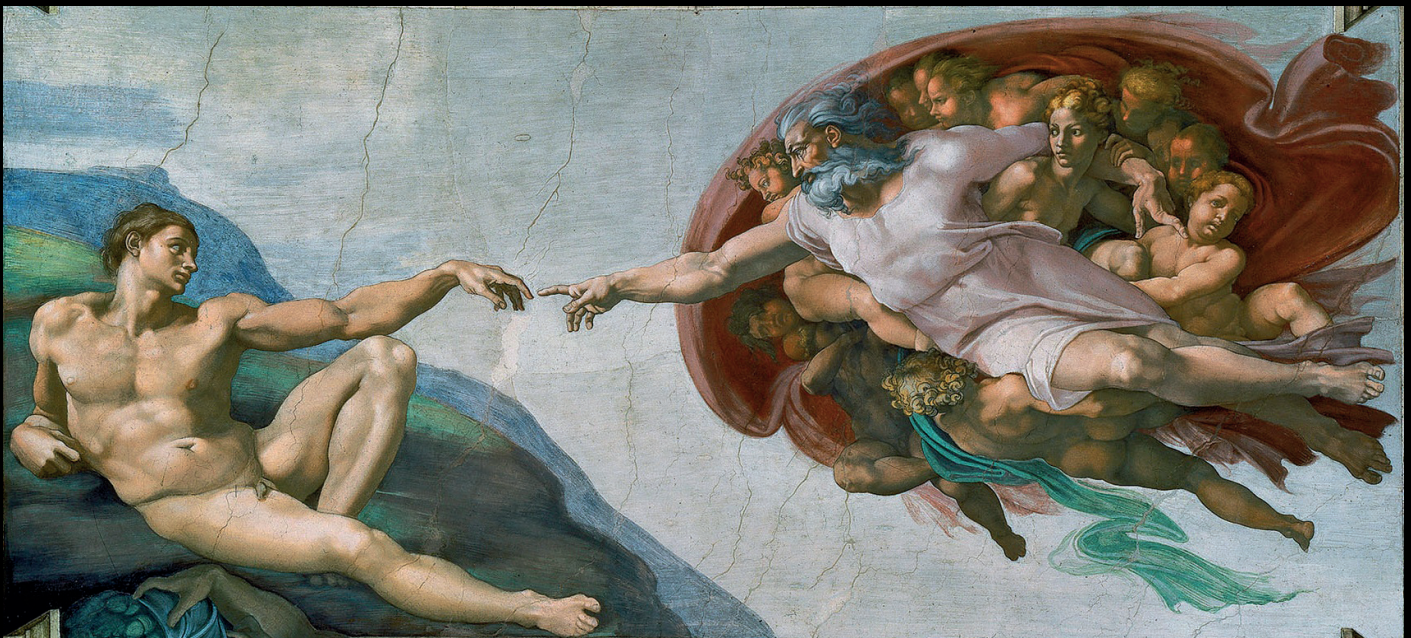


WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Faktizität und Gott

Schöpfungsglaube und Weltverständnis
nach Edward Schillebeeckx

Maximilian Halstrup



FAKTIZITÄT UND GOTT

Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Edward Schillebeeckx

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster in Westfalen

vorgelegt von
Maximilian Halstrup

2009

Referent: Prof. Dr. Harald Wagner

Korreferent: Prof.'in Dr. Dorothea Sattler

Tage der mündlichen Prüfungen: 19. u. 20.08.2009

Tag der (feierl.) Promotion: 26.10.2009

Maximilian Halstrup

Faktizität und Gott



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe II

Band 1

Maximilian Halstrup

Faktizität und Gott

Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Edward Schillebeeckx

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>

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.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Maximilian Halstrup

„Faktizität und Gott. Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Edward Schillebeeckx“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 1

© 2012 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster

www.mv-wissenschaft.com

ISBN 978-3-8405-0075-6 (Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-59349440077 (elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2012 Maximilian Halstrup

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Maximilian Halstrup

Titelbild: „Die Erschaffung Adams“ (ca. 1508 - 1512)
Ausschnitt aus dem Deckenfresko von Michelangelo Buonarroti
in der Sixtinischen Kapelle, Petersdom, Rom

Umschlag: MV-Verlag

Druck und Bindung: MV-Verlag



Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Oktober 2009 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet.

Sie entstand in langen Jahren, die zugleich unterschiedliche Erfahrungs- und Begegnungskontexte ermöglichten: Nijmegen: Begegnungen u.a. mit Edward Schillebeeckx; Münster: intensive Auseinandersetzung mit Studierenden über lebenspraktisch ausgewiesene Hermeneutik des christlichen Glaubens im Rahmen meiner akademischen Lehrtätigkeit; Birmingham (UK), Bochum, Hamburg und Bremen: weiterführende Studien und unterschiedliche Arbeitskontexte.

Besonders danken möchte ich an dieser Stelle meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Harald Wagner, der mir den Raum, den eine einlassende Untersuchung forderte, mit Langmütigkeit ermöglicht hat. Ebenso gilt mein Dank Frau Prof.'in Dr. Dorothea Sattler, die sich bereit erklärte, das Zweitgutachten anzufertigen.

Im Rahmen der Anfertigung dieser Studie danke ich besonders Edward Schillebeeckx († 2009), der mir einen Zugang zu auch persönlich relevanten Inneneinsichten verschaffte: durch Gespräche und unveröffentlichtes Material. Für die Unterstützung der konkreten Ausarbeitung danke ich Dr. Ulrich Ruh, Dr. Marco Sorace, Dr. Andreas Zimmermann, Dr. Boris Krause, Andreas Daniel, Margot Halstrup und besonders Marie Juliane Huljus.

Münster-Amelsbüren, Spätsommer 2012

Maximilian Halstrup

maximilian@halstrup.net

INHALTSVERZEICHNIS

I. GEGENSTAND UND

PROBLEMHORIZONT DIESER STUDIE 8

| | |
|---|----|
| 1. Ansatz und inhaltliche Durchführung dieser Studie | 8 |
| 2. Vermittlung durch Rückgang? Zu Grundwahrheiten des christlichen Gottesglaubens | 15 |
| 3. <i>Die Schöpfungstheologie Edward Schillebeeckx'</i> | 18 |
| 4. Schöpfung als hermeneutischer Rahmen der Theologie: Schillebeeckx' Postulat | 27 |
| <i>A. Schöpfung als methodisches Strukturprinzip der Theologie</i> | 28 |
| <i>B. Gott und Mensch</i> | 34 |
| <i>C. Existenz in der Welt</i> | 39 |
| <i>D. Die Welt – Erfahrung von Schöpfung und Kultur</i> | 42 |
| <i>E. Religionen und Universalität des Schöpfungsglaubens</i> | 47 |
| <i>F. Entchristlichung und Notwendigkeit von klassischen Themen</i> | 50 |
| <i>G. Klassischer Gedanke als leitendes Prinzip angemessener Theologie?</i> <i>„creatio continua“ und E. Schillebeeckx</i> | 60 |
| <i>H. Welt: Der von Gott den Menschen zu ihrer eigenen Verfügung gegebene Lebensraum</i> | 63 |
| <i>I. Wirklichkeitsbewusstsein und der Grund von Allem</i> | 66 |
| 5. Religion als Suchprojekt | 68 |
| 6. Diagnose und Therapie: Das Erfahrungsdefizit der Theologie | 69 |
| <i>A. Diagnose</i> | 69 |
| <i>B. Theologie und Erfahrung, Gott und Offenbarung</i> | 75 |
| <i>C. Theologie und Kultur</i> | 78 |
| <i>D. Schöpfungsglaube und Weltverständnis</i> | 83 |
| 7. Zusammenfassung | 86 |

II. BASIS VON SCHILLEBEECKX' (SCHÖPFUNGS-)DENKEN 88

| | |
|---|----|
| 1. Wege des Schillebeeckx'schen Denkens | 88 |
|---|----|

| | |
|--|-----|
| <i>A. Erste Stationen</i> | 88 |
| a) Kinder- und Bildungsjahre in Turnhout, Gent und Löwen ... | 91 |
| b) Paris | 93 |
| c) Lehrtätigkeit in Löwen | 96 |
| <i>B. Nijmegen: Fundamentalener Welt- und Gesellschaftsbezug</i> | 98 |
| a) Beteiligung am II. Vatikanischen Konzil | 101 |
| b) Ringen um ein angemessenes Glaubensverständnis / Die Robinson-Problematik | 106 |
| c) Konflikte mit ‚Rom‘: Die Prozesse gegen Schillebeeckx | 110 |
| d) Wege und Werke von Edward Schillebeeckx | 115 |
| e) Resultat: Dialog mit den (Human-) wissenschaften | 121 |
| (1) Unterschiedliche Problemstellungen: Zwischen Theologie und Naturwissenschaft | 121 |
| (2) Unterschiedliche Arbeitsgebiete: Glaube und Wissenschaft | 127 |
| f) Zum Abschluss: Religion als findiges Suchprojekt in polyphoner, differenzierter, globaler Kultur | 129 |
| 2. Elemente der geschichtlichen Theologie Schillebeeckx’ | 132 |
| <i>A. Sitz im Leben, das Konkrete, die Situation, Faktizität</i> | 133 |
| <i>B. Erfahrung, Interpretation und Wirklichkeit</i> | 137 |
| a) Grundlegende Bedeutung der Erfahrung | 137 |
| b) Qualifizierung der Erfahrung durch Modifikation des Interpretationsrahmens | 144 |
| <i>C. Erfahrung, kritische Korrelation und Erfahrungstradition</i> | 153 |
| <i>D. Verhältnis von Glauben und Theologie</i> | 155 |
| a) Konstitutiver Verweisungszusammenhang zwischen Glauben und Theologie | 155 |
| b) Erfahrung und Sprache | 158 |
| 3. Zentrale Theoreme der Theologie Schillebeeckx’ | 161 |
| <i>A. Zur Bestimmung der Theologie: Kontextuelle Theologie</i> | 161 |
| a) Biblische Theologie: Ausgangspunkt der Dogmatik | 163 |
| b) Theologie nach Thomas von Aquin | 166 |
| c) Theologie als theoretisches Unternehmen | 182 |

| | |
|--|-----|
| d) Theologie als vernünftiges Unternehmen – verhaltene Bescheidenheit | 185 |
| e) Theologie als metaphysisches Unternehmen | 193 |
| f) Theologie als hermeneutisches Unternehmen – evangelientreue und verständliche Interpretation der christlichen Botschaft | 195 |
| g) Theologie als ideologiekritisches Unternehmen | 212 |
| h) Theologie als sprachliches Unternehmen | 217 |
| i) Theologie als wirklichkeitsverstehendes und deutendes Unternehmen | 224 |
| j) Das ‚Gedicht Gottes‘: Die Bibel und ihr ‚Sitz im Leben‘ | 235 |
| k) Metaphorischer Sprachgebrauch und Theologie | 237 |
| B. <i>Schöpfungstheologie als ideologiekritisches Unternehmen</i> | 242 |
| a) Variation eines klassischen Traktates bei Schillebeeckx | 243 |
| (1) Abhebung | 243 |
| (2) Gemeinsamkeit | 243 |
| b) Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft | 244 |
| c) Mehrdimensionales Schöpfungsgeschehen: Reinterpretation der ‚creatio continua‘ | 247 |
| 4. Zusammenfassung | 249 |

III. SELBSTMITTEILUNG GOTTES 251

| | |
|--|-----|
| 1. Menschliche Erfahrung, Gott und die Welt | 251 |
| <i>A. Menschliche Erfahrung und wechselnde Offenbarungsdichte</i> | 252 |
| <i>B. Neue Gestalten von Religiosität inmitten der Säkularisierung</i> | 256 |
| <i>C. Religion, Offenbarung und Erfahrung</i> | 265 |
| <i>D. Gnade: Initiative Gottes und Antwort des Menschen</i> | 274 |
| 2. Gott, Schöpfer der Lebenswelt | 277 |
| <i>A. Schöpfer des Himmels und der Erde</i> | 277 |
| a) Creatio ex nihilo? | 281 |
| b) Freier Gott – Schöpfer des endlichen Menschen in weltlicher Welt | 284 |
| <i>B. Gott, Schöpfer und Heil der Welt</i> | 297 |

| | |
|--|-----|
| a) Deus Humanissimus | 300 |
| b) Heilshandeln Gottes in der Geschichte | 304 |
| c) Heil in der Kirche / Heil in der Welt | 317 |
| (1) Heil durch Arbeit? | 335 |
| d) Zwischen übernatürlichem Schöpfungsglauben und natürlicher Philosophie: Der frühe Schillebeeckx | 339 |
| e) Biblische Schöpfungsauffassungen | 342 |
| (1) Das Erste Testament | 343 |
| (a) Deuteronomistische Schöpfungsauffassung | 344 |
| (b) Jahwistische Schöpfungsauffassung | 346 |
| (2) Neutestamentliche Auffassung | 348 |
| 3. Schöpfung als Partizipation: zwischen innerweltlicher Faktizität und Pantheismus | 350 |
| <i>A. Kritische Aneignung und Modifikation der Partizipationsvorstellung des Aquinaten</i> | 351 |
| <i>B. Similitudo: Wirklichkeit und Gotteserkenntnis</i> | 377 |
| <i>C. Schöpfung: Immanenz und Transzendenz.....</i> | 379 |
| a) Grenzbegriff Chaos | 382 |
| b) Schöpfer – Geschöpf Relation | 384 |
| c) Pneumatologische Implikationen | 385 |
| <i>D. Solus Deus? Offenbarung Gottes und Jesus Christus</i> | 390 |
| a) Offenbarung und Christologie | 396 |
| (1) Verkünder des Reiches Gottes | 406 |
| (2) Jesu Solidarität mit den Menschen und Treue zu Gott . | 410 |
| <i>E. Das Reich Gottes</i> | 412 |
| <i>F. Leid der Welt und Gott: Theodizee</i> | 415 |
| 4. Zusammenfassung | 424 |

IV. DER SITUIERTE MENSCH UND SEIN HEIL 427

| | |
|--|-----|
| 1. Bestimmung des Menschen | 427 |
| <i>A. Der gottebenbildliche Mensch</i> | 427 |
| <i>B. Endlichkeit menschlicher Existenz – das faktische Dasein</i> | 438 |
| a) Endlichkeit, Kontingenz und Freiheit | 446 |

| | |
|---|-----|
| b) Endlichkeit des Menschen und Gottes Anwesenheit | 458 |
| 2. Mensch in Geschichte – Die hier und jetzt lebenden Menschen ... | 464 |
| <i>A. Säkularisierung und Eigengesetzlichkeit</i> | 466 |
| <i>B. Situiertheit menschlicher Existenz</i> | 471 |
| 3. Elemente christlichen Glaubens | 474 |
| <i>A. Glaubensakt und Erkenntnis</i> | 474 |
| a) Schöpfung und Fall | 477 |
| b) Schöpfung und Sünde..... | 478 |
| 4. Interpretationsrahmen menschlichen Existenz- und Selbstverständnisses | 482 |
| <i>A. Endlichkeit und Weltgestaltung</i> | 483 |
| <i>B. Menschliche Geschichte</i> | 485 |
| <i>C. Geschichte von Heil- und Unheilserfahrung und Entscheidungen</i> | 486 |
| <i>D. Entscheidung, Handlung und religiöse Erfahrung</i> | 491 |
| <i>E. Erfahrung, Erkenntnis und Praxisbezug</i> | 492 |
| <i>F. Christliche Identität</i> | 497 |
| <i>G. Schöpfung und Gnade</i> | 499 |
| <i>H. Schöpfung und Verantwortung</i> | 500 |
| <i>I. Gnade und menschliches Handeln</i> | 502 |
| 5. Gnade und Gnadenerfahrung: Kirche und evangelische Freiheit ... | 504 |
| <i>A. Merkmale und Aufgaben der Kirche</i> | 505 |
| a) Die Ekklesia Gottes: Gemeinde Gottes | 505 |
| b) Die jüdischen Wurzeln des kirchlichen Christentums | 506 |
| c) Kirche als Zeugin des Lebensweges Jesu zum Reich Gottes | 506 |
| d) Communio und Institution | 507 |
| <i>B. Defizite kirchlicher Selbstrealisierung</i> | 510 |
| 6. Zusammenfassung | 513 |

V. SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND IN-DER-WELT-SEIN 515

| | |
|--|-----|
| 1. Die Faktizität der Welt | 515 |
| <i>A. Extra mundum nulla salus, außerhalb der Welt kein Heil</i> | 516 |
| <i>B. Welt-, Wirklichkeitsverständnis und Handeln</i> | 522 |
| <i>C. Die Eigengesetzlichkeit der Welt</i> | 537 |

| | |
|---|-----|
| 2. Schöpfungsglaube und menschliche Erfahrung | 540 |
| <i>A. Glaube als existentielle Lebensmöglichkeit</i> | 540 |
| <i>B. Schöpfung und menschliche Existenz: Ausgezeichneter Ort der Schöpfungserfahrung</i> | 545 |
| 3. Schöpfung und Lebenswelt..... | 550 |
| <i>A. Von Gott geschaffene Welt - Aufgabe des Menschen</i> | 553 |
| <i>B. Realisierung der Schöpfung: Freiheit, Mündigkeit und Verantwortung</i> ... | 557 |
| <i>C. Theologie und Kultur</i> | 564 |
| <i>D. Faktizität und theologische Erkenntnis</i> | 567 |
| <i>E. Mit Schillebeeckx und über ihn hinaus</i> | 568 |
| 4. Zusammenfassung | 574 |

VI. WIRKLICHKEIT DER WELT UND MÖGLICHKEIT

THEOLOGISCHER INTERPRETATION:

EINE HERAUSFORDERUNG 575

| | |
|--|-----|
| 1. Pro experientia – Faktizität und Theologie | 575 |
| <i>A. Hermeneutik der Faktizität</i> | 580 |
| <i>B. Faktizität, Selbst- und Weltverständnis</i> | 590 |
| <i>C. Faktizität und Theologie</i> | 591 |
| 2. Wege schöpfungstheologisch-hermeneutischen Denkens | 598 |
| 3. Schöpfungsglaube und Weltverständnis: Topoi | 612 |
| <i>A. Quo vadis, Schöpfungstheologie?</i> | 612 |
| <i>B. Paradigmen der Gegenwart:</i> <i>value creation, free culture und creative capitalism</i> | 614 |
| <i>C. Symbolwelten vs. statische Schöpfungstheologie?</i> | 622 |
| <i>D. Schöpfung und Verantwortung</i> | 628 |
| <i>E. Schöpfung und Kultur</i> | 633 |
| <i>F. Schöpfung, Faszination Leben und Kreativität</i> | 639 |
| <i>G. Herausforderungen</i> | 645 |
| 4. Zusammenfassung | 654 |
| 5. Quo Vadis? Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Schillebeeckx | 656 |

| | |
|---|------------|
| ERLÄUTERUNGEN UND LITERATURVERZEICHNIS | 658 |
| Primärliteratur: Edward Schillebeeckx | 659 |
| Monographien | 659 |
| Aufsätze | 662 |
| Interviewbände und sonstige Dokumentationen | 670 |
| Herausgeberschaften | 670 |
| Unveröffentlichtes Material | 672 |
| Sekundärliteratur | 674 |

I. GEGENSTAND UND PROBLEMHORIZONT DIESER STUDIE

1. Ansatz und inhaltliche Durchführung dieser Studie

Zwei Fehlgriffe?

Gegenstand dieser Arbeit ist die Theologie des belgischen Dominikaners Edward Schillebeeckx'. Diese wird aus einer schöpfungstheologischen Perspektive analysiert. Das Thema weitet sich bei einem Theologen dieses Formats auf Fragen, die das Selbstverständnis und die Basis der Theologie eruieren und validieren. Wesentlicher Bestandteil der Theologie Edward Schillebeeckx' ist die Vermittlungsleistung der Theologie. Eine zentrale Frage ist es somit, ob es überhaupt, und wenn ja wie es der Theologie gelingt, angemessene, das heißt dem Selbstverständnis der Menschen entsprechende Inhalte zu vermitteln.

Es scheint auf den ersten Blick ungünstig zu sein, eine Grunddimension christlichen Glaubens und Lebens zu untersuchen, deren theologische Entfaltung lange Zeit auf ein Abstellgleis gestellt, ausrangiert war und – wie Josef Ratzinger in seiner Münchener Zeit zurecht feststellen konnte – „in der theologischen Diskussion der letzten Jahre, ja, Jahrzehnte [...] in der Tat nur eine geringe Rolle gespielt“¹ hat und in der letzten Zeit oftmals sowohl

¹ Ratzinger, Joseph Cardinal: *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg 1996, 79. Auch Guido Hunze konstatiert, „dass Schöpfung ein vernachlässigter Grundbegriff Praktischer Theologie ist“. Hunze, Guido: *Art. Evolution – Schöpfung*, in: Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Herausgegeben von Gottfried Bitter, Rudolf Englert, Gabriele Miller/Karl Ernst Nipkow, München 2002, 94-97, 94. Ebenso Houtepen, Anton: *Een gebroken wereld? Fragmenten van een bevrijdende scheppingstheologie*, in: Paul van Tongeren (Hrsg.), *Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties*, Baarn 1992 (=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2), 44-72, bes. 52. Vgl. hierzu Ders.: *Integrity of Creation: naar een ecologische scheppingstheologie*, in: Tijdschrift voor Theologie 30(1990), 51-75. Kurt Koch konstatiert eine strukturelle *Schöpfungsvergessenheit*. Koch, Kurt: *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft*, Zürich 1992, 84. Auch Walter Kasper stellte 1976 fest, dass „die Schöpfungslehre gegenwärtig sehr vernachlässigt wird“. Kasper, Walter: *Die Schöpfungslehre in*

Gegenstand polemischer Auseinandersetzung zwischen Verfechtern eines *Intelligent Design* und der *Evolutionstheorie* geworden ist² als auch das Problem einer fundamentalen schöpfungstheologischen Perspektive auf die Säkularität / Postsäkularität nicht angemessen fokussiert hat. Eine Analyse und Explikation schöpfungstheologischer Fundamente und Implikationen eines Denkers ist auch dann problematisch, wenn – wie es bei Schillebeeckx

der gegenwärtigen Diskussion, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie, Werkstattberichte von Alfons Auer u.a., Einführung von Adolf Exeler, München 1976, 92-107, 93. Kasper weist zurecht darauf hin, dass durch einen „Rückzug auf die persönliche Gotteserfahrung, das biblische Zeugnis oder den historischen Jesus [...] der christliche Glaube in eine bedrohliche Isolierung von der übrigen Wirklichkeitserfahrung [gerät; M.H.], er verliert seine Universalität und leistet dem neuzeitlichen Ideologieverdacht in jeder Hinsicht Vorschub“. Ebd. Nach dieser Zeit der diagnostizierten Stagnation schöpfungstheologischer Erkenntnisentwicklung hat sich gleichwohl eine erneute Aufnahme dieses Themas gezeigt. Vgl. hierzu auch die unter II.1.B.e.(1) referenzierte Literatur. Eine weiterführende Literatursichtung findet sich bei Häring, Hermann: *Schöpfungstheologie – Ein Thema im Umbruch*, in: Theologische Revue, 97(2001), 177-196.

² Grundsätzlich besteht in der neueren Theologie Konvergenz, dass eine Frontstellung zwischen der Annahme Gottes als eines intelligenten Designers und der Evolution der Welt nicht notwendig und längst verabschiedet ist. So schreibt etwa Roger Haight zur aktuellen Zeitdiagnostik: „[...] a static and once for all given creation and cosmos is gone. Historicity is part of a broad evolutionary conception of the whole of reality that is in process and actually recognized as changing.“ Haight, Roger: *The future of Christology*, 135. Vgl. die sachlich einlassende Feststellung von Hermann Häring, dass die Evolutionstheorie und nicht etwa eine alternative Philosophie zum Ende der Metaphysik und der Anthropologie des Geistes geführt habe. Häring, Hermann: *De evolutietheorie als megatheorie van het westerse denken*, in: *Concilium* 2000/1, 23-53. Im Folgenden werde ich aus einsichtigen Gründen weder die Diskussion um Gott und *Intelligent Design*, noch die präzise Bestimmung von Evolutionslehre und Schöpfungsglaube, noch eine mögliche ideologische Grenzüberschreitung der Evolutionslehre, wie aber auch des Schöpfungsglaubens im Detail rekonstruieren können. Vgl. hierzu auch Schockenhoff, *Schöpfung und Evolution* oder Kuitert, Harry M.: *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening*, Baarn 1992, 75-78. Dennoch ist eine sorgsame Bestimmung zuvor genannter Begriffe ein Desideratum. Nicht weiterführende Grenzüberschreitungen sind im theologischen Raum häufig anzutreffen, wie m.E. u.a. bei Junker: Junker, Reinhard: *Exkurs: Kreatio-nismus*, in: Christian Herrmann (Hrsg.), Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre, Wuppertal 2004 (Systematische Theologische Monographien (STM), Bd. 11), 152-160. Vgl. hingegen die sorgsame Bestimmung der Grenzen der Naturwissenschaft und Theologie, wie sie im Katholischen Erwachsenen-Katechismus vollzogen wurde. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u.a. 1989, 93f. Die Literatur zum Thema *Intelligent Design* ist in den letzten Jahren ins unermessliche angewachsen. Neben einer sehr großen Anzahl von Publikationen im Printbereich werden bei Google ungefähr 79.500.000 [18.09.12], bei Bing 161.000.000 [18.09.12] Nennungen zum Thema „Intelli-

der Fall ist – dieser nicht einmal einen schöpfungstheologischen Traktat veröffentlicht hat.

Ich werde in diesem Beitrag – nach einer *Einführung in die diese Studie leitende Problemstellung (Kapitel I)* – die frühen und späteren Wege und Werke von Schillebeeckx sichten und innerhalb der Systematik theologischen Denkens verorten.³ Diese Studie will nicht nur Grundzüge der (Schöpfungs-)theologie Schillebeeckx' darstellen, sondern auch in kritischer Absicht Problemstellen anzeigen, im Dialog mit anderen Ansätzen theologischen Denkens zur Geltung bringen sowie offene Fragen und unbearbeitetes Terrain theologischen Denkens benennen.

Da in dieser Arbeit ausgehend von der Theologie Edward Schillebeeckx' Welt und Mensch in der Dimension der Geschichte in historischer und systematischer Perspektive thematisiert werden, referiert der Autor im *Kapitel II die Grundlage, das Handwerkszeug der Theologie Schillebeeckx'*. Bei der Darstellung der Grundlage und der Methode Schillebeeckx' mussten Schwerpunkte gesetzt werden. Das liegt zum Einen daran, dass die Theologie Schillebeeckx' nicht nur in sich ein komplexes Gebilde ist, sondern auch daran, dass sie werkgenetisch nicht einheitlich ist.

Im *Kapitel III* wird das *Verhältnis von Gott und Welt* thematisiert. Die Lokalisierung von Gott ist aber in der heutigen Zeit mehr denn je vor die Herausforderung gestellt, die Aufgabe zu meistern, Gott inmitten unserer Kultur zu thematisieren. Dieses Arbeitsgebiet ist jedoch nicht nur in westeuropäischen Kontexten seit dem zwanzigsten Jahrhundert zunehmend differenzierter geworden. Als Erkenntnis der wichtigen Debatte der evangelischen Theologie,

gent Design“ gelistet.

³ Hermann Häring macht auf die Tatsache aufmerksam, dass es zwei verschiedene Rezeptionslinien der Theologie Schillebeeckx' gibt. Neben der im internationalen Sprachraum häufig anzutreffenden Würdigung von Schillebeeckx aufgrund seiner klassischen großen Themen, wie der Sakramente, Hermeneutik, Christologie, Fragen der Kirchenstruktur einschließlich der Kontroversen mit den römischen Instanzen, wird von den Rezipienten, die Zugang zur niederländischen Sprache besitzen, der kulturdiagnostische, spirituelle, schöpfungstheologisch orientierte Schillebeeckx zum Ausgang seiner Kritik genommen, die sich nicht vor den mannigfaltigen Rezeptionsversuchen alternierender Theorien verschließt. Hierzu Häring, Hermann: *Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System, in: Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit*, Dietmar Mieth/Hadewych Snijedewind (Hrsg.), Tübingen, Basel 2001, 25-65, 31.

die maßgeblich von Karl Barth, Rudolf Bultmann und Emil Brunner geführt wurde und in der sich ihre Protagonisten von der *liberalen Theologie* abzusetzen wussten, wurde von Rudolf Bultmann 1925 konstatiert, dass von Gott zu reden keinen Sinn mache, wenn nicht zugleich auch vom Menschen geredet wird.⁴ Somit wird nicht nur aufgrund des historischen Zusammenhanges, der Genese der Anthropologie aus der Schöpfungslehre, die Verbundenheit der theologischen Anthropologie mit der Schöpfungslehre zunächst durch eine Fokussierung der Theologie auf den Bereich der Rede vom Menschen und des Menschen in seiner Situiertheit angebracht. Im *Kapitel IV* wird der *Mensch als Gegenstand systematisch-theologischer Betrachtung* behandelt. Dieses Kapitel wird durch einige Bemerkungen zu einer, dieser systematisch-theologischen Zeitdiagnostik gemäßen, ekklesiologischen Selbstrealisierung abgeschlossen. Das *Verhältnis von Gott und dem Menschen in der Welt* wird im *Kapitel V* thematisiert und systematisch – ausgehend von der Position Schillebeeckx’ – durchbestimmt. Kann Gott nicht mehr bedenkenlos als erste Ursache, letzter Grund und Garant allen Seins verortet werden, aber dennoch als ein sich zeigend habender und bleibend anwesender Gott, ergeben sich spezifische Implikationen und Strukturen einer Theologie. Diese werden im Hinblick auf das Selbstverständnis und Weltverständnis von Menschen untersucht. Das letzte Kapitel (*Kapitel VI*) verortet die durch die bisher erfolgte Analyse der Theologie Schillebeeckx’ gewonnenen Elemente im theologischen Gespräch. Zunächst wird jedoch eine – im Ausgang zu der Problemkonstellation dieser Arbeit – weiter verdeutlichende Einführung im sachlichen Anschluss an Heidegger vorangestellt. Im Anschluss daran werden *Brennpunkte* schöpfungstheologischer Applikationen, unter anderem die Kultur und gegenwärtig besonders markante Kulturphänomene thematisiert. Diese primäre monotopische Schwerpunktsetzung ist jedoch zugleich auch eine Weitung des Horizonts dieser Analyse. Denn: „So wenig die systematische Reflexion den

⁴ „Versteht man unter ‚von Gott‘ reden ‚über Gott‘ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d.h. die alles bestimmende Wirklichkeit sei.“ Bultmann, Rudolf: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* In: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen ⁹1993, 26-37 [1925].

Begriff einer Kulturtheologie für sich reservieren kann, so wenig kann sie als Dogmatik ihren Aufgaben gerecht werden, wenn sie das Kulturthema unter der Dominanz eines einzigen Lehrstücks entfaltet.“⁵ Hiervon ausgehend werden andere Wege theologischen Denkens im Hinblick auf ihre schöpfungstheologisch durchgeführte, hermeneutisch entwickelte und faktizitätstheologisch orientierte fundamentale Tragfähigkeit benannt. Abschließend werden einige – unter Rekurs auf zuvor genannte grundlegende Kategorien angemessener bestimmbarer – Topoi sowie einige anstehende schöpfungstheologisch-hermeneutisch zu meisternde theologische Herausforderungen skizziert.

