

Glaubensräume

Glaubensräume
von Hans-Joachim Sander und Gregor Maria Hoff

Gregor Maria Hoff
Topologische Fundamentaltheologie
Band II/1: Der theologische Raum der Gründe

Gregor Maria Hoff

Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie

Band II/1: Der theologische Raum der Gründe

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Diese Publikation wurde gedruckt mit Unterstützung der Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der Paris-Lodron-Universität Salzburg.



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2021 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3267-9

Inhalt

Vorwort zur Reihe 11

Vorwort zu diesem Band 15

Problemstellung

Existenz Gottes? 21

Existenz Gottes als Zeichen? 24

Existenz Gottes in Glaubensräumen? 27

Programm

An das Evangelium glauben – methodisches Repertoire 31

Die Zeit des Glaubens 39

Der Raum des Glaubens 43

Topologische Koordination von Raum und Zeit 47

Die Macht der Vernunft und das kirchliche Zeitregime 51

Fundamentaltheologisches Pensum 58

Teil I: Spatiale Legende

Kapitel 1: „Gott“ – wo anfangen? 63

„Gott“ – ein Zeit-Zeichen 63

„Gott“ – ein Zeichen performativer Transzendenz 69

„Gott“ – eine Entdeckung 73

„Gott“ – ein offenbarendes Zeichen 78

„Gott“ – ein paradoxer Anfang 79

Kapitel 2: Theologie – wo anfangen? 83

Theologie – ohne Nullpunkt 83

Theologie – einen Anfang setzen 87

Schöpfung – ein theologischer Code angesichts von Vernichtung 89

Schöpfung – ein theologischer Code für anfanglosen Anfang 92

Paulus – ein paradigmatischer Anfang christlicher Theologie	94
Kapitel 3: Theologische Kartierung: Zeit-Zeichen	105
Der Raum des Zeichens „Gott“	105
Theologie – Codierungen von Lebensräumen im Zeichen „Gottes“	109
„Gott“ – in den Zeichen der Zeit	113
„Zeichen der Zeit“ – die Codierung der Lebenswirklichkeit „Gottes“	117
Der epistemische Ortssinn der „Zeichen der Zeit“	120
Kapitel 4: Kartographie: Fundamentaltheologie als topologischer Diskurs	127
Diskursive Praxis und dislozierte Vernunft	127
Fundamentaltheologie – im Zeichen epistemischer Unsicherheit	129
Fundamentaltheologie als topologischer Diskurs	132
Ein diskursiver Übergang	136
Topologische Fundamentaltheologie – zum methodischen Zuschnitt	140
Teil II: Spatialer Ansatz	
Kapitel 5: Zur Entstehung von Religion	147
Nekropolen – zum paläoanthropologischen Ansatz einer spatialen Religionstheorie	147
Zur Evolution von Religion – epistemologische Reflexion	150
Zur Evolution von Religion – evolutionsbiologische und kognitionspsychologische Weichenstellungen	154
Zur Evolution von Religion – kulturanthropologische Hypothesen	159
„... hinabgestiegen in das Reich des Todes“ – zur spatialen Disposition christlicher Gottesbestimmung	162
Kapitel 6: Die Entdeckung der Unendlichkeit	167
Ein neuer anthropologischer Ort – der Weltraum	167
Eine konstitutive Perspektive: Der Blick zum Himmel	169
Der Himmel – zur topologischen Disposition religiösen Bewusstseins	174
Die topologische Bestimmung „Gottes“ im Zeichen von Unendlichkeit	175
Arbeit am Gottesbegriff – im Zeichen des Unendlichen	180

Kapitel 7: Theologische Initialisierungen	189
Die Überschreitung der Endlichkeit – die Macht totaler Vernichtung	189
Ein ortloser Ort des Anfangs – <i>Urknall</i>	192
Kreativität und Schöpfung	194
Inversionen von Tod und Leben – „Gott“ als unbegrenzte schöpferische Lebensmacht	198

Kapitel 8: Topologische Koordination: Die Bestimmung „Gottes“ im Zeichen von Entgrenzungen	205
Das <i>Mare nostrum</i> – ein ambivalenter Lebensraum	205
Zwischen Leben und Tod – die barbarische Differenz	207
Ein anderer Universalismus	210
Messianische Passagen	213
Die Auferweckung des Gekreuzigten – topologischer Ansatz und diskursiver Prozess	215
Die topologische Bestimmung „Gottes“ – im Raum der Geschichte, gemäß der Schrift	218
Topologische Koordination „Gottes“ in entgrenzten Glaubensräumen ...	222

Kapitel 9: Fundamentaltheologische Grammatik	227
Die unmögliche Topologie des Zeichens „Gott“	227
Entgrenzung Gottes im Menschen?	232
Logik des Ereignisses	236
Theologische Grammatik der Differenz	238

Teil III: Theologische Topologien im Raum der Gründe

Kapitel 10: Gründe geben – im Raum der Geschichte	247
Eine reale Apokalypse: 9/11	247
Gründe geben in der Katastrophe: apokalyptische Theologie	250
Der „gründende Bruch“ (Michel de Certeau)	252
Messianisches Zeit-Dispositiv	256
Unterbrechungen: zur Form theologischer Gründe	259

Kapitel 11: Gründe geben – im Bestimmungsraum der Tradition	265
Die Jerusalemer Klagemauer als Erinnerungsort – Tradition als Transformation	265
Gründe entdecken – Rationalisierung qua Tradition	269
Gründe geben – auf der Basis von Traditionsbestimmung	271
Tradition – als Scharnier rationaler Bindungen	274
Epistemischer Übergang – die rationale Tektonik traditionaler Lebensformen	278
Fundamentaltheologische Traditionstheorie – eucharistische Transformationsgrammatik	280
 Kapitel 12: Gründe geben – im Zeugnisraum der Schrift	285
Die theologische Heterotopie der Schrift – Qumran	285
Rationalisierung qua Schrift	291
Die prekäre Konstitution heiliger Schriften	294
Die Schrift – ein Raum von Glaubensperformanzen	297
Die Schrift – ein Raum der religiösen Sinnbegründung und der theologischen Bedeutungsprüfung	301
 Kapitel 13: Gründe geben – im Bekenntnisraum der Kirche	305
Der Tod des Papstes	305
<i>Übergang: Glaubensgründe und Sinnvertrauen</i>	307
Kirche – der Raum einer prekären Repräsentation	308
Kirche – ein Raum sakraler Herrschaft	311
Kirche – ein Raum beherrschter Herrschaft	314
Kirche – als Ereignis	316
Kirche – ein messianischer Glaubensraum	318
 Kapitel 14: Die Organisation normativer Glaubensräume	325
Eine neue Topologie kirchlichen Lehrens: Das Skript des 2. Vatikanischen Konzils	325
Das Konzil und die Konzilien – zur Topologie kirchlicher Wahrheitsmacht	328
Das 2. Vatikanische Konzil – zur Topologie diskursiven Lehrens	333
Die Repräsentationslogik kirchlichen Lehrens	336
Ekklesiologische Darstellungsform – differentiell organisiert	340

