

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 50 (1994)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Zum Wahrheitsanspruch der Theologie  
**Autor:** Fischer, Johannes  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878188>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 01.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Zum Wahrheitsanspruch der Theologie<sup>1</sup>

«Wer weiss, ob's wahr ist, und wenn's wahr ist, ich glaub's nicht» – so sagt man in Bayern, wenn man skeptisch ist. Solcher Skepsis sieht in besonderer Weise die Theologie sich heute ausgesetzt. Dazu trägt wesentlich bei, dass weithin unklar ist, mit welcher Art von Wahrheit die Theologie es zu tun hat und was für einen Wahrheitsanspruch sie folglich erhebt. Darüber möchte ich im Folgenden mit Ihnen nachdenken.

Die Absicht, *den Wahrheitsanspruch der Theologie* zu erörtern, mag auf den ersten Blick vielleicht vermessen erscheinen. Die Theologie besteht aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich auf verschiedene Erkenntnisbereiche und Gegenstände beziehen. So könnte man einwenden, dass sich die Frage des Wahrheitsanspruchs in den verschiedenen Disziplinen unterschiedlich stellt. Nun verhält es sich so, dass diese Disziplinen *theologische* nur insoweit sind, als sie sich bei ihrer Arbeit von der Unterstellung leiten lassen, dass es mit der christlichen Rede von Gott «etwas auf sich hat». Den in dieser Unterstellung enthaltenen Anspruch will ich in erster Annäherung den Wahrheitsanspruch der Theologie nennen. Er ist für die Theologie schlechthin konstitutiv. Liesse er sich definitiv widerlegen, liesse sich also zeigen, dass es mit der christlichen Rede von Gott *nichts* auf sich hat, dass sie vielmehr unwahr oder sinnlos ist, dann könnte dasjenige, was jetzt in den theologischen Disziplinen betrieben wird, zwar weiterhin Gegenstand religionswissenschaftlichen oder historischen Interesses sein, und unter diesen Interessen könnte vieles von dem weitergeführt werden, was heute in der Theologie erforscht wird. Aber es könnte dann nicht mehr Gegenstand theologischen Interesses sein.

Nun habe ich den Wahrheitsanspruch der Theologie bewusst offen formuliert als den Anspruch, dass es mit der christlichen Rede von Gott «etwas auf sich hat». Denn es ist nicht leicht zu sagen, worin er genau besteht. Und man darf vermuten, dass es *diesbezüglich* unter den Vertretern der theologischen Disziplinen in der Tat unterschiedliche Auffassungen gibt. Der Praktische Theologe wird diesen Anspruch vielleicht in dem Sinne auffassen, dass

<sup>1</sup> Mit Anmerkungen versehene Fassung meiner am 14.1.1994 gehaltenen Antrittsvorlesung an der Universität Basel.

die «christliche Verkündigung», oder weniger traditionell ausgedrückt: das christliche Existenz- und Wirklichkeitsverständnis dem heutigen Menschen etwas zu sagen hat. Darin erweist sich ihre Wahrheit. Der Systematische Theologe andererseits mag dazu neigen, Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu verstehen. Für ihn bezieht sich somit der Wahrheitsanspruch der Theologie darauf, dass in den theologischen Sätzen die Wirklichkeit Gottes adäquat zur Sprache kommt. Es sei also von vorneherein zugestanden, dass der Wahrheitsanspruch der Theologie von den unterschiedlichen theologischen Disziplinen unterschiedlich aufgefasst und gedeutet werden kann. Um so wichtiger wäre das Gespräch der theologischen Disziplinen hierüber, das leider kaum stattfindet. So will ich vorweg betonen, dass die folgenden Überlegungen die eines Systematischen Theologen sind, der für die anderen theologischen Disziplinen nicht sprechen kann.

In diesen einleitenden Bemerkungen deutet sich bereits eines an: Die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Theologie kann nicht so beantwortet werden, dass wir uns zunächst einen Begriff von Wahrheit bilden, von ihrem Wesen und ihren Kriterien, wie sie etwa in den diversen philosophischen Wahrheitstheorien expliziert werden, und dass wir diesen Wahrheitsbegriff dann auf die Theologie anwenden unter der Fragestellung, ob und in welchem Sinne die Theologie Anspruch auf so begriffene Wahrheit erheben kann. Die Theologie weiss aus ihrer eigenen Geschichte am besten, wie unterschiedlich die Frage nach der Wahrheit gestellt werden kann und wie sehr hier alle Antworten dem Denken ihrer Zeit verpflichtet sind. So will ich ein paar geschichtliche Erinnerungen voraustellen.

## I

Vor dreihundert Jahren, zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, ist die Frage nach der Wahrheit der Theologie vergleichsweise einfach beantwortet worden. Ihre Wahrheit bestand in ihrer Teilhabe an Gottes Wahrheit. Das Wort «Theologie» wurde damals in einem viel weiteren Sinne gebraucht, als er uns heute geläufig ist. «Das Gott-Schauen von Engeln und Seligen, das Gottesbewusstsein Jesu wie die Gottesnähe Adams vor dem Fall kann als Theologie angesprochen werden.»<sup>2</sup> Der Theologiebegriff war noch nicht wissenschaftstheoretisch verengt, vielmehr war er «noch offen zu ganz andersartigen Formen des Wissens und Redens von Gott»<sup>3</sup>. Freilich

<sup>2</sup> C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Orthodoxie und Aufklärung I*, 1964, 30.