Mit dieser Dissertation ist eine Deutung der 'Theologie Schillebeeckx' vorgelegt, die aufgrund der besonderen Akzentuierung der schöpfungstheologischen leitenden Gedanken des Denkens Schillebeeckx' mit ihrer Relevanz für die Selbstrealisierung der Menschen eine genuine Schillebeeckx-Interpretation ist. Diese Interpretation wird m. E. einen Beitrag leisten können, Schillebeeckx' Theologie im Gesamt der Theologie angemessen zu verorten. Ein Anliegen dieser Studie ist es auch, die Relevanz der Axiome Schillebeeckx' für Theologie überhaupt zu systematisieren, zu konkretisieren und ebenso konstruktive Kritik daran zu leisten. Für Einzelfragen sei auch auf die etwa vierzig Dissertationen verwiesen, die die Theologie Schillebeeckx' als Gegenstand ihrer Untersuchung gewählt haben.⁶ Wegweisende Signale im Zusam-

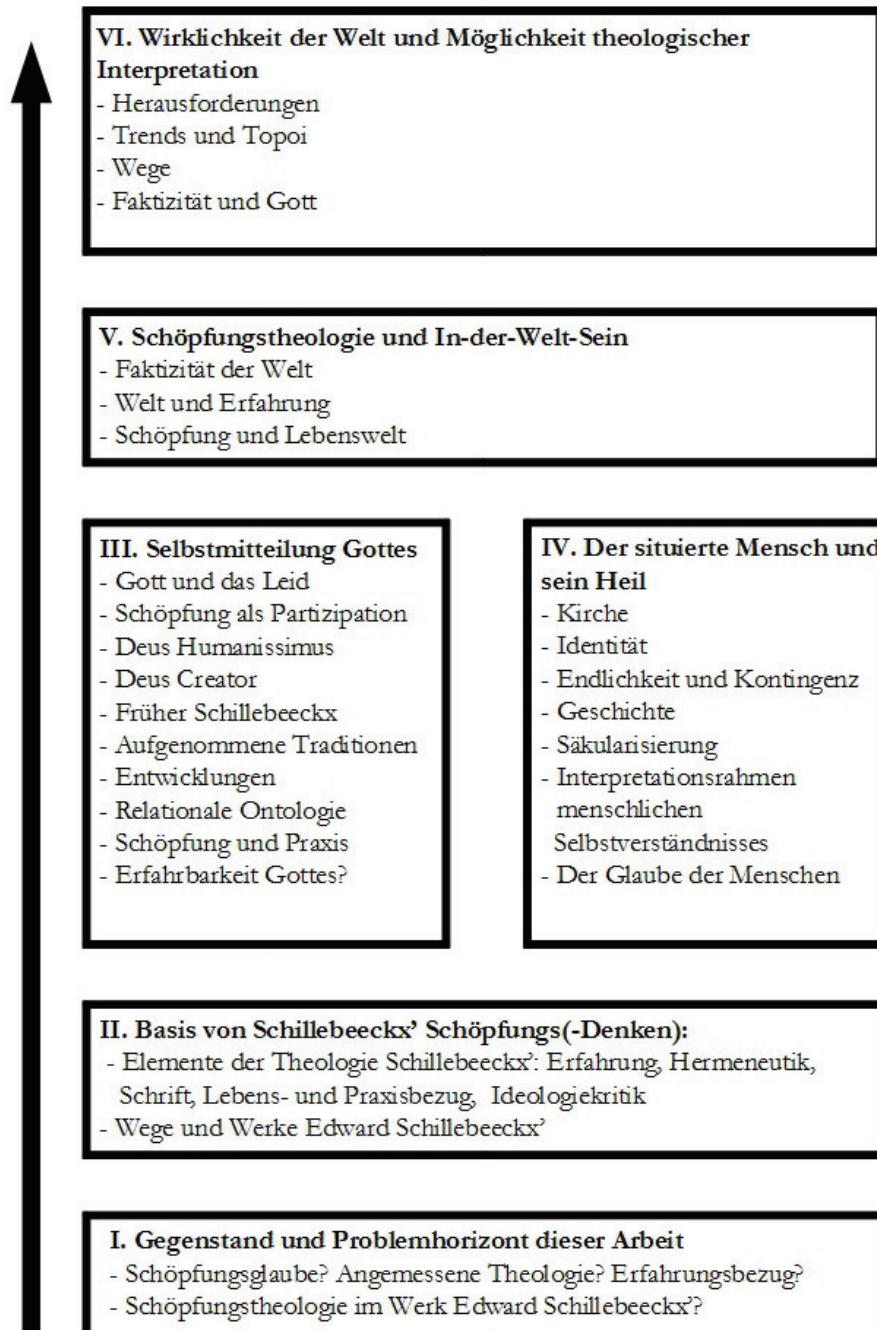
⁵ Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 383.

⁶ Vgl. hierzu die Aufstellung bei Ted Schoof: Schoof, Ted: „... een bijna koortsachtige aandrang ...“. *Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 11-42; Ders.: Werk van en over Edward Schillebeeckx, in: Tijdschrift voor Theologie 34(1994), 430-438. Ders.: Bibliografie van werk over / Bibliography of work on Edward Schillebeeckx; <http://schillebeeckx.nl/wp-content/uploads/2008/11/Bibliografie-over-Sx-nw-11.pdf> [2012 aktualisierte Version] [18.09.09]. Für unseren Sachzusammenhang relevante Arbeiten sind diejenigen von Steele, Diane Marie: *Creation and cross in the later soteriology of Edward Schillebeeckx*, (Diss. Notre Dame, Indiana), UMI Microform 9989756, 2000; Sunarko, Adrianus: *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx und dessen Konsequenzen für sein Kirchenverständnis*, Diss. Freiburg 2002, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/575/> [18.09.12]; Callewaert, Janet M.: *The Role of Creation Theology in the Contemporary Soteriology of Edward Schillebeeckx*, Washington 1988, Dissertation Catholic University of America, Order Number 8814938.

menhang von Fragen zur Relevanz seiner Theologie im Hinblick auf die Explikation christlichen Selbstverständnisses finden sich unter anderem bei Carsten Barwasser, Erik Borgman, Roger Haight und Robert Schreiter.⁷

⁷ Erik Borgman stellt die Theologie Schillebeeckx ausgehend von einer zentralen Einsicht der Verwobenheit von Theologie und Kultur dar. Vgl. hierzu u.a. Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: Tijdschrift voor Theologie 43(1994), 335-360; Ders.: *Schillebeeckx*. Roger Haight's Christologie und theologische Methode ist wesentlich von Schillebeeckx beeinflusst. Haight, Roger: *Dynamics of Theology*, Maryknoll ²2001; Ders.: *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll,⁴2002; Ders.: *The future of Christology*, New York 2005. Philip Kennedy hat das Gottesverständnis von Schillebeeckx grundsätzlich untersucht. Vgl. hierzu Kennedy, Philip: *Continuity underlying Discontinuity: Schillebeeckx's Philosophical Background*, in: *New Blackfriars* 70(1989) 264-277; Ders.: *Human Beings as the Story of God: Schillebeeckx's Third Christology*, in: *New Blackfriars* 71(1990) 120-131; Ders.: *Deus Humanissimus. The Knowability of God in the Theology of Edward Schillebeeckx*, (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Herausgegeben vom Institut für ökumenische Studien Freiburg Schweiz; 22), Fribourg 1993. Ders.: *Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes*, [Titel der Originalausgabe: *Schillebeeckx*, London 1993] aus dem Englischen von Karl Pichler, Mainz 1994 (=Theologische Profile); Ders.: *God and Creation*, in: *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Mary Catherine Hilker/Robert J. Schreiter (Hrsg.), New York ²2002, 37-58. Barwasser, Carsten: *Edward Schillebeeckx. Eine Theologie der Erfahrung als Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis*, in: *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 198-220. Ebd.: *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP*, Berlin 2010 (zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss., 2008) [= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 47, Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer / Jürgen Werbick Hrsg.]. Robert Schreiter, der bei Schillebeeckx studiert und seine Dissertation angefertigt hat, nähert sich dem Werk Schillebeeckx' ebenso grundsätzlich wie vielseitig an: Schreiter, Robert J.: *Edward Schillebeeckx – Eine Einführung in sein Denken*, in: *Erfahrung aus Glauben. Edward Schillebeeckx-Lesebuch*, Freiburg/Basel/Wien 1984, 17-40; Ders.: *Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance*. Von besonderer Wichtigkeit erachtet Schreiter den Erfahrungsbezug der Theologie sowie die zeitliche Dimension von Menschsein und Theologie, die ihm Schillebeeckx vermittelt hat. Vergleichende Studien zu Schillebeeckx arbeiten das besondere Profil der Theologie Schillebeeckx' heraus. Vgl. z.B. Abdul-Masih, Marguerite: *Edward Schillebeeckx and Hans Frei. A conversation on Method and Christology*, Waterloo 2001 [Editions SR; v. 26]. Eine erdenklich große Anzahl von Werken und theologischen Schriftstellern wird ungenannt bleiben.

**FAKTIZITÄT UND GOTT. SCHÖPFUNGSGLAUBE UND
WELTVERSTÄNDNIS NACH EDWARD SCHILLEBEECKX**



Schematische Übersicht des Aufbaus dieser Studie

2. Vermittlung durch Rückgang? Zu Grundwahrheiten des christlichen Gottesglaubens

Diese Arbeit soll – obwohl materialiter eng angelehnt an den klassischen schöpfungstheologischen Traktat und die Überlegungen Schillebeeckx' zum Problem des Zusammenhanges von Gott, Mensch und Welt unter dem Index der Zeitlichkeit – einen Baustein für eine gegenwarts- und sprachfähige und damit zukunfts-offene Theologie darstellen; eine Rede von Gott, Mensch und Welt, die im Stande ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen und die christliche Botschaft in angemessener Weise zu versprachlichen.⁸ Dennoch stellt sich wohl zu Recht dem Leser die Frage, warum man den Ausgang einer Theologie aus schöpfungstheologischer Perspektive wagen sollte.

Im Gang dieser Untersuchungen wird sich jedoch zeigen, dass die Dekonstruktion der protologischen Implikationen des Glaubens und der Theologie von zentraler Relevanz ist.⁹ Hierdurch kann es gelingen, gläubiges Selbstverständnis angemessen zur Sprache zu bringen. Ebenso kann durch die Explikation fundamentaler schöpfungstheologischer Topoi das Selbstverständnis heute lebender Menschen so tangiert werden, dass der Horizont christlicher Rede von Gott erhellt werden kann.

Die hier vorliegende Arbeit ist somit auch ein Beitrag zur Existenzerschließung gläubiger Existenz. Gläubiges Selbstverständnis wird durch diese Arbeit expliziert, da das Geschehen der Schöpfung nicht nur den Beginn der Heilsgeschichte kennzeichnet, und damit unaufgebbaren Grundbestand des christlichen Glaubens darstellt, sondern auch Kern der Biblischen Schriften ist und zugleich auch das Fundament ist, mit dem der christliche Erlösungsglaube konstitutiv verbunden ist und sich damit im Leben heutiger Menschen widerspiegeln kann. Auch mir erscheint, ähnlich wie Edward Schillebeeckx, eine

⁸ Die Frage nach Faktizität und Gott markiert somit den Ausgangs- und nicht den hermetisch abgeschlossenen Zielpunkt dieser Arbeit. Mit Jürgen Habermas lässt sich konstatieren: Selbstverständlich bedarf das „im Titel angesprochene Problem [...] freilich einer weitergehenden [...] Klärung, als ich sie hier vornehmen kann.“ Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*, 10.

⁹ Der Terminus Dekonstruktion wird hier im allgemeinsprachlichen Sinne verwendet. Schöpfungsglauben verbindet – wie Schillebeeckx in *Christus* konstatiert – christlichen Glauben mit Wirklichkeitserfahrung. *Christus*, 793.

solche Perspektive, die „nach dem Kern des Evangeliums“ fragt, anstatt sich „in einer Periode kirchlicher Polarisierung unmittelbar mit innerkirchlichen Problemen hinsichtlich des christlichen Glaubensinhalts“¹⁰ zu befassen nicht nur in dieser Zeit ökumenischer Bemühungen, Stagnationen und Enttäuschungen hinsichtlich der konsistenten Gesamtdarstellung christlichen Glaubens aufzudrängen. Nebenbei sei bemerkt, dass sich auch im Hinblick auf die zumindest christliche Ökumene dieses Fortschreiten zurück zu dem gelebten Evangelium nicht nur aus Eberhard Jüngels Sicht für den ökumenischen Annäherungsprozess geradezu anbietet.¹¹ Für die Ökumene in universaler Bestimmung als weltweiter Gesamtheit aller Menschen ist dieses ebenso zwingend.¹² Dennoch ist dieser Rückbezug auf das Evangelium ein bipolares Geschehen. Denn auch „im Leben heutiger Menschen“ klingen „die Geschichten des Alten und des Neuen Testaments“¹³ wieder; sie sind das „fünfte Evangelium“.¹⁴

Ist die christliche Kernbotschaft angemessen explizierbar dargestellt¹⁵, ergeben sich auch wesentliche Implikationen der weiteren Ausgestaltung christlichen Glaubens in christlicher Anschauung und Praxis. Selbstverständ-

¹⁰ Auch vorangegangenes Zitat in *Menschen*, 7.

¹¹ Weibel, Rolf: *Ein ökumenischer Meilenstein*, SKZ, 45/2001, <http://www.kath.ch/skz/skz-2001/theologie/th45.htm> [18.09.2012].

¹² Schillebeeckx nutzt den Terminus *Ökumene* zu dieser Kennzeichnung. Vgl. *Menschen*, 8.

¹³ *Menschen*, 10.

¹⁴ *Christus*, 2: „Der aktuelle Lebensbericht von Christen ist ein fünftes Evangelium: Es gehört mit zum Kern der Christologie.“ Vgl. hierzu auch: *Er ist der König des Alls (Christkönigsfest)*, [1947], 164. „das eigene Leben wird auf diese Weise, wenn und insofern es wahrhaft christlich ist, ein Stück lebendiges Evangelium, ein ‚fünftes‘ Evangelium. In der Geschichte der ‚christlichen Gemeinde‘ kann der Christ daher selbst auch ‚zu Wort kommen‘. So ist der Christ nicht kritischer Erinnerungen beraubt, sondern er kann einen eigenen Platz in der Gegenwart finden, und er bleibt nicht ohne Hoffnung auf Zukunftserwartung: für alle! Und aus dieser Hoffnung wird seine *Solidarität* – sein Einsatz für Mensch und Gesellschaft – verständlich und selbstverständlich.“ *Das Evangelium erzählen*, 164. Und in *Menschen* schreibt Schillebeeckx: „Letztlich geht es um das Zusammenfließen von zwei Geschichten: der Geschichte von der evangelischen Glaubenstradition und der persönlichen und gemeinsamen Geschichte von unserem Leben, die, bestenfalls, selbst sozusagen ‚Evangelium‘ geworden ist: ein fünftes oder soundsovieltes Evangelium.“ *Menschen*, 59f.

¹⁵ Vgl. zu einigen Hinweisen eines Dialogs in pluralistischer Gesellschaft Rahner, Karl: *Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, in: Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 287-297. Auch das Zweite Vatikanische Konzil forderte „einen aufrichtigen Dialog“ mit allen Menschen. *Gaudium et spes* 92.

lich lässt sich jedoch der Kern des Evangeliums nie *für sich* sezieren, als Genotyp sämtlicher phänotypischer Abbilder.

3. *Die Schöpfungstheologie Edward Schillebeeckx'*

Edward Schillebeeckx gilt im amerikanischen Sprachraum mit Karl Rahner als führender Theologe des zwanzigsten Jahrhunderts.¹⁶ Umso erstaunlicher ist es jedoch bei der zu konstatierenden Relevanz und auch ihm selbst bewussten Wichtigkeit schöpfungstheologischer Aussagen, dass er keine Schöpfungstheologie als eigenständigem Traktat publiziert hat.¹⁷ In seinem letzten, dezidiert dem Schöpfungsglauben gewidmeten Artikel, *Freude und Wut*

¹⁶ Haight, Roger: *The future of Christology*, 10. Jedoch unterscheidet sich Schillebeeckx in seinen theologischen Optionen bisweilen recht deutlich von Karl Rahner. Signifikant wird nach Haight dieser Unterschied in der andersartigen Entwicklung der Theologien nach dem Zweiten Vatikanum. Nach Haight ist dieses u.a. eine Konsequenz der zehn Jahre Lebensdifferenz von Schillebeeckx (geboren 1914) zu Rahner (geboren 1904). Aber: „Other factors also played a part.“ Haight, Roger: *The future of Christology*, 107. Haight sieht folgende Unterschiede: „The framework of Rahner’s theological thinking is universal or total; it encompasses all human existence, although he became increasingly concerned with historical applications. Schillebeeckx’s later theology is confessionally based in Christian faith, focuses on human suffering in history, but it reaches out toward universally relevant significance. Rahner breaks out of the trap of extrinsicism, but remains concerned with making sense of Chalcedon, hypostatic union, the appearance of the Christ in an evolutionary world. By contrast, Schillebeeckx, against the backdrop of historical existence, its contingency, suffering, and seemingly ultimate annihilation, mounts an apology for Christian faith by telling the story of Jesus and interpreting his resurrection as grounds for hope in the future. Rahner tends to accept doctrines as a given and then goes to work reinterpreting them; Schillebeeckx tends to do a critical historical archaeology of their genesis. Rahner’s transcendental method is smooth and stresses the continuity of human existence and Christian doctrine; Schillebeeckx’s historical method attends more to negativity, inequality, and the jagged character of human development.“ Haight, Roger: *The future of Christology*, 109f.

¹⁷ Vgl. zur Bedeutung der Schöpfungstheologie für Schillebeeckx eine Sequenz seiner Vorlesung aus Nijmegen: „Wie sieht das Christentum die Beziehung des Menschen in der Welt zu Gott? Genau die ganze christliche Botschaft gibt hierauf eine Antwort. Alles Reduzieren zum ‚Schaffen‘ ist somit eine Formalisierung; die ganze Theologie ist ein ‚Schöpfungstraktat‘. Aber die so genannte ‚Schöpfungstheologie‘ begrenzt sich auf die Beziehung von Kreatürlichkeit, jedoch spielt diese in der ganzen Theologie eine große Rolle.“ „Hoe ziet het christendom de relatie van de mens in de wereld tot God? Pas de hele christelijke boodschap geeft hierop een antwoord. Alles reduceren tot ‚scheppen‘ is dus een formalisering; héél de theologie is een ‚scheppingstractaat‘. Maar de zgn. ‚scheppingstheologie‘ beperkt zich tot de relatie van creatuurlijkheid, al speelt deze in héél de theologie.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, G17, 1. Schöpfungsglaube hat ein „unerschöpfliche(s) Erwartungs- und Inspirationspotential“. *Auferstehung Jesu*, 142, 143; *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 204. Vgl. hierzu auch Kennedy, Philip: *God and Creation*, 37.

erleben in Gottes Schöpfung¹⁸, geht Schillebeeckx davon aus, dass die Schöpfungstheologie erneuert werden muss. In seinem *Theologisch testament* konstatiert Schillebeeckx, „dass nun ein Bedürfnis nach einer neuen Besinnung auf den Schöpfungsglauben besteht.“¹⁹

Dennoch lässt sich die Schöpfungstheologie in der Systematik des Schillebeeckx'schen Denkens aufgrund ihrer systematischen Relevanz nur an zentralster Stelle und nicht nur innerhalb der aktuellen Ausgestaltung, sondern auch des Werdens der Schillebeeckx'schen Theologie verorten.²⁰ Theologie ist Schöpfungstheologie. „Der Schöpfungsglaube ist für den Christen vielleicht nicht der Brennpunkt seines Glaubens, sondern der Hintergrund und Horizont allen christlichen Glaubens.“²¹ Schöpfungstheologie stellt den hermeneutischen Rahmen und das inhaltliche Strukturprinzip der Theologie Schillebeeckx' dar. Weit weniger möglich wäre die Analyse seiner Trinitätslehre. Denn diese hat Schillebeeckx in der Tat nicht entwickelt.²² Eine ausführliche inhaltliche Darstellung der Schöpfungstheologie Schillebeeckx', die in immer

¹⁸ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 333.

¹⁹ *Theologisch testament*, 85. „dat er nu behoefte bestaat aan een nieuwe bezinning op het scheppingsgeloof“.

²⁰ Vgl. hierzu auch Rochford, Dennis: *The theological hermeneutics of Edward Schillebeeckx*, in: *Theological Studies* 63(2002), 251-267, 252.

²¹ *Menschen*, 124. Vgl. zur Relevanz der Schöpfungslehre auch Hans Kesslers und Karl Rahners Artikel *Schöpfungslehre*: Kessler, Hans: *Art. Schöpfungslehre*, in: LThK, Bd 9, ³2000, 240-241. Rahner, Karl: *Art. Schöpfungslehre*, in: LThK, Bd. 9, Freiburg ²1964, 470-474.

²² Zwar steht für Schillebeeckx die immanente Trinität sowie die Seinsweise Gottes als Trinität außer Zweifel, aber systematisch erarbeitet und expliziert ist dieses von Schillebeeckx nicht in der gebotenen Ausführlichkeit. Am Vorabend seines 80. Geburtstages konstatiert Schillebeeckx in dem Interviewband *Edward Schillebeeckx im Gespräch*: „Es ist hier das erste Mal, dass ich meine Reflexion über die Trinität in dieser Deutlichkeit vortrage. Für mich ist die Trinität die Weise, in der Gott Person ist.“ (105). Vgl. hierzu auch Kap. V.3.C dieser Arbeit. Trinität ist, wie Gisbert Greshake bemerkt, für Schillebeeckx „Theologie ‚dritten Grades““, *Jesus*, 593. Hierzu Greshake, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg ²1997, 18, 52. Greshake unterstellt Schillebeeckx implizit eine Reduktion der immanenten Trinität auf ihre reine Funktion einer „transzendente(r) Bedingung der Möglichkeit“ für deren heilsgeschichtliches Wirken“ und fordert, dass stattdessen „im freien geschichtlichen Vorgang der göttlichen Selbstmitteilung Gottes ewiges trinitarisches Sein mitzusehen“ ist. Greshake, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg ²1997, 52 (Hervorgeh. i. Orig.) Vgl. hierzu II.3.A.c dieser Arbeit. Auch hier zeigt sich die *vernünftige Bescheidenheit* der Theologie Schillebeeckx' sowie sein radikal faktizitätsorientierter Ansatz: „Wenn wir dann von *Jesus aus* schließlich zur Trinität gekommen sind, können wir *Jesus* schließlich auch von der Trinität her selbst besser verstehen, wenn man dann nur bedenkt, daß dies Theologie ‚dritten Grades‘ ist!“ *Jesus*, 593.

neuen Akzentuierungen, Frontstellungen und unter Rekurs auf Leitprobleme vorgetragen wurde, ist dennoch aufgrund des Rückgriffs auf nicht veröffentlichte Vorlesungsmanuskripte möglich.²³ Hier wird besonders ersichtlich, wie weit und grundsätzlich, näherhin grenzenverlegend Schillebeeckx' theologisches Bemühen ist. In diesen voluminösen Werken²⁴ hat Schillebeeckx Schöpfungstheologien in mehreren Fassungen ausgearbeitet. Die Vorlesungen der Jahre 1948/49 und 1957-1958 sowie kurz vor seiner Emeritierung 1979-1980

²³ So berichtet Schillebeeckx mehrfach von seinen Lehrveranstaltungen zur Schöpfungslehre: In *Edward Schillebeeckx im Gespräch* teilt Schillebeeckx mit: „Ich habe zwei Jahre lang Vorlesungen über die Schöpfung gehalten. Ich habe untersucht, welche Bedeutung sie in der Genesis hat, welche Rolle sie in den assyrisch-babylonischen Texten und in vielen anderen Erzählungen spielt. Und ich habe dieselben Bilder gefunden wie in der Genesis. Ich habe einen Überblick über die Schöpfungslehre in der Patristik, im Mittelalter und vor allem beim hl. Thomas gegeben. Ich habe die heftigen Auseinandersetzungen zwischen Evolutionisten und Kreationisten studiert, wobei ich den Begriff der Kausalität in bezug auf die Schöpfung problematisch fand, da er nur verständlich ist, wenn man sich in der Philosophie auskennt, aber das ist von einem Christen nicht verlangt.“ (98). Und in seinem *Theologisch testament* erinnert sich Schillebeeckx: „Ich bin wiederholt auf diesen Begriff zurückgekommen bis in einem von meinen letzten Jahreslehrveranstaltungen vor meiner Emeritierung. Ich analysierte damals die biblische Schöpfungsgeschichte, verglich diese mit Assyro-Babylonischen Schöpfungserzählungen, selbst mit Afrikanischen Erzählungen, die sicher nicht beeinflusst waren durch das, was im Nahen Osten an Schöpfungsmythen im Umlauf war, und bezog auch die moderne Problematik des Schöpfungsglaubens ein. Danach gab ich in einem Panorama eine Übersicht über die Hauptinteressen in der patristischen und der mittelalterlichen Schöpfungstheologie, vor allem über die von Thomas; der moderne Schöpfungsbegriff in der Zeit von Fichte, Schelling und Hegel, und den Schöpfungsbegriff in einer Zeit nach was ‚Gott ist tot‘-Theologie genannt wird. Ich kam schließlich bei einer Analyse der Begriffe *Kontingenz* und *Le Néant* in dem Existentialismus von J.-P. Sartre an.“ „Ik ben herhaaldelijk op dat begrip terug gekomen tot in een van mijn laatste jaarcolleges vóór mijn emeritaat. Ik analyseerde toen het bijbelse scheppingsverhaal, vergeleek het met Assyro-Babylonische scheppingsverhalen, zelfs met Afrikaanse verhalen, die zeker niet waren beïnvloed door wat in het Nabije Oosten aan scheppingsmythen in omloop was, en haalde er ook de moderne problematiek rond het scheppingsgeloof bij. Nadien gaf ik in een panorama een overzicht van de hoofdinteresses in de patristische en de middeleeuwse scheppingstheologie, vooral die van Thomas; het moderne scheppingsbegrip in de tijd van Fichte, Schelling en Hegel, en het scheppingsbegrip in een tijd na wat ‚de dood van God‘-theologie is genoemd. Ik belandde tenslotte bij een analyse van de begrippen *contingentie* en *Le Néant* in het existentialisme van J.-P. Sartre.“ *Theologisch testament*, 85.

²⁴ 1. Vorlesung von Löwen 1949 fast 300 Blattseiten; eine Erweiterung von derselben Stärke. Die 2. Vorlesung aus Löwen ist in 2 Bände gebunden, jeweils 240 maschinenschriftliche Blattseiten; Die Vorlesung aus Nijmegen 1979/1980 umfasste 800 teilweise handschriftliche Blattseiten. Für die Löwener Zeit Schillebeeckx' werden die Vorlesungsmanuskripte als die meist angemessene Art der Publikation angesehen. Schillebeeckx hat hier nicht so sehr streng komponierend und möglichst präzise gearbeitet, sondern hat so lange weitergeschrieben „bis alles – auch wenn nicht in wenigen Worten

repräsentieren zwei unterschiedliche Kontexte. Diese Selbstverständlichkeit gewinnt an tragender Bedeutung, wenn Schillebeeckx' theologisches Arbeiten länger belichtet wird. Seine Theologie ist in besonderer Weise responsorische²⁵ Theologie. Auf der Suche nach Verständnis und angemessener Explikation der christlichen Botschaft reagiert Schillebeeckx mit seismographischem Spür- und Scharfsinn und in der Regel auch mit publizistischer Aktivität.²⁶ Als Folge davon ergeben sich zwangsläufig gewisse Kontinuitäten und Brüche im Werk von Edward Schillebeeckx: „A fortiori sind in meinem theologischen Denken außer sanft fließender Kontinuität auch wechselnde Bewegungen auf und nieder, aber außerdem auch Formen von Kontinuität, die nur aufgrund der Brüche erreicht werden konnten.“²⁷

– gesagt ist“. Schoof, *Een bijna koortsachtige aandrang*, 38. Vgl. hierzu auch Borgman, Schillebeeckx, 262f.

²⁵ Gemeinhin gilt Alexandre Ganoczy als Vertreter einer responsorischen Theologie. So lässt sich sein theologischer Ansatz mit einem von Ganoczy selbst genutzten Begriff als „responsorische‘ Dogmatik“ bestimmen. Ganoczy, Alexandre: Einführung in die Dogmatik (Die Theologie), Darmstadt 1983, 151. Auch der Untertitel einer Aufsatzsammlung Ganoczys verdeutlicht sein Anliegen. Ders.: Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine "responsorische" Dogmatik, Rainer Dvorak (Hrsg.), Würzburg 1993. Diese responsorische Grundausrichtung seiner Theologie ist – ähnlich wie bei Schillebeeckx – durch ein korrelatives Grundmuster begründet. Vgl. hierzu Ders.: Der schöpferische Mensch und die heutige Gesellschaft. Weiterentwicklung der "Politischen Theologie", Freiburg/Basel/Wien 1984, 8. Auch bei Ganoczy ist die Entgrenzung der Heilswirklichkeit auf ein letztes Fundament zu konstatieren. Vgl. hierzu Ders.: Suche nach Gott auf den Wegen der Natur, Theologie, Mystik, Naturwissenschaften - ein kritischer Versuch, Düsseldorf 1992, 23-25 sowie Ders.: Schöpfungslehre, in: Beinert, Wolfgang (Hrsg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn u.a. 1995, 363-495. Vgl. hierzu auch Lorenz, Dominik: Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit: Ein Vergleich der trinitäts-theologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive, Berlin/Hamburg/Münster 2007, bes. 84-91. Wie sich jedoch im Verlauf dieser Studie zeigen wird, geht es Schillebeeckx um das Verstehen der göttlichen Offenbarung in ihrem gegenwärtigen geschichtlichen Erfahrungshorizont. Sachlogisch wird das Konzept der *kritischen Korrelation* vorausgesetzt. Dieses ermöglicht in ihrer materialen Konkretion ein mögliches angemessene Verständnis der christlichen Botschaft und Praxis. Dass jedoch unter Berücksichtigung des geschichtlichen Erfahrungshorizonts Theologie vorsichtig betrieben werden muss, expliziert Schillebeeckx durch die Rede von zu leistenden theologischen Suchtouren (*Theologisch testament*, 10).

²⁶ Vgl. hierzu das Vorwort von *Gott* und sein Buch *Auferstehung Jesu*. Letzteres verdankt sich dezidiert den Anfragen an und Kritiken von *Jesus* und *Christus*.

²⁷ „A fortiori zijn er in mijn theologisch denken behalve zacht vloeiende continuïteit ook wisselende bewegingen op en neer, maar bovendien ook vormen van continuïteit die alleen dank zij breuken konden worden bereikt“ *Theologisch testament*, 79.

Beantwortet wird die Frage nach der Klarheit der Abgrenzung zweier Typen der Theologie Schillebeeckx' zunächst durch Verweis auf das II. Vatikanische Konzil (1962-65) und der Bedeutung der Aufbrüche desselben für eine ganze Theologengeneration. Bei einer Durchsicht der Werke Schillebeeckx' zeigt sich, dass das II. Vatikanum zwar von eminenter Relevanz, dennoch aber nicht ausschlaggebend für die theologische Entwicklung Schillebeeckx' war. Der Ansatz Schillebeeckx' war schon vor dem Vatikanum II ausgeprägt. Mit seiner Art des Mensch- und Weltverständnisses und seiner Art, eine hierauf antwortende Theologie zu entfalten²⁸, hat Schillebeeckx nicht zuletzt durch seine Vorträge beim II. Vatikanum dieses, was angenommene Textvorlagen betrifft zwar nur marginal, aber im Hinblick auf die Vortragstätigkeit den ‚Geist‘ des Konzils wohl wesentlicher beeinflusst.²⁹ Der Ausgang der Theologie vom Menschen, vom faktischen Dasein, wurde von Schillebeeckx schon in seiner Pariser Zeit, 1945-46, als eine nicht mehr zu hintergehende Anforderung an eine angemessene Theologie postuliert und in der Folge von ihm sorgsam durchbuchstabiert. Die Endlichkeit des Menschen, des – theologisch gesprochen – von Gott zu seinem Heil geschaffenen Menschen, ist Ausgangs- und Angelpunkt der Theologie Schillebeeckx'. Im Verlauf dieser Studie wird sich zeigen, inwieweit Schillebeeckx sich um die Erdung der Theologie bemühte, die radikaler als bei seinem großen theologischen Mitstreiter Karl Rahner angesetzt ist. Er nimmt damit eine Grundtendenz der Philosophie ernst, die es ermöglicht, der Zeitsituation entsprechen zu können. Leitende Annahme dieser Untersuchung ist, dass Schillebeeckx mit der Anerkennung autonomen, endlichen Daseins, der Anerkennung der Faktizität³⁰ als Ausgangspunkt des Denkens ein theologisches Konzept entwi-

²⁸ Man beachte u.a. Publikationen zu Themen wie der Ehe, bei dessen genauerer Analyse sich zeigt, wie sehr Schillebeeckx auf die Fragen der Zeit antworten wollte. *Huweljkje*.

²⁹ Nähere Untersuchungen über die Wirkung Schillebeeckx stehen noch aus. Bis jetzt vgl. noch die für den frühen Schillebeeckx grundlegende Studie von Erik Borgman, *Schillebeeckx*.

