosophie zu sich zu kommen – in Abgrenzung,

kritischer Rezeption oder Orientierung an derselben. Dies zeigt sich, wenn beispielsweise Tertullian aus dem reichen Schatz der Stoa schöpft und dabei in seiner Abhandlung über die Seele *De Anima* ausführt, dass „Seneca saepe noster“ (De Anima 20) sei. Diese oft als Vereinnahmung Senecas interpretierte Referenz Tertullians macht die tiefe Verbundenheit der christlichen Lehre zur Philosophie einsichtig. Gerade weil der christliche Glaube nach Wahrheit strebt, oder viel eher Wahrheit ist, findet sich bereits im vorchristlichen, paganen Denken etwas von jener Wahrheit, die sich durch, in und mit Christus offenbart. Deutlich greifbar werden das enge Verhältnis von Theologie und Philosophie sowie die Dynamik zwischen christlichem Wahrheitsglauben und paganen Überlegungen bei Augustinus.

In seiner Schrift *De vera religione* kritisiert Augustinus das Heidentum, indem er die Inkohärenz der Philosophen hinsichtlich ihres Denkens, das sich in verschiedenen Schulen darstellen lässt, und hinsichtlich ihres kultbezogenen, öffentlichen Handelns, in dem sie trotz ihrer Verschiedenheiten alle in denselben Tempeln zusammenkommen, um sich den Konventionen zu beugen, wenngleich sie im Privaten anderes lehrten, beanstandet. Selbst Sokrates, der wagemutig die religiöse Praxis seiner Zeit stets herausforderte, verehrte im Letzen selbst Götzenbilder und partizipierte an den von ihm kritisierten Bräuchen sowie Kulte (vgl. de ver. rel. I-II). Diese Diskrepanz zwischen Denken und Handeln füllt jedoch das Christentum, da Christus und seine Lehre jenes Gefüge der philosophischen Überlegungen vollendet und sich gleichsam all jene, die sich dem christlichen Glauben verschrieben haben, in ihrem öffentlichen Leben dazu bekennen. Augustinus ist überzeugt, dass die Weisen der Philosophie, hätte ihnen die Geschichte die Möglichkeit gegeben, im Christentum das Gesehene hätten, was sie selbst ersehnt, nie aber ernsthaft eingefordert haben:

„Ita si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.“ (de ver. rel. IV, 7)⁴

Darin spiegelt sich eine ambivalente Haltung zur Philosophie wider. Zum einen ist sie nicht in der Lage, die Menschen zu jener Wahrheit zu führen, nach der sie strebt und an welche sie sich denkend annähert. Selbst die Philosophen handeln im Öffentlichen gegen ihre Lehre und Einsichten. Gleichzeitig scheint sie der Nährboden der christlichen Lehre zu sein, auf den sie aufbauen kann und darf. Letztlich, so entsteht der Eindruck, handelt es sich

⁴ „Wenn deshalb jene Männer dieses Leben noch einmal mit uns teilen könnten, würden sie in der Tat feststellen, durch wessen Autorität den Menschen eher geholfen ist. Sie bräuchten nur einige wenige Wörter und Sätze ihrer Lehre zu ändern, um als Christen gelten zu können, wie es in jüngerer und in unserer heutigen Zeit die meisten Platoniker ja auch tatsächlich getan haben.“ (de ver. rel. IV, 7)

bei der christlichen Lehre und damit bei der Theologie auch in den Darlegungen des Augustinus, um die bessere Philosophie. Pointiert bringt dieser die Beziehung von christlicher Religion, intellektuell-theologischer Praxis und Philosophie zum Ausdruck, wenn er schreibt:

„*Sic enim creditur et docetur quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem [...].*“
(de ver. rel. V, 8)⁵

Die Dynamik einer nicht kontingenten oder zufälligen, sondern wesentlichen Auseinandersetzung mit der Philosophie

Natürlich geht es in diesem Zusammenhang nicht um eine arbiträre Darstellung von einzelnen antiken Standpunkten, sondern um einen Einblick in eine Tendenz innerhalb der Theologie, die sich vor allem darin widerspiegelt, dass sich das Christentum in seinen geschichtlichen und damit auch in seinen historischen Ursprüngen in einer gewissen Dynamik des Denkens befindet. Einer Dynamik, die sie in Auseinandersetzung mit der Philosophie bringt, nicht kontingent oder zufällig, sondern wesentlich. Die Antike als Geburtsort des Christentums stellt uns ebendiese in einer besonders greifbaren Form vor Augen. So betont Ratzinger in dem Werk *Einführung in das Christentum*, dass sich das Christentum von Beginn an auf die Seite des λόγος und dementsprechend auf die Seite der philosophischen Mythenkritik stellte (vgl. Ratzinger 2000, 126–132).