<sup>3</sup> A. a. O. 30f.

war man sich auch zutiefst des Abstandes der menschlichen Theologie von der ursprünglichen Wahrheit Gottes bewusst, was darin zum Ausdruck kommt, dass eine ganze Reihe von Theologien unterschieden wird, «die von Gott herab über die Engel und Jesus, Urstand und Selige bis zur *theologia viatorum post lapsum* verfolgt wird»<sup>4</sup>

Die Quelle, durch welche Gottes Wahrheit zum Menschen kommt und durch welche mithin die menschliche Theologie Anteil an ihr bekommt, ist die Heilige Schrift. Und so konkretisiert sich der Wahrheitsanspruch der menschlichen Theologie in dem Kriterium, mit der Heiligen Schrift in Übereinstimmung zu sein. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass die durch die Heilige Schrift vermittelte göttliche Wahrheit *erschliessende* Funktion hatte für die Wirklichkeit der Welt. Der Welt ist ja nicht anzusehen, dass sie Schöpfung ist, den Tieren und Pflanzen ist nicht anzusehen, dass sie Mitgeschöpfe sind, dem anderen Menschen ist nicht anzusehen, dass er Nächster oder Bruder ist. Das muss dem Menschen vielmehr erst mitgeteilt werden, und das Medium dieser Mitteilung ist die Heilige Schrift. Denn allein Gott selbst, der die Welt geschaffen hat, kann den Menschen zuverlässig darüber informieren, mit welchem Wesen und welcher Bestimmung er seine Geschöpfe ausgestattet hat. Die altprotestantische Orthodoxie sah in Gott daher nicht nur die *causa efficiens* der Welt, sondern auch die *causa exemplaris*: In der Erkenntnis, mit der der Schöpfer seine Geschöpfe entworfen und erkannt hat, ist deren Wesen und Bestimmung vorgebildet. Im Tiefsten muss daher alle Wirklichkeitserkenntnis Gottes eigene Erkenntnis nachvollziehen und in diesem Sinne theologische Erkenntnis sein.

Weil die durch die Schrift vermittelte göttliche Wahrheit die Wirklichkeit allererst erschliesst, ist es völlig ausgeschlossen, dass diese Wahrheit umgekehrt *an der Wirklichkeit verifiziert werden könnte*. Letzteres würde voraussetzen, dass es eine zweite, von der göttlichen Offenbarung unabhängige Quelle gibt, durch die uns die Wirklichkeit gegeben ist. Und es würde überdies bedeuten, dass diese zweite Quelle, da sie als Verifikationskriterium für die göttliche Wahrheit genommen wird, *über diese* gestellt wird. Das aber ist für die altprotestantische Orthodoxie undenkbar. So hoch sie von der menschlichen Vernunft dachte und so sehr sie davon selbst Gebrauch machte, so sehr war sie doch darum bemüht, der menschlichen Vernunft ihre Grenzen zu bestimmen, damit sie nicht als eine solche zweite, unabhängige Quelle in Konkurrenz zur göttlichen Offenbarung tritt. Was aus heutiger Sicht als fragwürdige Fixierung auf die alleinige Autorität der Schrift erscheinen mag, das hatte also tiefe theologische Gründe. Gott als der Ur-

<sup>4</sup> A.a.O. 30.

sprung der Wirklichkeit kann letztlich allein auch die Quelle aller Wirklichkeitsvergewisserung sein. Und so besteht der Wahrheitsanspruch der Theologie darin, mit der göttlichen Wahrheit in Übereinstimmung zu sein, wie sie in der Schrift niedergelegt ist.

Der Umbruch von Neuzeit und Aufklärung hat für die Theologie zur Folge, dass nun eine zweite Quelle der Wirklichkeitserkenntnis in *Konkurrenz* zur göttlichen Offenbarung tritt, nämlich die menschliche Vernunft und Subjektivität. Alles, was seither in der Theologie geschehen ist, ist durch diese neue Konstellation bestimmt gewesen. Vom Standpunkt der autonom gewordenen menschlichen Vernunft aus betrachtet erscheint nun eine Offenbarungstheologie nach dem Modell der Orthodoxie als autoritätsgebunden und rational nicht ausgewiesen. Ihre Aussagen werden nicht mehr in ihrer allererst wirklichkeitserschliessenden Funktion verstanden. Vielmehr, da nun die Wirklichkeit durch die Vernunft erschlossen ist, wirken jene Aussagen wie *Feststellungen und Behauptungen über die gegebene, vernünftig aufweisbare Wirklichkeit*, in bezug auf die sich die Frage stellt, ob sie mit dieser in Übereinstimmung sind. Die Frage der Wahrheit der Theologie wird zur Frage nach ihrer Übereinstimmung mit der gegebenen, feststellbaren Wirklichkeit (statt mit der Heiligen Schrift). Das altprotestantische Modell wird jetzt als heteronomer Supranaturalismus empfunden, welcher oberhalb der von der menschlichen Vernunft erkannten Wirklichkeit eine andere, «zweite» Wirklichkeit postuliert.

Der Versuch Schleiermachers in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, solchen Supranaturalismus dadurch zu vermeiden, dass die Theologie selbst ihren Standpunkt in der menschlichen Subjektivität nimmt und sich vom frommen Selbstbewusstsein her begründet, markiert die eingetretene Wende. Es kehrt sich sozusagen das Verhältnis von Erschliessendem und Erschlossenem um. Zugespißt ausgedrückt: Nicht mehr in den christlichen Glaubensinhalten liegt der Schlüssel zur Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit des frommen Bewusstseins wird zum Schlüssel zu den christlichen Glaubensinhalten, und deren Wahrheit erweist sich eben darin, dass sie als der authentische Ausdruck des frommen Bewusstseins begriffen werden können. Seit Schleiermachers Ansatz beim Selbstbewusstsein als Schlüssel zur christlichen Wahrheit hat es auch andere solche Schlüssel gegeben, vom sittlichen Bewusstsein in der Theologie des 19. Jahrhunderts über die Existenzphilosophie bis heute zur Tiefenpsychologie.