Kirchliche Lehrgrammatik – geschichtlich justiert	343
Teil IV: Koordinationen im Raum der Gründe	
Kapitel 15: Transzendenz-Transzendenz – zur methodologischen Bestimmung performativer Unendlichkeit	
Bestimmung performativer Unendlichkeit	353
Eine prekäre Performanz des Glaubens – Paulus auf dem Areopag	353
Performative Glaubensgründe – das Zeugnis des Paulus	355
Transzendenz – im System?	361
Transzendenz als Offenbarung – Karl Barths performative Theologie des Wortes Gottes	364
Performanz von Transzendenz – von Barth zu Derrida	368
Performative Manifestation „Gottes“ – von Barth zu Hegel	373
Fundamentaltheologische Coda – performative Offenbarung	377
Kapitel 16: Im Raum der Gründe – der performative Wirklichkeitsgehalt des Zeichens „Gott“	
Auf der Weltbühne des Sinns	381
Das Realismusproblem	389
Theologie – zwischen Konstruktivismus und Realismus?	395
Der Realismus theologischer Performative	403
Kapitel 17: Gründe geben – im Modus kontingenter Vernunft	
Kein Raum für Gründe?	407
Gründe geben – im Zeichen ihrer Kontingenz	411
Der transzendente Raum der Gründe	412
Rationalisierung und Säkularisierung – religionsgeschichtliche Dispositionen des Raums der Gründe	415
Die Entdeckung eines universalen Glaubensraums – im Zeichen des Schöpfergottes Israels	419
Kapitel 18: Gründe geben – konfrontiert mit den Abgründen der Vernunft	
Gründe im Widerspruch	425
Der Zeitindex ablaufender Gründe	427

Abgründige Vernunftkritik – die „Dialektik der Aufklärung“	434
Kommunikative Vernunft und Handlungssinn	438
Gründe geben – im Ausgriff auf eine heterotope Zukunft?	442
Akuter Zeitsinn – die performative Dynamik von Hoffnung	444
Kapitel 19: Erkenntnistheoretische Reflexion – im theologischen	
Raum der Gründe	453
Sphäre und Grund	453
Im Raum der Gründe	456
Geschichte – im Raum theologischer Begründungen	459
Theologie als gesellschaftlicher Diskurs	462
Epistemologischer Übergang	466
Theologie als geschichtlicher Diskurs	470
Gründe anerkennen	479
Glauben – zur geschichtlichen Verantwortung einer praktischen	
Lebenseinstellung	485
Kapitel 20: Wissenschaftstheoretische Reflexion – im	
theologischen Raum der Gründe	493
Das Bezugsproblem der Theologie	493
Das Konstitutionsproblem der Theologie	498
Die schöpfungstheologische Bestimmungsform der Theologie	503
Literaturverzeichnis	509

Vorwort zur Reihe

Wer glaubt, räumt ein. Das ist nicht zu vermeiden, weil im Glauben Größen anerkannt werden, über die weder die Religionsgemeinschaften noch die Glaubenden verfügen. Ihr Glaube ist Wirklichkeiten ausgesetzt, die unabhängig vom Glauben existieren, ihn aber herausfordern: Naturereignisse und geschichtliche Vorgänge, wissenschaftliche Erkenntnisse und gesellschaftliche Prozesse. Was „Gott“ bedeutet, ist diesen Größen nicht einfach zu entnehmen, sondern im Diskurs über ihre Wahrheitswerte zu ermitteln. Von daher kann der Glaube an „Gott“ keinen selbstverständlichen Standpunkt beanspruchen. Es erschließen sich vielmehr Glaubensräume, in denen in Frage steht und beantwortet wird, ob und inwiefern sich der Glaube als nachvollziehbar und anschlussfähig erweist. Weil er *fragwürdig* erscheint, benötigt man Anhaltspunkte, die es erlauben, für die Glaubwürdigkeit von Glaubenspositionen einzutreten. Die Theologie hat dafür Instanzen entwickelt. Sie sind miteinander verbunden, werden jedoch in den verschiedenen Denominationen des christlichen Glaubens mit Akzenten versehen, um den Glauben zu identifizieren, ihn aber auch in seiner kirchlichen Bestimmung zu profilieren. Die Bibel (protestantische Christenheit), der Papst (katholische Christenheit), die altkirchliche Tradition (orthodoxe Christenheit) oder enthusiastische Charismen (pfingstlerische Christenheit) sollen die Geltung von Glaubensannahmen klären, aber auch gewährleisten. In religiös-säkular differenzierten Gesellschaften gelten ihre Sicherheiten nicht als belegt. Traditionsabbrüche machen nicht nur eine kontinuierliche Rückversicherung religiöser Überzeugungen unmöglich, sondern betreffen bereits das Verständnis basaler Glaubenskonzepte. Die Bonität glaubensbezogener Sicherheiten steht in Zweifel. Das wirkt auch auf die Gläubigen zurück. Sie sind selbst *Gläubiger* des Glaubens, die den Kredit, den sie ihrem Credo geben, nicht ohne vernünftige Vorleistungen, aber auch nicht ohne Risikobereitschaft abbuchen können.

Deshalb liegt es nahe, Gott und seine Selbstmitteilung in Tat und Wort als Sicherheit schlechthin einzubringen. Unvermittelte Offenbarungstheologien lösen das Problem aber nicht. Es wiederholt sich, gerade wenn Gott selbst als Bürge angeführt wird. Denn was das Zeichen „Gott“ bedeutet, steht nicht fest. Es ist umstritten zwischen religiösen Traditionen und intellektuellen Infragestellungen. Es muss sich angesichts der wirtschaftlichen, politischen und ökologischen Risiken bewähren, die darüber entscheiden, wohin es mit der Welt im 21. Jahrhundert geht. Um belastbar zu erfassen, was es mit „Gott“ auf sich hat, bedarf es einer semiotischen Klärung und einer hermeneutischen Reflexion.

Wir schlagen dafür Räume vor, die für einen identifizierenden Selbstbezug von Individuen und Kulturen, Gesellschaften und Religionen, Wissenschaften und Menschheit bezeichnende Bedeutung haben. Dort verbinden sich Zeichen der Zeit und das Zeichen „Gott“. Wir gehen davon aus, dass sich dort auch näher bestimmen lässt, was es eigentlich bedeutet. Es wird Bewährungsproben ausgesetzt, um entscheiden zu können, welchen Sinn es austrägt. Die theologischen Grundunterscheidungen zwischen „Gott“ und Gott sowie zwischen Glaubensinhalten und ihren Begründungen machen sich an der unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht Gottes fest, die für Menschen nur in begrenzt zugriffigen Verortungen präsent ist. Diese Differenz besteht daher sowohl aus einem räumlich-säkularen Prozess wie einem geistig-religiösen Vorgang, die ungetrennt und unvermischt mit menschlichen Lebenswelten verschaltet sind.