Diese Beobachtung mag für die Antike stimmen, doch lässt uns die Geschichte ein Bewusstsein darüber entwickeln, dass ebendiese bereits in der frühen Zeit des Christentums und der Theologie vorherrschenden Dynamiken der Konfrontation mit Philosophie in unterschiedlichen Epochen unterschiedlich, womöglich kontradiktorisch realisiert wurden. Dies lässt sich an den mittelalterlichen Strömungen der Antidialektiker oder den Vertretern monastischer Spiritualität(en), die als Gegenentwurf zur philosophisch versierten Scholastik ein mystisches sowie vernunftkritisches Moment kultivierten, darstellen (vgl. Flasch 2017, 227–234). Ebenso exemplifiziert der Jansenismus in der frühen Neuzeit, paradigmatisch sind die Schilderungen Pascals in seinem *Mémorial* zu nennen wie auch Formen des Vernunftpessimismus, der sich in einer Vielzahl protestantischer wie reformatorischer Traditionen wiederfindet, die oft realisierte Opposition von Theologie und Philosophie (vgl. Ratzinger 1993a, 15).⁶

⁵ „[D]enn so lautet die Glaubenslehre, an der das Heil der Menschen hängt: Philosophie, d. h. Streben nach Weisheit, und Religion sind nicht voneinander zu trennen [...].“
(de ver. rel. V, 8)

⁶ Zur Kluft zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott des christlichen Glaubens siehe auch Ratzinger 2000, 132–137.

Insofern bleibt zu konstatieren, dass die Art und Weise, wie sich die Theologie, ebenso ihr Verhältnis zur Philosophie verstand und versteht, genauso verändert hat wie das Selbstverständnis der Philosophie. Aber auch in der oben dargestellten Zeit der frühen Christenheit liegen die Dinge nicht so eindeutig, wie sie wirken. Dies zeigt sich bereits daran, dass die Verwendung des Begriffs der Theologie oder der *θεολογία* immer schon unstetig gewesen ist, da dieser mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verwendet wurde.⁷

Wenngleich es scheint, dass diese skizzierte Bewegung des Christentums und der frühen Theologie von Abgrenzung, kritischer Übernahme und Rezeption von Philosophie, im Bewusstsein, selbst quasi eine solche zu sein, sie aber doch zu überragen und demnach eine Originalität aufzuweisen, die das christliche Denken vom philosophischen unterscheidet, die Theologie beständig prägt, bleibt im Unklaren, was dies für unsere Fragestellung „Was ist das – die Theologie?“ bedeutet.

Es kann nicht bedeuten, dass eine historische Epoche als Paradigma der Theologie romantisiert werden soll, von der aus alle anderen Formen und geschichtlichen Etappen der Theologie interpretiert und bewertet werden. Dies hat sich in der Historie nicht nur nicht bewährt, sondern führte uns in dieselben Problemstellungen wie jene Befragung der Theologie in ihrer faktischen Verfasstheit. Das Herausgreifen einer einzelnen Form der Theologie gemäß einer spezifischen Epoche meint nichts anderes, als sich an einer faktischen Verfasstheit derselben zu orientieren, nur eben an einer vergangenen. Es kann aber aus denselben Gründen auch nicht bedeuten, dass in einer Zusammenschau der unterschiedlichen Epochen und geschichtlichen Definitionen das „Was“ der Theologie abstrahiert wird, indem das Gemeinsame herausgearbeitet wird. Denn auch hier beschäftigen wir uns wiederum nur mit dem Faktischen in der Geschichte. Hinsichtlich der Philosophie hält Heidegger diesen Zugang für ungeeignet:

„Dann werden wir von einer Antwort auf unsere Frage so weit als nur möglich entfernt sein. Weshalb kommt es dahin? Weil wir durch das soeben erwähnte Verfahren nur historisch die vorliegenden Definitionen sammeln und sie in eine allgemeine Formel auflösen. [...] Wir brauchen uns dabei nicht im geringsten auf die Philosophie in der Weise einzulassen, daß wir dem Wesen der Philosophie nachdenken. Wir gewinnen auf solche Weise vielfältige und gründliche und sogar nützliche Kenntnisse darüber, wie man die Philosophie im Verlaufe ihrer Geschichte vorgestellt hat. Aber wir gelangen auf diesem Wege niemals zu einer echten, d. h. legitimen Antwort auf die Frage [...].“ (Heidegger 2006, 18)

⁷ Zur schematischen Darstellung der Verwendung des Begriffs in der Antike vgl. Seckler 2013, 4–6.