³⁰ Einen Terminus, den Schillebeeckx selber für seine Methode verwandte, auszumachen, ist ein schwieriges Unterfangen. Am ehesten ist – neben den Begriff der *Faktizität* der Begriff das *Konkrete* wie auch die *Situation* zu identifizieren. Vgl. hierzu auch Schreiter, *Edward Schillebeeckx*, 27f. Die grundlegende Bedeutung Martin Heideggers für die Theologie und insbesondere seine eigene Theologie konstatiert Schillebeeckx: „the philosopher behind the whole of modern theology“. *De wijsgeer die achter heel de*

ckelt hat, das nicht nur für das letzte Jahrhundert bedeutsam, sondern auch für dieses von wegweisender Bedeutung ist. Meines Erachtens trifft der Begriff *Faktizität* am ehesten das von Schillebeeckx Intendierte. Endliches, autonomes Dasein in seinem jeweiligen Kontext als Angelpunkt einer lebenspraktisch orientierten Hermeneutik des Glaubens zu sehen, kann durchaus auch unter anderen methodischen Umschreibungen als sachlich angemessen bezeichnet werden. Ich habe mich für einen Terminus entschieden, der von Schillebeeckx gelegentlich genutzt wird und auch in der Verwendung vom jungen Heidegger den Kern dessen trifft, was Schillebeeckx' Theologie ausmacht, gerade ihre wesentliche Verwiesenheit auf die Rezeption Heideggers durch Jean-Paul Sartre.³¹

Vom Menschen ausgehend, lässt sich Theologie entgrenzen auf andere Seinsdimensionen. Menschliches Selbstverständnis setzt Weltverständnis voraus und bestimmt dieses. Weltverständnis kann in religiösen Kategorien als Schöpfungsverständnis, Schöpfungsglauben aufgefasst werden. Schöpfungsglaube ist umfassend.

Als bedeutende Einsicht, die er auch in seinen Löwener Vorlesungsmanuskripten explizierte, wertete Schillebeeckx die „Gottespartizipation. In-und-von-Gott-sein.“³² Jedoch lässt sich auch aufgrund der kritischen Durchsicht seiner Veröffentlichungen begründet von einer Schöpfungstheologie Schillebeeckx' sprechen. Der belgische Dominikaner hat den Großteil des letzten Jahrhunderts mit allen positiven und negativen Seiten, mit allen Restriktionen, Aufbrüchen und theologischen sowie gesellschaftlichen Verschiebungen miterlebt. Sein Werk lässt sich – und ist biographisch zu verorten. Bei einer Analyse der Werke Schillebeeckx' ist der Kontext des Schillebeeckx'schen Theologie-treibens stets zu bedenken, da durch die Aufhellung des Kontextes

moderne theologie staat“. *Naar een katholieke gebruik*, 89; *Gott – die Zukunft des Menschen*, 16: „der feinste Diagnostiker des westeuropäischen Denkens“.

³¹ Vgl. hierzu Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Sowie Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1948, Deutsche Ausgabe : Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I, Hamburg 1994.

³² „[...] Godsparticipatie. In-en-van-God-zijn.“ *Theologisch testament*, 85.

der Ansatz und die Reichweite seiner Theologie angemessen zu würdigen sind. Das geschriebene Werk Schillebeeckx' bildet nur einen Teil der Theologie, gleich einem Ausschlag auf der Richterskala, der die Forscher dazu animiert, die Frage nach dem Epizentrum und möglicher Folgebeben zu klären. So hat Schillebeeckx schon in seiner ersten intensiven Publikationstätigkeit die zentrale Rolle der Schöpfung im Gesamt der Theologie durch einen Aufsatz *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*³³, *Das Bewusstsein der Geschöpflichkeit als Grundlage für unser geistliches Leben*, skizziert. Schöpfung ist die Ermöglichung von Leben, von Heil *überhaupt*.³⁴ Hier ist bereits der Horizont aufgezeichnet, in dessen Bereich Schillebeeckx' Denken sich bewegt, der Ansatz durch Schillebeeckx skizziert, den er nicht verlässt.³⁵ In seinem überaus großen Opus³⁶ nimmt Schillebeeckx häufig auf schöpfungstheologische Zentralthemen Bezug. Auch in seinem aktuellen Projekt, in dem Schillebeeckx frühere Arbeiten wiederaufnehmend³⁷ eine Sakramententheologie³⁸

³³ Dieser Aufsatz erschien im ersten Heft der *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*.

³⁴ In einem Interview von Schillebeeckx und Harry M. Kuitert, dem evangelischen Antipoden, stimmt Schillebeeckx der Aussage Kuiterts, dass Gott der Schöpfer das eigentlich Interessanteste sei, zu: „Ich stimme Kuitert zu [...]. Somit ist die Schöpfung der Hintergrund von allem.“ „Ik ben het met Kuitert eens dat de schepping in zekere zin interessanter is dan Jezus van Nazareth. [...] Dus de schepping is de achtergrond van alles.“ *Gesprek tussen twee vuren*, 16.

³⁵ Kennedy qualifiziert die ersten Publikationen von Schillebeeckx als prototypisch: „Moreover, with his first articles Schillebeeckx enunciated theological principles from which he has never departed and which form the mainsprings of his theology.“ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 45.

³⁶ Vgl. hierzu die Bibliographien von Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang*; Ders.: *Werk van en over Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 34(1994), 430-438; Ders./Westelaken, Jan van: *Bibliography 1936-1996 of Edward Schillebeeckx O.P., Extended en corrected version of the bibliography as published in the book with the same title* (Baarn: Nelissen, 1996), <http://schillebeeckx.nl/documenten/bibliography.pdf> [06.06.09].

³⁷ Vgl. hierzu *De sacramentele heilseconomie* wie auch *Christusontmoeting*.

³⁸ In seinem *Theologisch testament* nennt Schillebeeckx 1994 den Arbeitstitel: *Onderbroken Verhaal. – Verzet, engagement, vieren. Sacramenten als metaforische vieringen*. Unterbrochene Geschichte – Widerstand, Engagement, feiern. Sakramente als metaphorische Feiern. Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 190. Hans Küng konstatiert, dass Schillebeeckx sich „mehr als andere“ um die Theologie der Sakramente verdienstlich gemacht hat. Küng, Hans: *Het vormsel als voltooiing van de doop*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 105-131. In der niederländischen Presse wurde am 09. Juni 2000 ein Fall von vorauseilender Verurteilung und deren Anfechtung bekannt. So verteidigte Dr. D. van Ooijen, der Obere der niederländischen Dominikaner, Edward Schillebeeckx vor vatikanischen Anschuldigungen bezüglich des von Schillebeeckx noch nicht publizierten Buches und machte deutlich, dass es unlauter sei, ein

schreibt, ist ein Hauptkapitel den schöpfungstheologischen Zusammenhängen sakramentalen Vollzugs gewidmet. Kennedy konstatiert der Relevanz schöpfungstheologischer Zusammenhänge im Opus Schillebeeckx' in seiner Dissertation *Deus Humanissimus*, dass diese ein „overarching ontological postulate“³⁹ sind. Schöpfungstheologische Zusammenhänge sind jedoch auch in scheinbar abliegenden thematischen Kontexten theologischen Denkens stets angesprochen. Schillebeeckx' schöpfungstheologische Entfaltung seines Denkens lässt sich – auch in Anbetracht seines großen Opus – nicht als narzisstische Produktion diskreditieren. Seine Theologie ist – als schöpfungstheologisch entfaltet – gerichtet auf menschliches Leben, menschliche Faktizität. Schillebeeckx' Theologie ist zu qualifizieren als eine Theologie, die den Ausgang von menschlicher Wirklichkeit nimmt und als Reden von Gott für den Menschen, sein Selbstverständnis da ist. Dieser Ansatz theologischen Denkens war zu Beginn der Forschungstätigkeit Schillebeeckx' – aufgrund scholastischer Systemzwänge – auf durch enge Grenzen beschränkte theologische Modulationsmöglichkeiten verwiesen. Der Keim seines theologischen Denkens konnte aber aufgrund geänderter Bedingungen im Zusammenhang mit der durch die Verschiebungen des II. Vatikanischen Konzils (1962-65) angemessenen Eröffnung theologischer Denkräume unter Einbezug aller Wissenschaften, Fundorten und Quellen der Theologie entfaltet werden. Die Freilegung und Bewertung der verschiedenen Fundorte variiert. Eine materiale Grundlinie lässt sich freilich im Hinblick auf Schillebeeckx' Wertungsverhalten theologischer Aussagegehalte nicht konstatieren, wohl aber die strukturell gleichartigen Denkbewegungen eines suchenden, open-minded, weltzugewandten Denkers: *Zu den Sachen Selbst!*⁴⁰ Im Gegensatz zu einer Theologie, die von der

noch nicht geschriebenes Buch zu kritisieren. Vgl. hierzu Trouw: *Rome bij voorbaat bezorgd over nieuw boek Schillebeeckx* (27.09.2010), <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/archief/article/detail/2524830/2000/06/10/Rome-bij-voorbaat-bezorgd-over-nieuw-boek-Schillebeeckx.dhtml> [Stand 06.06.2009].

³⁹ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 103f.

⁴⁰ Dieser Ausspruch wird insbesondere seit Heidegger häufig zur Kennzeichnung der phänomenologischen Methode Edmund Husserls verwandt. Husserl konstatiert, dass es einen Rückgang geben müsse „von den bloßen Worten [...] auf die ‚Sachen selbst‘“. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX/1, Den Haag 1984, §2, 10; Vgl. hierzu auch Husserl, Edmund: *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, Husserliana XVII, Den Haag 1974, 130. Martin Heidegger präzisiert seine

Idee ausgeht, dass sie die christliche Überlieferung auszulegen habe, ist diese Theologie, die über eine Wirklichkeit als Ganze mit dem Fokus auf den Gott des Heiles, wie er in der Tradition zur Sprache kommt, sprechen will, darum bemüht, Komplexität aufzunehmen und sie nicht zugunsten einer größeren Übersichtlichkeit zu negieren oder methodisch zu reduzieren.

Vorstellung angemessener phänomenologischer Arbeit in Abgrenzung sowohl zu Husserl wie auch zu der Philosophie seiner Zeit: „Darin liegt, daß ‚zu den Sachen selbst‘ hier schon nicht mehr heißen kann: die Sachen vor einer bestimmten Frageweise frei von ihnen selbst her zu vergegenwärtigen, sondern es heißt: *innerhalb dieser ganz bestimmt vorgezeichneten Problematik* das Befragte begegnen lassen. Auch so noch hat die Parole ‚zu den Sachen selbst‘ eine gewisse Ursprünglichkeit gegenüber den Konstruktionen der zeitgenössischen Philosophie.“ Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 17, 102. Vgl. hierzu auch Grondin, Jean: *Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion* (§§ 1-8), in: Thomas Rentsch (Hrsg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, 1-27, Berlin 2008 (Klassiker Auslegen, Bd. 25). An dieser Stelle ist der Leitspruch „Zu den Sachen selbst“, der das *Sapere aude* der deutschen Aufklärung ergänzt hat, nicht im engen Sinne, d.h. als terminologische Fassung einer philosophischen Methode, sondern als Qualifizierung von dem Interesse Schillebeeckx', wie auch dem durch Lesen verifizierbaren Ertrag seiner Anstrengungen zu verstehen.

4. Schöpfung als hermeneutischer Rahmen der Theologie: Schillebeeckx' Postulat

„Aber als katholischer Theologe – und dabei spielt mein thomistischer Hintergrund eine Rolle – betrachte ich die Schöpfung doch als das Fundament.“⁴¹

Im Vorgriff auf den lange geplanten dritten Band der Trilogie *Jesus, Christus* und *Menschen* fixierte Schillebeeckx die Schöpfung als methodischen Ausgangspunkt dieses Werkes:

„Der Titel [des zu schreibenden dritten Buches; M.H.] liegt noch nicht fest, aber inhaltlich soll es – etwas gelehrt ausgedrückt – darum gehen: eine Theorie von Gottes Geist im Rahmen einer Ekklesiologie; Einsicht geben in das Wehen des Geistes Gottes: in das, was messianische Gemeinden sind und sagen, bekennen und tatsächlich tun. Darin spielt der Schöpfungsglaube eine fundamentale Rolle. Wenn man an Gott glaubt, Schöpfer des Himmels und der Erde, dann ist die Schöpfung der Beginn der ganzen Befreiung.“⁴²

Im Hinblick auf seine theologische Entwicklung konstatiert Schillebeeckx einige Jahre nach dem Erscheinen von *Menschen*: „In den letzten Jahren habe ich begonnen, über die Schöpfung im Zusammenhang mit der Eschatologie nachzudenken, ein Problem, das mich weiter beschäftigt.“⁴³ Dennoch war das Topos der Schöpfung – wie bereits thematisiert – bei Schillebeeckx seit frühesten Jahren präsent. In dem Buch *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung* schreibt Schillebeeckx, dass das Leben in der geschaffenen Welt eine neue und tiefere Bedeutung erhält, wenn der Mensch den göttlichen Ruf annimmt. Dann wird die Schöpfungswelt ein Teil des inneren und anonymen Dialogs mit Gott.

⁴¹ *Gott ist jeden Tag neu*, 102. Die die Kapitel einleitenden Zitate wollen – als erste Wegweisung – zum Beschreiten des Raumes einladen.

⁴² *Gott ist jeden Tag neu*, 141.

⁴³ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 93. Wie Logister qualifiziert dieses Buch als „eine fortgesetzte und konkrete Schöpfungstheologie“ „voortgezette en concrete scheppingstheologie“ Logister, Wiel: *De passie van en voor Jezus Christus*, in: TGL 65(2009), 43-53.

Schillebeeckx hat bisweilen mühsam durchbuchstabiert, was der Gehalt schöpfungstheologischer Aussagen ist, ohne sich hinter Leerformeln zu verstecken.

„Es wird jetzt von mehreren Seiten verlangt, die Theologie soll dem Traktat über die Schöpfung wieder die Bedeutung einräumen, die ihm zukommt. Man hat viel von der Heilsgeschichte gesprochen und dann gemerkt, daß ein neues Nachdenken über die Schöpfung nötig ist, denn wenn man sagt ‚Schöpfung aus dem Nichts‘, sagt man so gut wie nichts.“⁴⁴

Das Selbst- und Weltverständnis des Christentums kommt am ehesten in einer schöpfungstheologisch zugespitzten Explikation des Glaubens zum Ausdruck. Dennoch ist ein sprachlich und sachlich angemessener Zugang zu dem Inhalt des Schöpfungsglaubens durch mancherlei geschichtliche Verzeichnungen verstellt. „Wir müssen neue Formulierungen finden, um auszudrücken, was wir unter Schöpfung verstehen. Wir wissen, was mit Evolution gemeint ist, über die Schöpfung aber wissen wir so gut wie nichts.“⁴⁵ Schöpfungslehre fungiert bei Schillebeeckx als basales Fundament einer metadogmatischen Gründung der Dogmatik, ist aber zugleich auch deren zentraler Inhalt.⁴⁶

A. Schöpfung als methodisches Strukturprinzip der Theologie

„Für mich ist der Schöpfungsglaube letztendlich das Fundament aller Theologie.“⁴⁷

Somit handelt es sich bei dem Gegenstand der vorliegenden Untersuchung nicht nur um ein Teilproblem der Dogmatik, *de deo creante*, sondern um ein

⁴⁴ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 97. Auch *Theologisch testament*, 85.

⁴⁵ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 97.

⁴⁶ In dem ersten Buch seiner Trilogie nennt Schillebeeckx seine Methode *metadogmatisch*. *Jesus*, 27. Vgl. hierzu auch Rikhof, Herwi: *De zaak Schillebeeckx: eindfase*, in: *Tijdschrift voor theologie* 22(1982), 376-409.

⁴⁷ *Theologisch testament*, 85. Auch *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 97.

theologisches Grundsatzproblem.⁴⁸ Schillebeeckx kann eine lebenslange Leidenschaft für die insbesondere hier zu klärende „Problematik der Spannung zwischen Welt und Kirche, Schöpfung und Gnade“⁴⁹ konstatiert werden. Die Schöpfungslehre Schillebeeckx'scher Ausprägung stellt den hermeneutischen Rahmen seiner Theologie dar. Sie ist der implizite Boden seiner Methode.⁵⁰ M.E. ist eine Theologie, die ein angemessenes Welt-, Kultur-, Existenz- und Selbstverständnis hat, eben angewiesen auf eine solche zentrale Rolle schöpfungstheologischer Topoi innerhalb des Gesamts der Theologie. In der heutigen Zeit stellt sich – auch im Blick auf das gegenwärtige soziokulturelle Relief – mit zunehmender Virulenz die Frage nach einer angemessenen inhaltlichen Herleitung der existentiellen Relevanz der Aussagen, die das eigene Selbstverständnis mit existentiellen Ernst tangieren. Wird diese Bedingung nicht erfüllt, so sind die hier verhandelten Probleme ohne Relevanz für menschliches Leben, welches sich nicht selbst ‚ghettoisiert‘.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch einige, aus der unermesslichen Literatur ausgewählte deutschsprachige Dogmatiken von Barth, Hans-Martin: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001, 443-480. Beinert (durch Ganoczy, Alexandre: *Schöpfungslehre*, in: Wolfgang Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd 1, Paderborn/München/Wien u.a. 1995, 363-495; Gisel, Pierre: *Schöpfung und Vollendung*, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neue Summe Theologie*, Band 2, Freiburg i. Br. 1989, 19-125; Müller, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien, 2. durchges. u. korr. Aufl., 1995, 156-223. Sattler, Dorothea/Schneider, Theodor: *Schöpfungslehre*, in: Theodor Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf 1995, 120-238; Pesch, Otto Hermann: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, 1/2, Ostfildern 2008, 289-389, 598-604, 624-634. Scheffczyk, Leo: *Schöpfung und Vorsehung*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band II: Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde, Faszikel 2a, Schöpfung und Vorsehung, Freiburg/Basel/Wien 1963. Wagner, Harald: *Dogmatik*, Stuttgart 2003 (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 18), 382-435. Vgl. hierzu auch die Lexikonartikel: Kessler, Hans: Art. „*Schöpfung, IV. Theologie- u. Dogmengeschichtlich*“, in: LThK, Bd 9, 32000, 226-230; u. ders.: Art. „*Schöpfung, V. Systematisch-theologisch*“, in: LThK, Bd 9, 32000, 230-236; Bayer, Oswald: Art. *Schöpfer/Schöpfung VIII. Systematisch-theologisch*, in: TRE XXX, 1999, 326-348.

⁴⁹ „Tijdens die jaren in Frankrijk deed hij zijn levenslange passie op voor de problematiek van de spanning tussen wereld en kerk, schepping en genade.“ Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 12. Schoof weist darauf hin, dass Schillebeeckx zunächst auch über dieses Thema promovieren wollte, dieses aber aus praktischen Erwägungen verworfen hat. Ebd. zum Ganzen vgl. auch Van de Walle, *Theologie over de werkelijkheid*, bes. 465ff.

⁵⁰ Steele, *Creation and cross*, 108. Vgl. hierzu auch Hilker, *Introduction*, XXV.

Die Frage nach der Begründung einer Rede von Wirklichkeit und insbesondere, der alles bestimmenden Wirklichkeit und der bestimmten Wirklichkeit setzt eine Reihe von Fragen frei. *Wem* und *was* verdankt sich religiöse Rede, was wird mit ihr ausgesagt, zu wem wird religiös geredet, wer versteht religiöse Rede, was sind die Grenzen der Sprache, was ist die Grenze von religiöser Rede, welche Bedeutung hat die Wirklichkeit für die religiöse Botschaft, inwiefern sind wir schon religiöse Botschaft, inwiefern sind die Menschen die Geschichte Gottes, wie Schillebeeckx dies in *Menschen*, dem letzten Werk seiner Trilogie, besonders eingängig expliziert?⁵¹ Schillebeeckx' Schöpfungstheologie eignet sich in besonderer Weise als ein Ansatz für das Verständnis von Welt, Selbst, Gesellschaft und Gott, da Schillebeeckx' schöpfungstheologische Rede sich dezidiert abgrenzt von einem geradezu „nostalgischen Verlangen nach einem Ursprung und utopischen Verlangen nach den ‚seligen Enden‘ (Protologie und Eschatologie, Ursprung und Endvollendung, Alfa und Omega)“⁵². Letztere geht an den „endlichen Worten der Menschen vorbei – den einzigen Wesen in unserer Welt, die, nicht allein mit Lauten und Gebärden, mit Zeichen und Düften und allerlei phantasiehaften, tierisch-unheimlichen Kniffen, sondern auch, innerhalb eines Sprachsystems, mit Worten, mit sprachlichen Sätzen, in Geschichten und Verhandlungen miteinander kommunizieren können. Das ist das Einzigartige von der Erscheinung ‚Mensch‘, Basis der menschlichen Kultur. Das unbenennbare Verlangen nach einem Beginn oder Ende als ultimativer Lebenserfüllung überschreitet aber die Tragfähigkeit von unseren Verhandlungen und Geschichten allein schon, weil das meist Wesentliche des Lebens sich in der hier-und-nun-Geschichte von dem immer fragmentarischen Moment, einem zeitlichen Augenblick abspielt. Wir haben kein Panorama, von welchem Standpunkt aus auch immer; es gibt keinen einzigen Gegenstand auf unserer

⁵¹ Ursprünglich war von Schillebeeckx angedacht, in diesem dritten Teil die Pneumatologie und Ekklesiologie, „die implizit in den ersten beiden Jesusbüchern enthalten sind, explizit [zu; M.H.] behandeln“. *Auferstehung Jesu*, 122. In *Gott ist jeden Tag neu* intendierte Schillebeeckx eine „westliche Befreiungstheologie“, in der die feministische Theologie thematisiert wird. (106).

⁵² *Verlangen naar ultieme levensvervulling*, 1: „Nostalgische verlangens naar oorsprong én utopische verlangens naar al dan niet ‘zalige uiteinden’ (protologie en eschatologie, oorsprong en eindvervulling, Alfa en Omega)“.

Erdkugel oder in dem Weltall irgendwo, der als absoluter Ruhepunkt das ruhelose Verlangen unseres Herzens, flatternd von Blume zu Blume, jemals stillen oder erfüllen kann.“⁵³

Es geht also aufgrund der Universalität schöpfungstheologischer Aussagen um die Begründung des Wesens religiöser Aussagen, Religiosität, und religiöser Sachverhalte.⁵⁴ Insbesondere ist Schillebeeckx bestrebt, eine mögliche religiöse Perspektive menschlichen Selbstverständnisses aufzuzeigen. Der Glaube an die Schöpfung bezieht sich nicht nur auf den Anfang und das Ende der Welt. Mit einer sorgsam durchbuchstabilten Schöpfungstheologie ist vielmehr das immer gegebene Sein in der Welt expliziert und in Anschlag gebracht, um den Sinn von Sein näher zu explizieren. Dass Schillebeeckx dieses im materialtheologischen Rahmen der Gotteslehre entfaltet, hat er

⁵³ *Verlangen naar ultieme levensvervulling*, 1: „eindige woorden van mensen – de enige wezens in onze wereld die, niet alleen met geluiden en gebaren, met seintjes en geuren en allerlei fantasierlijke, dierlijk-bliksemse trucjes, maar ook *binnen een taalsysteem*, met woorden, met talige zinnen, in verhalen en vertoogen, met elkaar kunnen communiceren. Dat is het unieke van het verschijnsel ‘mens’, grondslag van de menselijke cultuur. De onbenoembare verlangens naar een begin, de oorsprong, of naar een einde als ultieme levensvervulling, overschrijden de draagkracht van onze vertoogen en verhalen telkens fragmentarische moment, een tijdelijke ogenblik. We hebben geen panorama vanuit welk standpunt dan ook; er ligt in geen enkel voorwerp op onze aardbol of in het heelal iets dat als een absoluut rustpunt het rusteloze verlangen van ons hart, vlinderend van bloem tot bloem, ooit kan stillen of vervullen.“ Dieser Vortrag, *Verlangen naar ultieme levensvervulling* wurde von Schillebeeckx am 15. Februar 2001 gehalten als fünfter Vortrag innerhalb einer Serie von Vorträgen, die von der Albertinum Genootschap organisiert wurde. Im Ankündigungstext zur Serie steht unter dem Titel *Verlangen: tussen verleiding en vervulling* geschrieben: „Verlangen is de motor van het menselijk leven. Het openbaart zich in vrijwel alle aspecten ervan. Enkele komen in de lezingencyclus aan bod: de relatie tussen drift en verlangen, de aardse liefde, het utopisch verlangen, de gerichtheid op God en tenslotte het verlangen dat geen object (nodig) heeft.“ In der Ankündigung zur 5. Sitzung ist von Schillebeeckx geschrieben: „Volgens Thomas van Aquino is het verlangen naar vervulling wezenlijk voor de mens. Die vervulling of voltooiing kan hij echter niet geheel op eigen kracht bereiken: daarom doet dit verlangen hem/haar gericht zijn op God, de Ander die hem/haar aantrekt. Huldigt de theologie van nu dit standpunt nog?“ Schillebeeckx ließ bei diesem Vortrag einen von ihm angefertigten Syllabus austeilen. Um Irritationen für lateinisch geschulte Ohren auszuschließen: Entgegen der deutschen Bedeutung von Syllabus (Zusammenfassung / Verzeichnis, Titel der päpstlichen Sammlungen kirchlich verurteilter philosophischer und politischer Lehren von 1864 [DH 2901-2980] und dem Dekret *Lamentabili* 1907 [DH, 3401-3466]) bedeutet Syllabus in der niederländischen Sprache so etwas wie Aufstellung, Auflistung und Vorlesungsabriss.

⁵⁴ Zu einigen Elementen der Hermeneutik protologischer Aussagen vgl. Müller, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien, 2. durchges. u. korr. Aufl., 1995, 127f.

bereits in seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen „Op zoek naar de levende God“ – *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* – 1958 pointiert mit diesem Titel ausgedrückt.⁵⁵ Im Hinblick auf das Gesamt der Theologie hat er für sein theologisches Arbeiten schon recht früh die auch heute noch prominente und m.E. treffende Einsicht expliziert, dass, gefragt „nach dem Ort innerhalb des traditionellen Aufbaus der Dogmatik, an dem die lebensweltliche Einbettung der Verständigungsleistung und damit die Verlässlichkeit unseres Orientierungswissen theologisch thematisiert werden kann [...] sich der erste Glaubensartikel unmittelbar nahe“⁵⁶ legt.

Der auch von Schillebeeckx bemühte Verweis⁵⁷ auf Giovanni Pico della Mirandolas gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts geleistete Umdichtung der Schöpfungsgeschichte mag den Horizont der intendierten Interpretation von Welt und Mensch zu verdeutlichen:

„Gott findet Gefallen an dem Menschen als einem Wesen, das kein klar zu erkennendes Bild hat. Er setzte ihn mitten in die Welt und sprach zu ihm: Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz, kein eigenes Gesicht, nicht irgendeine besondere Gabe geschenkt, Adam (= Mensch), damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du gern haben möchtest, auch nach deinem Willen und deiner eigenen Meinung haben und besitzen kannst. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von Uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt, und sie wird dadurch in Schranken gehalten. Du aber (Mensch) bist durch keine einzige unüberwindliche Schranke gehemmt, sondern du wirst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Schicksal gelegt habe, selbst deine eigene Natur bestimmen. Wir haben dich weder als ein himmlisches noch als ein irdisches, noch als ein sterbliches, noch als unsterbliches Wesen erschaffen; vielmehr wirst du als dein eigener, völlig freier und zum eigenen Ruhm schaffender Bildhauer und Dichter dir selbst jene Form geben, in der du selbst leben möchtest.“⁵⁸

⁵⁵ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958).

⁵⁶ Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 386.

⁵⁷ *Menschen*, 23.

⁵⁸ *De dignitate hominis* (E. Garin, Florence 1942), deutsche Übersetzung: *Über die Würde des Menschen*, Leipzig/Amsterdam 1940, 49f. Zitiert nach *Menschen*, 23. Hierzu auch Hill, *A Theology in Transition*, 4.

Auf den durch die Anfügung dieses Zitats durch Schillebeeckx in Menschen angedeuteten Fokus soll an dieser Stelle nur hingewiesen werden. Insbesondere die „anthropologischen Voraussetzungen“⁵⁹ des Schöpfungsglaubens sind hier angesprochen. Das Idealbild des neuzeitlichen, autonomen Menschen, der sich als freies Subjekt der Geschichte versteht, ist hier intendiert. „Der Mensch wird zum kreativen Subjekt alles Geschehens in einer kosmisch verfassten, aber religiös-kosmisch ‚entzauberten‘ Welt.“⁶⁰

Die im Verlauf dieser Studie zu begründende, den Autor jedoch bei der Arbeit leitende Perspektive dieser Studie ist, dass sich der Glaube mit Hilfe schöpfungstheologischer Kategorien seinem Wesen nach angemessen entfaltet, und in einer Art entfaltet werden kann, der eine verständliche und nachvollziehbare Weise der Glaubensvermittlung inhäriert. Ebenso zeigt sich, dass dieser schöpfungstheologische Angang nicht so sehr ein System, sondern vielmehr eine Methode ist.⁶¹ Diese Methode setzt voraus, dass es gelingt, Grunddaten des aktuellen menschlichen Selbstverständnisses als Konstitutivum einer angemessenen Schöpfungstheologie in Anschlag zu bringen. Sachlich-theologisch eignet sich die Schöpfungslehre in besonderer Weise dazu, da – so Schillebeeckx – „die Aussagbarkeit Gottes, also unser Reden von Gott als Schöpfer [...] nur in der Indirektheit weltlicher Vermittlungen, nämlich unserer kontingenten Natur und Geschichte, möglich ist“.⁶²

⁵⁹ *Menschen*, 23.

⁶⁰ *Menschen*, 23.

⁶¹ In Anlehnung an die Charakterisierung der Philosophie Edmund Husserls durch Donn Welton [„Husserl as developing not a system of philosophy but a philosophical method“, Welton, Donn: *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method*. In: Welton, D. (Hrsg.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington 2003. 255-288, 282] lässt sich auch für Schillebeeckx konstatieren: Schillebeeckx entwickelt kein philosophisches oder theologisches System, sondern eine theologische, näherhin schöpfungstheologisch orientierte Methode. Donn Weltons breitere, aber im Wesentlichen die gleichen Thesen vertretende Ausführung findet sich in *The Other Husserl* (op. cit.), Kap. 13-15. Welton erläutert in beiden Darstellungen seine These, dass es sich bei Husserls ‚System‘ weniger um eine Systematik handelt, wie man sie aus den Systembemühungen des Deutschen Idealismus kennt, sondern dass es vielmehr als eine systematische Methode zu verstehen sein müsse.

⁶² *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 121.

B. Gott und Mensch

Über Gott kann man nicht abstrakt sprechen, sondern immer nur im Sprachspiel des Glaubens, das sein Fundament in der Lebenswelt der Gläubigen hat. Diese Grundaussage wird von Schillebeeckx entfaltet, reflektiert und auf verschiedenste theologische Themen appliziert. Dieser explizite Bezug auf die Lebenswelt ist von Schillebeeckx schon in seinen ersten Publikationen intendiert. „Der ganze Schöpfungstraktat, im Hinblick auf alle seine Teile, ist nur eine immer erneuerte Bestimmung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses von wechselnden und komplementären Standpunkten betrachtet.“⁶³ Die Perspektivierung dieser Aussage auf konkrete menschliche Erfahrungswirklichkeit gewinnt erst durch methodische Verschiebungen schärfere Konturen. Über Gott lässt sich nicht losgelöst von menschlicher Realität sprechen. Über Gott muss gesprochen werden „[...] in seine(r) oder ihre(r) Beziehung zu dem Menschen und deshalb über die mystische oder theologale, die ethische und die politische Dimension von diesem Gottesglauben“.⁶⁴ Ein jenseits der Erfahrungsrelevanz genutztes Sprachspiel wird sich auf Dauer nicht eignen, um das Verhältnis von Gott und Mensch angemessen zu thematisieren. Theologie driftet dann auf Nebenschauplätze ab, die im Hinblick auf die Klärung ihrer eigentlichen Frage, wie das Verhältnis von Gott und Mensch adäquat zu bestimmen ist, nicht mehr relevant sind. „Doch muß man feststellen, daß im Lauf der Geschichte Christen die Schöpfung oft auch unchristlich dargestellt haben; die Folge war, daß sie mit ihren Theorien häufig in eine

⁶³ „Heel 't scheppingstractaat, naar al z'n onderdelen, is slechts een steeds hernieuwde bepaling van die God-schepsel-verhouding van uit wisselende en complementaire standpunten beschouwd.“ *Theologia positiva creationis*, pars prima, 35. Vgl. hierzu auch *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 104. „Aus diesem Ganzen scheint, dass die alttestamentliche Schöpfungsidee nicht so sehr eine ‚Welterklärung‘ geben will, sondern dass sie im Gegenteil die Basis ist, die das *existentielle Verhältnis* zwischen Gott und Mensch beherrscht.“ „Uit dit alles blijkt dat de oudtestamentische scheppingsidee niet zozeer een ‚wereldverklaring‘ wil geven, maar dat zij integendeel de grondslag is die de *existentiële verhoudingen* tussen God en mens beheerst.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 104.

⁶⁴ „[...] over God in zijn of haar verhouding tot de mens en derhalve over de mystieke of theologale, de ethische en de politieke dimensie van dit godsgeloof“ *Als politiek niet alles is*, 7. Zur Verwendung des Begriffes *theological* durch Schillebeeckx vgl. auch Kap. IV.1.B.b dieser Arbeit.