Was immer also im Glauben an Gott eingeräumt wird, führt daher nicht in die Situation, dass Menschen es „einfach glauben können“. Glauben bedeutet, sich auf einen komplexen Vorgang einzulassen. Die Glaubensräume, die wir ausweisen, wollen der Komplexität nachgehen, was tatsächlich einzuräumen ist und welche Gründe dafür aufzubringen sind. Die moderne Vorstellung, die Komplexität dabei so weit reduzieren zu können, dass eine vernünftige Einsicht in die Gründe leicht bis unvermeidlich ist, können wir nicht teilen. Weder Bibel noch Papst, weder Tradition noch Geistbegabung, aber auch nicht Vernunft allein sind mit ihren jeweiligen Singularitäten fähig, für die Wahrheiten zu bürgen, die der christliche Glaube beansprucht. Es genügt auch nicht, sich jeweils auf die wichtigsten Leuchtfelder daraus zu konzentrieren, sei es die historische Kritik der Bibel, sei es die Geschichte der Dogmen, sei es die autonome Freiheit der beteiligten Subjekte. Ihre Vernetzung zu Variablen in komplexen Differentialgleichungen ist nötig, für deren Lösung theologisch bestenfalls Integrale angegeben werden können. Das ist nicht verwunderlich. Es wäre unglaublich, bliebe Gott, der Schöpfer der Welt, hinter der Komplexität ihrer Realitäten zurück.

Mit der topologischen Theologie über komplexe Glaubensräume erarbeiten wir solche Integrale. Sie folgen grundlegenden Koordinaten: Die topologische Theologie geht von *Orten* aus, indem sie sich auf dem Boden der Geschichte bewegt, und lässt sich auf die relativierende Dynamik gesellschaftlicher Heterotopien ein, um die Bedeutung des Evangeliums zu erfassen, statt sich auf die Anziehungskraft von Utopien zu verlassen, die an der Macht reiner Ideen hängt. Sie ist entsprechend auf *reale Probleme* geichtet, die Theologie und Kirche relativieren, damit aber auch in den „Zeichen der Zeit“ relevant machen. Das verlangt Komplexionen.

Eine topologische Theologie macht nichts einfacher, sondern präpariert den Herausforderungswert des Glaubens an Gott gerade angesichts dessen,

dass er nicht selbstverständlich ist. Sie nimmt das Zeichen „Gott“ nicht als gegeben hin, sondern gibt es in seiner offenbarenden Bedeutung zu lesen, indem sie zeigt, wo es zu entdecken ist. Das Evangelium ist für sie kein Anwendungsfall, sondern ein transformativer Prozess, der Theologie erst in den vielfältigen *Außenperspektiven* der *loci alieni* zu sich selbst (und zu Bewusstsein) kommen lässt. Sie wählt von daher *Umwege*, um auf die Wirklichkeit Gottes zu kommen, die nur als *genivitus subjectivus* zu erfassen ist. Sie macht sich auf Unterbrechungen der theologisch eingespielten Erkenntnisvorgänge gefasst und rechnet mit den Überraschungen, die die schöpferische Wirklichkeit „Gottes“ zumutet, um neue theologische Perspektiven angesichts neuer Probleme entwickeln zu können. Auch diese Wirklichkeit geht über einen *genivitus objectivus* hinaus, weil die Diskurse ihre selbstverständliche Ordnung überschreiten müssen. Statt mit Deduktionen „Gottes“ aus dem selbstverfügten Innenraum theologischer Plausibilitäten oder kurzschlüssigen Induktionen aus scheinbaren Tatsachen auf eine Wirklichkeit Gottes arbeitet Theologie dann mit der semiotischen Logik von *Abduktionen*, die der Erfahrung einer unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht Gottes Raum gibt. Das vollzieht sich entlang der Grundunterscheidung von Schöpfung und Vernichtung, die angesichts prekärer Lebenssituationen als Herausforderung wirkt, um in der Form von Inversionen die Verhältnisse von Tod und Leben neu zu bestimmen und auf die kreativen Potentiale einer Wirklichkeit Gottes auszurichten, die das Evangelium Jesu Christi performativ generiert.

Hinter dieser Buchserie steht eine Anekdote. Wir verabreden uns am Systematischen Fachbereich der Salzburger Theologischen Fakultät unregelmäßig zu Treffen, bei denen die Beteiligten jeweils Publikationsprojekte vorstellen, die noch nicht öffentlich geworden sind. Wir beide haben vor Jahren bei genau demselben Treffen jeweils ein Projekt unter dem Stichwort ‚Glaubensräume‘ vorgestellt. Das war weder abgesprochen noch beabsichtigt. Es kam völlig unerwartet. Dieser Zufall ist aber auch Ausdruck der Verschränkung, die unsere Arbeiten seit nunmehr schon langen Jahren haben. Es ist eine wechselseitige Beeinflussung und Anregung, die nicht einfach mit Fußnoten zu dokumentieren ist. Sie betrifft den Modus, in dem unsere Theologie entsteht. Die Perspektive des jeweils anderen ist in unseren Texten meistens so präsent, dass Fußnoten das weniger kenntlich machen als verschleiern würden. Das gilt ausdrücklich auch für diese Buchserie.

Den Aha-Effekt bei dem Treffen damals wollten wir ursprünglich sportlich auflösen. Wer als erster mit dem Manuskript fertig wäre, so die augenzwinkernde Vereinbarung, sollte den Titel bekommen. Aber das erschien uns dann als vergebene Chance. Darum haben wir uns entschlossen, das Projekt mit der gleichen Titelmarke zu publizieren. Wir sind dem

Grünewald-Verlag dankbar, dass er sich auf dieses Experiment eingelassen hat.

Es ist deshalb auch nicht so, dass die dogmatisch angelegten Bände vorrangig die *fides quae* und die fundamentaltheologischen vorrangig die *fides qua* behandeln. In allen wird sich eine wechselseitige Verstärkung der disziplinaren Grammatik abbilden oder eben ihre Verzweigung, falls wir scheitern. Es ist für uns auch kein Glasperlenspiel einer Theologiepaarung, die aus ihrer Selbstbezüglichkeit nicht herauskäme. Wir erleben es vielmehr als Vollzug einer Forschungsgruppe, die wir seit Jahren als für uns beide sehr anregend erfahren. Ob in einer solchen raumbasierten Gruppierung wie der unsrigen in Salzburg die Krisensituation bewältigt werden kann, die von der kirchlichen Verdunstung des Glaubens ausgelöst wird und zu einer schleichenden Verdünnung einst fruchtbarer theologischer Felder führt, müssen die geneigten Leser*innen entscheiden. Wir versuchen jedenfalls, den diversen Fata Morgana nicht zu folgen, die einen leichten Ausweg verheißen. Aber wir wagen auch die Behauptung, dass Theologie in der Gegenwart nicht mehr anders zu entwickeln und zu präsentieren ist als in solchen Forschungsgruppen, die sich zum wechselseitigen Vorteil anspornen, über das bereits gesicherte Wissen hinauszugreifen.