In Bezug auf unsere Frage „Was ist das – die Theologie?“ legt es sich nahe, diesen Zugang als ähnlich unzureichend anzusehen, insofern sich, aus den bereits dargelegten Gründen, nicht an einer abstrahierten Formel orientiert werden kann, um das Infragegestellte zu begreifen. Aber bedeutet es etwas für unsere Fragestellung? Wie kann der Theologie sonst adäquat nachgedacht werden?

6 θεολογειν als Denkbewegung

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass es nicht ausreicht, das „Was“ der Theologie als Gegenstand historischer oder faktischer Betrachtung aufzufassen, sondern es scheint nötig zu sein, anders zu fragen, ursprünglicher zu fragen. Unsere Frage kommt uns, so wirkt es, allmählich abhandeln und unsere Frage wird dadurch unscharf, aber nicht deshalb, weil der aporetische Charakter, der den „Was ist“-Fragen eigentümlich ist, vollends entfaltet ist, vielmehr weil uns langsam vor Augen steht, dass unsere Frage nicht an ein eindeutig beschreibbares *Objekt* gebunden ist. Im Letzten ist sie das nie gewesen. Die Bewegung und Zirkularität unseres Fragens entspricht dieser Einsicht. Die daraus resultierende Unschärfe aber erlaubt, das zur Geltung kommen zu lassen, was die *prima facie* klare Formulierung „Was ist das – die Theologie?“ infrage stellt, aber selbst nicht hervorzuheben weiß. Wenn wir ursprünglicher nach dem „Was“ der Theologie fragen, greifen wir über die Theologie hinaus, übersteigen sie und finden doch in ihr Ureigenstes und Innerstes zurück.

Die radikale Infragestellung des Menschseins durch den Tod

Ratzinger verortet ein ursprüngliches Moment der Theologie in der radikalen Infragestellung des Menschseins durch den Tod. Diesen Topos teilt sie sich mit der Kunst und der Philosophie (vgl. Ratzinger 1993a, 11). So beschreibt Heidegger beispielsweise den Tod als „das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt“ (Heidegger 1994, 56), er ist der Fluchtpunkt des Daseins in Sorge um sein Sein und damit eine wesentliche Grundstruktur seiner Existenz, im Sinne des Daseins als Sein zum Tode (vgl. Heidegger 2017, 16). Insofern wunderte es nicht, wenn Heidegger an anderer Stelle festhält: „Was ist der Tod? Er ist Ankunft der Wahrheit des Seyns“ (Heidegger 2015, 28). Demnach, so erwächst zumindest der Eindruck, sind Theologie und Philosophie – auch die Kunst – in ihrer Grundgerichtetheit auf den

Tod einander zugeneigt. Ratzinger formuliert dies in seinen Überlegungen pointiert, wenn er schreibt:

„Glaube wie Philosophie sind der Urfrage des Menschen zugewandt, die der Tod an ihn richtet. Die Todesfrage ist nur die radikale Form der Frage nach dem Wie des rechten Lebens. Es ist die Frage, woher der Mensch kommt und wohin er geht. Es ist die Frage nach Ursprung und Ziel. Der Tod ist die im letzten nicht zu verdrängende Frage, die als metaphysischer Stachel im Menschsein sitzt. Der Mensch muß danach fragen, was es mit diesem Ende auf sich habe.“ (Ratzinger 1993a, 11)

Karl Jaspers konstatiert ebenfalls eine enge Verwiesenheit von Theologie und Philosophie in Bezug auf ein Ursprüngliches und ihr Verhältnis zu ebendiesem. In seinen Überlegungen in einem Interview mit Heinz Zahrnt, das unter dem Titel *Philosophie und Offenbarungsglaube* steht, hält er Folgendes fest:

„Aber alle Theologie ist nicht weniger mit Denken und Erkenntnis beschäftigt als die Philosophie. Es kommt darauf an, was Sache des Denkens ist: Gegenstände in der Welt oder der Ursprung, aus dem ich lebe. Theologie und Philosophie haben es beide nicht zu tun mit Gegenständen in der Welt, die die Wissenschaften erkennen, sondern mit jenem Ursprung, aus dem wir leben. Darum ist der Gegensatz nicht der von Glaube und Erkenntnis, sondern ist der Unterschied des Glaubens der denkend sich zum Bewußtsein bringt und dann Glaubenserkenntnis heißt, ob philosophische oder theologische.“ (Jaspers/Zahrnt 1963, 36–37)