Andererseits scheint es keinen Weg zurück zu geben. Nach der Wende von Neuzeit und Aufklärung steht jeder Versuch, an das offenbarungstheologische Modell der Orthodoxie anzuknüpfen und die Theologie exklusiv von der Heiligen Schrift und dem Wort Gottes her zu begründen, unter

einem nicht auszuräumenden Subjektivitätsverdacht. Denn mag für solchen Versuch auch noch so sehr geltend gemacht werden, dass man gerade nicht bei der menschlichen Subjektivität und Vernunft, sondern bei Gottes Offenbarung ansetzt: Wie kann der Nachweis dafür erbracht werden, dass es sich hier tatsächlich um Gottes Offenbarung handelt? Wie kann gezeigt werden, dass es sich hier nicht um eine subjektive Setzung des Theologen handelt, der sich ein Prinzip in Gestalt des Wortes Gottes voraussetzt, aus dem er sich die Wirklichkeit konstruiert. Dieser Subjektivitätsverdacht ist in unserem Jahrhundert vor allem gegen die Theologie Karl Barths geltend gemacht worden. So schreibt Wolfhart Pannenberg, dass «der Anspruch des Barth'schen Wortes Gottes – der kirchlichen Verkündigung? der Schrift? Jesu selbst? – auf Glaubensgehorsam. . . als solcher gar nicht eindeutig auszumachen <ist>, weil und solange es zumindest problematisch bleibt, ob es sich dabei ausser um menschliche Überzeugungen überhaupt um Gott und göttliche Offenbarung handelt.»<sup>5</sup> Pannenberg insistiert demgegenüber darauf, dass auch eine Theologie, die ihren Ausgangspunkt bei Gottes Offenbarung nimmt, der Wahrheitsfrage nicht ausweichen dürfe – der Wahrheitsfrage in ihrer durch die Neuzeit gegebenen Gestalt, d. h. als Frage nach der Übereinstimmung mit der vernünftig aufweisbaren Wirklichkeit, mit der Geschichte, der Anthropologie oder der naturwissenschaftlich erforschten Natur.

Doch: Wie kann die durch die menschliche Vernunft erschlossene Wirklichkeit Kriterium göttlicher Wahrheit sein? Kann nicht, wenn Gott wirklich als Gott gedacht wird, allein er, der Ursprung aller Wirklichkeit, auch die Quelle aller Wirklichkeitsgewissheit sein? Barth ist in der ihm eigenen Konsequenz so weit gegangen, noch das Descartessche «cogito, sum» durch eine Art «credo, sum» zu ersetzen.<sup>6</sup> Selbst noch die Wirklichkeit der eigenen Existenz kann allein vom Glauben an Gott den Schöpfer her gewiss werden.

Damit ist in sehr groben Zügen der Problemhorizont der theologischen Wahrheitsfrage umrissen. Seit der Wende von Neuzeit und Aufklärung befindet sich die Theologie mit ihrem Wahrheitsanspruch im Dilemma zwischen Offenbarung und Vernunft. Der Anspruch, von *Gott* zu reden, verpflichtet sie auf Gottes Offenbarung als Erkenntnisquelle, der Anspruch, *Wahres* von Gott zu reden, verpflichtet sie unter den Bedingungen von Neuzeit und Aufklärung auf die menschliche Vernunft, vor der sich alle Wahrheitsansprüche rechtfertigen müssen. So wichtig Barths Einspruch in unserem Jahrhundert gewesen ist, er hat doch dieses Dilemma nur noch einmal in aller Schärfe zu Bewusstsein gebracht.

<sup>5</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1977, 275.

<sup>6</sup> KD III, 1, 401ff.

## II

Heute scheint neue Bewegung in die theologische Wahrheitsproblematik zu kommen. Und zwar geht sie von dem Zweifel aus, ob denn die Wahrheit, der die Theologie verpflichtet ist, überhaupt in die Erkenntnis der Theologie fällt. So schreibt der Erlanger Systematiker Friedrich Mildenerger in seiner *Biblischen Dogmatik*: «Die Wahrheit, der sie ‹Die Theologie› verpflichtet ist, ist ihr äusserlich, verwirklicht sich in anderen Lebenszusammenhängen als dem der theologischen Reflexion. Diese kann diesen Lebenszusammenhängen nur zudienen», die Mildenerger als «einfache Gottesrede» bezeichnet im Unterschied zur theologisch-reflektierten Rede von Gott.<sup>7</sup> Das heisst: Nicht die Theologie kann diese Wahrheit sichern – sei es durch Rückführung auf göttliche Offenbarung in Gestalt des Wortes Gottes oder durch Rückführung auf Gründe menschlicher Vernunft – sondern diese Wahrheit gibt sich nur in jenen anderen Lebenszusammenhängen zu erkennen, in der «einfachen Gottesrede» bzw. in der Kommunikation und dem Lebensvollzug des Glaubens und der Kirche.<sup>8</sup>

Um Mildenergers Anliegen zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass das Terrain, auf dem wir Theologen uns bewegen, nämlich der theologische Diskurs, eine höchst spezialisierte und damit auch höchst reduzierte Form von Kommunikation ist. Er vollzieht sich allein in der Sphäre der menschlichen Intersubjektivität. In dieser Sphäre wird Gott in der Weise des Redens *über Gott* thematisch. Die Inhalte der christlichen Überlieferung haben dagegen ihren Ursprung in einer um vieles reicheren Kommunikation, zu welcher nicht nur das Reden über Gott, sondern auch das Reden *zu Gott*, zum Beispiel das Gebet, der Hymnus und Psalm oder die gottesdienstliche Feier gehören und welche mithin über die Sphäre menschlicher Intersubjektivität hinausreicht. Von daher ist es eine berechtigte Frage, ob die Erkenntnis der «Wahrheit» dieser Inhalte nicht an diese reichere Kommunikation gebunden und *nur in dieser* möglich ist; ob diese Inhalte also aus der «einfachen Gottesrede» herausgelöst und auf die Ebene des theologischen Diskurses übergeführt werden können, um dort auf ihre Wahrheit hin beurteilt und diskutiert zu werden. Was masst sich die Theologie an, wenn sie ihren Diskurs zur Norm und zum Kriterium macht dafür, was innerhalb jener viel reicheren Kommunikation Anspruch auf Wahrheit erheben kann und

<sup>7</sup> Fr. Mildenerger, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. I, 1991, 15.