Das bedeutet aber zugleich, dass alles, was in den Diskursen dieser Bände jeweils daneben geht, allein dem jeweiligen Autor der Bände vorzuhalten ist. Hingegen sollten die Leser*innen das, was diese Diskurse hoffentlich für andere anregend macht, auch dem jeweils anderen zu Gute halten. Wenn Theologie ein Diskurs über unvermeidliche Diskurse in Glaubensräumen ist, dann ist sie ein geteiltes Projekt, bei dem wächst, was geteilt werden kann. Wir hoffen, dass auch die Leser*innen das einräumen können.

Gregor Maria Hoff
Hans-Joachim Sander

Vorwort zu diesem Band

Dieses Buch schließt einen langen Prozess fundamentaltheologischer Reflexionsarbeit ab. Als Teil eines gemeinsamen Projekts mit meinem Salzburger Kollegen Hans-Joachim Sander führt es in einen Theoriezusammenhang ein, der an der Erschließung von Glaubensräumen arbeitet. Was im ersten Band dieser fundamentaltheologischen Topologie grundgelegt wird, soll im zweiten Band förmlich *materialisiert* werden. Schon weil sich die entsprechenden Gedanken in einem offenen Prozess befinden, handelt es sich auch bei diesem Buch nur um einen Schritt auf dem Weg.

Die biographisch-theologischen Stationen, die sich in ihm abbilden, führen von den erkenntnistheoretischen Weichenstellungen meiner Dissertation über *Aporetische Theologie* (1995) und den hermeneutischen Überlegungen in der Habilitationsschrift zur *Prekären Identität des Christlichen* (1999) zu meiner Salzburger Antrittsvorlesung, die sich mit der Theoriefigur einer *Inversion der Geschichte* (2003) beschäftigt hat. Ihr differenztheoretisches Programm hat sich durch die Wissenschaftsgespräche vor allem mit den Salzburger Kollegen in mehrfacher Hinsicht verändert. Das hermeneutische Repertoire hat sich um semiotische Perspektiven erweitert, und im Laufe der Arbeit an diesem Buch hat sich mit der topologischen Disposition eine erkenntnistheoretische Perspektivierung im Zeichen einer *performativen Theologie* verbunden.

Sie geht auf Vorlesungen zurück, die ich in Salzburg seit dem Sommersemester 2013 unter dem Titel „Glaubensräume. Fundamentaltheologie als topologischer Diskurs“ halte. Neben dem Austausch im *Fachbereich Systematische Theologie* mit Martin Dürnberger, Franz Gmainer-Pranzl, Alois Halbmayr, Anne Koch, Martin Rötting und Ulrich Winkler sowie exegetisch vor allem mit Marlis Gielen habe ich dem Austausch mit den Studierenden im Rahmen dieser Vorlesungen inspirierende Rückfragen und wichtige Anregungen zu danken. Das gilt nicht zuletzt auch für die Doktorandinnen und Doktoranden sowie die Habilitandinnen und Habilitanden, mit denen ich seit 2003 in Salzburg arbeiten durfte. Ein besonderer Raum des Austauschs ist durch das *Theologische Exzellenzprogramm* in Salzburg und die Zusammenarbeit mit Paul Faulhaber, Elisabeth Höftberger, Elena Haider, Sarah Pieslinger, Anna Pointner und Andrea Schmuck entstanden.

Für großartige Unterstützung bedanke ich mich beim Sekretariat unseres Fachbereichs: bei Judith Falch, Ursula Kaserbacher, Isabella Kull und Marina Teixeira sowie ihren Vorgängerinnen Bianca Ecker-Schnugg, Ursula Herzog-Kluppenegger und Renate Reitsamer.

Ein Projekt wie die „Glaubensräume“ braucht selbst einen Raum, in dem sich forschen lässt. Die Universität Salzburg unter der Leitung von Heinrich Schmidinger hat ihn ermöglicht. Dafür gilt ihm mein tiefer persönlicher Dank, ebenso der Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der Paris Lodron Universität Salzburg für einen großzügigen Druckkostenzuschuss.

Ein besonderer Dank geht an die vielen Kolleginnen und Kollegen aus der katholischen und evangelischen Theologie, mit denen ich auf Tagungen, im Rahmen von Buchprojekten und weit darüber hinaus diskutieren und nachdenken durfte. Sie haben, mehr als sich in – notwendig reduzierten – Anmerkungen nachvollziehen lässt, ihre Spuren hinterlassen. Wenn ich Georg Essen, Hans-Joachim Höhn, Hildegund Keul, Ulrich H. J. Körtner, Thomas Schärfl und Joachim Valentin an dieser Stelle nenne, zeichnet sich damit das Spektrum unterschiedlicher theologischer Perspektiven ab, die für meine Arbeit von Bedeutung sind. Das gilt in erheblichem Maße auch für den Gewinn, den ich aus vielen interdisziplinären Gesprächen ziehen durfte: in besonderer Weise aus der Arbeit mit den Kolleginnen und Kollegen im *Institut für interdisziplinäre Forschung der Görres-Gesellschaft*. Einen eigenen Stellenwert besitzt der Austausch mit Armin Nassehi, der nicht nur mit seinen Texten in diesem Buch vertreten ist.

Hans Hermann Henrix hat mich auf den Weg des jüdisch-christlichen Dialogs geführt; ich hoffe, dass dies dem Text anzumerken ist. Julia Knop und Thomas Söding danke ich für intensiven Austausch nicht zuletzt im Zuge des Synodalen Wegs, der auf seine Weise mit diesem Projekt verbunden ist. Das gilt auch für die Kooperation mit Judith Gruber und Benedikt Kranemann in einem Projektverbund der Katholisch-Theologischen Fakultäten Erfurt, Leuven und Salzburg.

Eigener persönlicher Dank gilt Josh Ahrens, Christian Rutishauser, Jörg Schulte-Altendorneburg und Andre Verhülsdonk für inspirierende Zusammenarbeit, namentlich in Projekten zum jüdisch-christlichen Dialog.

In diesen Dank schließe ich mit Nachdruck meinen theologischen Lehrer Hans Waldenfels SJ ein, dessen „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ einen wichtigen Hintergrundbezug dieses Versuchs darstellt. Dass mich mit Helmut Zander ein anderer seiner Schüler mein theologisches Leben lang begleitet, stellt in jeder Hinsicht einen Glücksfall dar.

Das vorliegende Buch ist ausdrücklich *nicht* als fundamentaltheologisches Lehrbuch gedacht. Wer danach sucht, ist bei den „Basics Systematischer Theologie“ von Martin Dürnberger (Regensburg 2020) bestens bedient. Es handelt sich stattdessen um einen systematischen Entwurf, der in der Verfügung seiner Motive als strenge Komposition angelegt ist. Dass „Zeichen der Zeit“ nicht nur in ihre Darstellung eingehen, sondern sie theoriebildend anleiten, stellt entschiedene Absicht dar.