Sackgasse geraten sind; vor allem auf dem Gebiet des christlichen Handelns.“⁶⁵ Auch im Zusammenhang einer Analyse unchristlicher Zukunftserwartungen und demjenigen, was Schillebeeckx unter Supranaturalismus versteht, wendet er sich Ende der fünfziger Jahre dezidiert gegen einen falsch verstandenen Schöpfungsglauben.

Schillebeeckx unterscheidet drei Arten unangemessenen Schöpfungsglaubens. Als inadäquat ist ein Pietismus zu qualifizieren, „which regards the world not as the true creation of God, but rather as a neutral ‘nature’, the almost accidental and in any case indifferent framework of the religious life, only meaningful to the ‘profane’ sciences“.⁶⁶ Neben dieser falschen Natur- und Schöpfungsauffassung als Konsequenz eines unangemessenen Weltverständnisses lässt sich eine andere Spielart eines nicht sachgerechten Weltverständnisses diagnostizieren. Hier kann ein Supranaturalismus angeführt werden, der zwar an der Zeitlichkeit der Welt interessiert ist, jedoch nicht in ihren säkularen Strukturen. „History is directly seen as a sign of supernatural realities and usually in the light of all kinds of private revelations which may be authentic or purely supposed.“⁶⁷ Im Unterschied zur zuvor genannten Spielart mit ihrer Unmöglichkeit einer angemessenen und vollumfänglichen religiösen Deutung der Welt und dem inhärenten Schöpfungsmoment lässt sich in der zweiten Spielart kein Ansatz einer humanen Lösung der Weltprobleme ausmachen. Die einzige Möglichkeit heilsrelevanten Handelns ist durch das Beten gegeben.⁶⁸ Hierdurch wird die Grundlage gläubigen Handelns in der Welt unangemessen begrenzt. „For all their piety, such believers in fact practise atheism with regard to the world of creation, an atheism that is all the more dangerous because it gives the appearance of piety and an all-embracing religious awareness.“⁶⁹ Dieses Element der Unterbelichtung säkularer Weltstrukturen wird komplementär ergänzt durch das Gegenstück der Überbelich-

⁶⁵ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 117. Im Vergleich der vorbereitenden Versionen dieses Artikels zeigt sich, dass der Nachsatz „vor allem auf dem Gebiet des christlichen Handelns“ eine spätere Einfügung ist. Vgl. hierzu *Een nieuwe aarde 19A* (Version 1), 2.

⁶⁶ *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* (1959), 164.

⁶⁷ *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* (1959), 164.

⁶⁸ *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* (1959), 165.

⁶⁹ *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* (1959), 165.

tung der nicht-säkularen Weltstrukturen gläubiger Existenzhaltung. Dennoch ist auch diese Option von Schillebeeckx als zu einseitig befunden.⁷⁰ Auch hier wird der kollektiven Geschichte zu wenig Raum zugebilligt; Geschichte wird existentiell verkürzt.

„It is not seen as a history in which the God of salvation really weaves a meaningful thread in a dialectical relationship with man (in a covenant situation, to use the biblical term), in and through the secular structures of legitimate social, economic, political and scientific forms in the world on the one hand and the absolute principle of human freedom on the other, thus leading history towards its ultimate social, economic, political and scientific forms in the world on the one hand and the absolute principle of human freedom on the other, thus leading history towards its ultimate fulfilment.“⁷¹

Ausgehend von dieser dreifachen negativen Abgrenzung wird der Horizont deutlich, vor dem Schillebeeckx sein Konzept eines entsprechenden Bestimmungsverhältnisses von Gott, Mensch und Welt in einem schöpfungstheologisch motivierten Bezugssystem konstruiert.

Im Zusammenhang der adäquaten Thematisierung Gottes ergeben sich zwei Problemstellungen. Wie lässt sich Gott angemessen bestimmen? Wie ist die Bestimmtheit von Gott angemessen auszudrücken? Fokussiert auf den inhaltlichen Aspekt steht für Schillebeeckx außer Frage, dass der Schöpfungsglaube erst dann seine befreiende Kraft entwickeln kann, wenn der geschöpfliche Status des Menschen anerkannt wird und gegebenenfalls sein Verhältnis zu Gott bedacht und thematisiert wird. Schillebeeckx wendet sich in der Entfaltung seiner Theologie stets gegen die Missverständnisse des Dualismus und Emanatismus. Beide Deutungen des Verhältnisses und der gegenseitigen Verwiesenheit von Gott und Mensch tragen der Situiertheit des Menschen nicht befriedigend Rechnung. Menschliche Selbstdeutung aus dualistischer Perspektive hat – und tut dies noch stets – angesichts des Problems des Leidens die Faktizität der Welt als von Gott in ihrer Weltlichkeit geschaffen und den Menschen als endliches und kontingentes, von Gott geschaffenes Wesen gelegnet und an diese Stelle die Ableitung des Leidens von einer

⁷⁰ Vgl. hierzu *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* (1959), 165f.

⁷¹ *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* (1959), 166.

Ursünde gesetzt.⁷² Auch bei der Gottes-, Welt- und Selbstdeutung aus emanatistischer Perspektive wird die Faktizität des Menschen, der Welt und Gottes verkannt. „*Emanatismus* wiederum unterscheidet sich seinem Wesen nach nicht sehr vom Dualismus, kommt aber doch aus einem anderen Lebensgefühl, nämlich aus der Sorge, Gottes Transzendenz zu sichern.“⁷³ Die Größe und Erhabenheit Gottes entbindet ihn, sich um den Menschen zu kümmern. Der Mensch wird Sachwalter⁷⁴ Gottes ohne die Fähigkeit, ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch anzunehmen.⁷⁵ „Welt und Mensch sind in dieser Auffassung Degradierungen von Gott, – degradierte Göttlichkeit, weil dieses Ausfließen der Dinge aus Gott außerdem als ein notwendiger Prozess gesehen wird.“⁷⁶ Zusammenfassend lassen sich vorerst mit Schillebeeckx diese ersten Bestimmungen der verzeichnenden Schöpfungsauffassungen emanatistischer und dualistischer Provenienz benennen:

„In beiden Fällen – den dualistischen und emanatistischen Schöpfungsauffassungen – besteht Heil oder Wohl des Menschen darin, einmal über seinen geschöpflichen Status hinauszukommen, sich über seine menschlichen und weltlichen Bedingungen und die eigene menschliche Besonderheit zu erheben, um so einen über-geschöpflichen Status zu erlangen.“⁷⁷

⁷² Vgl. hierzu *Auferstehung Jesu*, 132. „Im bewußten Gegensatz zu solchen Schöpfungsauffassungen sagt nach einer langen Reifungsgeschichte der jüdisch-christliche Schöpfungsglaube, daß Gott Gott, die Sonne Sonne, der Mond Mond und der Mensch Mensch ist, und daß gerade darauf Gottes Schöpfungsseggen ruht: Es ist gut so. Es ist gut, daß der Mensch nur Mensch ist, die Welt nur Welt, das heißt Nicht-Gott, kontingent“. *Auferstehung Jesu*, 133.

⁷³ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 118 (Herv. i. Orig.).

⁷⁴ Bereits hier ist schon auf die terminologische Qualifikation, mit der Schillebeeckx den von Gott als sein Bild geschaffenen Menschen belegt, aufmerksam zu machen. Im Zusammenhang mit verzeichnenden Schöpfungsvorstellungen, die für den Menschen allenfalls das Etikett des „Sachwalter, einem Statthalter von etwas niederem Rang“ (*Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 118) zuerkennen, qualifiziert Schillebeeckx den Menschen im recht verstandenen Schöpfungsverständnis als vollwertigen Geschäftsführer, der die Vollmacht Gottes besitzt. Vgl. ebenso Halkes, Catharina J.M.: *Heelwording en heilheid*, in: Paul van Tongeren (Hrsg.), *Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties*, Baarn 1992, 24-43, 41 [=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2].

⁷⁵ Es ist dem Menschen dann nicht mehr möglich, frei in Gottes Liebe einzustimmen (Th. Pröpfer). Gottes Liebe ist eine Liebe, die das Wort Liebe als adäquate Verhältnisbestimmung der Gott-Mensch Relation sachlich angemessen als Prädikation desselben nicht führen kann.

⁷⁶ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 118.

⁷⁷ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 118.

Konfrontierend fügt er hinzu: „Falls es jemals Erbsünde gegeben hat, liegt sie in diesen verzeichnenden Auffassungen von dem Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf begründet.“⁷⁸ Daher versucht Schillebeeckx, eine der Faktizität angemessene Schöpfungslehre zu etablieren, die sowohl der Situiertheit des Menschen Rechnung trägt, als auch im Stande ist, angemessen von Gott zu reden.⁷⁹ Im Folgenden näher zu klären ist auch die These, „dass es eine Differenz zwischen Gott und der Schöpfung gibt, aber [dass; M.H.] die Differenz, die Grenze, nicht in Gott, sondern in uns [liegt; M.H.].“⁸⁰

⁷⁸ „Als er ooit erfzonde is geweest, ligt ze in deze vertekende opvattingen van de verhouding tussen Schepper en schepsel.“ *Een nieuwe aarde 19A* (Version 1), 3. In der finalen Version dieses Artikels hat Schillebeeckx diese polemische Äußerung differenziert: „Die alttestamentliche Genesisgeschichte sieht die sogenannte Ursünde des Menschen nicht in der Tatsache, daß der Mensch nur Mensch sein will in einer Welt, die nur Welt ist, sondern vielmehr in der Tatsache, daß der Mensch seine endliche oder kontingente Verfassung nicht akzeptieren will“. *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 118.

⁷⁹ An dieser Stelle muss ein fragmentarischer Vorgriff, der im Verlauf dieser Studie in Kap. III und IV näher bestimmt, und im Kap. V systematisch verortet wird, genügen.

⁸⁰ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 99. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 86.

C. *Existenz in der Welt*

„Universaler Verstehenshorizont ist daher eine Frage nach befreiter menschlicher Freiheit, mithin nach einer Praxis faktischer Befreiung. Damit ist inhaltlich nicht gegeben, was wahre Freiheit und Menschlichkeit ist.“⁸¹

Schillebeeckx ist in seinen hermeneutischen Forschungen bestrebt, freiheitstheoretische Spekulationen auf einen theozentrisch orientierten universalen Verstehenshorizont zu entgrenzen. Insofern stellt sich auch hier die Frage nach dem Beziehungsgefüge von Gott und Mensch: „Gehört die anerkannte und gelebte Beziehung zum ‚Transzendenten‘ (sei es ein ‚Er‘, eine ‚Sie‘ oder ein ‚Es‘?) nicht zum unerforschlichen Grund unserer menschlichen Kreativität und darum auch zur tiefsten und letzten Inspiration jedes Humanismus?“⁸²

Ein zentraler Movers der Schillebeeckx'schen Theologie ist der Rekurs auf das „Lebensschicksal des Menschen“.⁸³ Denn Menschen sind die Subjekte des christlichen Gottesglaubens. Dennoch ist die Theologie nicht begrenzt auf den Bereich der faktischen Existenz, sondern muss die Existenz als Angelpunkt annehmend, die anderen Dimensionen faktischen Seins ergründen; Menschsein lässt sich nicht ausgehend von abgeschlossener, individuierter Existenz durchbuchstabieren, sondern muss innerhalb der Situiertheit menschlicher Existenz ergründet werden. Denn Menschen sind wesenhaft Kulturwesen.⁸⁴

„Deshalb erhält der christliche Glaube seine Gestalt im konkret gesellschaftlich-kulturellen Kontext in dem die Gläubigen leben; in ihm wird dieser Glaube lebendig assimiliert und schließlich auch von hier und heute lebenden Menschen erlebt.“⁸⁵

⁸¹ *Jesus*, 552.

⁸² *Weil Politik nicht alles ist*, 11f.

⁸³ *Jesus*, 29.

⁸⁴ Vgl. hierzu auch Pannenberg, *Fluch und Segen der Arbeit*, 203.

⁸⁵ *Weil Politik nicht alles ist*, 8; *Theologisch testament*, 69; *Menschen*, 58f.; hierzu auch *Religion und Gewalt*, 9. Selbstredend wird durch die Diagnose dieser Sachzusammenhänge nicht schon einer Normativität des Faktischen das Wort geredet und die kritische Distanz, die der Glaube zu jeder Kultur zu wahren hat und zu wahren im Stande ist, unterschlagen. *Als politik niet alles is*, 8. Dieses Buch ist die Zusammenfassung von den Abraham

Schöpfungstheologie hat innerhalb dieser Dimension der Gesamtheit des Seins die Möglichkeit menschlichen Lebens, im Modus des Glaubens zu sein, positiv darzustellen. Diese Explikation christlichen Glaubens beinhaltet nicht nur die Akzeptanz der Autonomie von Welt und Selbst, sondern ebenso sehr das kritische Moment des Schöpfungsglaubens, aus einer alles transzendierenden Perspektive des Blickes auf das Reich Gottes die faktische Weltgestaltung unter die Kritik des Glaubens zu stellen.⁸⁶

Das Selbstverständnis der gläubigen Existenz endet nicht mit den Grenzen der Existenz, sondern mit den Grenzen der Welt, der Zukunft der Welt, Gott. Selbstverständnis des Menschen zeigt sich auch im Hinblick auf die Zukunft der Welt und dem verantworteten Umgang mit Ressourcen. Es zeigt sich auch am Interesse einer – gewiss auch aus naturwissenschaftlicher Perspektive betriebenen – Erforschung der Anfangsgründe der Welt.

Ebenso lässt sich für die heutige Zeit ein faktischer Pluralismus konstatieren⁸⁷, den Schillebeeckx schon Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts antizipierte und entsprechende theologische Konsequenzen forderte, die nicht zuletzt in einem lebensnahen, der jeweiligen Existenz verpflichteten Denken mündeten.⁸⁸ Gleichwohl ist dieser faktische Pluralismus menschlicher Selbstrealisierung⁸⁹ seinerseits schon bedingend für einen Pluralismus innerhalb der Theologie.

Kuyper – Lesungen, die Schillebeeckx vom 27-30. Mai 1986 in Amsterdam gehalten hat. Abraham Kuyper (1920 gestorben) ist ebenso wie Schillebeeckx Ehrendoktor der ältesten Universität Belgiens, Löwen.

⁸⁶ Vgl. hierzu *Weil Politik nicht alles ist*, 8.

⁸⁷ Vgl. hierzu auch Schwöbel, Christoph: *Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus*, in: Kühn, Ulrich (Hrsg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität. Texte der Theologischen Tage 1996*, Leipzig 1998, 87-118.

⁸⁸ *Theologische Kriterien* (1969), 54ff.

⁸⁹ Vgl. hierzu auch Peitzmann, Stefan: ... damit es nicht nur Schicksal ist. Hermeneutiken des Unverfügbaren im Spiegel theologischen Denkens, Münster 2012 [= Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 4], 520f.

„Der Pluralismus gehört zur Geschichtlichkeit der menschlichen Wirklichkeit und kann letztlich nicht überwunden werden; oder zumindest muß man sagen, daß dieser Pluralismus in Zukunft immer wieder von neuem überwunden werden muß, aber daß seine Überwindung ein Prozeß ist, der auf Erden kein Ende nimmt.“⁹⁰

Das Selbstverständnis gläubiger Existenz ist – jenseits der Perspektive des Pluralismus – auch im Zusammenhang mit agnostischen Selbstrealisierungen menschlicher Existenz herausgefordert. „Agnostiker geben zu, dass es um eine gleiche Erfahrung geht, aber sagen dann, dass die Gläubigen einen überflüssigen Oberbau über dieselbe Erfahrung zimmern.“⁹¹

Selbstverständlich leugnet Schillebeeckx diese Grundthese der Agnostiker. Freilich ist die Entkräftung dieser These aber der Grundmotivator der faktizitätsorientierten 'Theologie Schillebeeckx', die sich dem Selbst- und Weltverständnis der hier und heute lebenden Menschen verpflichtet weiß, der Existenz in der Welt. Darum schließt sich Schillebeeckx inhaltlich einer faktizitätsorientierten Analyse menschlicher Existenz an. In dieser Stoßrichtung fordert er auch in seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen im Jahr 1958 das autonome philosophische Denken des *gläubigen* Menschen.⁹² Nur so ist die Vermittlung der Inhalte des Glaubens mit einem säkularen und atheistischen Selbstverständnis der Existenz zu gewährleisten. Im Gegensatz zu transzendentalen Spekulationen geht Schillebeeckx den Weg der phänomenologischen Untersuchungen. Dieses erscheint ihm im Hinblick auf eine dialogfähige Glaubensexplikation der einzig gangbare Weg zu sein. „Seit die moderne Philosophie die Kontingenzerfahrung akzeptiert hat, ohne wie früher den Menschen zu

⁹⁰ *Theologische Kriterien* (1969), 57f.

⁹¹ „Agnosten geven toe dat het om een zelfde ervaring gaat, maar zeggen dan dat de gelovigen een overbodige bovenbouw bovenop diezelfde ervaring timmeren.“ *Theologisch testament*, 85.

⁹² „Wichtig für die Theologie in unserer heutigen Welt des Glaubensabfalls und des Atheismus, die am christlichen Glauben sowohl der Katholiken als auch der reformatorischen Christen nagen, scheint mir daher der Aufruf zu autonomem philosophischem Denken des *gläubigen* Menschen.“ Schillebeeckx, E.: *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 24. Die Theologie würde trotz ihrer apostolischen Sendung und dem gewonnenen heilsgeschichtlichen Denken „in der heutigen Konjunktur versagen, wenn sie gleichzeitig nicht zu philosophischem Denken fähig wäre.“ Schillebeeckx, E.: *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 24.

vergöttlichen, sondern ihm und sie in ihrer Endlichkeit lassend, ist ein verstehbares Gespräch zwischen Agnostikern und Gottgläubigen möglich.“⁹³

Das Selbstverständnis der faktischen Existenz näher zu ergründen wäre gewiss eine interessante Aufgabe, aber nicht im Rahmen einer Darstellung des Schillebeeckx'schen Schöpfungsglaubens und der Schöpfungstheologie zu leisten. Gleichwohl ist die Anerkennung einer faktischen Existenz *die* tragende Basis der Theologie Schillebeeckx'; Offenbarung ist jedoch auch das Geschehen, das vom Menschen konkretisiert werden kann, ein Weltverständnis, das sich in Praxis, d. h. Solidarität und Gerechtigkeit, Gnade, Befreiung und Bewahrung der Schöpfung⁹⁴ ausdrückt. Es geht bei dieser Dimension menschlichen Handelns somit auch um die Art und Weise menschlichen Selbstverständnisses *überhaupt*. Begrenzt man die Frage nach menschlichem Selbstverständnis nicht vorschnell auf den Bereich eindeutig zuzuordnender Faktizitäten menschlichen Erfahrens, so dürfte der Entgrenzung des Selbstverständnisses menschlichen Lebens in Hinblick auf das Weltverständnis nichts entgegenstehen. Weltverständnis aus christlicher Sicht in christlichen Metaphern ausgedrückt ist durchbuchstabiert im Wortspiel *Schöpfung*, damit in Kategorien wie Welt, Faszination Leben, Kreativität, Kultur und Zukunft.⁹⁵

D. Die Welt – Erfahrung von Schöpfung und Kultur

Für Schillebeeckx ergibt sich die Anforderung an die Theologie, die Lebens- und Erfahrungsrelevanz ihrer Aussagen aufzuweisen nicht nur mit Blick auf die gesellschaftliche Situation, in der es nicht mehr möglich ist, von einem reli-

⁹³ „Sinds de moderne filosofie de contingentie-ervaring ging accepteren, zonder zoals voorheen de mens te vergoddelijken, maar hem en haar in zijn eendigheid latend, is er een verstaanbaar gesprek tussen agnosten en Godgelovigen mogelijk.“ *Theologisch testament*, 86.

⁹⁴ Vgl. zur Problematik der Rede von der Bewahrung der Schöpfung auch Körtner, Ulrich H.J.: *Bewahrung der Schöpfung*. Anmerkungen zur ethischen Transformation der Lehre von der conservatio mundi, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 143-161.

⁹⁵ Vgl. hierzu auch Kap. VI dieser Studie.

giösen Apriori auszugehen, von selbst.⁹⁶ Dennoch: um die Geltung von Aussagen des Schöpfungsglaubens in unserer Zeit verifizieren zu können, ist es unabdingbar, die Genese der Aussagen des Schöpfungsglaubens in früherer Zeit zu analysieren. Diese Entstehung der Glaubensaussagen im Bereich der Schöpfungslehre hat Schillebeeckx nur ansatzhaft publiziert. Ausführlicher hat er in mehreren Anläufen die Genese christologischer Elemente rekonstruiert. Dieses ist jedoch seinem Selbstzeugnis nach bisher von ihm auch nur anfangs- haft realisiert worden:

„Gerade eine dogmengeschichtliche Untersuchung über die *Entstehung* dieses kirchlichen Glaubensbekenntnisses kann heute dieses allen angebotene ‚Suchprojekt‘ zu einem sinnvollen, von ihnen gern akzeptierten Suchprojekt für mögliche Erfahrungen machen. Manche werden das als ‚Apologetik‘ bezeichnen. Ich bin zwar der Meinung, dass wir vor Apologetik keineswegs zurückzuschrecken brauchen, aber ich selbst sehe diesen ‚Umweg‘ (ist es wirklich ein Umweg?) als einen pastoralen Auftrag der heutigen ‚dogmatischen Theologie‘, die Menschen und nicht nur akademische Insider erreichen will. Gerade das ‚Erfahrungsdefizit‘ in der Theologie habe ich in meinen beiden Jesusbüchern zu überwinden gesucht; allerdings nenne ich dies nur erst einen Anfang (‚Prolegomena‘)“.⁹⁷

Im Hinblick auf die Frage, wie in der heutigen Zeit die Brücke zwischen einem atheistischen Selbstverständnis zu einem theistischen Selbstverständnis geschlagen werden kann, muss somit im Gang der Untersuchungen zunächst einmal der Kontext der Glaubensaussprachen zur Zeit der Genese dieser Aussagen berücksichtigt werden, um dann diese mit unserem heutigen Welt- bild korrelieren zu können.⁹⁸ Ebenso wie der ägyptische, babylonische und assyrische Kontext berücksichtigt werden muss⁹⁹, muss auch in der heutigen

⁹⁶ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13,1.

⁹⁷ *Auferstehung Jesu*, 46.

⁹⁸ Vgl. hierzu auch *Hat die Kirche den Kurs verloren?* (1966), 113.

⁹⁹ Gewiss können auch „auffallende Denkansätze aus [...] [einer; M.H.] uns fernen Welt und weitgehend fremden Mentalität“ helfen, „unseren eigenen Fragehorizont [zu; M.H.] erweitern und so zu vertiefter Reflexion anregen.“ Cramer, Winfrid: „Gewaltig sind die Werke Gottes“. Gedanken syrischer Christen zu Schöpfung, Erlösung und Vollendung, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 81-94. Dieses gilt sowohl für Texte zu theologiege- schichtlichen Detailfragen wie auch für (gegenwärtige) kulturelle Artefakte.

Zeit der Kontext des Nihilismus, Atheismus und anderer Formen der Weltinterpretation von Albert Camus, Herbert Marcuse und Jean-Paul Sartre sowie technik- und medienphilosophische Ansätze in ein angemessenes Konzept integriert werden.¹⁰⁰ Die Weltbezogenheit einer solchen Schöpfungstheologie zeigt sich durch die Problematisierung der Welt und Kultur. Michael Moxter hat vor einigen Jahren luzide herausgearbeitet, „(d)aß Kultur nicht nur als ein menschliches Werk, sondern als vorbereitete Weltvertrautheit, d.h. als Lebenswelt, verstanden werden muß“.¹⁰¹ Dieses „bezeichnet einen schöpfungstheologisch relevanten Sachverhalt.“¹⁰² Kultur ist, entgegen der Basisannahme von Karl Barth, „unter dem Aspekt der Schöpfung nicht nur Verheißung dessen, was sein soll [...]. Sie gehört zum Inbegriff der Bedingungen, unter denen Leben sich selbst geben und also als menschliches Leben möglich ist.“¹⁰³

Wird der Mensch als *Existenz in Welt* verstanden und die Gläubigkeit als eine mögliche Daseinsform des Menschen, so folgt daraus, dass auch der Glaube als kulturell geprägt angesehen werden kann. In einer These im Rahmen der „fundamentalen Erhellung und gründliche(n) Säuberung von einigen kirchlichen Begriffen“ konstatiert Schillebeeckx: „Glaube und Kultur lernen voneinander und geben gegenseitig Farbe, sogar eine ‚couleur locale‘.“¹⁰⁴

Dennoch: Der Mensch erfährt sich selbst in seiner Endlichkeit, in seinem faktischen Dasein. Fundamental ist die Bejahung und Affirmation der Welt

¹⁰⁰ Von Schillebeeckx in seiner Vorlesung 1979/80 nur angerissen, muss angesichts der heutigen Zeitsignatur auch das Denken der Beliebigkeit mit der biblischen Botschaft konfrontiert werden.

¹⁰¹ Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 385.

¹⁰² Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 385.

¹⁰³ Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 385. „Sie fällt unter dem Titel einer Vor-Gabe, also in den Zusammenhang der theologischen Reflexion dessen, was ist. Dies wird verstellt, wenn der Schöpfungsbegriff an der Differenz von Natur und Kultur ausgerichtet wird, zumal wenn diese mit der Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Werk verbunden wird. In einer solchen Konstellation wird der Schöpfungsbegriff auf eine anfängliche Setzung der Welt reduziert, wobei der Begriff der *creatio continua* die Funktion übernimmt, die Erhaltung der Grundbedingungen des Lebens zu indizieren; im Prinzip aber ergibt sich ein klarer Schnitt zwischen Schöpfung und Geschichte mit der Folge, daß die kulturellen Vollzüge nur noch mittels der Kategorie der *gubernatio* in den Kontext des Gottesglaubens eintreten.“ Ebd.

¹⁰⁴ „Geloof en cultuur leren van elkaar en geven elkaar kleur, zelf een ‘couleur locale’.“ *Theologisch testament*, 69.

trotz aller Erfahrung von Negativität. Dieses ist ein wesentlicher Aspekt des Schöpfungsglaubens.

Schillebeeckx ist eher sichtlich in materialer und formaler Analyse der Glaubensaussprachen: *Ich glaube an Gott, Schöpfer von Himmel und Erde* und der Aussprache: *Gott hat alles aus dem Nichts geschaffen* vorgegangen. In gleicher Weise wusste sich Schillebeeckx jedoch der Frage verpflichtet, welche Konsequenzen diese Aussprachen für das menschliche Leben hinsichtlich des Selbstverständnisses haben. Es geht Schillebeeckx im Zusammenhang der Darstellung des Glaubenswissens weder darum, einen dogmatischen Positivismus noch einen Biblizismus einzufordern.¹⁰⁵ Erkenntnistheoretische und theologische Implikationen motivierten Schillebeeckx dazu, der Spannung zwischen „Logos und Faktizität“¹⁰⁶ auf den Grund zu gehen und ein entsprechendes – freilich schöpfungstheologisch gewendetes – Konzept angemessener begrifflicher Artikulation des Glaubens und dessen Praxisrelevanz zu entwickeln und durch sämtliche Traktate sorgsam durchzubuchstabieren. In seiner frühen Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre konstatiert Schillebeeckx: Die Schöpfung ist „ein Offenbarungsapparat [...] an dem entlang Gott erreicht wird nicht nur bloß als *Schöpfer*, sondern auch als ‚Heil‘: der ‚Heilsgedanke‘ ist jedoch wesentlich in jeder Religion und *transzendiert* dasjenige was die Natur als Natur uns von Gott erzählen kann.“¹⁰⁷ Selbstredend ist es ein

¹⁰⁵ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13,1. „Übrigens ist historisch betrachtet dieses unbefangene religiöse Apriori, für denjenigen, der die Geschichte der großen Schöpfungserzählungen der Menschheit studiert hat, *alles andere als ein religiöses Apriori*. Schöpfungsglaube ist immer fundiert gewesen auf historisch sehr spezifischen Erfahrungen. Darum muss eine so genannte ‚dogmatische oder systematische‘ ‚Schöpfungstheologie‘ ausgehen von der Frage nach dem existentiellen und sozialen Platz oder Nährboden, wo eine Glaubensaussprache wie ‚Gott hat die Welt, alles, aus dem Nichts geschaffen‘ ihren Ursprung findet; um dann von hieraus den *Sinn* von dieser Aussprache zu erklären.“ „overigens is historisch gezien, dit onbevange religieus apriori, voor wie de geschiedenis v. de grote scheppingsverhalen v. de mensheid heeft bestudeerd *allesbehalve een religieus apriori*. Scheppingsgeloof is steeds gefundeerd geweest *op historisch zeer specifieke ervaringen*. Daarom moet een zgn. ‚dogmatische of systematische‘ ‚scheppingsstheologie‘ uitgaan van de vraag naar de existentiële en sociale plaats of voedingsbodem, waar een geloofsuitspraak als ‚God heeft de wereld, alles, uit het niets geschapen‘ haar *oorsprong* vindt, om dan van hieruit de *zin* v. die uitspraak te verhelderden.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13,1f.

¹⁰⁶ *Jesus*, 547.

¹⁰⁷ „[...] een openbaringsapparaat [...] langswaar God wordt bereikt niet slechts louter als Schepper, maar wel als ‚salus‘: de ‚heilsgedachte‘ is immers wezenlijk in elke godsdienst en transcendeert

kühnes Wagnis, eine kühne Idee, von einer nicht-fundierte Antizipation im Hinblick auf eine angemessene Wirklichkeitserkenntnis auszugehen. Aber als basal anzuerkennen ist, dass keine Theorie ohne Phantasie¹⁰⁸, aber auch keine Erfahrung ohne Theorie und Theoriebildung möglich ist, wie Schillebeeckx in *Christus* seine frühen, grundlegenden Einsichten präzisiert.¹⁰⁹

Die Frage nach Schöpfung ist keine Frage nur nach dem Entstehen der Welt, keine Kosmogonie. Diese Frage ist nicht der Stimulus der theoretischen Neugierde. Auch wenn kosmogonische Bilder zur Verdeutlichung der Schöpfung gebraucht werden, ist ihre Funktion kosmologisch; Das Reden von der Schöpfung will eine Lehre über den Kosmos sein. Es geht um das Ganze, um den Platz des Menschen im Gesamt des Faktischen. Dieses erfährt der Mensch im Ganzen als sinnvoll, trotz aller Leiden, die durch natürliche oder historische Katastrophen hervorgerufen werden können. Dennoch darf das Ganze nicht als statische Größe aufgefasst werden, sondern muss im Horizont der Zeitlichkeit interpretiert werden. Die Dimension der Temporalität hat die Unumkehrbarkeit von Ereignissen zur Folge. Im Hinblick auf die Genese des Schöpfungsglaubens lässt sich ausmachen, dass dieser sich in Konfrontation mit der Affirmation der Welt in ihrer Faktizität ausgebildet hat. Es wäre auch denkbar gewesen, dass sich an dieser Stelle der Nihilismus oder eine totale Mystik der Gottverborgenheit angesichts des Leidens ausgebildet hätte.

Theologie ist nach Schillebeeckx die Frage nach dem Sinn des Wortes *Gott*. Die Aufgabe der Theologie ist es, nicht nur die Frage zu klären, ob, und in welchem Sinn dieser im Laufe der Geschichte präsent ist, sondern ob und in welchem Sinn hier eine Wirklichkeit angesprochen wird, die nun Sinn hat, das heißt, Sinn vermittelt.¹¹⁰ Somit ist es nötig, den existentiellen Hintergrund, der

datgene wat de natuur als natuur ons van God kan vertellen.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 8.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu Pannenberg, Wolfgang: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 177.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu *Christus*, 27.

¹¹⁰ Vgl. auch zum Primat der Sinnfrage vor der Wahrheitsfrage aufgrund des Verhältnisses des Glaubens zur Wirklichkeit Rijkhof, Herwi: *De zaak Schillebeeckx: eindfase*, in: *Tijdschrift voor theologie* 22(1982), 376-409.

hinter der Sinndeutung steht, anzudeuten. Dieses leistet Schillebeeckx, indem das Weltverhältnis und Weltverständnis der Menschen analysiert und die schöpfungstheologischen Implikationen dieses Selbstverständnisses, als Existenz in der Schöpfungswelt, expliziert werden.¹¹¹

Basal ist die „fundamentale menschliche(n) Symbolerfahrung in unserer menschlichen, erschaffenen Welt“¹¹²; zentral ist eine „fundamentale geschöpfliche Erfahrung“.¹¹³ Die Welt als Schöpfung Gottes zu erfahren kann ein positives Grundvertrauen, einen Schöpfungs- und Gnadenoptimismus ermöglichen.¹¹⁴ Schillebeeckx ist in seinem späteren Opus bestrebt, durch den Aufweis eines fundamentalen Glaubens an die Offenheit bezüglich des Unbekannten und Besseren die Welt als erfahrbar in Schöpfung und Kultur darzustellen.