<sup>8</sup> In der gegenwärtigen Situation muss die Theologie sich dafür offenhalten, dass der Bereich des «Glaubens» und der «Kirche» weiter ist als das, was volksgemeinlich darunter verstanden und definiert wird.

was nicht? Mildenbergers These ist, dass die Theologie damit etwas an sich reisst, was ihr nicht zukommt. Die Wahrheit des Glaubens kann sich allein in der Kommunikation und den Lebensvollzügen des Glaubens selbst zur Erkenntnis verdichten. Die Theologie kann daher dieser Wahrheit nur so zudienen, dass sie zu einer *Kommunikation* anleitet, in welcher diese Wahrheit befreiend erfahren wird. Hier liegt die eigentliche Pointe, und sie ist für einen Systematischen Theologen nicht leicht zu akzeptieren: Der Gegenstand und die Aufgabe theologischer Wahrheitsverantwortung lassen sich nicht auf die Inhalte christlicher Rede von Gott beschränken, nicht auf das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens, seine Auffassung von Gott, von der Schöpfung, der Erlösung und Vollendung; Gegenstand und Aufgabe theologischer Wahrheitsverantwortung ist vielmehr sehr viel umfassender die Kommunikation und der Lebensvollzug des Glaubens, in welchem jene Inhalte ihren «Sitz» haben. Damit aber muss der Begriff der Wahrheit, mit dem es die Theologie zu tun hat, weiter gefasst werden, als er üblicherweise gebraucht wird, nicht als die Wahrheit einer Aussage, einer Proposition, nicht als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern als die Wahrheit einer Kommunikation und eines Lebensvollzugs. Oder anders gesagt: als die Wahrheit dessen, was eine Kommunikation und einen Lebensvollzug auszeichnet und von anderen unterscheidet, nämlich als die Wahrheit des darin gegenwärtigen *Geistes*. Gegenstand und Aufgabe theologischer Wahrheitsverantwortung ist der Geist, dem die Kirche sich verdankt und den sie mit ihrer Existenz bezeugt.

Dies wirft eine Reihe von Fragen auf: Wie lässt sich solch kommunikationsbezogene, lebensbezogene Wahrheit begrifflich fassen und präzisieren? Wie lässt sich insbesondere der hier etwas schnell eingeführte Begriff des Geistes näherhin fassen?<sup>9</sup> Was ergibt sich aus dem angedeuteten Wahrheitsbegriff für die Reflexion und Methode der Theologie? Was ergibt sich hinsichtlich der Aufgabe der einzelnen theologischen Disziplinen? Ich kann diese Fragen im Rahmen dieses Vortrags auch nicht annähernd beantworten. Ich will mich im Folgenden darauf beschränken, zunächst ein Argument zu skizzieren, das m.E. die hier skizzierte Position zwingend macht, und sodann Konsequenzen anzudeuten, die sich aus dieser Position für die theologische Reflexion ergeben.

<sup>9</sup> Vgl. dazu J. Fischer, *Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik*, 1994.



## III

Das Argument<sup>10</sup> bezieht sich auf den biblischen Gottesgedanken. Und zwar nimmt es darauf Bezug, dass Gott in der Bibel als *Handelnder* vorgestellt und zur Sprache gebracht wird. Von der Erschaffung der Welt über die Geschichte Israels, der Sendung Jesu bis hin zur verheissenen Vollendung – für schlechthin alles, was in der Bibel zur Sprache kommt, ist der Gedanke von Gottes Handeln konstitutiv. Das eben kennzeichnet die biblische Wirklichkeitsauffassung, dass hier die Wirklichkeit unter Gottes Handeln ist. Nun muss man sich vergegenwärtigen, dass die Wahrnehmung und Erkenntnis von etwas als Handeln an eine bestimmte kommunikative Perspektive geknüpft ist. Man mag sich dies an unserer Alltagswahrnehmung verdeutlichen. Wenn wir ein Geschehen nicht als kausalen Naturvorgang, sondern als Handeln wahrnehmen, dann ist dies immer mit der Unterstellung einer prinzipiell möglichen Verständigung mit einem Handelnden verbunden. Eben dies unterscheidet das Handeln einer Person von einem blossen Naturvorgang, dass man sich mit der Person verständigen kann, und wo wir Zweifel haben, ob etwas ein Handeln ist und was für eine Handlung es ist, da kann sich uns allein in der Verständigung mit der betreffenden Person die Tatsache der Handlung zur Erkenntnis verdichten. Dem Vorgang selbst, z. B. einer einfachen Armbewegung, ist der Handlungscharakter nicht unbedingt anzusehen. Und so ist auch der Weltwirklichkeit nicht anzusehen, dass sie unter Gottes Handeln ist. Zur Erkenntnis kann sich das nur innerhalb einer *kommunikativen Perspektive* verdichten, die sich auf den handelnden Gott selbst bezieht und mit ihm in Kommunikation tritt – in Lob, Dank, Klage oder Bitte – und ihn aus seinen Selbstbekundungen in seinem Handeln zu verstehen sucht – z. B. als den, der Israel aus Ägypten geführt hat -. Dies aber ist die kommunikative Perspektive des Glaubens, der nicht nur *über* Gott redet, sondern in die Kommunikation *mit* Gott eintritt in all der Vielfalt von Sprachformen, die sich in biblischem Zusammenhang dafür finden. Die Erkenntnis Israels, dass Gott in seiner Geschichte handelt, und die Formen seiner Kommunikation mit Gott bilden einen untrennbaren Zusammenhang. Und dasselbe gilt für die Glaubenserkenntnis der christlichen Gemeinde, dass Gott in Jesus Christus gehandelt hat, und die Formen von Kommunikation, in denen sich die christliche Gemeinde auf den dreieinigen Gott bezieht. An dieser kommunikativen Perspektive des Glaubens