Die Realisierung der „Glaubensräume“ wurde erst durch Volker Sühs als Lektor möglich. Seiner Beharrlichkeit und Umsicht verdankt das Buch Entscheidendes.

Für kritische Lektüren und Hinweise danke ich am Ende Martin Breul, Hannah Judith und ganz besonders Hendrik Rungelrath, der sich in einzigartiger Weise um diesen Text verdient gemacht hat.

Dass mein Sohn Jonas Maria Hoff zum kritischen Gesprächspartner dieses Projekts geworden ist, bedeutet mir mehr, als sich im Vorwort zu einem Buch sagen lässt. Das gilt auch für den Dank, den ich meiner Frau Ruth Kreuzer-Hoff, meinem Sohn Lucas, meinen Eltern und Geschwistern sowie Till Kreuzer weiß.

Dieses Buch ist meiner Heimatgemeinde St. Remigius in Viersen gewidmet. Hier wurde ich getauft, hier habe ich Glauben leben dürfen. Im Schatten der Kirche, in der mein Vater von 1960 bis 1999 als Cantor gearbeitet hat, habe ich viele Jahre gelebt. Die Widmung umfasst den Glaubensraum, den diese Kirche und seine Gemeinde für mich verkörpern. Er schließt die Lebenden wie die Verstorbenen ein und gibt damit dem Ausdruck, was das Buch mit seinem Titel einzulösen sucht.

Salzburg, am 3. September 2020
Gregor Maria Hoff

Problemstellung

Existenz Gottes?

Theologie stellt eine Sonderform von Wissenschaft dar, denn ihr Gegenstandsbezug ist am entscheidenden Punkt strittig: die *Existenz Gottes*. Eine Wissenschaft ohne Sicherheit, dass es überhaupt gibt, wovon sie handelt? Naturwissenschaften verfügen über einen Materialbereich, dem empirische Methoden zugeordnet sind. Er mag nicht immer fest umrissen sein, aber der Wirklichkeitsbezug dieser Wissenschaften leitet sich aus der Gegenständlichkeit ihrer Forschungsobjekte ab – und aus ihren nachvollziehbaren Erfolgen. Mathematik operiert mit logisch nachvollziehbaren Regeln auf der Basis einer evidenten Axiomatik. Sie bestätigt ihren wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn nicht zuletzt über mathematische Anwendungswissenschaften. Philosophie praktiziert eine „Kultur der Nachdenklichkeit“¹ und findet ihr Material in der Faktizität einer Welt, die Deutung verlangt. Kulturwissenschaften beziehen sich auf Textcorpora und kulturhistorisches Material, auch wenn in Frage steht, was exakt das Konzept *Kultur* ein- und ausschließt.² Und auch wenn Gesellschaft keine fixe Größe darstellt, lassen sich für Sozialwissenschaften mit statistischen Methoden Strukturen und Muster bestimmen, die vergemeinschaftetes Handeln in einem beschreibbaren Zusammenhang erschließen. An der Existenz von Gesellschaft kann schon insofern kein Zweifel bestehen, als er sich nur sprachlich und also *innerhalb* eines sozialen Systems artikulieren könnte – in gesellschaftlicher Kommunikation. „Es gibt im Falle von Gesellschaft eben keine externe Beschreibung, an der man sich korrigieren könnte“.³ Damit erweisen sich Theorien *über die Gesellschaft* zwar als standpunktbezogen und fallibel, vor allem können sie kein „Wesen“ der Gesellschaft definieren.⁴ Aber ihre Wirklichkeit wird beansprucht, indem man sie herstellt. Wirklichkeit hat gesellschaftlich *operativen* Charakter – mit Fahrplänen und Universitäten, in Vereinen und Internetforen, also in sozialen Systemen, die durch Kommunikation entstehen und nur *in der Form* von Kommunikation bestehen.

Für die Theologie, anders als für Religionswissenschaft⁵, reichen jedoch weder soziale Praktiken noch die kulturelle Produktivität religiösen Glau-

¹ H. Schnädelbach, Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann, München 2012, 7.

² Vgl. T. Eagleton, Was ist Kultur? München 2001, 7–47.

³ N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, 89.

⁴ Ebd. Vgl. zum Folgenden ebd., 90: „Die Einheit des Gesellschaftssystems liegt also lediglich in der Abgrenzung nach außen, in der Form des Systems, in der operativ laufend reproduzierten Differenz.“

⁵ Religionswissenschaft untersucht religiöse Phänomene aus analytischer Außenperspektive, mit Rücksicht auf die Glaubensposition religiöser Akteur*innen, ohne diese zu übernehmen. Vgl. H. G. Kippenberg / K. v. Stuckrad (Hrsg.), Einführung in die Religionswissenschaft.

bens aus, die sich in Texten, Artefakten und Ritualen von Religionsgemeinschaften greifen lässt, um zu bestimmen, was sich *wirklich* mit dem verbindet, worauf sie sich beziehen. Theologie kann die Frage nach der Existenz „Gottes“ auch nicht über den entsprechenden Zeichengebrauch absichern, sodass die semiotische Wirklichkeit „Gottes“ für seine Realität aufkäme. Zeichen verweisen zunächst einmal nur auf den Sinn, den man ihnen kommunikativ beimisst, und auf die Bedeutung, die sie in ihrer Verwendung annehmen.

Theologie setzt demgegenüber grundsätzlicher an. Sie bestimmt ihren Gegenstandsbezug erkenntnistheoretisch in der Weise, dass sie

1. seine Wirklichkeit über eine Grundlagenreflexion auf Wirklichkeit schlechthin erreicht und
2. diese Reflexion mit dem epistemischen Anspruch auf eine *darin greifbare* Offenbarung⁶ (im Sinne einer Selbstvermittlung, eines Selbsterweises etc.) Gottes verbindet.⁷
3. Dabei setzt Theologie *mit* der Deutung aller Wirklichkeit diese *als geschaffen* voraus. Sie beansprucht nicht, die Welt entstehe erst mit ihrer Reflexion, sondern bestimmt den unverfügbaren Anfang einer geistig erfahrbaren Welt im Bezug auf eine Größe, die im Modus der geistigen Aufladung der Welt schöpferisch wirkt. Theologie markiert sie in einem *kosmologischen* Bezugsrahmen mit dem Zeichen „Gott“ als unbegrenzter schöpferischer Lebensmacht und erschließt sie im *personalen* Bezugs-

Gegenstände und Begriffe, München 2003, 11–23; zum Unterschied zur Theologie: vgl. ebd., 14 f. Die religiöse Aussage, „dass es eine Gottheit wirklich gibt“, sprengt aus dieser Perspektive den Rahmen von Wissenschaft, weil sie sich „wissenschaftlich nicht belegen“ lasse, was auch für „Materialismus und Positivismus“ gelte.