E. Religionen und Universalität des Schöpfungsglaubens

In eins damit bietet sich – aufgrund der Universalität des Schöpfungsdogmas – eine im Hinblick auf den Dialog der Religionen besonders ausgezeichnete, zentrale theologische Kategorie an. Durch die Verortung des Christentums innerhalb eines Dialogs der Religionen im Kontext ihrer eigenen

¹¹¹ Vgl. hierzu auch *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 19f (eigene Zählung), 15f.

¹¹² *Menschen*, 50; *Erfahrung und Glaube*, 82.

¹¹³ *Menschen*, 50. Vgl. Hierzu auch Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 388.

¹¹⁴ Vgl. hierzu Hilbert, Mary Catherine: „Grace-Optimism“: The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx' Theology. In struktureller Analogie zum Ansatz von Schillebeeckx unter besonderer Berücksichtigung pneumatologischer Aspekte führt Moxter aus: „Folglich ist der Titel des Selbstverständlichen keine bloße Kontrastfolie, von der der christliche Glaube sich unterscheidet oder auf die er sich bezieht, sondern dieser bringt seinen Eigensinn selbst horizonthaft zur Geltung. Deshalb kann dieser nicht als etwas nur punktuell, die Erfahrung nur unterbrechendes, verstanden werden, obwohl an solchen Bestimmungen dieses richtig ist, daß er sich aus keiner Vorgegebenheit gleichsam von selbst ergibt. Die Kontinuitäten gegebenen Lebens werden vielmehr im Horizont eines neuen Gesamtstils modifiziert und identifiziert. Darum bleibt es unzulänglich, das Verhältnis von allgemeiner und christlicher Erfahrung als Differenz zwischen Selbstverständlichem und Novum zu bestimmen. Vielmehr ergeben sich charakteristische Doppelthematisierungen: Der phänomenologische Aufweis der mit dem Leben gegebenen Vertrautheit oder auch der Hinweis auf die Transzendenz des Lebens werden nur darin schöpfungstheologisch relevant, daß sie zugleich am Ort der Pneumatologie ihre Einschlängigkeit unter Beweis stellen.“ Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 388.

Tradition kann das Wesen des Christentums angemessen expliziert werden, da mit Hilfe eines schöpfungstheologischen Zugangs die Gestalt des Christentums vor dem Hintergrund der Gemeinsamkeit mit anderen Religionen deskriptiv dargestellt werden kann, ohne zugleich – von der Voraussetzung der Problematisierung her gedacht – qualitativ wertend sein zu *müssen*. Schöpfung als hermeneutischer Rahmen der Theologie ermöglicht eine universale Vermittlung. Zwar bleibt das Proprium des christlichen Glaubens, als das unterscheidend Christliche, die absolute Heilszusage Gottes an den Menschen durch Jesus Christus, bestehen. Dennoch kann aufgrund der historischen Partikularität Jesu ein „*christlicher religiöser Imperialismus und Exklusivismus*“¹¹⁵ keine Chance haben.¹¹⁶ Theologie kann nicht auf Christologie reduziert werden, da religiöse Herausforderungen auch jenseits des Bereiches der Christologie existieren. Gewiss ist dieses auch für Ökumene der Religionen von zentraler Relevanz. In eins damit kann konstatiert werden, dass Jesus zwar einzigartig, aber doch nur eine *kontingente* Erscheinungsform Gottes ist.¹¹⁷ Ein schöpfungstheologischer Ansatz kann die Göttlichkeit eines Gottes sicherstellen, der „nicht Privatbesitz der christlichen Kirchen“¹¹⁸, sondern „Schöpfer, Grund, Quell und Horizont der eschatologischen und schließli-

¹¹⁵ „Van een christelijk religieus imperialisme en exclusivisme kan op evangelische gronden derhalve geen sprake zijn.“ *Als politiek niet alles is*, 10.

¹¹⁶ Vgl. hierzu auch Wiele, Jan van: *Jezus en de andere godsdiensten*. Edward Schillebeeckx' theologie van de religies, in: TGL (2009), 105-115.

¹¹⁷ „Jesus ist für Christen eine relative (weil historische) Manifestation eines jedoch absoluten Sinns.“ *Religion und Gewalt*, 18. Hierzu auch *Religion und Gewalt*, 17: „Denn in der christlichen Theologie kann man kein einziges besonderes historisches Phänomen gerade in seiner Historizität verabsolutieren. Das gilt auch für die historische Menschheit Jesu von Nazaret. Sonst gerät man in Widerspruch zum christlichen Schöpfungsglauben.“ Zum Tragen kommt hier die durch Thomas von Aquin entwickelte freiheitsbezogene Grundstruktur der Gotteslehre, die aufgrund der Wahrung göttlicher Freiheit die Möglichkeit einer simplen – Emanation nicht als Partizipation verstehenden – göttlichen Emanation kategorisch ausschließt und somit Jesus auch als freien Menschen und kontingenter Existenz zu denken imstande ist. Konkret bezogen auf die Pluralität von Religionen hat sich im Denken Schillebeeckx' eine Wandlung von dem Empfinden eines Defizit aufgrund der Pluralität von Religionen hin zu der Einsicht, dass der Reichtum Gottes sich nicht nur in einer Religion manifestiert, vollzogen. Vgl. hierzu *Gesprek tussen twee vuren*, 14.

¹¹⁸ Menschen, 232.

chen Einheit der Weltgeschichte¹¹⁹ ist.¹²⁰ Neben der Relevanz intrinsischer ethischer Implikationen doktrinaler Aussagen hinsichtlich der Einzigartigkeit oder Superiorität einer Religion über einer anderen ergibt sich noch ein inhaltlich-theologischer Grund für den vorsichtigen Umgang mit Superioritätsansprüchen:

„The uniqueness of religions refers to their historical individuality and particularity, a logic that also applies to the uniqueness of Jesus Christ. More practically, and referring to a growing general consciousness, Schillebeeckx makes a point of saying that in today's world one cannot affirm the superiority of one religion over another.“¹²¹

Schillebeeckx erkennt somit einen prinzipiellen religiösen Pluralismus als gut an und koppelt diesen jedoch sachlogisch an die Universalität des Religiösen:

„Die unmittelbare Fundierung der Universalität des Religiösen liegt in unserem Menschsein selbst, aber letztlich, und ontologisch primär, in der Realität Gottes als des ‚Schöpfers von allem und allen‘, mit anderen Worten: im Monotheismus, der Gottes schöpferische und rettende Nähe bekennt. Anders gesagt: Die tiefste Verantwortung und Fundierung der Universalität einer Religion liegt in der vom religiösen Menschen bekannten Wirklichkeit der universalen Menschenliebe Gottes oder dem Bekenntnis, dass die Sache des Menschen irgendwie mit der Sache Gottes zusammenfällt. Universal ist dann wirklich jene Religion, welche in der Tat die universale Menschenliebe des einen erschaffenden, nahen Gottes bekennt.“¹²²

¹¹⁹ Menschen, 232.

¹²⁰ Besonders auf diesen Aspekt des Werkes von Schillebeeckx macht Mary Catherine Hilkert aufmerksam: „Schillebeeckx's long-term interest in the relationship between faith and culture took on a new focus as he turned to questions of religious pluralism, violence carried out in the name of religion, and a theology of forgiveness and reconciliation. In a recent series of essays on faith and culture, as well as in unpublished lectures, Schillebeeckx raises the question of whether religion is actually a threat to the well-being of humankind and the earth, in contemporary cultures. While insisting that violence is not inevitable in a pluralistic society, he nevertheless observes that historical evidence has made it clear that the claim of any religion to be the one true one has served as a virtual declaration of war on the others. For that reason, he argues, Christians need to rethink the claims of Christianity to universality and uniqueness.“ Hilkert, Mary Catherine: *Introduction*, xxiii.

¹²¹ Haight, Roger: *The future of Christology*, 118.

¹²² *Jesus*, 539. Im Zusammenhang der Frage von Auserwählung und Bund konstatiert Schillebeeckx, „daß Auserwählung und Bund der Schöpfungsintention Gottes *untergeordnet*

F. Entchristlichung und Notwendigkeit von klassischen Themen

„Die Lage der Religion in unserer gegenwärtigen Gesellschaft ist [...] zwiespältig“.¹²³

Ob die gegenwärtige Entwicklung von (christlicher) Religion im globalen Maßstab adäquat als *Rückkehr* oder *Säkularisierung* zu beschreiben ist, wird gegenwärtig kontrovers diskutiert.¹²⁴ Während von einem Abflauen des christlichen Lebens etwa in Amerika (Süd-, Mittelamerika und USA) keine Rede sein kann¹²⁵, nimmt in weiten Teilen Europas die Zahl der Christen zunehmend ab.¹²⁶ In Deutschland ist den empirischen Befunden zufolge die Lage

sind, der das Heil aller Menschen will: Die ganze Menschheit ist das auserwählte Volk Gottes.“ *Religion und Gewalt*, 16.

¹²³ Dalferth, Ingolf U., *Einführung. Lebenserfahrung als theologisches Problem*, in: Härle, Wilfried, Reiner Preul (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg, 1990, III-XI. (= Marburger Theologische Studien; 29) (= Marburger Jahrbuch Theologie; 3), III. Vgl. zum Folgenden auch Ingolf U. Dalferths Ausgangspunkt, dass „(i)n dieser Situation, in der keine Selbstverständlichkeit mehr konkurrenzlos gilt und allem nur insofern Plausibilität zugebilligt wird, als es sich individuell aneignen läßt [...] ohne Rekurs auf *Lebenserfahrung* kaum noch verständlich und verbindlich von Religion, Christentum oder Glaube gesprochen werden“ kann. Ebd., IV. Von Helmut Hoving werden sowohl für dieses als auch für andere Konzepte eine „Reflexion [des transzendentalen Vernunftbegriffes; M.H.] auf das endliche Sprach- und Wahrheitsgeschehen“ eingefordert, „die [die; M.H.] transzendente Reflexion in die metaphysische Denkform überführt und in sich selbst zum Abschluß gebracht werden“ kann. An dieser Stelle kann dies nur erwähnt werden. Gleichwohl bleibt die Frage bestehen, wie der von Dalferth eingeforderte Plausibilitäts-erweis durch Lebenserfahrung durch eine im Hoving’schen Sinne verstandene transzendente Reflexion erreicht werden kann, ohne die Lebenserfahrung als Ausgangspunkt eines Plausibilitäts-erweises zu verabschieden. Hoving, Helmut, *Dogmatik als Grammatik des Glaubens? Zum Dogmatikkonzept Ingolf U. Dalferths*, in: *Catholica* (1995), 163-173, hier 172.

¹²⁴ Vgl. hierzu Gabriel, Karl: *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52 (2008), 9-15.

¹²⁵ Ein Drittel aller erwachsenen Amerikaner berichtete vor etwas mehr als zehn Jahren von religiösen oder mystischen Erlebnissen, ein Fünftel hat das Gefühl, Gott habe sich ihnen im vergangenen Jahr offenbart, und ein Achtel spürte die Gegenwart von Engeln. Vgl. hierzu Dalferth, Ingolf U., „*Was Gott ist, bestimme ich!*“ *Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“*; in: *Theologische Literaturzeitung* 121 (1996), 416-430.

¹²⁶ Vgl. hierzu Gabriel, Karl: Art. *Gesellschaft und Religion*, in: *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Herausgegeben von Gottfried Bitter, Rudolf Englert, Gabriele Miller/Karl Ernst Nipkow, München 2002, 138-143, 141f. André Lascaris vergleicht die niederländische Situation seit den sechziger Jahren mit dem Film *Avond-*

nicht so eindeutig – auch aufgrund spezifischer politischer Konstellationen.¹²⁷ Durch die Wiedervereinigung 1989 hat sich Deutschland in zwei Lager gespalten, die in zwei Kulturregionen Europas hineinreichen; der mitteleuropäischen mit einer mittleren Bindungskraft sowie der Osten Deutschlands in die nord-osteuropäische Region mit der geringsten Bindungskraft und der geringsten kirchlichen Integration ihrer Bürger. Zwar wird etwa das Handeln der Kirchen als institutionell-verfasster Form von Religion aufgrund des von ihnen geleisteten sozial-caritativen Engagements gesellschaftlich durchaus geschätzt,¹²⁸ doch werden – das ist ein Trend zumindest in vielen westeuropäischen Ländern – die Kirchen als Orte so genannter ‚gelebter‘ Religion immer seltener aufgesucht. Gesellschaftstheoretisch steht derweil fest, dass Religion im Zuge der Moderne nicht mehr Kitt der Gesellschaft, sondern als Merkmal moderner Gesellschaften ein Teilsystem unter anderen Teilsystemen ist.¹²⁹ Eine Folge davon ist, dass vielfach Gesellschaft

maalsgasten. Lascaris, André: Leeg is de aarde van Gods heerlijkheid, 33.

¹²⁷ Vgl. hierzu Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, besonders 80-131.

¹²⁸ Vgl. für Deutschland Kluge, Jürgen: *Projektbericht Perspektive-Deutschland 2002. Die größte gesellschaftspolitische Online-Umfrage*, Berlin 2002.

¹²⁹ Vgl. hierzu Gabriel, Karl: Art. *Gesellschaft und Religion*, in: Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, herausgegeben von Gottfried Bitter, Rudolf Englert, Gabriele Miller/Karl Ernst Nipkow, München 2002, 138-143. Treffend diagnostiziert Falk Wagner: „So führen die Überlegungen zur sprachlichen Form des bewußtseinsimmanent verankerten Gehalts des Ausdrucks ‘Schöpfung’ bzw. ‘Schöpfer’ zu der Einsicht, daß die Rede vom Schöpfergott unter den Bedingungen der modernisierten und funktional differenzierten Gesellschaft eine die kirchliche Religion auszeichnende ‚Sondergruppensemantik‘ darstellt. Denn nicht nur die erkenntnistheoretische Nichtbestimmbarkeit der Rede vom Schöpfergott, sondern ebenso die Ortlosigkeit dieser Rede innerhalb des Forschungs- und Erkenntnisprozesses der modernen Naturwissenschaften – Physik, Chemie und Biologie – haben dazu beigetragen, daß von Gott, dem Schöpfer, außerhalb der kirchlichen und nichtkirchlichen Religionskulturen in der Regel geschwiegen wird.“ Wagner, Falk: *Schöpfung und menschliche Freiheit*, in: Schmetterer, Eva: (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 200-218, 203. Eingeschlossenes Zitat „Sondergruppensemantik“ von Luhmann, Niklas, in: *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III, Frankfurt 1989, 350. Vgl. hierzu auch Kött, Andreas: *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003 [Epistemata, Reihe Philosophie Bd.349], 213. Luzide hat auch Erik Borgman diese These theologisch im Anschluss an Edward Schillebeeckx herausgearbeitet: Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: Tijdschrift voor Theologie 43(1994), 335-360.

und Religionen in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Diese Ausdifferenzierung hat sich radikal manifestiert und ist in den letzten Jahrzehnten auch unter dem Begriff Postmoderne vielfach diskutiert worden.¹³⁰ Der Soziologe Thomas Luckmann konstatiert, dass Kirche nicht mehr das Zentrum einer kollektiven Lebenswelt ist, sondern ein, die Gesamtheit der Elemente komplementierendes Element gesellschaftlicher Konstitution.¹³¹ Eine wesentliche Entstrukturierung, wie sie Ulrich Beck im Jahr 1986 diagnostizierte, ist allenthalben zu beobachten.¹³² Ebenso ist Religion und Kirche vielfach angeklagt bis hin zum Verdacht inhuman und undemokratisch zu sein.¹³³ Letztlich muss auch hier bei einer unangemessenen Art der kirchlichen Selbstrealisierung mit einem Traditionsabbruch gerechnet werden.¹³⁴ Für die Niederlande lässt sich eine radikale Modernisierung konstatieren.¹³⁵

¹³⁰ Vgl. zum Begriff der Postmoderne und „theologischen Hinweise(n) zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben“ auch Kasper, Walter: *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne*, in: Stimmen der Zeit 215 (1997), 651-664, bes. 662f.

¹³¹ Vgl. hierzu Luckmann, Thomas: *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: Karl Gabriel (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 17-28, 17. Luckmann konstatiert, dass sich die Sozialform der Religion in der Moderne durch eine säkularisierte Sozialstruktur in modernen Gesellschaften negativ abgrenzend qualifizieren lässt. Insbesondere die Privatisierung ist die vorherrschende moderne Sozialform der Religion. Voraussetzung und Konsequenz dieser Sozialform ist das „Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemein menschliche Erfahrungen der Transzendenz.“ Luckmann, Thomas: *Nachtrag*, in: Ders., *Die unsichtbare Religion*, 164-183, 182. Vgl. zum Ganzen auch Laube, Martin: *Theologie und neuzeitliches Christentum* [= Beiträge zur historischen Theologie, 139], Tübingen 2006, bes. 352-369. Systematisch-theologisch schließen sich hier Fragen der partiellen Identifikation mit der Kirche an. Vgl. hierzu Haarsma, F.: *Partiële identificatie met de kerk. Een poging tot begripsverbeldering*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 246-259. Vgl. aber auch die Auswirkungen dieser Situation auf das Amtsverständnis: Willems, Ad: *Naar het ambt van een minderheid*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 260-275.

¹³² Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M 1986.

¹³³ Vgl. hierzu auch Seibel, Wolfgang: *Ist Demokratie der Kirche wesensfremd?*, in: Stimmen 11(1995), 721-722.

¹³⁴ Werbick, Jürgen: *Das Wagnis, Christ zu sein. Glaube in Bewährung*, in: Peter Lünig/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 293-397, bes. 307.

¹³⁵ Goddijn, Walter: *Katholische Kirche in den Niederlanden – wieder eingekehrte Ruhe?*, in: Cartell Rupert Meyer, *Mitteilungsblatt 1 / April 1997*, 24-30. Ven, Johannes A. van der: *God reinvented? A theological search in texts and tables*, Leiden u.a. 1998, 6f.

Schillebeeckx hat sich nicht erst in den letzten Jahren dezidiert mit schwindender Religiosität beschäftigt, sondern das Phänomen der Entchristlichung schon in den fünfziger Jahren zu analysieren – und eine dieses Faktum achtende Theologie zu treiben versucht.¹³⁶

Als eine Ursache dieser Entwicklung werden gemeinhin die Phänomene der Globalisierung, Lokalisierung, Pluralisierung und Individualisierung angesehen. Die Pluralisierung der Lebensstile führte zur Herausbildung von Milieus.¹³⁷

„Individualität gewinnt man durch Zugehörigkeit zu einem von diesen sozialen Milieus. Für alle Milieus aber gilt, daß für sie nicht mehr der bürgerliche Imperativ ‚Werde was im Leben!‘, sondern der nachbürgerliche, postmaterialistische Imperativ ‚Leben dein Leben!‘, ja, mit einer gewissen hedonistischen Akzentuierung, ‚Erlebe dein Leben!‘ leitend wird.“¹³⁸

Die Säkularisierung ist möglicherweise „auf weit fortgeschrittenem Niveau zum Stillstand gekommen“.¹³⁹ Nach einer aktuellen, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erstellten, Studie des Forschungsinstituts *Sinus Socio-vision* aus dem Jahr 2005 ist die katholische Kirche nur noch in drei von zehn Milieus wirklich präsent.¹⁴⁰ In dem Milieu der *Konservativen* (5%), der *Traditionsverwurzelten* (14%) und dem Milieu der *bürgerlichen Mitte* (16%). Nach der *Shell-Studie* 2006 gaben 30 Prozent der Jugendlichen im Alter von 12 bis 25 Jahren an, an einen persönlichen Gott zu glauben. 19 Prozent glauben an eine überir-

¹³⁶ So spricht Schillebeeckx von einer durch das Phänomen der Entchristlichung resultierenden Gnadenchance. Vgl. *Op zoek naar Gods afwezigheid*, 38.

¹³⁷ Zu Begriff und Bedeutung des Konzepts der *sozialen Milieus* vgl. auch Hradil, Stefan: *Soziale Milieus – eine praxistorientierte Forschungsperspektive*, in: *ApuZ* 44-45(2006), 3- 10; Vester, Michael: *Soziale Milieus und Gesellschaftspolitik*: in: *ApuZ* 44-45(2006), 10-17.

¹³⁸ Früchtl, Josef: *Über den postaffirmativen Charakter der Kultur*, in: Einführung in die Kulturwissenschaft, Thomas Düllo/Christian Berthold/Jutta Greis/Peter Wiechens (Hrsg.), Münster 1998 [Münsteraner Einführungen: Interdisziplinäre Einführungen; 2], 39-58, 50. Diese These kann ich in ihrer Richtung unterstützen. M.E. gilt diese Annahme nicht uneingeschränkt für traditionalistische oder konservative Milieus.

¹³⁹ Gensicke, Thomas: *Jugend und Religiosität*, Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Bonn 2006, 203 [Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 571]. Gensicke belegt diese These durch Vergleich des Interesses an religiösen Fragen in den Jahren 1994 und 2006.

¹⁴⁰ *Medien-Dienstleistung GmbH / Sinus Sociovision: Milieubandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus“*, München/Heidelberg 2005.

dische Macht. 28 Prozent sehen sich als Atheisten, 23 % sind indifferent.¹⁴¹ Ebenso kann in Bezug auf den Inhalt des Glaubens konstatiert werden, dass 31% aller Jugendlichen der Meinung sind, dass die Welt von Gott erschaffen ist.¹⁴² Es fällt auf, so das Ergebnis wiederum der Sinus-Milieu-Studie, dass *Postmaterielle* (10%) sowie *moderne Performer* (9%), *Experimentalisten* (8%), *Hedonisten* (11%), *Konsummaterialisten* (11%) und *Etablierte* (10%) nichts mit einem kirchlich gebundenen Katholizismus anzufangen wissen.¹⁴³

Diesen sich bereits früher abzeichnenden zeitdiagnostischen Befund interpretiert Kaufmann im Hinblick auf die Rolle religiöser Kommunikation, der Kirche und weltlicher Lebensbereiche wie folgt:

„Außerhalb der Kirchen und ihres unmittelbaren Einflußbereiches, in den Bereichen von Wirtschaft, Politik oder Wissenschaft beispielsweise, kommt dagegen religiöse Kommunikation kaum mehr vor. Und sie hat auch nach vorherrschender Auffassung dort nichts mehr zu suchen, wie zuletzt das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts verdeutlicht hat. Der Vorgang der Säkularisierung als Potenzverlust der christlichen Religion ist also nicht so sehr durch das Zerbrechen der mittelalterlichen ‚Christenheit‘ in den fortgesetzten Glaubens- und Kirchenspaltungen bedingt. Entscheidend ist vielmehr aus dieser Sicht die Freisetzung der sogenannten weltlichen Lebensbereiche vom Deutungs- und Normierungsanspruch der kirchlichen Autoritäten und die Zurückdrängung – oder Konzentration – der christlichen Kulturelemente in den Bereich der Kirchen, also die ‚Verkirchlichung des Christentums‘ [...].“¹⁴⁴

¹⁴¹ Gensicke, Thomas: *Jugend und Religiosität*, Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Bonn 2006, 208 [Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 571].

¹⁴² Ebd., 219. Gensicke referiert weitere Umfragen, die es ermöglichen, protologische Aussagen in Abhängigkeit zum Gottesbild zu differenzieren. So stimmen 69 % der an einen persönlichen Gott glaubenden Jugendlichen der These, dass die Welt von Gott erschaffen ist, zu; 29 % der Jugendlichen, die an eine überirdische Macht glauben und 21 % derjenigen Jugendlichen, die nicht wissen, was sie glauben sollen. Gensicke, Thomas: *Jugend und Religiosität*, Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Bonn 2006, 220 [Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 571].

¹⁴³ Vgl. hierzu auch ebd. Vgl. zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit den Tiefenströmen dieses Befundes anhand der Analyse des Individualisierungs-, Freisetzungs- und Biografisierungsprozesses auch Jansen, Helmut: *Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung*, Berlin-Hamburg-Münster 2006, 23-58.

¹⁴⁴ Kaufmann, Franz-Xaver: *Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft*, in: Klaus D. Hildemann (Hrsg.), *Religion-Kirche-Islam*, Leipzig 2003, 21-37, 28.

Insofern kann Thomas Gensicke in seinem Ausblick zum Teil der Shell Studie *Jugend 2006* mit *Jugend und Religiosität* konstatieren: „Insbesondere die Kirchen und ihnen wohlgesinnte öffentliche Entscheidungsträger müssen es erst lernen, die gleichberechtigte Pluralität religiöser und weltlicher Wertesetzung anzuerkennen.“¹⁴⁵

In seinen Analysen zum Relevanzverlust der Kirchen hat Schillebeeckx vorangestellte Analysen hellichtig antizipiert. Von besonderem Interesse ist für Schillebeeckx jedoch insbesondere das Phänomen der Enttraditionalisierung¹⁴⁶, das noch höhere Anforderungen an den Plausibilitätserweis stellt.

¹⁴⁵ Gensicke, Thomas: *Jugend und Religiosität*, Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Bonn 2006, 239 [Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 571]. Vgl. hierzu auch Höger, Christian: *Abschied vom Schöpfergott? Welterklärungen von Abiturientinnen und Abiturienten in qualitativ-empirisch religionspädagogischer Analyse*, Berlin-Hamburg-Münster, 2008, 32.63. Einen solchen Lernprozess illustrierend referiert Christian Höger in seiner Dissertation *Abschied vom Schöpfergott? Welterklärungen von Abiturientinnen und Abiturienten in qualitativ-empirisch religionspädagogischer Analyse* eine – wie aus dem Vorangegangenen sichtbar wurde – gut abgesicherte Meinung, dass „Schöpfung, auch im Sinne von anfänglicher Welterschöpfung als *creatio originalis* [...] praktisch keinen Haftpunkt mehr in der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler besitzt“. [Ebd., 6] Höger versucht, diese These jedoch zu entkräften. Dieser gut abgesicherten Hypothese (Shell-Studie) entgegnet Höger mit der Annahme, „dass auch weiterhin christliche Gottes- und Schöpferkonzepte eine bedeutsame Rolle in den Weltanschauungen von westdeutschen Jugendlichen spielen. Nur lässt sich die Christlichkeit der Glaubensstile aufgrund der großen Verschiedenheit der Gotteskonzepte sowie der komplexen Struktur von Synkretismen einerseits und aufgrund von divergierenden und teilweise verengten Beurteilungsmaßstäben andererseits nicht auf so einfache Weise messen, wie dies viele Studien suggerieren [...]. Abschied vom Schöpfergott wäre demnach das vorschnelle Konstrukt bestimmter Richtungen der empirischen Sozialforschung.“ [Ebd., 32] Im Abschluss seiner Arbeit kann Höger somit ausgehend von seinen empirischen Erkenntnissen differenziert feststellen: „Weder in sozialer noch in individueller Hinsicht scheint die Annahme, dass der christliche Schöpferglaube bei Jugendlichen prinzipiell verschwinden würde, gerechtfertigt zu sein. Es besteht somit weder eine allgemeine Tendenz für einen gesellschaftlichen Abschied der Jugend vom Schöpfergott im Lauf der letzten Jahrzehnte, noch für einen biographischen Abschied vom Schöpfergott, auf den junge Menschen mit dem Erwachsenwerden zwangsläufig zusteuern würden.“ [Ebd., 343]. Auf Einzelheiten des empirischen Projektes Högers kann hier nicht eingegangen werden. Trotz möglicher kontroverser Diskussion dieses Ansatzes bleibt für den Gang dieser Untersuchung festzuhalten, dass es darum geht, ein angemessenes Schöpfungsverständnis zu entwickeln, das den Anforderungen eines Schöpfungsglaubens angesichts eines empirisch belegten Abschied vom Schöpfergott genügt; – anschlussfähig ist. Vgl. hierzu auch Kap. VI dieser Arbeit.

¹⁴⁶ Harskamp, Anton van: *Religie in een tijd van individualisering. Is maatschappij- of ideologiekritiek in de theologie passé?*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 37 (1997), 243-264, bes. 249f.

Leitende Grundannahme dieser Studie ist es, dass mit Hilfe einer angemessenen schöpfungstheologischen Explikation des christlichen Glaubens, wie sie in der Position von Edward Schillebeeckx vorliegt, eine geeignete Grundlage für die Selbstverständigung des Christentums in (post-)moderner Zeit vorliegt, die die Chancen des Christentums zu erhellen vermag und damit auch eine Gesprächsgrundlage für die verantwortete Rede von Gott in einer Erlebnisgesellschaft darstellt.¹⁴⁷ So formulierte Schillebeeckx vor einigen Jahren das Basisdatum einer post- oder spätmodernen Theologie durch die Konstatierung, dass „(m)oderne Menschen [...] Gott nicht zur Erklärung des Kosmos [brauchen; M.H.]; sie brauchen ihn ebenso wenig zur Ausbildung einer stimmigen Ethik oder Anthropologie.“¹⁴⁸ Auch Jürgen Werbick diagnostiziert:

„Christlicher Glaube ist für die meisten Zeitgenossen unwichtig geworden; er bringt und bedeutet ihnen nichts mehr; sie sehen nicht mehr, warum sie ihm ihre Aufmerksamkeit widmen sollten. Offenkundig drehen sich die Dinge im individuellen wie im sozialen Bereich kaum noch um Gott, den Glauben oder die Kirche als ihren Mittelpunkt. Gott, Glaube und Kirche sind an die Peripherie geraten, sind etwas für Außenseiter geworden, die vielleicht nicht wahrhaben wollen, dass sie zu Außenseitern geworden sind.“¹⁴⁹

¹⁴⁷ Bongardt, Michael: *Ästhetische Existenz und christliche Identität. Zur möglichen Gestalt des Christentums in der Erlebnisgesellschaft*, in: Concilium 35 (1999), 461-470. Vgl. zum Topos Erlebnisgesellschaft auch Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1992. Vgl. hierzu auch Wilhelm Gräßl: *Religion in der Alltagskultur*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismar Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 97-108, bes. 98f.; Ders.: *Kirche in der urbanen Welt der Moderne*, in: *Tà katoptrizómena*, das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie und Ästhetik, 13/2001, <http://www.theomag.de/13/wg1.htm> [27.09.12]; Ders.: *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002; Vgl. hierzu auch Wöhler, Karlheinz: *Erlebnisgesellschaft, Wertewandel, Konsumverhalten und -kultur*, in: Herbrand, N. (Hrsg.): *Schauplätze dreidimensionaler Markenszenierung - Innovative Strategien und Erfolgsmodelle erlebnisorientierter Begegnungskommunikation*, Stuttgart 2008, 3-13. Genaue zeitdiagnostische Analysen können hier nur benannt, aber nicht weiter behandelt werden. Sicherlich ist es lohnend den Ansatz von José Casanova im Hinblick auf die These der Entprivatisierung von Religion zu untersuchen. Mit Blick auf die oben thematisierte amerikanische Situation scheint die These plausibel. Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

¹⁴⁸ Weil *Politik nicht alles ist*, 16.

¹⁴⁹ Werbick, Jürgen: *Das Wagnis, Christ zu sein. Glaube in Bewährung*, in: Peter Lüning/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog (FS Harald Wagner)*, Münster 2004, 293-307, 293. Ich stimme Werbick zu, dass „(d)ie Krise der Glaubensvermittlung [...] gewiss auch die Krise der Kirche und ihrer ‚Funktionäre‘, die für das, worum es ihnen geht, immer weniger

Neben dieser Nichtrelevanz von Religion für menschliche Selbstrealisierung ist aber auch mit Schillebeeckx der seit dem 18. und 19. Jahrhundert aufkommende und bis heute noch spürbare Argwohn gegenüber einer religiösen Lebenshaltung zu konstatieren.¹⁵⁰

Bereits 1965 diagnostizierte Hans Urs von Balthasar diese Entwicklung scharfsinnig. An der Diagnose hat sich bis heute m.E. nur partiell etwas geändert. „1. Es ist für den heutigen Menschen schwerer als früheren Geschlechtern, die Welt ‚epiphan‘, als offenbarenden Verweis auf Gott zu sehen. 2. An diesem Geschehen ist das Christentum nicht unbeteiligt.“¹⁵¹

Wie lässt sich ausgehend von dieser geschilderten Ausgangsvoraussetzung eine adäquate Glaubensbegründung realisieren? Für Schillebeeckx steht fest: „Die beste Glaubensbegründung ist das Aufdecken der ‚Intelligibilität‘ oder Verständlichkeit des Glaubens selbst. [...] Glaubensbegründung heißt nicht: rationale Beweise für seinen Glauben suchen, sondern: Mitgläubigen und Nichtgläubigen verständlich machen, wovon man redet, wenn man von ‚Gott‘ spricht.“¹⁵² In besonderer Weise ist dieses möglich im Bereich der Schöpfungstheologie. Denn Dasein ist immer schon in-der-Welt-Sein und Welt

Resonanz finden können“ (293) ist. M. E. ermöglicht auch hier ein sorgsam ausdifferenziertes Schöpfungsverständnis – und ineins damit ein angemessenes Welt- und Selbstverständnis – ein angemessenes Kirchenverständnis und letztlich eine angemessene erfahrungsgebundene Hermeneutik, die im Stande ist, eine prinzipielle Dialogfähigkeit aufrechtzuerhalten. Vgl. hierzu auch vom Vf.: *Christsein ist zunächst und zumeist In-der-Welt-sein. Eine Implikation dialogfähiger Theologie*, in: Peter Lüning/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 209-232 sowie Ders.: *Theologie 2.0! Faktizität und Selbstrealisierung als Basiskategorien einer lebensweltlich Verpflichteten Hermeneutik des Glaubens*, in: Eggensperger, Thomas/Engel, Ulrich/Montoya, Méndez (Hrsg.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien – Impetus Towards Theologies*, Ostfildern 2012, 192-210.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu *Er ist der König des Alls (Christkönigsfest)*, [1947], 158.