<sup>10</sup> Ich habe dieses Argument ausführlich an anderer Stelle entwickelt. Vgl. J. Fischer, *Wie wird Geschichte als Handeln Gottes offenbar? Zur Bedeutung der Anwesenheit Gottes im Offenbarungsgeschehen*, in: ZThK 1991, Heft 2, 211–231.

hat der theologische Diskurs nicht teil. Er bleibt auf die Ebene der menschlichen Intersubjektivität beschränkt, auf der Gott in der Weise des Redens *über* Gott zur Sprache kommt. Das bedeutet aber, dass der theologische Diskurs ausserstande ist, die Aussage, dass die Welt unter Gottes Handeln ist, als Wahrheit begreiflich zu machen. Die Wahrheit der christlichen Glaubensaussagen und Glaubensinhalte, der Auffassung der Wirklichkeit unter Gottes Handeln, der Schöpfung, der Rechtfertigung und Versöhnung – diese Wahrheit ist der Theologie äusserlich und in ihrer Perspektive nicht aufweisbar.<sup>11</sup> Sie kann sich allein in der Kommunikation und im Lebensvollzug des Glaubens zur Erkenntnis verdichten.

Es kommt hier ein Sachverhalt in den Blick von weitreichender Bedeutung. Die christliche Theologie beruhte in ihrer fast zweitausendjährigen Geschichte auf der Synthese zweier im Grunde unvereinbarer Wirklichkeitsauffassungen. Die eine ist die von den Griechen herkommende Auffassung

<sup>11</sup> Wo die Theologie dennoch meint, diese Wahrheit aufweisen zu können, verstrickt sie sich unvermeidlich in Aporien. Dies zeigt sich gegenwärtig nirgendwo deutlicher als im Dialog zwischen theologischer Schöpfungslehre und Naturwissenschaft. Von seiten der Theologie wird dieser Dialog mit dem Anspruch geführt, «der naturwissenschaftlichen Vernunft die *Welt* als Schöpfung und die *Geschichte* der Welt als Wirken Gottes verständlich zu machen». (Chr. Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 1991, 347) Um diesen Anspruch einzulösen, muss die in der Rede von der Schöpfung enthaltene Perspektive des Handelns und der Freiheit Gottes in die Ereignis-Perspektive der Naturwissenschaften übersetzt und dort aufgewiesen werden. Wie aber soll das möglich sein? In der Antwort auf diese Frage kommen so unterschiedliche Theologen wie J. Moltmann, W. Pannenberg und Chr. Link überein: dadurch, dass Gottes schöpferische Freiheit in der Kontingenz alles Naturgeschehens aufgewiesen wird, insbesondere im kontingenten, «epigenetischen» Charakter der Evolution. Doch was für eine Auffassung von «Freiheit» wird damit unterstellt? In der Terminologie Kants müsste man sagen, dass hiermit «Freiheit» im Zusammenhang der unter den Bedingungen von Raum und Zeit stehenden «Erscheinungen» aufgewiesen wird – ein für Kant unmöglicher Gedanke. Für ihn hat die Freiheit des Handelns als das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, nicht Kontingenz auf der Ebene der Erscheinungen zur Bedingung, so als liesse sich auf dieser Ebene der im Begriff der Freiheit gedachte schlechthin erste Anfang identifizieren. Auch wenn die Welt ein durchgehend determinierter Kausalzusammenhang wäre, liesse sich nach der Kantschen Auffassung der Freiheit innerweltliches Geschehen als Manifestation freien, spontanen, schöpferischen Handelns auffassen. Und so ist es, so muss man folgern, auch für das theologische Verständnis der Welt aus Gottes schöpferischem Handeln völlig unerheblich, ob diese als «Erscheinung», d. h. unter den Bedingungen von Raum und Zeit, ein geschlossener Kausalzusammenhang oder ein Prozess im Sinne der Prozessphilosophie oder ein Offenes System mit den Merkmalen der Selbstorganisation und Selbsttranszendenz ist. Der Schluss von der innerweltlichen Kontingenz auf die Freiheit und schöpferische Potenz göttlichen Handelns, von der Theorie der Offenen Systeme auf die *creatio continua*, überhaupt von der Ereignisper-

der Wirklichkeit als Einheitsraum, in welchem alles, Gott, Welt und Mensch in einer einheitlichen Perspektive gegeben und aufeinander beziehbar ist. Diese Perspektive wird von der Theologie eingenommen. In ihr kommt das Ganze der Wirklichkeit in den Blick. Die Theologie hat einen direkten Zugang zu der göttlichen Wahrheit und kann von dieser her die gesamte Wirklichkeit auslegen und Mensch und Welt in ihrer Beziehung zu Gott thematisieren. Bezeichnenderweise wird dabei die Beziehung Gottes zur Welt weniger im Begriff des Handelns als vielmehr im Begriff der Kausalität gedacht. Gott ist die *prima causa* der Welt. Auch da, wo vom göttlichen Handeln, von der göttlichen *actio*, die Rede ist, wie in der Scholastik oder in der altprotestantischen Orthodoxie, wird dieses Handeln mit dem aristotelischen Kausalschema interpretiert. Damit tritt die im Begriff des Handelns Gottes angelegte kommunikative Problematik hier nicht ins Bewusstsein.