⁶ Damit ist keine „natürliche Theologie“ im klassischen Sinn gemeint, wird also auch keine *metaphysische* Position beansprucht, sondern der Umstand, dass sich im Prozess des Denkens eine geistige Wirklichkeit *performativ* vermittelt, die (1.) als Schöpfung rekonstruiert werden kann und (2.) den Raum eröffnet, in dem sich Gott als schöpferischer Grund bzw. als innere Dynamik der Welt vermittelt. Strenge Offenbarungstheologie etwa im Sinne einer Wort Gottes-Theologie, von der im Anschluss an Karl Barth noch zu sprechen sein wird (vgl. Kapitel 15), kann sich nicht jenseits dieses schöpfungstheologischen Rahmens entfalten.

⁷ Zumindest in schwacher Hinsicht öffnet die Perspektive auf eine sinnvolle, vielleicht sogar kulturell unverzichtbare grundlagentheoretische Reflexion auf Wirklichkeit Spielräume für eine Heuristik von *Theologie als Wissenschaft*. Vgl. H. Tetens, *Wissenschaftstheorie*. Eine Einführung, München 2013, 93: Tetens attestiert es als eine „offene Frage“, „ob ausschließlich das zur Wirklichkeit zu zählen ist, was mit den Mitteln der Erfahrungswissenschaften erfasst werden kann. Dieser Streit zwischen der Metaphysik des Naturalismus und den verschiedenen nicht-naturalistischen Metaphysiken lässt sich jedenfalls nicht mit den Mitteln und den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften entscheiden... Auch die wissenschaftlich-technische Zivilisation tut gut daran, für die Frage offen und sensibel zu bleiben, ob die Erfahrungswelt, wie sie von den Wissenschaften beschrieben wird, die ganze Wirklichkeit ausmacht oder ob gewisse Dimensionen der Wirklichkeit mit den Mitteln der Erfahrungswissenschaften nicht adäquat erfasst, beschrieben und erklärt werden können.“

rahmen deutender Akteur*innen in den geschichtlichen Räumen menschlicher Wahrnehmung.

4. Die Deutung der Welt *als Schöpfung* gilt dann aber nicht nur für den auf diese Weise theoretisch bestimmten Anfang von allem, sondern seine Wirklichkeit kann sich nicht unabhängig von diesem Gedanken selbst zeigen.⁸

Das hat Folgen für die Form, in der sich Theologie auf ihr *grundlegendes* Problem beziehen muss: auf die Frage nach dem Zusammenhang des Zeichens „Gott“ und seinem Wirklichkeitsgehalt. Die Frage nach der *Existenz Gottes* verschiebt sich damit auf die Frage danach, wie sich *transzendenzbezogene* Existenzannahmen und -aussagen überhaupt sinnvoll treffen lassen. Damit steht der Sinnzusammenhang von sinnlich erfahrbarer Welt in ihrer geistigen Bestimmbarkeit zur Diskussion. Der Bezug auf Transzendenz, den Theologie mit dem Zeichen „Gott“ aktiviert, muss sich als konstitutiv verständlich machen lassen – im Sinne einer Glaubensannahme, also in Beanspruchung einer grundlegenden Überzeugung. „Gott“ wird als Voraussetzung und Problem der Theologie damit auf drei Ebenen zum Thema:

1. Theologie setzt als reflexive Bestimmung der gegebenen Welt bei jenen basalen Mustern von Intelligenz und Kreativität an, die es erlauben, *Welt* als geistigen Zusammenhang – *funktionsförmig* – zu beschreiben.⁹
2. Theologie deutet die geistige Aufladung der Welt als *Kosmos*, also als einen sinnbezogenen Zusammenhang. In ihm treten grammatischer Zeichensinn und kommunikativer Handlungssinn als Implikate einer Welt auf, die dem Menschen Interpretationsleistungen zur Bearbeitung dieser Welt abverlangt.¹⁰

⁸ Insofern ergibt sich grundlagentheoretisch eine Parallele zur Biologie. Sie kann das Konzept *Leben* zwar definieren, beansprucht es aber auf eine Weise, die mit der Beschränkung auf eine empirische Untersuchung von Lebensformen eine Grenze berührt. Mit der Konstruktivität von *Leben* löst sie die sinnbestimmte, ethisch relevante Frage nach „Leben als Konstrukt“ aus. Vgl. G. Rager / G. Wegner (Hrsg.), *Synthetische Biologie – Leben als Konstrukt* (Grenzfragen Bd. 40), Freiburg – München 2015. So steht projektiv u. a. die religiös entscheidende Frage nach einer Abschaffung des Todes im Raum.

⁹ Nur insofern ist Wissenschaft überhaupt möglich.

¹⁰ Die Interpretativität des Weltzugangs gilt selbstverständlich auch für diese Beschreibung und ihre „ontologischen“ Commitments; allerdings wird ihr „realistisches“ Drehmoment im Folgenden performanztheoretisch bestimmt. Im Gebrauch von Deutungen wird die geistige Energie der Wirklichkeit beansprucht und sichtbar – als eine grundlegende Dimension, die nicht unabhängig von Interpretationen und ihrer Konstruktivität zu erreichen ist, sich aber genau auf diese Weise als basal erweist.

3. Theologie bringt für die schöpferische Wirklichkeit eine Bestimmungsgröße in Anschlag, die sich im Prozess dieser Wahrnehmung und Deutung durchsetzt. Theologisch gesprochen: *offenbart*.

Existenz Gottes als Zeichen?

Der Code, den Theologie dafür einsetzt, lautet „Gott“ – als ein Interpretationszeichen, das seine Wirklichkeit wiederum nur im Gebrauch und in der Erschließungskraft dieses Zeichens erweisen kann.¹¹ Sein Sinn – formalisiert als Gottesbegriff einer „unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht“ – ist mit der Entwicklung des Zeichens *in seiner Zeichenverwendung* verknüpft.¹² Das zeigt sich bei der Evolution religiösen Bewusstseins, die sich nicht von den Praktiken trennen lässt, mit denen es entsteht.¹³ Insofern ist ein geschichtlicher Erkenntnisrahmen für Theologie als reflexive Bestimmung der Wirklichkeit des Zeichens „Gott“ erforderlich.

Mit der unausweichlichen Interpretativität menschlicher Existenz sind zugleich die Dynamiken in der Entwicklung des Humanen einzubeziehen: die Sinngeschichte des Zeichens „Gott“, seine historischen Bedeutungsdimensionen, seine synchronen wie diachronen Deutungskapazitäten. Wenn also der Referenzraum der Theologie im Gebrauch des Zeichens „Gott“ eine Geschichte seiner Transformationen einschließt, dann muss zugleich die Transformationsgeschichte menschlicher Existenz in dieser Welt mit ihrem unerreichbaren Anfang und einem kosmologisch so sicheren wie existenziell unabsehbaren Ende als die Form begriffen werden, in der sich theologische Reflexion überhaupt erst entfalten kann. Religiöse Erfahrung als Transzendenzerfahrung und Theologie als ihre (1.) material bestimmte Interpretation und (2.) kritische Rekonstruktion im Blick auf ihre weltbezogenen Erschließungsleistungen (Explorationsfähigkeit im Kontakt mit wissenschaftlichem Weltwissen) sind eingelassen in die koextensive Beziehung von Glaube und Vernunft im Raum unterschiedlich koordinierten, aber geteilten Wissens *in der Welt* um die Funktionsmuster und die Sinnressourcen dieser Welt.¹⁴

¹¹ Vgl. Kapitel 2 und 3.