¹⁵¹ Balthasar, Hans Urs von: *Gott begegnen in der heutigen Welt*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz, 1965, 11-23, 11.

¹⁵² *Menschen*, 116. Theologisch ist die Unbeweisbarkeit der Existenz Gottes von Schillebeeckx rückgebunden an die Ungeschuldetheit der Gnade. „Man kann nur sagen, dass es in unserem Leben – im individuellen wie im gemeinschaftlichen – Punkte oder Orte gibt, an denen es verständlich wird, von Gott zu reden. Aber die Existenz Gottes für uns bleibt reine ungeschuldete Gnade. Und diese Ungeschuldetheit kann nicht bewiesen werden; es gibt sie, und das genügt.“ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 111.

immer schon Gottes Schöpfung. Dieses ist die Grundlage des Redens von Gott.¹⁵³

Gerade im Hinblick auf die zunehmende Entkirchlichung bietet sich eine Verständigung über den Glauben an Gott aus schöpfungstheologischer Perspektive an:

„Auch in der Theologie gibt es ein wachsendes Interesse für den Schöpfungsglauben. Dieser verschwand für eine Zeit aus der christlichen Erfahrung, weil man Gottes unnahbare Präsenz zu ausschließlich in Kirche, Liturgie und Sakramenten suchte und nicht in der Erfahrungsbasis von diesem allen: unserem Sein-in-der-Welt, innerlich gekennzeichnet durch Endlichkeit und Kontingenz, die nichtsdestoweniger wie durch ein Fenster ‚Aussicht geben‘ auf die unsichtbare aber reale, transzendente Anwesenheit von was oder wen wir Gott nennen, eine Anwesenheit, die sich manifestiert via der tiefliegenden Seite von unserer Kontingenz-Erfahrung, worin Er als der immanente, unsere kontingente Existenz umfassende, All-anwesende erfahren wird: ‚In ihm leben wir, bewegen wir und sind wir‘ (Apg 17.28).“¹⁵⁴

¹⁵³ Vgl. hierzu Menschen, 122.

¹⁵⁴ „Ook in de theologie is er een groeiende belangstelling voor het scheppingsgeloof. Het verdween een tijd uit de christelijke ervaring, omdat men Gods ongenaakbare presentie te uitsluitend in kerk, liturgie en sacramenten zocht en niet in de ervaringsbasis van dit alles: ons zijn-in-de-wereld, innerlijk getekend door eindigheid en contingentie, die niettemin als door een venster ‚uitzicht geeft‘ op den onzichtbare maar reële, transcendente aanwezigheid van wat of wie we God noemen, een aanwezigheid die zich manifesteert via de holle zijde van onze contingentie-ervaring, waarin Hij als de immanente, ons contingente bestaan omvattende, Al-aanwezige wordt ervaren: ‚In Hem leven wij, bewegen wij en zijn wij‘ (Hand. 17,28).“ Theologisch testament, 86. In diesem kurzen Zitat lässt sich der Kern des Schillebeeckx’schen Ansatzes, Schöpfungsglauben erfahrungsgebunden zu reformulieren, identifizieren. Von zentraler Relevanz ist das Adjektiv holle, von mir übersetzt mit tiefliegende. Das Substantiv hol bedeutet eigentlich Höhle, (unterirdischer) Raum, Lager, Bau, Spelunke. Die ersten Bedeutungen des Adjektivs sind hohl, phrasenhaft, leer. Im Niederländischen wird hol häufig pejorativ verwendet. Schillebeeckx verwendet diesen Terminus, um anzudeuten, dass es sich hierbei nicht um ein Additiv zu neutraler Kontingenzerfahrung handelt, sondern um die häufig verborgene, tieferliegende Dimension menschlicher Existenz, die sich in der Interpretation von Kontrasterfahrungen zeigen kann. Vgl. hierzu auch Edward Schillebeeckx im Gespräch, 99f. Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch Hilker, Mary Catherine: *“Grace-Optimism”: The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx’ Theology*. Hilker arbeitet heraus, dass in der Säkularisierungsdebatte der sechziger Jahre die Verantwortung des Menschen bei bleibender kreativer Präsenz Gottes von Schillebeeckx herausgearbeitet wurde.

Neben dieser von Schillebeeckx diagnostizierten Eingrenzung der theistischen Interpretation der Kontingenzerfahrung auf den Raum der Kirche kann grundsätzlich nach angemessenen Orten theistischer Interpretation menschlicher Kontingenzerfahrung gefragt werden. Wie im Verlauf dieser Arbeit rekonstruiert wird, lässt sich auch ein kohärentes atheistentes Deutungsmodell der Kontingenzerfahrung, wie es unter anderem Sartre entwickelt hat, durchaus denken. Für Schillebeeckx diene die Philosophie Sartres als ein wichtiges Element einer verantwortbaren, lebenspraktisch orientierten, Glaubensexplikation. Denn „in der Reichweite des autonomen Bezirks dessen, was menschenwürdig ist, [sind; M.H.] Spuren dieser religiösen Transzendenz zu finden [...], zumindest wenn der Wahrnehmende das, was ihm hier und jetzt als ethisch menschenwürdig erscheint, gegen das Licht einer gegebenen religiösen Erfahrungstradition, für Christen die jüdisch-christliche Erfahrungstradition, hält.“¹⁵⁵

In den ekklesiologischen Schriften betont Schillebeeckx auch stets die Notwendigkeit einer adäquaten, der Zeit und den Menschen angemessenen kirchlichen Grundstruktur. Ohne hier im Einzelnen unterschiedliche Problempunkte kirchlicher Selbstrealisierung aufgreifen zu wollen, kann mit Karl Rahner konstatiert werden: „Je kleiner die Herde Christi im Pluralismus der heutigen Gesellschaft wird, um so weniger darf sie sich eine Mentalität des Gettos und der Sekte leisten, um so offener muß sie nach außen sein, um so genauer und mutiger muß sie sich im jeweils gegebenen Fall fragen, wo wirklich die Grenzen liegen, die die Kirche und eine ungläubige Welt trennen.“¹⁵⁶

¹⁵⁵ Religion und Gewalt, 13.

¹⁵⁶ Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Basel/Wien 1972, 33. „Nun aber ist dieses frühere Milieu als das „Rekrutierungsgebiet“ der durchschnittlichen Christen nicht nur selber viel pluralistischer und differenzierter geworden, die spezifisch moderne Mentalität mit ihrem Rationalismus und der Mobilität der Gesellschaft hat nicht nur viel mehr als früher auch diese traditionellen Rekrutierungsbezirke des kirchlichen Christentums durchdrungen und mitgeprägt, sondern dieses Gebiet reicht auf keinen Fall mehr aus, wenn die Kirche nicht in einer falschen Weise immer mehr die kleine Herde, d. h. eine geschichtlich und gesellschaftlich bedeutungslose Sekte werden soll, an der das große Leben achtlos vorbeigeht.“ Ebd., 38.

Zugleich muss aber auch konstatiert werden, dass gerade der Schöpfungsglaube als Katalysator für Phänomene wie *New Age* gedient hat.¹⁵⁷

G. *Klassischer Gedanke als leitendes Prinzip angemessener Theologie? ‚creatio continua‘ und E. Schillebeeckx*

Die Aussagen eines Schöpfungsglaubens referieren nicht nur auf den Beginn der Zeit, wie im Symbolon und der in der Geschichte der Theologie und Philosophie vielfach diskutierten Formel *creatio ex nihilo* zum Ausdruck gebracht.¹⁵⁸ Es geht vielmehr um die permanente Kraft Gottes, die Endliches in Existenz hält und dennoch das bleibend Andere ist. Dieser Kontrast christlich orientierten Schöpfungsglaubens zu deistischen oder pantheistischen Konzepten wird auch von Schillebeeckx stets als Grenze für eigene Überlegungen angenommen. Weiter präzisiert wird dieses Verhältnis von Gott, Mensch und der Welt von Schillebeeckx in seiner frühen Zeit mit dem Begriff der Totalpartizipation.¹⁵⁹

Akzentuiert Schillebeeckx in seiner Schöpfungstheologie den klassischen Gedanken der *creatio continua*, d.h. Schöpfung als beständigem Handeln Gottes in und an der Welt bis zu deren Vollendung? Gemäß diesem vielrezipierten Theologoumenon erweist sich Gott aus dieser Glaubensperspektive, die unter dem Leitbegriff *creatio continua* verwortet wird, als die Zukunft für den Menschen. Schillebeeckx' Theologie widersetzt sich einer *vorschnellen* Identifikation von Fortgang der Welt und göttlichem Handeln aufgrund der kontingenten Faktizität der Welt und des Menschen. Letztlich ist dieses auch eine

¹⁵⁷ Vgl. hierzu Theologisch testament, 86.

¹⁵⁸ Das Basisaxiom des Schöpfungsdogmas wurde von Schillebeeckx stets anerkannt: „In figurative language, we may say that man, as a spiritual being, comes directly – vertically – from the hands of God. [...] Everything, including the material world, comes directly from the hands of God. God did not first create a primordial atom or a primordial mist, from which the whole of the world later came into being from within by means of gradual development, without any further activity on the part of God the creator. [...] God creates things in their structure of mutual dependence.“ Man and his bodily world (1959), 242.

¹⁵⁹ Vgl. hierzu auch Evangelie verhalen, 93; De Deo Creante, II, 73.

Konsequenz der theodizeekritischen und soteriologisch pointierten Theologie Edward Schillebeeckx'.¹⁶⁰

Trotz aller Vorsicht und Vorbehalte eines vorschnellen Verschiebens autonom-menschlicher Aktivitäten hin zu der Freiheit eines absoluten Gottes betont Schillebeeckx die besondere Bedeutung der *creatio continua* besonders in erfahrungsbezogener-soteriologischer Hinsicht. Das bleibende Getragenwerden der zeitlichen Welt und menschlichen Geschichte durch Gott sowie bei den zur Kreativität befähigten menschlichen Existenzen ermöglicht den Begriff des Handelns Gottes mit menschlicher Selbstrealisierung zusammenzudenken. Insofern kann Schillebeeckx aufgrund der beschriebenen systematischen Verwiesenheit von Gott und Mensch den Begriff der Schöpfung mit dem Begriff der Freiheit und Befreiung als Konstitutiva weiterführender theologischer Ausarbeitungen in Anschlag bringen. Schillebeeckx bindet – und das wird in dieser Studie gezeigt – die *creatio continua* in einen unmittelbaren Verweisungszusammenhang mit der orthopraktischen Dimension christlichen Glaubens ein; erfahrungsmäßig wie erkenntnistheoretisch.

Die innere Plausibilität des Schöpfungshandelns Gottes ersetzt jedoch nicht die Antwort des Menschen. Der Mensch darf sich verstanden wissen als der von Gott her ins Werk gesetzte Statthalter Gottes. Die Metapher des *Bild Gottes* fungiert bei Schillebeeckx als Verständniskategorie. Durch die an vielen Stellen im Werk von Schillebeeckx präsente Deutung dieser Metapher wird der konstitutive Verweisungszusammenhang von dem immerwährenden Schöpfergott und der Tätigkeit des Menschen in besonderer Weise thematisiert.¹⁶¹ „Der Mensch ist Vicarius Dei in der ganzen Schöpfung.“¹⁶² Schillebeeckx' Transformation des mit diesem Terminus Gemeinten sprengt freilich die von Hermann Häring skizzierte „stolze(n) Grundthese“¹⁶³ einer traditio-

¹⁶⁰ Vgl. hierzu Tadahiko Iwashima: *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung*; Callewaert: *The Role of Creation Theology*; Steele, Diane Marie: *Creation and Cross*.

¹⁶¹ Vgl. zum Bild Gottes und seiner explanatorischen Relevanz Kap IV.1.A. dieser Studie.

¹⁶² Edward Schillebeeckx im Gespräch, 109.

¹⁶³ „Es gibt die eine und unveränderliche göttliche Wahrheit; sie ist unabhängig von Werden, Leben und Tod. Prinzipiell kann der menschliche Geist alle Wahrheit erkennen, denn er ist unmittelbar von einem unveränderlichen Gott geformt und gegeben, der sein endliches Ebenbild über den Tod hinaus erhalten wird. Auch die vielfältigen Arten von Pflanzen und Tieren bestehen nach einem unveränderlichen göttli-

nellen Metaphysik, die als Interpretationshorizont einer Schöpfungslehre fungierte, die in fundamentalistischen Kreisen auch weiterhin propagiert wird. Schillebeeckx versucht genau hier anzusetzen und ideologiekritisch den unmittelbaren Rekurs auf Gottes Anwesenheit wie auch auf Gottes Handeln zu prüfen. Dieses jedoch ausgehend von einer basalen Überzeugung, dass Gott als Schöpfer gewirkt hat und stets weiterwirkt durch die „vielseitige kreative Aktivität von Menschen“, die in einer Welt beheimatet sind, die als Gottes Schöpfung Träger der Evolution ist.¹⁶⁴ Diese Fluchtlinie theologischer Grundannahme wird im Zusammenhang mit den Möglichkeiten endlicher Existenz weiter thematisiert und präzisiert.¹⁶⁵

chen Plan. Deshalb haben sie einen Bestand, der Zeit und Geschichte einzelner Lebewesen übersteht. Auch die Schöpfungsberichte erschließen sich deshalb als ein einmaliger Anfangsprozess, der die dort beschriebene Weltordnung ein für allemal konstituiert. Für die menschliche Person gilt das in einem überragenden Sinn, denn jede menschliche Seele ist unmittelbar von Gott geschaffen. Sie ist Geist, unsterblich und letztlich den Gesetzen des biologischen Lebens nicht unterworfen, und weil auch dieser Geist unveränderlich ist, können wir ihn als bleibende Substanz denken.“ Dieses ist keine Situationsbeschreibung weit zurückliegender Zeiten, sondern Überzeugungen, die „bis weit in die Neuzeit hinein die Akteure unserer umfassenden Weltinterpretation. Sie erhielten im Prozess ihrer kulturellen Rezeption eine symbolische Funktion im beschriebenen Wortsinn, haben unser Schöpfungsdenken also zutiefst geprägt“. Häring, Hermann: *Schöpfungstheologie – ein Thema im Umbruch*, in: *Theologische Revue* 97(2001), 177-196, 190.

¹⁶⁴ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 344. Vgl. hierzu auch McManus, Kathleen Anne: *Unbroken Communion. The Place and Meaning of Suffering in the Theology of Edward Schillebeeckx*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2003, 21.

¹⁶⁵ „Ohne diese Erfahrung der Gegenwart des schöpferischen Wirkens Gottes, die sich dann in dem Lehrstück von der als *creatio continuata* begriffenen *conservatio mundi* niederschlug, wäre der Glaube an Gott den Schöpfer wohl überhaupt nicht entstanden. Man stellt die Rede von der Erschaffung der Welt durch Gott überhaupt in Frage, wenn man die gegenwärtige Wirksamkeit des Schöpfer-Gottes in Frage stellt. Mit der Lehre von der göttlichen Erhaltung der Welt und der göttlichen Fürsorge für sein Geschöpf steht und fällt auch der biblische Glaube an Gott den Schöpfer.“ Jüngel, Eberhard: *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“*, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Hermann Deuser, München 1986, 265-275, 273.

H. Welt: Der von Gott den Menschen zu ihrer eigenen Verfügung gegebene Lebensraum

Schillebeeckx arbeitet in den letzten Jahren immer stärker heraus, dass die Welt als *corpus dei* aufzufassen ist.¹⁶⁶ Im dritten, nicht in deutscher Sprache erschienenen Band seiner gesammelten Werke, *Kerke en Wereld*, widmet sich Schillebeeckx dezidiert der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt und kann konstatieren, dass die Welt objektiver Ausdruck des Gnadenlebens ist. „Wie ich bereits gesagt habe, leben gläubige Menschen in ihrer Autonomie als Geschöpfe in ihrer Situation in der Welt im ‚Lebensraum‘ Gottes, der das absolute Geheimnis ist.“¹⁶⁷ Die Welt darf nicht statisch aufgefasst werden; „sie ist etwas, was dem Menschen in die Hand gegeben ist, damit er es vermenschliche und im Dienst an der ganzen Menschheit zu einer menschenwürdigen Wohnstätte mache.“¹⁶⁸ Damit sind ab 1955 wesentliche Wegmarken benannt, die als Richtungsanzeiger für die Entwicklungen auf dem Vatikanum II fungierten. Nicht nur die (Eigen-)bedeutung der Welt konnte reformuliert werden, sondern hiervon ausgehend das Verhältnis von Kirche und Welt. „Kirchen *sind* somit nicht das Heil; sie *sind* nicht das Reich Gottes; sondern ‚Sakrament‘ des Heils und der Befreiung, das Gott in seiner Schöpfungswelt durch Menschen vollziehen will.“¹⁶⁹ Die Welt ist der Verfügungsraum des

¹⁶⁶ „Er ist ein Gott, der alles, was er als Schöpfer verwirklicht hat, mit Liebe betrachtet, damit die Menschen als endliche Geschöpfe im Lebensraum dieses ‚Gottes aller Menschen‘ leben können – jenseits aller geschichtlichen Grenzen, ohne Ende jenseits ihres Todes, mit ihrem Namen und mit ihrer eigenen Persönlichkeit. Darin besteht die Größe des Christentums.“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 92.

¹⁶⁷ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 55.

¹⁶⁸ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 232.

¹⁶⁹ „Kerken zijn dus niet het heil; ze zijn niet het rijk Gods; maar ‘sacrament’ van het heil en de bevrijding die God in zijn scheppingswereld wil voltrekken door mensen.“ Jij, jullie, ik, we mogen er zijn. Bij de eerste 8 mei-manifestatie op het Malieveld in Den Haag, 8 mei 1985, in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 177-186 [De Bazuin, speciaal nr. 8 mei-manifestatie, 68 (1985), 14-18], 179. Dieses ist auch die Schillebeeckx' Überzeugung nach zugrundeliegende These seines Buches Menschen. Es geht um die Einsicht, „dass die ganze Offenbarung von Gott als Heil für uns vermittelt wird durch Menschen, durch unsere menschliche Geschichte [...]“ „Dat heel de openbaring van God als heil voor ons bemiddeld wordt door mensen, door onze menselijke geschiedenis [...]“ Schillebeeckx, Edward: Gesprek met Edward Schillebeeckx door André Truyma, in: Mensen maken de kerk. Verslag van het symposium rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989,

endlichen Menschen und lässt sich aufgrund der Zukunftsstruktur menschlicher Existenz näher bestimmen. „Ich meine die irdische Zukunft, nicht die Zukunft von dem Leben über den Tod hinaus: dieses überlasse ich Gottes warmherziger Ausschau nach Menschen, ohne jemanden aus dem Auge zu verlieren.“¹⁷⁰ Schillebeeckx gelangt durch einen fundamentalen schöpfungstheologisch motivierten Neuansatz seiner Theologie auch zu einer Umwertung bzw. Neubewertung der Faktizität der Welt. Wurde auf dem Konzil von Florenz 1442¹⁷¹ erklärt, dass

„(d)ie heilige römische Kirche [fest; M.H.] glaubt, bekennt und verkündet, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘ (Mt 25,41), wenn er sich nicht vor dem Tod ihr (der Kirche) anschließt“¹⁷²,

so erscheint heute der Lehrsatz „Extra mundum nulla salus“, außerhalb der Welt kein Heil“¹⁷³ das Selbst- und Weltverständnis der heutigen Menschen angemessener auszusprechen.¹⁷⁴ Eine ausgehend von diesem Fundamentalfaktum erfolgende Bestimmung der Sakramentalität der Kirche mündet in einer Zuspitzung: Kirche ist Sakrament der Welt, zu bestimmen als *Genitivus subjectivus* und *Genitivus objectivus*.¹⁷⁵ „Kirchen sind ein Segment von unserer menschlichen Geschichte und werden ohne die ‚profane‘ Geschichte unbegreiflich, wie auch die profane Geschichte unheilsverkündend wird ohne das befreiende Handeln von inspirierten Menschen.“¹⁷⁶

69-73, 69.

¹⁷⁰ *Theologisch testament*, 6. „Ik bedoel de aardse toekomst, niet de toekomst van het leven over de dood heen: dit laat ik over aan Gods warmhartig omzien naar mensen, zonder iemand uit het oog te verliezen.“

¹⁷¹ Dieser Text geht zurück auf Fulgentius, *Regula verae fidei ad Petrum*, XXXV, 79, PL (Migne) 65. Diese Aussagen sind immer wieder, bis hin zum Ersten Vatikanischen Konzil aufgenommen worden.

¹⁷² *Menschen*, 17. DH, 1351.

¹⁷³ Vgl. ebd., *Menschen*, 17

¹⁷⁴ *Menschen*, 19. Schillebeeckx liegt es jedoch fern, unreflektiert eine dem Konzil gegenüberstehende Position zu favorisieren, da auch diese an gewissen Einseitigkeiten leidet.

¹⁷⁵ Hierzu auch *Gott*, 104.

¹⁷⁶ „Kerken zijn een segment van onze menselijke geschiedenis en worden zonder die ‚profane‘ geschiedenis onbegrijpelijk, zoals ook die profane geschiedenis onheilspellend wordt zonder het bevrijdend handelen van geïnspireerde mensen.“ *Jij, jullie, ik, we mogen er zijn. Bij de eerste 8 mei-manifestatie op het Malieveld in Den Haag, 8 mei 1985*, in: *Om het*

Die politische Relevanz der Theologie auszuarbeiten und besonders die Grundlage für eine solche Theologie zu schaffen, ist von Schillebeeckx hoch priorisiert. Von besonderer Relevanz für das Schillebeeckx'sche Theologietreiben sind die erkennbaren faktischen Ambivalenzen der modernen Selbstrealisierung. Diese dürfen nicht durch Worthülsen eingebnet werden: „Unsere moderne Welt‘, welche die Zeit der Kirchen und Religionen für vergangen hält, hat in kaum zwei Jahrhunderten Säkularisierung den Menschen vielleicht mehr Unheil gebracht als die siebzehn sogenannten ‚finsternen‘ kirchlichen Jahrhunderte zuvor“.¹⁷⁷ In Abgrenzung zu einem engen Politikbegriff, wie ihn z.B. sein Kollege Harry Kuitert in *Alles is politiek, maar politiek is niet alles* verwendet, weitet Schillebeeckx diesen Begriff:

„Politische Relevanz‘ hat aber auch eine umfassendere, allgemeine Bedeutung. Damit ist dann gemeint, dass es zum Wesen und zur Pflicht des christlichen Glaubens und also auch der amtlichen Kirche gehört, Wahrheit und Gerechtigkeit in der Welt zu fördern, und zwar als eine geistliche Kraft, kritisch und ethisch, als eine Kraft, deren Auftrag es ist, im Herzen des Menschen den Willen lebendig zu erhalten, das menschliche Zusammenleben zu einer Polis zu gestalten, also zu einer Stadt, zu einem Wohnort, an dem jeder gut wohnen und leben kann.“¹⁷⁸

behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 177-186 [De Bazuin, speciaal nr. 8 mei-manifestatie, 68 (1985), 14-18], 179.

¹⁷⁷ *Menschen*, 19.

¹⁷⁸ *Weil Politik nicht alles ist*, 107. Dennoch ist auch der paulinische Weltvorbehalt im Schillebeeckx'schen Werk präsent: „Die Welt liegt den Christen zwar sehr am Herzen, aber das Herz des Christen hängt nicht an der Welt!“ *Weil Politik nicht alles ist*, 108.

I. Wirklichkeitsbewusstsein und der Grund von Allem

Wirklichkeitserkenntnis ist ein vieldimensionales Geschehen. Nur allzu schön wäre es, eine Welterklärungsformel in den Händen zu halten und sich damit des Überlegenheitsanspruchs des christlichen Glaubens gewiss sein. Angemessene Wirklichkeitserkenntnis ist jedoch nicht durch leichtfertig geübte Simplifizismen zu leisten.¹⁷⁹ Wirklichkeitserkenntnis ist immer eine an bestimmte Interessen gebundene, perspektivische und fragmentarische Erkenntnisleistung. Wie ist eine Wirklichkeitsdeutung aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu qualifizieren? Edward Schillebeeckx hat diese Frage in seinen ersten nichtveröffentlichten Entwürfen zu dem Artikel *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978] angeschärft. Der Ursprungstitel lautete „Eine neue Erde. Der Schöpfungsglaube will nichts ‚erklären‘“¹⁸⁰ Was leistet eine Glaubensvision im Hinblick auf Welt- und Wirklichkeitsverständnis, wenn sie keine *Erklärung* der Welt sein will und sein kann?¹⁸¹

Häufig wird der wissenschaftlichen Erklärung der Welt die religiöse Welterklärung gegenübergestellt. Ebenso ist das Verhalten von intellektuell hochsozialisierten Menschen in fundamentalistischen Religionsgemeinschaften mit deren strengformalisierten Erklärungsmustern als ambivalent zu beurteilen. Was ist das unterscheidend Christliche an der christlichen Schöpfungsvision? Der Glaube faktisch existierender Menschen „ist jedenfalls niemals eine *Erklärung*.“¹⁸² „(N)ach eigenem Selbstverständnis will er das auch nicht sein.“¹⁸³

¹⁷⁹ Vgl. hierzu Bartels, Jeroen: *Wirklichkeit*, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Hrsg. Von Hans Jörg Sandkühler), Bd. 4, Hamburg 1990, 884-892.

¹⁸⁰ „Een nieuwe aarde. Het scheppingsgeloof wil niets ‚verklaren‘“ *Een nieuwe aarde* 19A, 1.

¹⁸¹ Vgl. hierzu auch *Menschen*, 289.

¹⁸² „Godsgeloof is echter nooit een *verklaring*“ Hervorhebung im Original, Schillebeeckx, *Scheppingsgeloof 1979/80* 20B, 1. „Der Fehler in dieser Gegenüberstellung liegt in dem zweiten Glied, besonders in der Unterstellung, dass der Glaube an die Schöpfung eine eigene Erklärung von Phänomenen geben will oder geben kann.“ „De fout in deze tegenstelling ligt in het tweede lid, met name in de vooronderstelling dat het geloof in de schepping een eigen verklaring van fenomenen zou willen of kunnen geven.“ *Een nieuwe aarde*, 19, A (1. Version). Vgl. auch Auferstehung Jesu, 136.

¹⁸³ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 117.

Wie lässt sich das Verhältnis von christlichem Glauben und faktischer Existenz bestimmen? Eine Verhältnisbestimmung von *fides qua* und *fides quae* muss hier einsetzen.¹⁸⁴ Inhäriert es einer christlichen Glaubensvision, eine angemessene Welt-, Wirklichkeits- und Existenzdeutung zu sein? Leistet Schillebeeckx es, eine Glaubensvision zu artikulieren, die sowohl dem christlichen Glauben angemessen, als auch eine Vision für faktische Existenz im dritten Jahrtausend ist? Eine Vision, die angemessener, nicht fundamentalistischer Ausdruck endlicher Existenz ist? Christlicher Glaube, aus schöpfungstheologischer Perspektive betrachtet, ist keine Erklärung, sondern eine „frohe Botschaft, die etwas über Gott, Mensch und Welt und auch hinsichtlich ihrer wechselseitigen Beziehung sagt. Er umfasst somit eine kosmologische und anthropologische Aussprache und gerade darin eine theo-logische Aussprache.“¹⁸⁵ Im Hinblick auf das Wirklichkeitsbewusstsein des Menschen und dessen Verhältnis zum christlichen Glauben ist zu konstatieren, dass dieser dem Menschen nicht künstlich angesetzt oder durch Instanzen, die keinen Bezug zur Erfahrungswelt von hier und heute lebenden Menschen haben, oktroyiert wird.

„Er [der Schöpfungsglaube; M.H.] ist eine Botschaft, die der Mensch primär nicht vernimmt von der einen oder anderen Autoritätsinstanz, die fremd ist an eigener Erfahrung. Im Gegenteil, er ist ein Echo, das man ausgehend von eigener vertrauter Erfahrungswelt hören kann: ausgehend von Natur und Geschichte kann Gott sich uns als Schöpfer in und durch unsere fundamentale Erfahrung von Endlichkeit und Abhängigkeit enthüllen.“¹⁸⁶

¹⁸⁴ Vgl. hierzu auch Pöggeler, Otto: *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*, Paderborn 2007, 9-19.

¹⁸⁵ „Het geloof in de scheppende God is geen verklaring, maar een blijde boodschap, die iets zegt over God, mens en wereld, en wel in hun onderlinge verhouding. Het omvat dus een cosmologische en antropologische uitspraak en daarin juist een theo-logische uitspraak.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, 20,B,1. Vgl. hierzu auch *Auferstehung Jesu*, 136. Auch in seiner späteren Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre favorisiert Schillebeeckx den Angang von der Schöpfung zu Gott. *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 12.

¹⁸⁶ „Het is een boodschap die de mens primair niet verneemt van een of andere gezagsinstantie die vreemd is aan eigen ervaring. Integendeel, het is een echo die hij kán beluisteren vanuit eigen vertrouwde ervaringswereld: vanuit natuur en geschiedenis kan God zich als Schepper aan ons onthullen in en door onze fundamentele ervaring van eindigheid en afhankelijkheid.“ *Een nieuwe aarde*, 19A, 2 (Version 1).

5. Religion als Suchprojekt

Mit der Berufung auf den Lehrstuhl für Dogmatik in Nijmegen 1958 war Schillebeeckx auch zunehmend vor neue Herausforderungen gestellt. Adressat seiner Theologie wurden immer mehr auch die Menschen jenseits katholischer Sozialisation. Da Religion am menschlichen Suchen Teil nimmt, ist Theologie eingebunden in den Erfahrungskontext ihrer Generation. Dieses anerkennend, muss Theologie dann, als ihre fundamentalste Aufgabe,

„versuchen, neue Erfahrungen, mit ihrer Kritik an früheren Erfahrungen, in Worte zu fassen, zu reflektieren und zu formulieren als Frage an die religiöse Tradition, die Kirche, und an die gesellschaftlich-kulturellen Selbstverständlichkeiten, in denen sich die Kirche befindet. Durch diese Tätigkeit wird der Theologe verletzbar, weil er darin auf eine besondere Weise ein Suchender ist, weil er experimentell und hypothetisch ist in seinen Behauptungen.“¹⁸⁷

Eine bisweilen angenommene Angebots- und Betreuungsmentalität früherer kirchlicher Epochen¹⁸⁸ hat sich überlebt. Stattdessen muss, die aus der kritischen Korrelation erfolgenden Einsichten befolgend, die Komplexität des gerade auch historisch rückgebundenen Glaubens angemessen gewürdigt werden und die Vermittlung des Glaubens mit heutigen Erfahrungen gewährleistet sein. Selbstverständlich gelingt dieses in der jetzigen Zeit nicht mehr durch eine faktische Selbstimmunisierung durch apodiktische Wahrheitsbehauptung, sondern nur im kritischen Dialog. „Irgendwie muß – mit dem ‚Suchprojekt‘ der kirchlichen Verkündigung als ‚Wünschelrute‘ – mit heutigen menschlichen Erfahrungen eine *christliche* Erfahrung gemacht werden“.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Christus*, 35.

¹⁸⁸ Die Aufsatzsammlung *Welt und Kirche*, der zweite Band seiner theologischen Sondierungen, gibt Zeugnis von den intensiven Bemühungen Schillebeeckx', angemessene, dogmatisch verantwortbare, auch pastorale Hilfestellungen zu entwickeln.