Weil hier die Frage der kommunikativen Perspektive, durch welche die Wirklichkeit erschlossen ist, überhaupt keine Rolle spielt, konzentriert sich hier alles auf die Frage nach der *Wirklichkeit*. Die Theologie ist Darstellung und Auslegung der Wirklichkeit Gottes, der Welt und des Menschen. Gottes Offenbarung ist die Quelle solcher Wirklichkeitserkenntnis, und die Wahrheit der Theologie besteht darin, dass sie die Wirklichkeit adäquat aussagt. Dem entspricht ein Verständnis der theologischen Hermeneutik, demzufolge diese vornehmlich auf die Ebene der Semantik bezogen ist. Es geht um die Bedeutung der Zeichen und um die Art und Weise, wie diese die be-

spektive auf die Perspektive des Handelns und der Freiheit ist damit unzulässig. So läuft das Bemühen, «der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung . . . verständlich zu machen», faktisch darauf hinaus, die Schöpfung aus der Sphäre göttlicher Freiheit in den Bereich der Erscheinungswelt hineinzuverlagern. Aus dem Handeln Gottes wird innerweltliche Geschehenskontingenz, über die sich mit theologischem Vokabular vielfältig spekulieren lässt. Aus der Verlagerung der Schöpfung in die Immanenz der Erscheinungswelt erklärt sich im übrigen die starke Tendenz, auch den Schöpfer noch in die Weltimmanenz hineinzuverlagern. Denn wenn erst einmal das Schöpferische mit Geschehenskontingenz (bzw. mit Selbsttranszendenz) identifiziert ist, wenn es erst einmal in der Ereignis-Sprache definiert ist als die Unableitbarkeit neuer Zustände aus alten, dann ereignet sich Schöpfung im Fluss des Geschehens selbst, und Gott wird zum Namen für dessen innere Struktur und Dynamik. Statt Gottes Freiheit in die Erscheinungswelt zu projizieren und dort als Geschehenskontingenz dingfest zu machen, käme es umgekehrt darauf an, die Welt in der kommunikativen Perspektive von Gottes Freiheit zu situieren, indem die Kommunikation des Glaubens die Welt – insbesondere die naturwissenschaftlich erforschte Welt – vor Gott bringt in Lob, Dank, Bitte oder Klage. Kurzum, das Problem der Wahrnehmung der Welt als Schöpfung betrifft nicht die theologische «Deutung» der naturwissenschaftlich festgestellten Welt, sondern die kommunikative Situierung der Welt, weil die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung, d. h. als Werk göttlicher Freiheit, an eine bestimmte kommunikative Perspektive gebunden ist.

zeichnete *Wirklichkeit* vergegenwärtigen. Dieses Modell ist theologiegeschichtlich dominant gewesen bis in die Systematische Theologie der Gegenwart. Der Streit um die Wahrheit der Theologie wird auf dem Feld der Auseinandersetzung um die Wirklichkeit geführt, sei diese durch Gottes Offenbarung oder durch die menschliche Vernunft erschlossen. Wolfhart Pannenberg's Bemühen, die Wahrheit der Theologie in der Auseinandersetzung mit den Wissenschaften zu bewähren, macht dies in der Gegenwart in besonders imponierender Weise deutlich. Diesem Bemühen liegt der Gedanke zugrunde, dass Theologie und Wissenschaften beide auf die *eine* Wirklichkeit bezogen sind und dass daher theologische Wahrheitsansprüche auf diesem Felde zu bewähren sind.<sup>12</sup>

Die andere Wirklichkeitsauffassung ist die soeben skizzierte biblische Auffassung, für welche die Wirklichkeit aus Gottes Handeln hervorgeht. Hier ist die Wahrnehmung und Erkenntnis der Wirklichkeit an eine bestimmte kommunikative Perspektive geknüpft. Die Vielfalt der biblischen Sprach- und Kommunikationsformen ist Ausdruck dieser kommunikativen Perspektive. Damit aber ist hier die eigentlich zentrale Frage nicht die nach der Wirklichkeit, sondern vielmehr die Frage nach der Kommunikation, nach dem kommunikativ wirkenden Geist, durch den die Wirklichkeit erschlossen ist. Augenfällig wird dies im biblischen Zusammenhang in den paulinischen Paränesen, welche, um der Gemeinde die *Wirklichkeit* des Leibes Christi vor Augen zu stellen, an den *Geist* erinnert, aus dem die Gemeinde lebt und durch den sie zur Teilhabe an dieser Wirklichkeit bestimmt ist. Dieser Geist aber manifestiert sich in der Kommunikation und dem Leben der Gemeinde, wobei diesbezüglich bei Paulus der Taufe und dem Herrenmahl besondere Bedeutung zukommen. So hat hier die Frage nach dem kommunikativ wirkenden Geist Vorrang vor der Frage nach der Wirklichkeit. Denn durch ihn ist die Wirklichkeit allererst erschlossen.

<sup>12</sup> Die Berufung auf die «eine» Wirklichkeit ist eine Art Standardargument im Dialog zwischen Theologie und Wissenschaften. So argumentiert J. Moltmann, dass im Zeitalter der ökologischen Krise Theologie und Naturwissenschaften sich «keine Aufteilung der einen Wirklichkeit» mehr leisten können. (Gott in der Schöpfung. Oekologische Schöpfungslehre, 1985, 48) Doch besitzt dieses Argument nur eine vordergründige Plausibilität. Denn selbst wenn es diese «eine» Wirklichkeit gibt, dann haben Theologie und Naturwissenschaften ersichtlich unterschiedliche Perspektiven auf diese Wirklichkeit. Die entscheidende Frage ist dann, ob diese Perspektiven ineinander überführbar und abbildbar sind oder nicht. Nur wenn sie überführbar sind, haben Theologie und Naturwissenschaften ein gemeinsames Erkenntnisfeld. Das eben müsste geklärt werden. Dagegen spricht, dass die Theologie an die Handlungsperspektive gebunden ist, während die Naturwissenschaften an die Ereignisperspektive gebunden sind. Mit der Berufung auf die «eine» Wirklichkeit wird dieses Problem nur verdeckt.