¹² Vgl. Kapitel 6.

¹³ Vgl. dazu Kapitel 5.

¹⁴ Vgl. dazu J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Berlin 2019; der genealogische Ansatz bei der Evolution von Religion(en) sowie die ritualtheoretische Grundierung in der Herleitung und in der Bestimmung des Eigensinns religiösen Weltverhaltens läuft über eine „Theorie des kommunikativen Handelns“, die wiederum die performative Dynamik epistemisch gehaltvoller Glaubenspraxis zur Geltung bringt. Dieser Ansatz lässt sich über Habermas hinaus für die fundamentaltheologische Erkenntnistheorie pro-

Religiöses Wissen ist insofern heuristisch als Transformationswissen zu bestimmen, was sich in der Form seiner reflexiven Organisation *als Theologie* umsetzen muss. Sie behauptet mit dem Zeichen „Gott“ seine Existenz nicht nur als *konstitutiv*, sondern performiert sie in ihrem Zeichengebrauch. Problematisch bleibt dieser Wirklichkeitsbezug und damit Theologie als Wissenschaft, insofern man sich kognitiv zu dieser wie zu aller Wirklichkeit nur interpretativ verhalten kann. Jede Akteur*in bewegt sich welterschließend und -deutend in bereits etablierten und beanspruchten *Glaubensräumen* kultureller, biographisch individuierter, politisch und ökonomisch vergesellschafteter Wahrnehmungen. Glaubensräume kristallisieren sich in Lebensräumen: in der sinnbezogenen Erschließung von Lebenssphären und -situationen, die sich in Überzeugungen und Haltungen artikuliert. Glaubensräume bilden als epistemische Frames Grenzen für die Durchlässigkeit von Überzeugungen im Blick auf Einflüsse, Interdependenzen und Erkenntnisinteressen, aus denen sich weltbildförmige Ansichten zusammensetzen.¹⁵

Theologisch gilt es vor diesem Hintergrund, die Konstitution von Glaubensüberzeugungen genealogisch zu verflüssigen und in kritischen Abgleich mit alternativen Weltdeutungen zu bringen. Wenn dabei Argumente auf ihre logische Schlüssigkeit und Interpretationsvorschläge auf ihre Explorationsfähigkeit hin überprüft werden, ist zugleich an die geschichtliche Situierung rationaler Überzeugungen und ihre weltbildbezogenen

duktiv machen – mit Blick auf die Form eines möglichen Wirklichkeitserweises der Referenz, die Theologie mit dem Zeichen „Gott“ als Wirklichkeitskonstitutiv beansprucht. Seine Wirklichkeit wird sich nicht jenseits des Zeichengebrauchs, nicht jenseits des mit ihm verbundenen Glaubensbewusstseins und kommunikativ gebundener religiöser Praxis (Glaubensgemeinschaften) erschließen *können*.

¹⁵ J. Habermas weist darauf hin, dass „das Zeitalter der Weltbilder... seit dem 17. Jahrhundert aus guten Gründen vorbei“ sei (ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 12). Wenn Philosophie aber an der „rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses“ arbeitet, entwickelt sie eine Sicht der Welt, die sich „am Ganzen‘ orientieren soll“ (ebd.). Das ist mit dem Term „weltbildförmig“ gemeint, der sich in begrenzten Interpretationsperspektiven auf die Welt als eine umfassende Wirklichkeit bezieht und ihre Sicht in dieser gebrochenen Doppelung von Universalität und Partikularität entwickelt. Dem entspricht in formaler Hinsicht der Bezugsrahmen von Transzendenz und Immanenz ebenso wie seine materiale Verschaltung in religiösen Codes von *offenbar – verborgen, gegeben – entzogen* etc. Damit lässt sich das Problem bearbeiten, das Habermas in der Konstruktion mythischer Weltbilder ausmacht: die Gefahr einer Entdifferenzierung von Teilnehmerstandpunkt und Weltwahrnehmung sowie einer damit einhergehenden „Totalisierung“ von Weltbildern (470). Gerade weil performativ erhandeltes Teilnehmerwissen den Zugang zu einer spezifischen Wahrnehmungsintensität von Phänomenen erlaubt, muss es kritisch evaluiert werden. Denn es ist „kein Wissen im strengen Sinne“ (467) – es bedarf seiner reflexiven Prüfung und der Distanzierung des Erlebten, um es in propositionale Gehalte überführen und als intersubjektiv anschlussfähiges wie rational kontrollierbares Wissen zur Verfügung stellen zu können. Diese Rolle übernimmt für religiöses Teilnehmerwissen die Theologie.

Implikationen in der Konstruktion von Weltbildrahmen und ethisch begründeten Normen zu erinnern. Für den diskursiven Prozess des Gebens und Nehmens von Gründen existiert weder religiös noch „säkular“ ein Ausstiegsszenario mit Verheißungen sicheren, definitiven Weltwissens¹⁶ – und zwar schon deshalb nicht, weil es sich jeweils an ein Orientierungswissen in dieser Welt vermitteln muss, das sich geschichtlich zu bewähren hat.

Von daher führt die prekäre Situation von Theologie als Wissenschaft auf die geschichtlich-diskursive Durchführung ihres Projekts zu. Das bedeutet: Religiöse Praxis und ihre reflexive Durchmusterung als Theologie entstehen nicht nur in konkreten historischen Situationen, sondern lassen sich nur *im Material* der Geschichte bestimmen und können sich auch nur so bewähren, sprich: den Wirklichkeitsgehalt des tragenden und alles bestimmenden Glaubens an eine *unbegrenzte schöpferische Lebensmacht* plausibilisieren. Theologie benennt und beansprucht sie mit dem Zeichen „Gott“.

Theologie lässt sich von daher gerade mit ihrem Anspruch darauf, dass sie nicht nur von Gott spricht, sondern dass sich die Wirklichkeit Gottes als Grund ihres Sprechens erweist, ihrerseits nicht als eine *unmittelbare Offenbarungsform* verstehen. Theologie *ist nicht Offenbarung*; sie bringt Offenbarungserfahrungen theologisch zur Geltung. Theologie funktioniert insofern als Darstellungsform der Wirklichkeit Gottes – in der Referenz auf geschichtliche Erfahrungen und Konzeptualisierungen jener Transzendenz, die das Zeichen „Gott“ markiert. *Christliche Theologie* ist entsprechend als geschichtliche Darstellungsform eines Handelns Gottes zu bestimmen,

1. das im Raum vergemeinschafteten Christusglaubens,
2. in der kanonisierten Form des biblischen Christuszeugnisses *als Verkündigung*
3. und in seiner anhaltenden Glaubensaktualisierung als Tradition mit der Gestalt Jesu Christi identifiziert wird.