¹⁸⁹ *Auferstehung Jesu*, 46: „Für den Christen, der im Licht der christlichen Erfahrungstradition mit seinen menschlichen ambivalenten Erfahrungen diese christliche Lebenserfahrung gemacht hat, ist das christliche Glaubens-Credo kein Suchprojekt mehr, sondern eine feste Lebensüberzeugung, die sich zu Mystik und entsprechender Lebenspraxis entwickeln wird. [...] Bei aller Überzeugung bleibt er ein *offener* Jemand. Mit anderen Worten, die feste Überzeugung wird im Hinblick auf *neue* Erfahrungen immer wieder zum ‚Suchprojekt‘, das in und an den neuen Erfahrungen getestet werden wird.“ *Auferstehung Jesu*, 74f. Vgl. hierzu auch Schürger, Wolfgang: *Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt*. Theologie im Konflikt der Interpretationen, Stuttgart, 2002 [Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, Band 12], 68-70.

6. Diagnose und Therapie: Das Erfahrungsdefizit der Theologie

A. Diagnose

Konkrete Untersuchungen – auch der oben angeführten Sinus-Studie – zeigen, dass die Möglichkeit, Grundorientierung zu *vermitteln*, durch die (katholische) Kirche nur noch sehr eingeschränkt möglich ist. Dieses ist jedoch nicht nur ein Ergebnis der Studien der letzten Jahre, sondern vielmehr als Ausdruck eines grundlegenden Problems, eines angenommenen Erfahrungsdefizits, das seit fast 500 Jahren in dieser Form diskutiert worden ist.

Wichtige diagnostische Ansätze, die ein Ausbleiben der Erfahrungsdimension konstatieren, wie systematische Ansätze, dieses Erfahrungsdefizit zu beheben, sind auf katholischer Seite von Johann Baptist Metz¹⁹⁰ und Edward Schillebeeckx im letzten Jahrhundert vorbereitet worden.¹⁹¹ Im evangelischen Forschungskreis war die basale Einsicht in einen konstitutiven Zusammenhang von (Lebens-)erfahrung und Offenbarung freilich bereits seit dem ersten Weltkrieg auf der theologischen Tagesordnung.¹⁹²

¹⁹⁰ Vgl. hierzu auch die Problemanzeige von Siegfried Kleymann: ... *und lerne, von dir selbst im Glauben zu reden. Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs*, Würzburg 2000. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie ; Bd. 27) zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1999, 8-38. Metz, Johann Baptist: *Fehlt uns Karl Rahner?* In: Franz König (Hrsg.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994 (Freiburger Akademieschriften; Bd. 8), 85-99, 94. Metz stellt fest: „Die Versöhnung von Glaubenswelt und Lebenswelt kann immer weniger von einzelnen Hirten oder Theologen 'vorgemacht' werden. Sie muß immer mehr von den Glaubenden, im gegenseitigen Sich-Zutrauen und Zumuten, selbst erkämpft, erlitten und zur Sprache gebracht werden.“ Metz, Johann Baptist: *Kirchlichkeit in offensiver Treue zum Konzil*, in: *Mensen maken de kerk. Verslag van het symposium rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx*, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989, 13-26, 19.

¹⁹¹ Vgl. hierzu auch die materialreiche und präzise Darstellung von Walter Kasper: *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, in: Ders., *Glaube und Geschichte*, [erstmalig veröffentlicht in: *Geist und Leben* 42 (1969), 329-349.] Mainz 1970.

¹⁹² Vgl. hierzu auch Schwöbel, Christoph: *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: Härle, Wilfried, Reiner Preul (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg, 1990, 68-122. [= *Marburger Theologische Studien*; 29] [= *Marburger Jahrbuch Theologie*; 3]. In dieser Studie werde ich lediglich das Verhältnis von Erfahrung und Offenbarung skizzieren. Das gleichwohl wichtige Thema der (individuellen) Lebenserfahrung und Theologie kann hier nicht thematisiert werden. Vgl. dazu Dalferth, Ingolf U: *Einführung. Lebenserfahrung als theologisches Problem*, in: Härle, Wilfried, Reiner Preul (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg, 1990, III-XI. (=

Mitte des letzten Jahrhunderts diagnostizierte Schillebeeckx einen „Unmut gegenüber der spekulativen Theologie“.¹⁹³ Spekulative Theologie hat eine distanzierende Haltung gegenüber dem Leben eingenommen. Jedoch ist in allen Wissenschaften und somit auch in der Theologie „eine gewisse Lebensdistanzierung unumgänglich [...], um das Leben selbst zu begreifen.“¹⁹⁴ Die Besinnung auf das Leben ist, „auch wenn sie aus dem Leben kommt und selbst wieder dem Leben dient, [und; M.H.] doch nicht das lebendige Leben“¹⁹⁵ ist, dem Wesen nach spekulativ. Dennoch ist ein *Bruch* zwischen Leben und Theologie etwas „Anomales“.¹⁹⁶ Die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Leben kann nicht in einer

„[...] Zugabe liegen, in einer Art Dessert existentieller und affektiver Art nach einem wenig nahrhaften theologischen Hauptgericht. Dann würden wir doppelt enttäuscht sein, da ein denkender Geist sich nicht durch einige fromme Korrolarien zufrieden stellen lässt. Dieses Hauptgericht selbst muß religiös substantieller Nahrung sein, und zwar gerade für den denkenden, reflexiven Geist.“¹⁹⁷

Marburger Theologische Studien; 29) (= Marburger Jahrbuch Theologie; 3). Vgl. dazu auch Sparr, Walter: *Autobiographische Kompetenz. Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute?* In: Härle, Wilfried, Reiner Preul (Hrsg), *Lebenserfahrung*, Marburg, 1990, 54-67. (= Marburger Theologische Studien; 29) (= Marburger Jahrbuch Theologie; 3).

¹⁹³ *Offenbarung und Theologie*, 297.

¹⁹⁴ *Offenbarung und Theologie*, 297.

¹⁹⁵ *Offenbarung und Theologie*, 297.

¹⁹⁶ *Offenbarung und Theologie*, 298. Metz nannte dieses ein „Schisma zwischen Lehre und Leben“. Metz, Johann Baptist: *Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute*, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 305-316, 307. „Die katholische Theologie der Neuzeit scheint mir weiterhin geprägt von einem tiefgreifenden Schisma zwischen Lehre und Leben, zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik. Die ist keine ad-hoc-Konstruktion ad maiorem gloriam Patris Rahner; dies haben vielmehr auch schon andere, Kompetentere als ich behauptet.“ Ebd.

¹⁹⁷ Der mögliche Ausweg, sich dem Fideismus zu Lasten der Wissenschaftlichkeit der Theologie anzuschließen, wird von Schillebeeckx ebenso kategorisch ausgeschlossen, „weil man dann einfach den Standpunkt der Glaubensbesinnung selbst verlässt.“ *Offenbarung und Theologie*, 298. Ebenso entzieht Schillebeeckx einer heilsgeschichtlichen Theologie, besonders in der Cullmann'schen Fassung, den Nährboden. Cullmann hat in seinem Buch *Heil als Geschichte* [Cullmann, Heil als Geschichte] einen Unterschied von Heilsgeschichte und menschlicher Geschichte konstatiert. Die heilsgeschichtliche Theologie mit der höchsten Maxime der Heilsbedeutung des Glaubens, d.h. dem Heils- und Lebenswert des Glaubens, setzte sich ab gegenüber der Betonung der *determinatio fidei*, der Verständlichkeit des Dogmas. Geschichte wurde von den protestantischen

In seiner Diagnose weiß Schillebeeckx sich mit Paul Tillich¹⁹⁸ und den Autoren der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Vatikanum II¹⁹⁹ verbunden. Im Jahr 2002 hat Schillebeeckx im Hinblick auf die Rolle der Religion konstatiert: „Religions are no longer primarily associations that endorse particular belief systems, but rather are traditions of religious experience [...]“²⁰⁰.

Ein Meilenstein in der Klärung des Verhältnisses von Theologie und Leben wurde mit dem Existentialismus erreicht. Durch Begegnung mit dieser Denkrichtung, die Schillebeeckx – zunächst durch Dominicus de Petter vermittelt – vornehmlich durch die französische Philosophie erfahren hat, sah sich der belgische Dominikaner genötigt, sowohl den Ort der Theologie als auch das Verhältnis von Existenz zu christlicher Botschaft neu zu bestimmen. Die eingetretenen Pfade der neuscholastisch-spekulativen Theologie wurden durch die Existenzphilosophie deutlich kontrastiert, sodass die Notwendigkeit bestand, neu und genauer den Inhalt der Rede von Gott zu durchdenken. Der

Forschern um Cullmann in den Horizont des Christuserignisses gestellt. Die einzelnen Heilsereignisse „sind auf *einen* grundlegenden ‚kairos‘ ausgerichtet, nämlich auf die Menschwerdung oder das Heilswerk Christi, aus dem Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart verständlich werden“. Diese Bemühungen sind nach Schillebeeckx jedoch „mit einer völligen Herabsetzung des spekulativen Denkens gepaart“. Auch vorangegangenes Zitat *Offenbarung und Theologie*, 299. Vgl. auch hierzu die in *Christus* weitergeführte Diskussion mit dem Ansatz von Cullmann in *Christus*, 729-732. Schillebeeckx unterstellt Cullmann ein „„offenbarungspositivistisches‘ Moment, dem daher ein gläubiger Dezisionismus entspricht: Die Auswahl jener Ereignisse, die Heilsgeschichte bilden, ist eine Sache der Glaubensentscheidung und keiner historischen Prüfung zugänglich.“ *Christus*, 729. Vgl. hierzu Cullmann, *Heil als Geschichte*, 135. Selbstverständlich geht es auch darum, einzelne Heilsereignisse in den Zusammenhang einer Heilsgeschichte zu stellen. Hierzu ist es nötig, einen weiten Horizont des Raumes der Heilsereignisse zu ihrer Definition, wie Schillebeeckx und Karl Rahner dieses explizieren, zugrunde zu legen. Vgl. zu Cullmann auch Joseph Ratzinger: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg ²1978, (Kleine katholische Dogmatik, Bd. IX) bes. 53-56.

¹⁹⁸ „(T)he existence of a religion as a special realm is the most conspicuous proof of man’s fallen state“. Tillich, Paul: *Theology of Culture*, New York 1964, 42.

¹⁹⁹ „Im selben Grade aber irren alle, die glauben, sich so dem irdischen Tun und Treiben ausliefern zu können, als hätte dieses gar nichts mit dem religiösen Leben zu tun, das sich ja nach ihrer Meinung in bloßen Kultakten und in Erfüllung von gewissen sittlichen Pflichten erschöpfe. Diese Spaltung zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben vieler ist zu den größten Verirrungen unserer Zeit zu rechnen“. *GS*, 43.

²⁰⁰ *Prologue: Human God-Talk and God’s silence*, IX. Näher präzisierend führt Schillebeeckx unter Rückgriff auf einen traditionsbedingten Wahrheitsbegriff aus, dass Religionen „try to trace a way of life“. Ebd.

Existentialismus wandte sich dezidiert „von dem rein begrifflichen Denken – das heißt dem Begriff unabhängig von der Erfahrung“ ab.²⁰¹ In der bedingungslosen Hinwendung zum Leben, so könnte man meinen, besteht das Heil der Theologie. Dennoch warnt Schillebeeckx auch hier vor einer vorschnellen Aufgabe des einmal Erreichten:

„Und man müßte blind sein, um nicht zu sehen, daß diese anti-spekulative Tendenz zusammen mit der Wucherpflanze des rein begrifflichen Spekulierens der späteren klassischen Scholastik zugleich auch das Beste von dem, was die Theologie im Lauf der Zeit an Glaubensbesinnung geleistet hat, leichtsinnig über Bord wirft.“²⁰²

Stand zu Beginn der Lehrtätigkeit Schillebeeckx' ein von ihm moniertes Erfahrungsdefizit im Vordergrund, das sich durch erfahrungsenthobene theologische Begriffe auszeichnete, so war im weiteren Verlauf seiner theologischen Vita seine Theologie vor die selbst gewählte Aufgabe gestellt, ein Erfahrungsdefizit zu beheben, dass ausgehend von der theologieimmanenten Begründung der Rede von Gott ergänzt werden muss durch die Gründung der Rede von Gott innerhalb des raum-zeitlichen Interpretationsrahmens menschlicher Existenz *überhaupt*. Die basale Einsicht zugrunde legend, dass die Theologie nicht von einer *nuda vox Dei*²⁰³ ausgehen kann, entwickelte Schillebeeckx ein differenziertes Anforderungsprofil seiner Theologie. Theologie war und ist genötigt, angesichts der Autonomie der Welt, der Säkularisierung und Entchristlichung, die das direkte Thematisieren der Anwesenheit Gottes in der Welt sowohl aufgrund der Leidenserfahrungen des 20. Jahrhunderts, aber auch aufgrund der von vielen Zeitgenossen diagnostizierten oder erlebten Belanglosigkeit der Gottesfrage, die sich nicht sosehr durch kämpferische Bestreitung, sondern vielmehr in der angenommenen Überflüssigkeit der Frage nach der Hypothese Gott und dem damit einhergehenden Fehl der

²⁰¹ *Offenbarung und Theologie*, 299.

²⁰² *Offenbarung und Theologie*, 299.

²⁰³ *Gott*, 11 „Schon seit längerem ist uns klargeworden, daß wir nicht von einer ‚nuda vox Dei‘ angesprochen werden, die uns sozusagen vertikal in rein göttlicher Aussage zufällt: Gottes Wort ist uns in der schon interpretierenden Antwort des Neuen Testaments gegeben: Gläubige Mitmenschen, die in Gottes Zuverlässigkeit den Grund ihres Lebens gefunden hatten, bezeugen interpretierend und interpretieren bezeugend Gottes Heilshandeln in Israel und im Menschen Jesus, dem Christus: der Grundlage ihrer Hoffnung auf eine neue Welt.“ Ebd.

Gottesfrage zeigt, die Herausforderung, von Gott in dieser Zeit angemessen zu reden, zu meistern. Bereits 1959 schrieb Schillebeeckx: „Das lebendige Leben der Menschheit in ihrer dialogischen Situation gegenüber dem Gott des Heiles ist letztlich der Fundort und die Werkstätte der lebensechten Theologie.“²⁰⁴ Die

„neue Herausforderung, vor der die Christenheit steht, ist nicht die Opposition antichristlicher Feindlichkeit, wie früher, sondern die Gefahr einer völlig irrelevanten, nichts Sinnvolles einbringenden und daher gleichgültig lassenden, in sich selbst geschlossenen Gruppe innerhalb ihrer Gemeinschaft, die sie zu einer Sekte entarten lassen kann.“²⁰⁵

Dieses realistische und – mit Blick auf referierte Untersuchungen zu konstatierende – reale Szenario lässt sich nicht durch fundamentalistische, fideistische und philosophisch anmutende Begründungsversuche und Argumentationsstrukturen im Hinblick auf eine angemessene Erfahrungsbezogenheit entkräften, sondern nur verschleiern. Schillebeeckx wagt eine neue Symbiose zwischen Glaube und Erfahrung. Keines dieser beiden komplementären Elemente kann reduziert werden. Eine Entscheidung zwischen beiden stellt ein „unechtes Dilemma“ da.²⁰⁶ Fest steht jedenfalls für Schillebeeckx, „daß der christliche Glaube, wie er heute von den Kirchen verkündigt wird, nicht mehr durch menschliche Lebenserfahrungen bestätigt wird.“²⁰⁷

Das Bestreben, einem Menschen mit kohärentem atheistischen Selbstverständnis aufzuzeigen, dass seine Selbstrealisierung im Modus des *etsi deus non daretur*²⁰⁸ Inkonsistenzen aufgrund der fehlenden Gründung seines Selbstver-

²⁰⁴ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 28.

²⁰⁵ *Allgemeine Voraussetzung: Der Erfahrungskontext und der doxologische Wert des gläubigen Sprechens* (1971), 16.

²⁰⁶ *Christus, 23; Erfahrung und Glaube*, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd 25, 1981, 73-116, 81. Dennoch hat Schillebeeckx nicht nur im Werk *Christus* einen Bruch konstatiert, der „eine der grundlegenden Ursachen für die heutige Krise unter kirchentreuen Christen“ ist. Ebd. Vgl. hierzu auch Wiel Logister: *De prediking als oorsprong van christelijk ervaren. Jüngels verkondigingstheologie bezien vanuit Schillebeeckx' ervaringsstheologie*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982), 3-23, 14.

²⁰⁷ *Menschen*, 90.

²⁰⁸ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 176. Vgl. hierzu auch Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 76f. Schillebeeckx ist einen anderen Weg gegangen als der frühe Karl Barth in seinem Römerbriefkommentar. Dieses Opusculum kann gewiss als Antwort auf die liberale Theologie gelesen werden wie auch als Startschuss für die Dialektische Theo-

ständnisses aufweist, ist – wenn überhaupt realisierbar – doch vor immense Schwierigkeiten gestellt. Diese Schwierigkeiten sind aber auch in einem gemeinsamen Erfahrungsbezug der Welterkenntnis begründet, der Atheisten, Agnostiker und der Gruppe der Menschen, denen die Frage nach Gott egal ist, zu einem Dialog um die angemessene Interpretation einladen kann.²⁰⁹

„Die Menschen von heute leben in einer ganz anderen Zeit, mit einem anderen Lebensgefühl, mit anderen Menschen- und Weltbildern. Sie bewegen sich in einer offenen Welt mit Kontakten nicht nur zu allen Weltreligionen, sondern auch zu Menschen, die nach eigener Aussage (und diese Aussage müssen wir ernst nehmen) ohne Religiosität, einfach säkular oder säkularisiert leben und die sich außerdem, kaum von Christen zu unterscheiden, auf vielerlei Weise für die individuelle und soziale Menschlichkeit des Menschen einsetzen.“²¹⁰

logie, die Barth zusammen mit Emil Brunner und Rudolf Bultmann initiierte. Bleibendes Anliegen Barths war es, das Wort Gottes unverkürzt zur Sprache zu bringen. Auch Schillebeeckx sah hierin eine Notwendigkeit. Jedoch beleuchtete er die Genese des von uns erkennbaren Gotteswortes, welches sich in Menschenwort zeigt, angemessener. Offenbarungspositivismus, in dem der Mensch ein Selbstverständnis hat wie jenes, das einem Vogel unterstellt wird, der lediglich die Auswahl von Fressen oder Nichtfressen kennt, wird Karl Barth von Bonhoeffer attestiert. Im Gegenzug konterte Barth, indem er den Äußerungen Bonhoeffers einen ängstlichen Charakter unterstellte. Dennoch weiß sich Schillebeeckx bezüglich der Vermittelbarkeit der christlichen Botschaft mit Bonhoeffer einig. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 114. Vgl. zum Vorwurf des Offenbarungspositivismus auch *Gott ist jeden Tag neu*, 98.

²⁰⁹ „Offenbarung setzt ein für den Menschen sinnvolles Geschehen voraus, ein Geschehen, das auch schon ohne direkten Bezug auf Gott - ‚etsi deus non daretur‘ – für Menschen relevant ist.“ *Weil Politik nicht alles ist*, 22. Gleichwohl bedeutet diese Basisoption fundamentaltheologisch-hermeneutischer Aufgabenbeschreibung für Schillebeeckx nicht, dass sich in gebetstheologischer Hinsicht ein Leben *etsi deus non daretur* „nicht durchhalten“ lässt. „Das lehrt uns der betende Mensch. Glaube ohne Gebet ist daher kein christlicher Glaube.“ *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung*, 38.

²¹⁰ *Menschen*, 18.

B. Theologie und Erfahrung, Gott und Offenbarung

Ausgehend von der Diagnose, dass in der Theologie ein zu vermeidendes²¹¹ Erfahrungsdefizit²¹² vorherrscht, dass seinen Ursprung nicht in der nicht vollständigen Durchführung der theologischen Methode hat, sondern Ausdruck einer inhaltlichen und methodologischen, somit strukturellen Unzulänglichkeit ist, ist Schillebeeckx in seinem theologischen Arbeiten seit seiner frühesten Zeit bestrebt, einer angemessenen Würdigung der Faktizität, die es ermöglicht, den strukturellen Erfahrungsbezug der Theologie zu gewährleisten, Rechnung zu tragen. Für Schillebeeckx ist die Gegenüberstellung von Erfahrung und Offenbarung unpassend.²¹³ Die Erkenntnis der Basalität der Erfahrung ist für Schillebeeckx zentral. Von bleibender Gültigkeit ist diesbezüglich das Diktum Immanuel Kants:

²¹¹ Vgl. hierzu Kaufmann, Franz-Xaver/Stachel, Günter: *Religiöse Sozialisation, Anonymität und persönliche Identität*, in: Thomas Luckmann/Heinrich Döring/Paul M. Zulehner (Hrsg.), *Erfahrung und Glaube, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 25, 117-164, 157. Kaufmann und Stache monieren zu Recht: „Menschliche Erfahrung muß in den Raum der Kirche eingebracht werden können, kirchliche Rede von Gott muß ihr Echo im Raum der alltäglichen Erfahrung finden. Nur insoweit dies gelingt, insoweit die christliche Botschaft den Menschen noch religiös zu ergreifen vermag und zu einem zentralen Element seiner Identitätsfindung und Identitätserhaltung wird, kann religiöse Sozialisation als motivkräftige Tradierung des Christentums noch gelingen.“ Ebd.

²¹² Vgl. hierzu auch Bayer, Oswald: *Theologie als Lebensform*, in: Christian Herrmann (Hrsg.), *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie*, Bd. 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre, Wuppertal 2004 [Systematische Theologische Monographien (STM), Bd. 11], 186-195, 186. Dieses Grundproblem hat auch Gerhard Ebeling vor mehr als drei Jahrzehnten bereits diagnostiziert. Vgl. dazu Gerhard Ebeling: *Das Erfahrungsdefizit in der Theologie*, in: *Wort und Glaube*, Bd. III (Tübingen 1975), 22. Heinz Zahrnt: *Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie*, in: *ZthK* 71 (1974), 94-122, 94f; Vgl. hierzu auch Werbick, Jürgen: *Glaubenlernen aus Erfahrung*, München 1989.

²¹³ *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft; Christus*, 25-69. Vgl. hierzu auch Kuitert, Harry M.: *Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems*, Baarn 1983, 43-53. Vgl. zum Sachzusammenhang die umfassende Studie von Wolfgang Schürger: *Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt. Theologie im Konflikt der Interpretationen*, Stuttgart, 2002 (Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, Band 12).

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“²¹⁴

Nach besonderen Inhalten der Theologie gefragt, in denen die veränderte Methodik theologischen Arbeitens zur Austragung kommt, fällt mit Blick auf das Opus Schillebeeckx' seine Arbeit am Offenbarungsbegriff auf.²¹⁵ Ausgehend von der Einsicht, dass der eigentliche Ort der Theologie die profane Welt ist, muss dahingehend auch der Offenbarungsbegriff neu bestimmt werden. „In diesem Sinn finden ‚Offenbarungen‘ immer *in der Gegenwart* statt“.²¹⁶ Diese Zeit, dieser Lebenskontext von Menschen, ist Ausgangspunkt der Offenbarungserfahrungen. Schillebeeckx ging es um eine Integration des offenbarungstheologischen wie des erfahrungstheologischen Momentes in *ein* Konzept angemessener, d.h. lebensweltlich verpflichteter Theologie. „I

²¹⁴ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 45 (B 1,2). Dieses gilt auch für den Gottesgedanken: „Den Ausgangspunkt der Erkenntnis, welche zum Gottesgedanken führt, liefert aber Kant selbst, indem er jeden unmittelbaren Zugang zu Gott verbietet und die absolute Notwendigkeit unterstreicht, sich an der Erfahrung festzuhalten. Denn gerade sie, die Erfahrung selbst, weist in ihrer Faktizität auf eine den Dingen immanente Wirklichkeit hin, welche allein der Ausgangspunkt jeder weiteren Reflexion der Vernunft sein kann.“ Caropreso, Paolo: *Von der Dingfrage zur Frage nach Gott. Zum eigentlichen Ursprung von Religiosität in Kants Transzendentalphilosophie* [Kantstudien-Ergänzungshefte / Im Auftrage der Kant-Gesellschaft; 143], Berlin 2003, 160.

²¹⁵ So ist der programmatische erste Band seiner geplanten Gesamtausgabe auch unter dem Titel *Offenbarung und Theologie* in einer Zeit des Umbruchs der Theologie, 1965, herausgegeben worden. In der evangelischen Theologie ist diese Arbeit am Offenbarungsbegriff gleichwohl vom Ende des Ersten Weltkrieges intensiv geführt worden. Vgl. hierzu Schwöbel, Christoph: *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: Härle, Wilfried, Reiner Preul (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg, 1990, 68-122, bes. 68f. (= Marburger Theologische Studien; 29) (= Marburger Jahrbuch Theologie; 3).

²¹⁶ *Menschen*, 46. Wie sich im weiteren Verlauf dieser Studie zeigen wird, unterstellt Schillebeeckx unter Rückgriff auf ein schöpfungstheologisch-hermeneutisches Argumentationsgefüge, dass der Glaubende „more than anyone else, takes the profane reality seriously“. *The intellectuals's responsibility for the future* (1958), 276.

cannot therefore discover God either, unless he makes himself known to me *in this world* as the creator of this world or by manifesting himself in grace and in the history of salvation *in this world* as the world of men.“²¹⁷

Die Theologie der vergangenen Zeit war jedoch keinesfalls erfahrungsresistent. Auch in ihr wurde die Erfahrung als Grundlage der Theologie in Anschlag gebracht. Dennoch ging es in der Vergangenheit „um elitäre Erfahrungen intellektueller Kleriker, das heißt um immer wieder neue akademische Systeme und Methoden“.²¹⁸ Diese fundamentale Einsicht, dass es der Theologie um das Heil und Glück eines jeden Menschen gehen sollte, und nicht nur um einige wenige Menschen, nicht nur um orthodoxe Spekulationen, sondern auch um orthopraktisches d.h. lebensweltlich verpflichtetem Grundverständnis, hat Schillebeeckx stets aufs Neue ausgearbeitet. Diese triviale, aber nichts desto weniger basale Einsicht von Schillebeeckx lautet: „Heute geht es um unsere alltäglichen Erfahrungen, um das Lebensgefühl von Menschen in der Welt, um ihre tiefsten Sinn-, Lebens- und sozialen Probleme.“²¹⁹ Dieses ist auch aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Konstellation, in der Religion eben nicht mehr als das Verbindende, als „Kitt der Gesellschaft“ angesehen werden kann, für eine apologetische Grundstruktur der Theologie von Relevanz. So bekennt Schillebeeckx: „ich gehe davon aus, daß die Vielheit der Erfahrungen immer noch mehr Wahrheit enthält, als eine bestimmte Kulturerfahrung oder eine einzige Religion besitzen kann.“²²⁰ Diese Einsicht haben die Theologen, so Schillebeeckx’

²¹⁷ Schillebeeckx, E.: *The sorrow of the experience of God's concealment* (1966), 82.

²¹⁸ *Auferstehung Jesu*, 14. Dieses ist auch abgedruckt in *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, Freiburg 1979. Bereits bei Immanuel Kant liest sich: „Der Klerus hält den Laiker strenge und beständig in seiner Unmündigkeit. Das Volk hat keine Stimme und kein Urteil in Ansehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat. Es bedarf nicht eigener Augen des Menschen, um dahin zu gelangen; man wird ihn schon leiten, und wenn ihm gleich heilige Schriften in die Hände gegeben werden, um mit eigenen Augen zu sehen, so wird er doch zugleich von seinen Leitern gewarnt, „nichts anderes darin zu finden, als was diese darin zu finden versichern und überall ist mechanische Handhabung der Menschen unter dem Regiment anderer das sicherste Mittel zu Befolgung einer gesetzlichen Ordnung.“ Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Sonderausg.*, Bd. 10, Darmstadt 1983, 523 (BA 137).

²¹⁹ *Auferstehung Jesu*, 14.

²²⁰ *In sich gekehrt oder der Welt zugewandt?*, [1981], 209.

Einschätzung, jedoch bis Mitte der siebziger Jahre nicht in ein methodisches Gesamtkonzept integrieren können:

„Wir Theologen haben die Kluft zwischen Theorie und Praxis nicht überbrücken können; im Gegenteil, sie ist breiter und tiefer geworden. Wir haben die Fragen, welche die Gläubigen sich immer wieder stellen, nicht oder zuwenig zu den unseren gemacht; wir sehen schärfer denn je, daß das Feuer, sowohl zur menschlichen Befreiung als auch zu kontemplativer Stille, aus unserer christlichen Bruderschaft verschwindet und *außerhalb unserer christlichen Kirchen auflodert; wir sind nicht fähig, diesen Brand nach innen schlagen zu lassen.*“²²¹

Neben dieser, aufgrund der Signatur der Zeit erforderten Neuausrichtung der Theologie ergibt sich jedoch noch ein weiterer *theologischer* Grund für den Einbezug der Erfahrungswirklichkeit in die Explikation von Sachverhalten zwischen Gott und dem Menschen. Das allgemein Verbindende inner- und außerkirchlicher Erfahrungen ist die Geschichte als Basis aller Erlebnisse und damit Bedingung der Möglichkeit für Erfahrungen:

„In der Geschichte eines vergangenen Geschehens oder in einem Prozeß von hier und heute erlebten Fakten erfährt jemand etwas, was ihn oder sie auf ganz persönliche Weise anspricht und was einen Menschen das Tiefste seiner selbst, seines oder ihres Stehens in der Welt auf ganz neue Weise entdecken läßt.“²²²

Stetig kommt Schillebeeckx in seinen Arbeiten auf den Geschichtsbezug der Theologie – konkret gefasst als Kultur- und Erfahrungsbezug – zu sprechen.

C. Theologie und Kultur

Schillebeeckx hat sich seit Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit mit dem Verhältnis von Theologie und Kultur beschäftigt. Dreißigjährig verfasste er drei Artikel für die flämische Zeitschrift *Kultuurleven*, in denen er versuchte, die, wie der Titel *Christelijke Situatie* andeutet, christliche Situation zu bestimmen und, wie der Untertitel des zweiten Artikels, *Grondbeginselen voor een*

²²¹ *Das Evangelium erzählen*, 109.

²²² *Menschen*, 46.

cultuurtheologie beschreibt, die Grundsätze einer Kulturtheologie zu skizzieren.²²³ Borgman konstatiert zu Recht, dass diese kulturtheologische Perspektive einer schöpfungstheologisch gewendeten Kulturtheologie²²⁴ im Schillebeeckx'schen Œuvre eine zentrale Stellung einnimmt.²²⁵ Für die Schöpfungslehre gilt dieser konstitutive Zusammenhang in besonderem Maße. So schreibt Schillebeeckx in seiner frühen Löwener Vorlesung: „der Schöpfungs-traktat enthält selbstverständlich eine Kulturtheologie, eine Theologie von dem Sinn von dem in-und-an-der-Welt-sein. Der Schöpfungs-traktat forscht

²²³ *Christelijke situatie*. Vgl. hierzu auch Borgman, E.: *Gods Geest over de wateren: Sporen van God tenmidden van de bedreigende moderniteit*, in: TvT 32 (1992), 143-163, bes. 151-157. Vgl. hierzu auch Ders.: Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43 (1994), 335-360. Borgman diagnostiziert inhaltliche Übereinstimmung dieser Artikel *Christelijke situatie* mit Chenu's Werk *Dimensions nouvelle de la chrétienté* aus dem Jahr 1937; Wieder abgedruckt in M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu, II: L'évangile dans le temps*, Paris 1964, 87-108. Neben inhaltlichen Überschneidungen ist – nach Borgman – auch die pathetische Sprache dieser Aufsatztrilogie ein Indiz für diese Herkömlichkeit. Grundsätzliche inhaltliche Übereinstimmungen lassen sich auch durch eine von Ulrich Engel geleistete Analyse der systematischen Grundoption Chenu konstatieren: So schreibt Engel mit Bezug auf Marie-Dominique Chenu: „Inkarnationstheologie kann ihrem Grundansatz nach als Heilsökonomie dargestellt werden. Während einerseits der Glaube – als Akt Gottes – etwas Übernatürliches ist, wird andererseits dieser Glaube – als Theologie – im diskursiven Denken der Menschen (mitsamt ihren historisch gewordenen und somit veränderbaren sozialen Bedingungen) ausgeübt. Demgemäß spricht Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) in seinem frühen Aufsatz *Position de la théologie* von einer menschlich-göttlichen Ökonomie („économie humano-divine“).“ Ebd., 31f., Eingeschlossenes Zitat von M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu. I: La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 116f. Vgl. dazu Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43 (1994), 335-360, 338. Hierzu auch Borgman, Erik: *Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 45-66, 57f. Vgl. zur Relevanz des Ansatzes von Chenu für eine angemessene christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte auch hierzu auch Seibel, Marc-Ansgar: *Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte*, Paderborn 2005, 24-29, bes. 26.

²²⁴ Borgman, Erik: *Op zoek naar Maria ... en verder! Schillebeeckx' mariologie en haar actuele betekenis*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 33 (1993), 241-266, 248.