Heute deutet einiges darauf hin, dass jene erste, an der Wirklichkeit orientierte Auffassung, die in der Theologie fast 2000 Jahre hinweg beherrschend gewesen ist, ihre Plausibilität verliert. Man kann das schon daraus ersehen, dass es dem heutigen Bewusstsein zunehmend zweifelhaft wird, ob es denn überhaupt so etwas wie «*die*» Wirklichkeit gibt, ob es nicht stattdessen nur eine Vielzahl disparater Wirklichkeitskonzepte und kommunikativer Perspektiven auf Wirklichkeit gibt. Wissenschaftstheorie und Philosophie nähren solchen Zweifel. Und ebenso macht die Erfahrung der multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft unübersehbar, dass das, was wir «Wirklichkeit» nennen, abhängig ist von den Kommunikationszusammenhängen und Lebensformen, in denen ein Mensch aufgewachsen ist und denen er sich verdankt. Die Theologie aber erlebt gegenwärtig, dass die christliche Auffassung der Wirklichkeit rapide an Plausibilität einbüsst und auch bei grösster Anstrengung auf der Ebene des theologischen Diskurses nicht wieder in Geltung gesetzt werden kann. Die Theologie kann nicht zeigen oder auch nur halbwegs plausibel machen, dass diese Welt Schöpfung, dass sie von Gott versöhnt ist oder dass sie ihrer eschatologischen Vollendung entgegengeht<sup>13</sup>. Und sie kann dies insbesondere nicht in Auseinandersetzung mit Wissenschaften und Philosophie. So sieht sich die Theologie zurückgeworfen auf die Einsicht, dass die christliche Auffassung der Wirklichkeit ihren Ursprung nicht im theologischen Diskurs hat, sondern in einer ganz anderen Kommunikation, eben dem, was Mildenerger «einfache Gottesrede» nennt und was man die Kommunikation und den Lebensvollzug des Glaubens und der Kirche nennen kann. Das heisst aber: Wenn die Theologie etwas zur christlichen Auffassung der Wirklichkeit beitragen kann, dann nur so, dass sie diese Kommunikation und diesen Lebensvollzug zu ihrer Aufgabe macht. Dort verwirklicht sich die Wahrheit, der sie verpflichtet ist. Statt als Theorie über die Wirklichkeit muss die Theologie sich als Anleitung zu einer bestimmten kommunikativen Praxis verstehen.

#### IV

Welche Konsequenzen ergeben sich hieraus für die systematisch-theologische Reflexion. Die Aufgabe lässt sich grob so umreissen: Das, was in der theologischen Tradition als Aussage über die Wirklichkeit formuliert wurde, muss im Rückgang auf die biblische Überlieferung in die kommunikative Dimension zurückübersetzt werden. Denn erst über diese kann es heute

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 11.

konkret und relevant werden für den Lebensvollzug des einzelnen und der Kirche in der Gegenwart. Ich möchte dies mit wenigen, groben Strichen am trinitarischen Gottesverständnis verdeutlichen.

Die Lehre von der Trinität ist entstanden im Horizont der Frage nach der *Wirklichkeit*, nämlich als Spekulation über Gottes Wirklichkeit, wie sie nach aussen in Schöpfung und Heilsgeschichte offenbar wird. Gott begegnet biblisch auf dreifache Weise als Vater, Sohn und Geist. Wie lässt diese Dreiheit sich zusammendenken mit Gottes Einheit? Die Antwort bestand in dem Versuch, sich die Personen der Trinität als intensivste Gemeinschaft von Unterschiedenem zu denken. Dass man dabei an die Grenze des Denkmöglichen stiess, versteht sich von selbst. Diese Gemeinschaft bildet Gott exklusiv in sich selbst und als diese Gemeinschaft steht Gott dem Menschen und der Schöpfung *gegenüber*. Das ist das Grundmodell. Noch der in der Gegenwart unternommene Versuch Leonardo Boffs<sup>14</sup>, in die Trinität befreiungstheologisch zu interpretieren, ist an diesem Modell orientiert. Gott wird als ideale, vollkommene Gemeinschaft verstanden, welche in ihrer Idealität eine Utopie und einen Massstab abgibt für die Gestaltung menschlicher Gemeinschaftsformen. Auch hier ist die innertrinitarische Gemeinschaft etwas, das Gott exklusiv in sich selber bildet und das uns Menschen gegenüber steht, und als dieses Gegenüber soll sie Modell und Vorbild ethischer Praxis auf Erden sein.

Doch ist das biblisch? Liegt nicht die neutestamentliche Pointe gerade darin, dass die Jünger Jesu hineingezogen werden in die Beziehung des Sohns zum Vater, indem Jesus sie lehrt, zu Gott als Vater zu beten, wie er selbst es tut, und den Willen des Vaters zu tun, wie er selbst es tut? Werden sie nicht auch hineingezogen in die Beziehung des Geistes zum Vater und zum Sohn, indem sie im Geist den Vater anrufen und im Geist mit dem Sohn verbunden sind? Liegt die Pointe nicht darin, dass die Jünger, statt dass ihnen die innertrinitarische Gemeinschaft *gegenüber* ist, einbezogen dieser Gemeinschaft und dass ihnen gerade in diesem Einbezogensein Gottes Wirklichkeit und Wahrheit aufgeht?<sup>15</sup> Ist nicht dies der Sinn von Joh 14,6, dem Wort Jesu: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand

<sup>14</sup> L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 1987.