Dementsprechend nehmen die Theologie sowie die Philosophie ihren Anfang in der existentiellen Not des Sterbenmüssens und richten sich auf jenen Ursprung, der in diesem zu Tage tritt. So gesehen liegt die Auseinandersetzung zwischen der Theologie und der Philosophie in ihnen selbst begründet – in der gemeinsamen Ursprünglichkeit derselben, sodass die in der Geschichte sich zeigenden Konfrontationen, wie bereits erwähnt, nicht als historisch kontingente, vielmehr als wesentliche zu verstehen sind. Womöglich erhalten wir daher jene Klarheit, die wir für das „Was“ der Theologie erstreben, aus der Gemeinsamkeit aber auch der Differenz mit der Philosophie.

Während sich in der Philosophie der Mensch in seiner sterblichen Geworfenheit zur Frage wird, und damit alles zur Frage wird, kommt in der Theologie der Mensch in seiner sterblichen Kreatürlichkeit zu sich selbst, weil ihm eine Hoffnung gegeben ist, die er nicht aus sich selbst hervorbringen

kann, nämlich dass der Tod nicht das Endgültige ist. Ebendiese Hoffnung, die gleichsam eine Zusage ist, wird von der Theologie beständig vorausgesetzt. In anderen Worten: Die Theologie findet in der Auseinandersetzung mit dem Tod und in Bezug auf das Ursprüngliche immer schon etwas vor, das sie sich nicht selbst geben kann. Etwas, das ihr Gabe und Aufgabe zugleich ist. Etwas, hinter das sie nicht zurücktreten kann, ohne nicht mehr Theologie zu sein: den Glauben an Christus, den Glauben an den Auferstandenen. Gegenüber der Philosophie gilt es herauszustreichen, dass die Theologie aus einem Zuspruch heraus tätig wird und nur erst durch diesen tätig werden kann. Dementsprechend ist der Theologie eine Überlieferung, eine Offenbarung überantwortet, die sich im Glaubensbekenntnis, als Akt und konkretem Inhalt, aktualisierend ausspricht. Dadurch wird in der Theologie, wie in der Philosophie, sich der Mensch angesichts seiner Sterblichkeit und des Todes zur unausweichlichen Frage, jedoch ist der Theologie ein Glaube anvertraut, in dem sich immer schon ein Antworten ausspricht. So stellt sich in der Philosophie ein Fragen ein, das sich in Konfrontation mit dem Tod radikalisiert, und in der Theologie ein Antworten, das sich in der Auferstehung Christi kulminiert sowie konkretisiert.

Der Theologie kommt es zu, mit einem zugesagten und gegebenen Wort umzugehen.

Das bedeutet nicht, und darf keineswegs bedeuten, dass die Theologie um alle Antworten weiß oder sie der Philosophie um spezifische und konkrete Lösungen voraus ist. Gemeint ist damit, dass es der Theologie aus ihrem Ursprung her zukommt, mit einem zugesagten und gegebenen Wort umzugehen. Etwas, das die Philosophie nicht kennt. Wenngleich es zuallererst eine Sache des Glaubens darstellt, sich zu diesem Wort zu bekennen, kommt der Theologie die Aufgabe zu, mit dieser Gegebenheit – provokanter formuliert: mit diesem Faktum – umzugehen und dessen Bedeutung zu erhellen. Denn diese überlieferte Antwort selbst wirkt fragwürdig und ihre Bedeutung erschließt sich nicht unmittelbar. Vielmehr gilt es, dieser Zusage durch die unterschiedlichen Zeiten hindurch ihre Bedeutung abzurufen. Man könnte sagen, dass sich die Philosophie und die Theologie darin diametral unterscheiden. Die Philosophie fragt nach ihrem Ursprung, den sie erahnt, aber doch nie eindeutig zu greifen vermag, die Theologie hingegen ist durch die stets vorgefundene Antwort, die wir Offenbarung nennen und die eine endgültige ist, auf ihre Ursprünglichkeit verwiesen, die ihr ständig zur Frage werden und neu angenommen werden muss. Ratzinger

bringt dies in seinen Überlegungen *Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie* zur Sprache, wenn er schreibt:

„Theologie setzt einen neuen Anfang im Denken voraus, der nicht Produkt unserer eigenen Reflexion ist, sondern aus der Begegnung mit einem Wort kommt, das uns immer vorangeht.“ (Ratzinger 1993c, 49)