¹⁶ Vgl. Th. Schärtl, Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Kevelaer 2004. „Der Weg der Überzeugungen auf dem Forum diskursiver Verständigung führt... auf eine letzte Unhintergebarkeit, die wiederum nur im Modus von Überzeugungen ansichtig wird.“ (150).

Existenz Gottes in Glaubensräumen?

Theologie als reflexive Darstellungsform des Handelns Gottes in der Geschichte¹⁷ wird damit selbst zu einem geschichtlichen Diskurs, der den Wirklichkeitsgehalt des Zeichens „Gott“ nur in Glaubensräumen, also an konkreten Orten der Geschichte, im Material der Sprache, in den wechselhaften Bezügen von Glauben und Un/Nichtglauben erreichen kann. Das zwingt dazu, das Bezugsproblem der Theologie topologisch zu entwickeln – als ein kommunikatives Bestimmungsproblem. Damit aber ist es an das geschichtliche Auftreten religiösen Bewusstseins gekoppelt: an die Evolution religiösen Bewusstseins im Horizont einer *Kommunikation der Kommunikation* „Gottes“.¹⁸ Das bindet den theologischen Diskurs an den kulturellen Gebrauch des Zeichens „Gott“ zurück, im strengen Sinn theologisch dann aber vor allem an die Formen und Orte, an denen das Zeichen „Gott“ die Existenz des Bezeichneten beansprucht.

Theologie ist insofern jeweils auf die semiotische Existenz „Gottes“ zurückgeworfen, um auf diesem Weg seinen Wirklichkeitsgehalt bestimmen zu können. Für christliche Theologie bildet die komplexe Textur und die kommunikative Form des *Evangeliums* ihren Ausgangspunkt, insofern sich hier reflexiv gewordene Theologie (der Evangelisten und ihrer Gemeindefraditionen) in der Form von Schrift als eine Offenbarung artikuliert, in der sich die Wirklichkeit Gottes im Zeichengebrauch Jesu Christi erschließt. Im und als Glauben vermittelt sie sich *akut*: jeweils jetzt, existenzbestimmend.

An welchen geschichtlichen Orten und in welchen kulturellen Praktiken wird das Zeichen „Gott“ theologisch relevant? Welchen Wirklichkeitsgehalt beansprucht es und wie lässt er sich bestimmen? Wie sind die verschiedenen Referenzen und die Transformationen des Zeichens „Gott“ theologisch zu bestimmen und epistemisch zu qualifizieren? Theologie kann sich nur in der

¹⁷ Vgl. auch Chr. Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 1–11; 193–240. Danz fasst „Dogmatische Christologie als Selbstdarstellung des Glaubens“ (193), konzentriert allerdings die Theologizität der Christologie und damit der Theologie auf Funktionen der Selbstbestimmung des deutenden Subjekts: „Die dogmatische Christologie beschreibt nichts anderes als ... Vollzüge der Selbstdarstellung des Sich-Verstehens des Menschen in seinem Selbstverhältnis.“ (240)

¹⁸ Zur Bedeutung eines kommunikationstheoretischen Ansatzes in der Fundamentaltheologie vgl. aus systemtheoretischer Sicht: B. Fresacher, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg 2006, besonders 213–331. Fresacher weist auf Kommunikation als „blinde(n) Fleck“ theologischer Theoriebildung hin, denn ihre Aussagen „vollziehen selbst, was sie bestimmen“ (332). Auf dieser Linie lässt sich performanztheoretisch die Koordination theologischer Aussagen entlang der Codierung und zugleich der mit dieser Codierung wirksamen Überschreitung der Transzendenz-Immanenz-Grenze beschreiben. Deshalb gilt fundamentaltheologisch: „Die Begründung entkommt ihrer Form nicht.“ (ebd.)

komplexen Verschränkung von Schrift und Tradition im Raum einer Glaubensgemeinschaft entwickeln, die sich mit diesen formativen Quellen theologischer Erkenntnis zugleich geschichtlich pluralisiert. Die hochgradige Differenzierung von Traditionen, die *als Tradition* im Raum der katholischen Kirche codiert und konzentriert wird, verflüssigt sich im Modus historischer Forschung, mit der die Ambiguitäten und Gegenläufigkeiten kirchlicher Überlieferungen präpariert werden. Das verschärft sich in interreligiösen Kontaktzonen und den religionskulturellen Transfers, die in den christentumsgeschichtlichen Gebrauch des Zeichens „Gott“, der entsprechenden Texte, Rituale und kirchlichen Formulare einfließen. Das Wissen um die Konstruktivität und Kontingenz religiöser Traditionen muss insofern als Leitfaden dienen, um die Interpretationsleistungen *theologisch* auffassen zu können, die sich mit religiösen wie säkularen Semiosen „Gottes“ kulturell erreichen lassen – synchron wie diachron.

Das Existenzproblem der Theologie lässt sich nicht jenseits dieses Zeichengebrauchs diskutieren. Es führt insofern zum topologischen Programm dieser Fundamentaltheologie, als sich die Frage nach der Bedeutung „Gottes“ und der Plausibilisierung des Glaubens an die Wirklichkeit „Gottes“ über die Orte und Räume seines geschichtlichen Auftretens vermittelt.¹⁹

¹⁹ Theologie reflektiert die Sinngehalte, die sich mit dem Zeichen „Gott“ und im Glauben an ihn erschließen. In ihrem topologischen Zuschnitt geht sie von den Orten aus, an denen sich Glaubensrealitäten vermitteln. Sie liefern das Material, aus dem Theologie als eine geschichtliche Darstellungsform des Glaubens an „Gott“ ihr Wissen generiert. Sie bezieht sich auf die Referenzorte, die im Zuge von Glaubensperformanzen Quellen des Glaubens entwickelt haben – im klassischen Sinn die *loci theologici*. Zu ihnen zählt die Vernunft – als ein Geben und Nehmen von Gründen, das selbst geschichtlich abläuft. Plausibilitäten werden entwickelt, aber auch kritisch geprüft. Dafür werden spezifisch theologische, aber auch philosophische Argumente und Kriterien beansprucht, ohne dafür auf ein Konzept von Vernunft zurückgreifen zu können, das noch einmal jenseits von Geschichte situiert wäre.– Vgl. zum benachbarten erkenntnistheoretischen Programm einer *topologischen Dogmatik* das Projekt von H.-J. Sander, *Glaubensräume – Topologische Dogmatik*. Band I: *Glaubensräumen nachgehen*, Ostfildern 2019, besonders 367–389.