<sup>15</sup> Die traditionelle Trinitätslehre für die Erfahrung des Glaubens zu öffnen, war das Grundanliegen von K. Rahners These «Die «ökonomische» Trinität ist die «immanente» Trinität und umgekehrt.» (Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. 2, 1967, 317–401, 328). Vgl. auch die kritische Feststellung E. Jüngels hinsichtlich der Trinitätslehre der Tradition: «Die Offenbarung des *mysterium trinitatis* erschöpfte sich ... darin, über das Geheimnis des dreieinigen Gottes eine gewisse

kommt zum Vater denn durch mich»: Dass in Jesu Ruf in die Nachfolge Menschen in jenen Beziehungsraum eingewiesen wird, in welchem ihnen Gottes Wirklichkeit, die Gegenwart seines kommenden Reiches, begegnet? So käme es darauf an, den fundamentalen kommunikativen Sinn der Trinität zurückzugewinnen als die Weise, wie hier auf Erden sich Gottes Leben für den Menschen öffnet, und zwar als kommunikatives Geschehen öffnet, an dem teilzuhaben Menschen berufen sind – so fragmentarisch dies Menschen auch nur möglich ist. Eben dieses Geschehen bezeugt die Kirche mit ihren Gottesdiensten, ihrer Seelsorge, ihrem diakonischen Handeln an den «geringsten» Brüdern und Schwestern oder mit ihrem aktiven Eintreten für Flüchtlinge und Asylsuchende. In diesen kommunikativen Raum muss die theologische Reflexion einweisen.

## V

Ich komme damit zum Ende. Vielleicht ist mancher enttäuscht, der wissen wollte, wie sich der Wahrheitsanspruch der Theologie im Horizont des wissenschaftlichen Wahrheitsbewusstseins rechtfertigen lässt. Es ist deutlich geworden, dass dieser Wahrheitsanspruch sich nicht auf eine wissenschaftlich feststellbare Wahrheit bezieht, so sehr natürlich die einzelnen theologischen Disziplinen wie Exegese oder Kirchengeschichte im strengen Sinne Wissenschaften sind. Vielleicht ist mancher auch enttäuscht, dass es mir nicht besser gelungen ist, den Gedanken einer kommunikationsbezogenen, lebensbezogenen Wahrheit zu präzisieren. Dieser Gedanke ist nicht leicht zu fassen. Aber es ist, wie ich hoffe, so viel deutlich geworden, dass wir genötigt sind, ihn zu denken, und dies nicht nur in der Theologie. Die Schwierigkeiten hängen damit zusammen, dass wir üblicherweise den Begriff der Wahrheit auf jenen Bereich beziehen, der *Gegenstand* unserer Kommunikation und Verständigung ist, eben auf den Bereich der gegenständlichen Wirklichkeit. Hier hat jener Wahrheitsbegriff seinen Sitz, demzufolge «Wahrheit» «Übereinstimmung mit der Wirklichkeit» ist. Wahrheitsbehauptungen werden dementsprechend in der Kommunikation über

Orientierung zu geben – statt in das Geheimnis so *einzuweisen*, dass dieses selber dem Glaubenden zu einer sein ganzes Gottesverhältnis und Selbstverhältnis – als Glied seiner Kirche und als Individuum! – orientierenden Erfahrung wird. Diese Einweisung in das Mysterium zu leisten, ist Aufgabe einer Theologie, deren Realgrund ihr Praktisch-werden-Können ist.» (Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte, in: E. Jünger, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, 1980, 265–275, 266).

Wirklichkeit entschieden. Doch folgt daraus umgekehrt: Wenn «Wirklichkeit» nicht anders denn als Gegenstand von Kommunikation gegeben und erschlossen ist, dann ist das, was als Wirklichkeit erscheint, durch die jeweilige Kommunikation mitbedingt. Und das gilt dann auch für die hier zu findende Wahrheit. Dieser Sachverhalt wird da bewusst, wo unterschiedliche Kulturen und Religionen mit unterschiedlichen Wirklichkeitsauffassungen aufeinander treffen. Hier lässt sich die Wahrheitsfrage nicht mehr durch irgendeine Berufung auf «die» Wirklichkeit entscheiden, sondern sie rückt auf die Ebene der kulturellen oder religiösen Kommunikationszusammenhänge und «Lebensformen», durch welche die Wahrnehmung von Wirklichkeit geprägt ist. Der Begriff der «Wahrheit» bezieht sich damit auf etwas, das das ganze Leben in allen seinen Bezügen umfasst, eben auf etwas, worin *Leben* zu seiner Wahrheit findet. Gerade in der multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft wird diese kommunikative, lebensbezogene Dimension der Wahrheit in besonderem Masse bewusst.

Darin liegt der spezifische Beitrag der Theologie innerhalb der Universität, dass sie Anwalt dieses umfassenden Verständnisses von Wahrheit ist. Die wissenschaftliche Forschung in den einzelnen theologischen Disziplinen dient dazu, die Antwort im Bewusstsein zu halten, welche die Frage nach Wahrheit in diesem umfassenden Sinne in der christlichen Überlieferung gefunden hat, und diese Antwort ins Gespräch zu bringen mit anderen religiösen und kulturellen Lebensformen in der modernen Gesellschaft. Gerade angesichts der immer weiter fortschreitenden Spezialisierung innerhalb der universitären Disziplinen ist es wichtig, dass die Frage nach Wahrheit in diesem umfassenden Sinne ihren Ort innerhalb der Universität hat.

Wir sind ausgegangen von dem Dilemma, in das die Theologie mit der Neuzeit und Aufklärung geraten ist. Soll sie die Erkenntnis der Wirklichkeit aus Gottes Offenbarung, aus dem «Wort Gottes», herleiten oder aus der Vernunft und Subjektivität des Menschen. Es hat sich im Verlauf der Überlegungen gezeigt, dass diese Alternative falsch gestellt ist. Denn wenn diese Überlegungen im Ansatz zutreffen, dann ist der Gegenstand theologischer Erkenntnis gar nicht die Wirklichkeit, sondern der Geist, den die christliche Kirche mit ihrer Existenz bezeugt. Diesen Geist aber hat die Theologie weder aus göttlicher Offenbarung herzuleiten noch aus der menschlichen Vernunft zu entwickeln. Vielmehr ist er ihr in den geschichtlichen Urkunden und im Lebensvollzug der empirischen Kirche gegeben.

*Johannes Fischer, Basel*