Genau darin sieht Heidegger einen der wesentlichen Unterschiede zwischen Philosophie und Theologie, weshalb er in seinen Ausführungen *Phänomenologie und Theologie* von der Theologie kontrastiv zur Philosophie als einer positiven Wissenschaft spricht. Das Positive oder das Positum der Theologie umschreibt Heidegger folgendermaßen:

„[D]as Vorliegende (Positum) für die Theologie ist die Christlichkeit. [...] Christlich nennen wir den Glauben. [...] der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen – dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen – Zeugnis, nicht aus dem Dasein und nicht durch es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten.“ (Heidegger 1976, 52)

Sowohl aus der Sicht Ratzingers als auch aus der Perspektive Heideggers fordert diese Grundverfasstheit der Theologie eine Positionierung.⁸ Jederzeit, wenn die Theologie als Theologie auftritt, tut sie dies in einer existentiellen Bewusstheit des ihr anvertrauten Wortes. Damit wird sie aber, wie Max Seckler erörtert, zur sich selbstvergewissernden, kritischen Verkündigung desselben (vgl. Seckler 2013, 6–16). In anderen Worten: Dort, wo Theologie betrieben wird, wird nicht nur über die Offenbarung, den christlichen Glauben, die vorgefundene und überlieferte Antwort, wie man es auch nennen mag, reflexiv gesprochen, sondern es wird zugleich ein Zeugnis gegeben, in dem sich das Vorausgesetzte, das Vorgefundene in seiner Aktualität fortwährend ereignet.

Was ist das also – die Theologie? Man könnte sagen, will die Theologie aus einer existentiellen Sichtweise verstanden werden: das Sicheinlassen auf eine überlieferte Antwort, die uns beständig zur Frage wird, das Hineinwagen in ein Fragen, das stets schon ein Antworten ist – ein vertrauensvoller Ur-Sprung auf einen Grund hin, der sich als *theos* und *logos* zu erkennen gibt. Doch liegt jenes „Was“ weniger in diesen schön ausformulierten, niedergeschriebenen Zeilen, sondern im bedächtigen und bezeugenden Aussprechen sowie Gewährwerden ihrer Bedeutung – im *θεολογειν*.

⁸ Ratzinger spricht in diesem Zusammenhang von Bekehrung (vgl. Ratzinger 1993c, 48–50), Heidegger von Wiedergeburt (vgl. Heidegger 1976, 53–54).

Literatur

- Aurelius Augustinus (2007), *De vera religione – Die wahre Religion*. Zweisprachige Ausgabe. Eingeleitet, übersetzt und hg. von Josef Lössl, Paderborn u. a.: Schöningh (Augustinus Opera 68).
- Flasch, Kurt (2017), *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*, Stuttgart: Reclam, 2. Aufl.
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 2).
- Heidegger, Martin (1976), *Phänomenologie und Theologie*, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 9), 45–79.
- Heidegger, Martin (2006), *Was ist das – die Philosophie*, in: ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 11), 3–27.
- Heidegger, Martin (1994), *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949*, in: ders., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 79), 3–81.
- Heidegger, Martin (2017), *Einleitung*, in: ders., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 82), 7–26.
- Heidegger, Martin (2015), *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 97).
- Jaspers, Karl / Zahrnt, Heinz (1963), *Philosophie und Offenbarung*, Rennebach: Furche (Stundenbuch 24).
- Justin der Märtyrer (1997), *Dialogus cum Tryphone*. Hg. von Miroslav Marcovich, Berlin/New York: de Gruyter (Patristische Texte und Studien 47).
- Kranz, Margarita (1994), *Nachwort*, in: *Platon, Menon*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Margarita Kranz, Stuttgart: Reclam, 101–123.
- Quintus Septimus Florens Tertullian (2010), *De Anima*. Hg. von J. H. Wasznik, Leiden/Boston: Brill (Supplements to Vigiliae Christianae 100).
- Ratzinger, Joseph (1993a), *Glaube, Philosophie und Theologie*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg: Johannes Verlag, 11–26.
- Ratzinger, Joseph (1993b), *Vom Wesen des Akademischen und seiner Freiheit*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg: Johannes Verlag, 26–37.
- Ratzinger, Joseph (1993c), *Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg: Johannes Verlag, 37–63.
- Ratzinger, Joseph (2000), *Einführung in das Christentum*, München: Kösel.
- Seckler, Max (2013), *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule, Band I*, Tübingen: Francke.