²²⁵ Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43 (1994), 335-360, 360. Vgl. zu diesem Sachzusammenhang auch Häring, Hermann: *Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System*, in: *Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit*, Dietmar Mieth/Hadewych Snijdewind (Hrsg.), Tübingen, Basel 2001, 25-65, 32.

darum nicht nur nach dem Menschen als ‚capax Dei‘, sondern auch als ‚capax mundi‘.²²⁶

Inhaltlich ausdifferenziert hat Schillebeeckx diese Grundannahme in der frühen Vorlesung durch den Rekurs auf die Gutheit der stofflichen Welt und einem hiervon ausgehenden Humanisierungspostulat:

„Der Mensch muss die *Natur* als Kultur an Gott anbieten; als ‚caput mundi‘ muss er die objektive Gottesverherrlichung durch die stoffliche Schöpfung durch Kulturarbeit weiterführen und darüberhinaus Gott liebevoll erkennen in Seiner objektiven ‚expressio divinae bonitatis‘, wovon er der ‚coadiutor‘ ist“²²⁷

Schillebeeckx leistet eine sorgsame Kulturanalyse. Mit Hilfe von theologischen und philosophischen Interpretationsrahmen lässt sich die Kultur durchdenken. Als ein Gewährsmann dieser Aufgabe schien Schillebeeckx Albert Dondeyne.²²⁸ Jedoch leistet dieser die von Schillebeeckx in Angriff genommene Aufgabe nur fragmentarisch. Dondeyne unterlässt es, zu analysieren, „wie gerade in dem innerweltlichen selbst (in der Existenzoffenheit von dem Menschen auf die Welt) die Gerichtetheit auf das Absolute ‚anwesend‘ ist, sodass das Innerweltliche, gerade um sich selbst zu sein, eine Tendenz um

²²⁶ „het scheppingstractaat behelst uiteraard een cultuurtheologie, ’n theologie van de zin van het in-en-aan-de-wereld-zijn. ’t Scheppingstractaat vorst daarom niet slechts de mens als ‚capax Dei‘ na, maar ook als ‚capax mundi‘“. *Theologia positiva creationis, pars prima*, 36.

²²⁷ „De mens moet de natuur als cultuur aan God aanbieden; als ‚caput mundi‘ moet hij de objectieve godsverheerlijking van de stoffelijke schepping door cultuurarbeit verder evolueren en daarenboven God liefdevol erkennen in Zijn objectieve ‚expressio divinae bonitatis‘, waarvan hij de ‚coadiutor‘ is“. *De Deo Creante*, II, 104. Diese inhaltliche Begründung der Kulturarbeit des Menschen ist durch Schillebeeckx an das Werk von Thomas von Aquin rückgebunden. In II Sent., d. 38, q.1, a.2 legt Thomas die Basis für die Eigengesetzlichkeit der Kulturarbeit.

²²⁸ Vgl. hierzu auch den lobenden Artikel über Dondeyne, Ter school bij prof. A. Dondeyne, in: TvT 2 (1962), 78-83. In diesem Artikel bespricht Schillebeeckx hauptsächlich Dondeynes Werk *Geloof en wereld*, Baarn 1961. Dondeyne gilt auch aufgrund seines Werkes *Foi chrétienne et pensée contemporaine: les problèmes philosophiques soulevés dans l'encyclique "Humani generis"* aus dem Jahr 1951 als Gewährsmann, da dieser angesichts der Verurteilung der Nouvelle théologie durch die Enzyklika *Humani generis* (1950) den positiven Gehalt des Verhältnisses von christlichem Glauben und moderner Kultur zu analysieren vermag. Zu Dondeynes Philosophie vgl. Struycker Boudier, C.E.M.: *Wijsgerig leven in Nederland en België 1880-1980*, Bd. V, Baarn 1989, 204-212. Vgl. zum Ganzen auch Ders.: *Wijsgerig leven in Nederland en België 1880-1980*, Bd. VI, Baarn 1989.

sich selbst zu übersteigen verrät und gerade kein Genügen nehmen kann an oder mit sich selbst“.²²⁹ Die Bestimmung und Erprobung des Verhältnisses von endlicher Existenz und Gott wird zu einer Basismotivation im Werk von Schillebeeckx. Dass diese Klärung von fundamentaler Relevanz auch einer kulturtheologischen Basis der Theologie ist, steht außer Zweifel. Rückgebunden hat Schillebeeckx dieses durch eine schöpfungstheologische Fundierung der Theologie: „Mit diesem Ganzen wird nichtsdestoweniger sorgsam an der Basis eines würdevollen neuen Traktats gearbeitet, nämlich einer Kultur-Theologie, die in den Schöpfungstraktat eingebettet werden muss.“²³⁰ Schöpfungstheologische Implikationen seines 'Theologieverständnis' ermöglichten ihm dieses ebenso wie der Rekurs auf den Gnaden- bzw. Schöpfungsoptimismus Thomas von Aquins²³¹, die genuine Eigenbedeutung der von Menschen bewohnten Welt und ihrer schöpferisch-kreativen, kulturellen Tätigkeit. Theologisch spiegelt sich dieses in dem Offenbarungsverständnis sowie in besonderer Weise der theologischen Anthropologie von Schillebeeckx wider.²³²

Schillebeeckx konstatiert, dass die angestrebte systematische Verbindung von Theologie und Leben in seiner Löwener Zeit noch am Anfang stand.²³³ Die schöpfungstheologischen Implikationen dieser Synthese sind jedoch schon zu diesem Zeitpunkt vorhanden, erhalten erst in späterer Zeit eine höhere Prägnanz und Relevanz im Opus Schillebeeckx'. In den letzten Werken zu dieser Thematik hat sich eine manifestartige Zusammenstellung von Sätzen herauskristallisiert, die für Schillebeeckx' Darstellung der konstitu-

²²⁹ „[...] hoe juist *in* het binnenwereldlijke zelf (*in* de bestaansopenheid van de mens *op de wereld*) de gerichtheid op het Absolute ‚aanwezig‘ is, zodat het binnenwereldlijke, juist *om zichzelf te zijn*, een tendentie om zichzelf te overstijgen verraadt en juist geen genoegen kan nemen aan of met zichzelf“. *Ter school bij prof. A. Dondeyne*, 82.

²³⁰ „Met dat alles wordt niettemin ijverig gewerkt aan de grondslagen van een eerlang nieuw tractaat in onze theologie, nl. een cultuur-theologie die in het scheppingstractaat moet ingelascht worden.“ *Christelijke situatie*, 93.

²³¹ Vgl. hierzu auch Hilker, Mary Catherine: *“Grace-Optimism”: The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx’ Theology*, 1.

²³² Vgl. hierzu auch Cooper, Jennifer: *Humanity in the Mystery of God. The Theological Anthropology of Edward Schillebeeckx*, New York 2009.

²³³ Hoogeveen, Piet/Maas, Frans: „*Ik hoop op nieuwe dingen*“: *Een gesprek met Edward Schillebeeckx*, in: Ts. v. Geest. Leven 50 (1994), 181-190.

tiven Verwobenheit von Geschichte, Kultur und Glauben paradigmatisch ist. „Menschen sind Subjekte des Glaubens, und Menschen sind kreatürlich: es sind Kulturwesen.“²³⁴ Die sozial-kulturelle Vermittlung des Glaubens rekonstruiert Schillebeeckx:

„Anachron, oder durch die Zeit hin, und synchron, in dem heutigen Moment worin wir alle leben, sind Menschen, auch Gläubige, Partizipanten von und tributpflichtig an verschiedene, auseinandergehende Kulturen, die wie die Haut ihres Körpers und ihrer Seele ist. Darum ist die konkrete Kultur worin Gläubige leben, *dasjenige woraus* der christliche Glaube tatsächlich modelliert wird, zugleich *dasjenige wodurch* dieser Glaube lebend assimiliert wird und letztendlich *dasjenige worin* der Glaube konkret erlebt wird durch hier und nun lebende Menschen. Es gibt eine Art Osmose zwischen Glaube und Kultur, sei es – hoffentlich – nie ohne christlich-kritischen Vorbehalt.“²³⁵

Die Hinwendung zur faktischen Geschichte der Menschen betont Schillebeeckx: „Niemand von uns lebt in einem überzeitlichen und überräumlichen Panorama. Wir liegen verstrickt in der Zeit, wie Menschen mit nichtzuletzt einer transzendenten Dimension, jedoch kann auch diese nur in Raum und Zeit ausgelebt werden.“²³⁶ Durch diesen schöpfungstheologisch motivierten

²³⁴ *Weil Politik nicht alles ist*, 8; *Theologisch testament*, 69; *Menschen*, 58f.; hierzu auch *Religion und Gewalt*, 9.

²³⁵ „Anachroon, of door de tijd heen, en synchroon, op het huidige moment waarin we allen leven, zijn mensen, ook gelovigen, participanten van en schatplichtig aan verschillende, uiteenlopende culturen, die als de huid van hun lichaam en ziel is. Hierom is de concrete cultuur waarin gelovigen leven, *datgene waarop* het christelijk geloof in feite wordt gemodelleerd, tevens *datgene waardoor* dit geloof levend wordt geassimileerd en ten slotte *datgene waarin* het geloof concreet wordt beleefd door hier en nu levende mensen. Er is een soort osmose tussen geloof en cultuur, zij het – hopelijk – nooit zonder christelijk-kritisch voorbehoud.“ *Theologisch testament*, 69. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 58f.; *Weil Politik nicht alles ist*, 8. Vgl. hierzu auch *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9 (1973), 321-328, hier 324. Zu der genaueren Verhältnisbestimmung und den Implikationen eines schöpfungstheologisch orientierten Kulturverständnisses Vgl. Kap. V.3.D dieser Studie.

²³⁶ „Niemand van ons leeft in een boventijdelijk en een bovenruimtelijk panorama. We liggen verstrickt in de tijd, als mensen met niettemin een transcendente dimensie, al kan ook deze slechts in ruimte en tijd worden uitgeleefd.“ *Theologisch testament*, 69. „Der Mensch ist ein historisches Wesen, verstrickt in Geschichte und er/sie will auch Geschichte machen.“ „De mens is een historisch wezen, verstrickt in geschiedenis en hij/zij wil ook geschiedenis maken.“ *Theologisch testament*, 103. Nicht nur dem Titel nach, sondern auch von der Grundmotivation, eine der faktischen Selbstrealisierung Rech-

und kulturtheologisch orientierten Ansatz der Theologie Schillebeeckx' wird ein explizites Grundanliegen einer lebensweltlich verpflichteten Hermeneutik des christlichen Glaubens deutlich. Insofern ist es offensichtlich, dass Schillebeeckx einen weiten Kulturbegriff verwendet. Es geht nicht um eine bestimmte Kultur, etwa christliche Kirchenmusik oder christliche Bilderkunst, sondern faktisches Leben und Gestalten in einer Welt, die von Gott zur Verfügung gestellt wurde.²³⁷ Dennoch ist die Klärung des Verhältnisses von Theologie und Kultur eine bleibende Aufgabe, deren Ziel es ist, aus einer angemessenen theologischen Grundoption, eines stimmigen Verständnisses von Selbst- und Weltrealisierung, den Boden zu bereiten, auf dem die Frage nach Theologie und Kultur überhaupt erst hinreichend beantwortet werden kann.²³⁸

D. Schöpfungsglaube und Weltverständnis

Die irdische Wirklichkeit steht für Schillebeeckx von Anfang an im Fokus. Nicht nur in seinem auf zwei Bände angelegten Werk über die Ehe, *Het*

nung tragendes Modell von Verständnis zu entwickeln, teilen sich Edward Schillebeeckx und Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt 2004 (Hamburg, 1953). Vgl. hierzu insbesondere Jürgen Manemann, *In Geschichten verstrickt (W. Schapp). Theologische Reflexionen über Geschichte im Zeitalter der Posttraditionalität. Bedingungen anamnetischer Erfahrung Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit*, in: Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Zugänge zur Erinnerung*, 167-182, Münster u.a. 2001 [= *Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik*, Bd. 5].

²³⁷ So betrachtet Schillebeeckx „konservative Basisgemeinschaften, die mit ihrem Glauben vor allem eine bestimmte Kultur verteidigen“ auch nur als eine Gruppe von Christen „neben progressiven, kritischen Gemeinden, (sagen wir) auch normale durchschnitts-christliche Gemeinden (mit einem häufig tief verborgenen authentisch evangelischem Glauben hinter oder innerhalb allerlei historischen Anstrandungen), und außerdem auch konservative Basisgemeinschaften, die mit dem Glauben vor allem eine bestimmte Kultur verteidigen.“ „Maar er zijn naast progressieve, kritische gemeenten, (laten we zeggen) ook gewone doorsnee-christelijke gemeenten (met een vaak diep verscholen authentiek evangelisch geloof achter of binnen allerlei historische aanslibbels), en bovendien ook conservatieve basisgemeenschappen, die met het geloof vooral een bepaalde cultuur verdedigen.“ *Basis en Ambt*, 43.

²³⁸ Vgl. hierzu auch Fries, Heinrich: *Dienst am Glauben: Aufgaben und Probleme theologischer Arbeit*, München 1981, 109-124. Hierzu auch Dupré, Wilhelm: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, 42-49.

Huwelijk, wird dieses durch den Untertitel *Aardse Werkelijkheid & Heilsmysterie* angedeutet.²³⁹ Auch in seinem *Theologisch testament* heißt es:

„Ich meine die irdische Zukunft, nicht die Zukunft des Lebens über den Tod hinaus: dieses überlasse ich Gottes warmherzigem Umsehen nach Menschen, ohne jemanden aus den Augen zu verlieren. Aus diesem Grund darf ich mich selbst auch unter die Menschen zählen, die Gott nicht vergisst. Das ist der Grund, warum ich in Termen und Dimensionen von unserer irdischen Welt leben und denken bleibe, das ‚hier-und-jetzt‘: als sei dieses der einzige Platz wo Gott lebend unter uns anwesend ist.“²⁴⁰

Ausgehend von der schöpfungstheologisch motivierten Einsicht in die systematische Verwobenheit von Kultur und Theologie konnte Schillebeeckx diesen Kerngedanken im Verlauf seiner Forschungstätigkeit hermeneutisch durch den Rekurs auf die Situiertheit menschlicher Existenz präzisieren. Hier sind das systematisch aufgewiesene und empirisch belegte Erfahrungsdefizit der Theologie sowie die daraus folgenden Konsequenzen sowie Vermeidungs- und Optimierungsstrategien ausführlicher zu erörtern. Grundsätzlich fordert Schillebeeckx eine Reformulierung der Schöpfungstheologie:

„Es ist nötig, neue Worte zu finden um einen Glaubenspunkt, der keine ursächliche Erklärung der Existenz der Welt geben will, zu einem verstehbaren Begriff zu bringen. Wir wissen viel über den Evolutionismus, aber der Schöpfungsbegriff führt manche zur Verlegenheit, auch Christen.“²⁴¹

²³⁹ Vgl. hierzu Schoof, Ted: Schoof: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 22. Vgl. hier auch den angedachten zweiten Teil des Werkes zur Ehe, *Metabletica*, dessen Inhalt Schoof skizziert. Letztlich hat Schillebeeckx dieses Buch jedoch nicht publiziert, da er sowohl den Verlauf des Konzils abwarten wollte und es einem Verheirateten überlassen wollte, eine zeitangemessene Konzeption von Ehe auszuarbeiten und zu publizieren. Vgl. hierzu Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 27.

²⁴⁰ *Theologisch testament*, 6: „Ik bedoel de aardse toekomst, niet de toekomst van het leven over de dood heen: dit laat ik over aan Gods warmhartig omzien naar mensen, zonder iemand uit het oog te verliezen. Op grond daarvan mag ik mezelf ook onder de mensen rekenen die God nooit vergeet. Dat is de reden waarom ik blijf leven en denken in termen en dimensies van onze aardse wereld, het ‚hier-en-nu-maals‘: als het ware de enige plek waar God levend aanwezig is onder ons“. Dass diese Aussage zurecht als der Grundakkord einer angemessenen Theologie gelten kann ist m.E. deutlich.

²⁴¹ „Het is nodig nieuwe woorden te vinden om een geloofspunt, dat geen oorzakelijke verklaring van het bestaan van de wereld wil geven, tot verstaanbaar begrip te brengen. We weten veel over het evolutionisme, maar met het scheppingsbegrip zitten sommigen verlegen, ook christenen.“ *Theologisch testament*, 85.

Ziel einer solchen schöpfungstheologischen Reinterpretation ist es, das Erfahrungsdefizit der Theologie durch eine angemessene Bestimmung des hermeneutischen Rahmens durch Rekurs auf einen evidenten Ausgangspunkt, die existentielle Erfahrung, zu ermöglichen.²⁴²

²⁴² „The fundamental theme of every dialogue is this – we all participate in the basic fact that we *are there*, although we did not previously will or choose our existence. Without being asked, we are in a world that we similarly did not ask for. We are personally looking, in community and above all in dialogue in all its forms, for the meaning of this human existence. If this human existential experience is accepted by all partners in the dialogue as a communal basis, its further content is not equally accepted by all the partners, with the result that a fruitful dialogue may come about on this basis – at least to a certain point.“ *Christians and non-Christians. 1. The theory of toleration* (1965), 179.

7. Zusammenfassung

Diese Dissertation, deren Problemhorizont hier noch einmal zusammengefasst wird, enthält einige zeitdiagnostische Aspekte, die die Relevanz der hier dargestellten Theologie des Dominikaners Edward Schillebeeckx aufzeigen. Ziel dieser Arbeit ist es, zu analysieren, worin die besondere Bedeutung dieser Theologie besteht. Dieses wird in schöpfungstheologischer Perspektive geleistet.

Von besonderer Relevanz für den Gesamtzusammenhang ist die *erfahrungsgebundene Hermeneutik des christlichen Schöpfungsglaubens*. Umso erstaunlicher ist es, dass Schillebeeckx keine umfangreiche Schöpfungslehre publiziert hat. Dieses war jedoch keine Konsequenz eines Eingeständnisses der Unmöglichkeit, eine verantwortete Rede von Gott, Mensch, Welt und deren Beziehung zu leisten. Im Gegenteil: Auch ausgehend von seinen *thomistischen Wurzeln* kann Schillebeeckx konstatieren, in vielerlei Anläufen konzeptionieren und erproben, dass die Klärung der Frage nach der Schöpfung auf den Kern der Theologie zielt. Damit ist sowohl die Gottesfrage wie auch das Fundament der Theologie, die *angemessene Bestimmung des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt* zu eruieren und zu validieren.

Im Hinblick auf eine angemessene Sicherung der Fundamente gewinnt Schillebeeckx durch Reinterpretation bekannter schöpfungstheologischer Theologoumena eine Neubestimmung insbesondere des Phänomens der *Selbstrealisierung*. Dieses gelingt Schillebeeckx durch die – auch in Vorlesungen geleistete – einlassende Rekonstruktion der Theoreme *creatio continua* und der Bestimmung des Menschen als *imago dei*. Unter diesen im theologischen Diskurs prominent vertretenen Topoi verbirgt sich bei Schillebeeckx eine durch sorgsame Analyse zu klärende Weiterentwicklung der Schöpfungslehre. Diese zeichnet sich in ihrer jetzigen Fassung dadurch aus, dass sie durch ihre Gründung in der Lebenswelt durch ihren konstitutiven Erfahrungsbezug eine fundamentale Vergewisserung der Schöpfungstheologie und somit des Schöpfungsglaubens bereitstellt, der die diagnostizierten Schwachstellen – insbesondere eines *elementaren Erfahrungsdefizits*, das sich nicht zuletzt in einer radikalen

Entchristlichung in westlichen Gesellschaften zeigt – dem Ansatz nach zu beheben im Stande ist.

Von besonderer Bedeutung für den Gesamtzusammenhang sind auch die *Säkularisierung*, die *Pluralisierung* und die Anerkennung eines oben angeführten bereits seit langer Zeit zu diagnostizierenden Erfahrungsdefizits, das angesichts der Pluralisierung der Lebenswelten eine immense Verschärfung erfahren hat. Eine angemessene Theologie sollte im Stande sein, ausgehend von einem entsprechenden Erfahrungsbezug das *systematische Verhältnis von Theologie und Erfahrung, Gott und Offenbarung, Theologie und Kultur sowie Schöpfungsglaube und Weltverständnis kontextuell orientiert* zu denken. Dieses kann mit Hilfe einer schöpfungstheologisch perspektivierten Theologie – wie sie von Edward Schillebeeckx vorgelegt ist – realisiert werden.

Eine leitende Grundperspektive bei der Erarbeitung dieser Dissertation war die Aussage Schillebeeckx', dass die „*Geschichte von unserem Leben ‚Evangelium‘ geworden ist: ein fünftes oder soundsovielles Evangelium*“.²⁴³ Diese Aussage Schillebeeckx' und die damit verbundene Spurensuche war ein starker Motivationsgrund für die Abfassung dieser Arbeit. Im Folgenden wird sich zeigen, inwiefern Schillebeeckx' starkes Wort eine ausreichende Triebfeder darstellte, das systematische Gesamtgefüge einer Theologie nach Schillebeeckx zu bestimmen.

Ebenso wird sich zeigen, ob meine Hoffnung berechtigt ist, mit der hier geleisteten Arbeit eine theologisch fundierte Deutung der Weltwirklichkeit zu leisten, die gegenwärtigen Anfragen (Kap. VI) standhält.

²⁴³ „Letztlich geht es um das Zusammenfließen von zwei Geschichten: der Geschichte von der evangelischen Glaubenstradition und der persönlichen und gemeinsamen Geschichte von unserem Leben, die, bestenfalls, selbst sozusagen ‚Evangelium‘ geworden ist: ein fünftes oder soundsovielles Evangelium.“ [Hervorh. von mir; M.H.] *Menschen*, 59f.

II. BASIS VON SCHILLEBEECKX' (SCHÖPFUNGS-)DENKEN

1. Wege des Schillebeeckx'schen Denkens

„Das Mysterium gibt uns stets *zu denken*.“¹

„Ich möchte untersuchen, welches die Möglichkeiten für einen Gottesglauben sind, der wirklich in die neue Kultur integriert ist, und für einen neuen Gottesbegriff, der tatsächlich in dieser Kultur seine Wurzeln hat.“²

A. *Erste Stationen*

In der Literatur über Lebensweg und Denkentwicklung von Schillebeeckx lassen sich unterschiedliche Deutungen seiner Brüche und Kontinuitäten als Theologe ausmachen.³ So wollte Schillebeeckx „zuerst Philosoph werden“.⁴ Nach seinem Philosophiestudium in Gent, das Schillebeeckx nach seinem Eintritt in den Dominikanerorden am 21. September 1935⁵ absolvierte, konnte er durch die Freistellung durch den Militärpfarrer⁶ mit dem Philosophiestudium fortfahren. Das Philosophiestudium bestand für Schillebeeckx aus den obligatorischen Vorlesungen, aber auch aus einem exzessiven Kantstudium⁷, soziologischen und psychologischen Studien.⁸ Schillebeeckx war geradezu angetrieben von der Frage nach dominierenden gesellschaftlichen Tendenzen: „Und obwohl ich damals nichts vom Marxismus wusste, war ich gefesselt von der Frage: Was beherrscht die Geschichte? Ideen oder die Wirt-

¹ *Gott*, 44.

² *Gott*, 151.

³ Im Folgenden wird nur dann auf die biographischen Hintergründe Schillebeeckx' eingegangen, wenn diese von systematischer Relevanz für die Entwicklung seiner Theologie sind.

⁴ *Gott ist jeden Tag neu*, 26; *Terville van het rijk Gods. Bij de viering van een professie-jubileum*, in: *Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2)*, Baarn 1988, 193-196 [De Bazuin 68 (1985), 1-2], 193.

⁵ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 50.

⁶ *Gott ist jeden Tag neu*, 26.

⁷ *Gott ist jeden Tag neu*, 26.

⁸ Ebd.

schaft?“⁹ Schillebeeckx entwickelte, im Gegensatz zur Theologie seiner Zeit, die er als „Spiel mit Begriffen“¹⁰ qualifizierte, einen grundsätzlichen, weiten Frage- und Arbeitshorizont, der sich der Frage nach dem Humanen verpflichtet wusste. Er widersetzte sich der damals vorherrschenden theologischen Auslegung Thomas von Aquins. Das, so gibt Schillebeeckx in einem Interview zum Besten, „sagte mir nichts“.¹¹ Durch diese unangepasste, eigenständige Entwicklung seiner Sicht der Dinge ist die Tendenz der vielfachen Abgrenzungs- und Annäherungsbewegungen im weiteren theologischen Wirken Schillebeeckx' vorgezeichnet.

So unterscheidet Philip Kennedy acht Phasen im Denken von Schillebeeckx.¹² Für Haight besteht gar ein „thoroughgoing transition which can almost be described as a reinvention of himself as a theologian“.¹³ Gibellini unterscheidet zwei Phasen im Denken von Schillebeeckx, vom Beginn des akademischen Wirkens ab 1946 bis 1966/67. In dieser Zeit „steht Schillebeeckx in der Tradition eines aufgeschlossenen Thomismus. [...] Ein Kennzeichen dieser Arbeit ist die historische Methode, der gemäß eine systematische Darlegung erst aus der vorausgehenden historischen Rekonstruktion der Lehre entwickelt wird.“¹⁴ Die zweite Periode beginnt nach dem Konzil und dauert an. Annekatrien Depoorter unterscheidet in Anlehnung an Schillebeeckx' Theologisch testament sechs Lebensperioden.¹⁵

⁹ *Gott ist jeden Tag neu*, 26.

¹⁰ *Gott ist jeden Tag neu*, 28.

¹¹ *Gott ist jeden Tag neu*, 26.

¹² Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 37. Auf den Seiten 37 bis 78 stellt Kennedy die Entwicklung Schillebeeckx' detailliert dar.

¹³ Haight, Roger: *The future of Christology*, 106.

¹⁴ Gibellini: *Redlich gegenüber der Welt*, 12.

¹⁵ Vgl. hierzu Depoorter, Annekatrien: *Tussen denken en leven*. Een beknopte biografie van Edward Schillebeeckx, in: TGL 65 (2009), 5-12, 5.

Schillebeeckx' Theologie ist als kontextuell zu qualifizieren.¹⁶ Dieses besagt nicht, dass Schillebeeckx lediglich für einen geographisch begrenzten Raum, etwa einen nur über die niederländische Sprache zugänglichen Sprachraum geschrieben hat. Bei Schillebeeckx lässt sich ablesen, dass sich seine Theologie stets durch den Gebrauch von unterschiedlichen Methoden¹⁷, wie auch anhand von neuen Frontstellungen theologischen Denkens, die andere Perspektiven, Denkkontexte und Annäherungsweisen theologischen Denkens erforderten, entwickelt hat.¹⁸ Besonders deutlich wird dieses theologische Verfahren in seinem letzten Teil der Trilogie. Eigentlich als Ekklesiologie und Abrundung der beiden Bände *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (1975) und *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* (1977) angedacht, ist Schillebeeckx durch die Kirchen- und Zeitsituation herausgefordert, eine Grundlegung des Glaubens durch Rückgang auf die Quellen des Glaubens zu schreiben. Schillebeeckx erklärt diese neue Ausrichtung des dritten Teils seiner Trilogie: *Menschen. Die Geschichte von Gott* (1990):

¹⁶ Vgl. hierzu auch Harskamp, Anton van: *De controverse tussen J.A. Möhler en F.C. Baur: Pleidooi voor een onderzoek naar contextualiteit in de theologie*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984) 235-246. Van Harskamp erläutert in seinem Einführungsteil der Studie die von ihm angewandte Annäherungsmethode, die er in Zusammenarbeit und als Assistent von Schillebeeckx entwickelt hat. Ders.: *Theologie: Tekst in context. Op zoek naar de ideologiekritische methode van ideologiekritische analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van Drey, Möhler en Staudenmaier*, 2 Bde. Nijmegen 1986. Vgl. hierzu auch die eine Zentralkategorie Schillebeeckx'scher Analyse und der Ausarbeitung von van Harskamp: Ders.: *Religie in een tijd van individualisering: Is maatschappij- of ideologiekritiek passé?* In: *Tijdschrift voor Theologie* 37 (1997) 243-264.

¹⁷ Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 79.

¹⁸ In dem Vorwort des ersten Bandes der gesammelten Schriften (von 1965) schreibt Schillebeeckx: „Denn wenn er (der Verfasser) sich auch nur ausnahmsweise einmal von dem, was er früher geschrieben hat, distanzieren muß, so gibt es doch eine Entwicklung in seinem Denken, und er würde das, was er vor zehn [Artikel aus der Zeit von 1944 bis 1963; M.H.] Jahren geschrieben hat, auch wenn sein Gedankengang unverändert geblieben ist, heute doch sicher ganz anders formulieren.“ Die in dem ersten Band der gesammelten Schriften gesammelten Artikel Schillebeeckx besitzen einen „dokumentarischen Charakter“. *Offenbarung und Theologie*, 11.

„Denn seit den 70-80er Jahren hat sich vor allem in der römisch-katholischen Kirche vieles verändert. Die Freude, zu dieser Kirche zu gehören, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils und in den ersten Jahren danach stark zunahm, wurde in den letzten Jahrzehnten auf eine harte Probe gestellt. Diese Situation zwang mich nach langen Überlegungen, meinen ursprünglichen Plan für dieses Buch ziemlich gründlich zu ändern. Ich kam zu der Einsicht, daß es besser sei, nach dem Kern des Evangeliums und der christlichen Religion zu suchen, nach dem Eigentlichen und Einzigartigen derselben, als mich in einer Periode kirchlicher Polarisierung unmittelbar mit innerkirchlichen, im Grunde zweitrangigen Problemen hinsichtlich des christlichen Glaubensinhalts und der Frage, welche Aufgabe auch die Christen in dieser Welt haben, zu beschäftigen.“¹⁹

Ausgehend von diesen allgemeinen Bemerkungen zum Leben und theologischen Wirken Schillebeeckx' werden im Folgenden die Stationen seines Lebensweges und der jeweilige theologische Output skizziert.

a) *Kinder- und Bildungsjahre in Turnhout, Gent und Löwen*

Als sechstes von vierzehn Kindern am 12. November 1914 zufällig in Antwerpen geboren²⁰, wuchs Edward Schillebeeckx kriegsbedingt in dem Antwerpen'schen Kempen auf. In der Hoffnung, dass ihre Geburtsgegend nicht von den Deutschen besetzt würde, gingen die Eltern von Edward Schillebeeckx 1914 für den Krieg hierhin zurück. Seine Kinder und Jugendjahre verbrachte Schillebeeckx in Kortenberg. Nach einer kirchlichen Sozialisation²¹ und dem Besuch einer Jesuitenschule in Turnhout ab Schillebeeckx' elftem bis zu seinem neunzehnten Lebensjahr stand die Entscheidung des weiteren Lebens- und Berufsweg an.²²

¹⁹ *Menschen*, 7.

²⁰ Der Vater von Edward Schillebeeckx brachte die Familie bei Kriegsausbruch nach Kempen bei Antwerpen. Ansonsten wohnte die Familie in Kortenberg, zwischen Löwen und Brüssel gelegen. Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 15.

²¹ Schillebeeckx war ungefähr seit seinem sechsten Lebensjahr Messdiener. (Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 11).

²² Da in Schillebeeckx' Elternhaus und der Grundschule nur flämisch gesprochen wurde, hatte Schillebeeckx bei seinem Wechsel auf die Jesuitenschule in Turnhout so erhebliche

Schillebeeckx entschied sich für die monastische Lebensform, wurde 1941 zum Priester geweiht. Er wurde nicht, wie sein älterer Bruder, Jesuit. In seinem *Theologisch testament* schreibt er über den Entschluss:

„Die Exerzitien wurde durch einen sehr strengen Jesuiten gepredigt, einen damals namhaften Exerzitienleiter, ein Sexologe avant la lettre, da er Chancen sah, um in fast all seinen Konferenzen (zwei am Tag) über die Tugend der Keuschheit zu sprechen. Ich kam aus der Retraite einzig und allein mit einem negativen Beschluss: in jedem Fall wollte ich kein Jesuit werden. Ich dachte: ‚Bevor man die Chance erhält um zu leben, verleidet man das Leben.‘“²³

In *Edward Schillebeeckx im Gespräch* formuliert Schillebeeckx: „Nein, Schluß mit den Jesuiten, sie zerstören das Leben!“²⁴ Nach seinem Studium auf dem Jesuitenkolleg legte Schillebeeckx 1934 sein Endexamen ab.²⁵ Er absolvierte sein Philosophiestudium in Gent unter anderem bei dem für ihn sehr prägenden Dominicus de Petter. Schon in seiner Schulzeit beschäftigte sich Schillebeeckx intensiv mit philosophischen und soziologischen Fragestellungen.²⁶ Durch die Kriegsumstände bedingt, konnte Schillebeeckx sein Philosophiestudium aufgrund der Freistellung weiter fortsetzen, bevor er dann mit

Defizite im Gebrauch der französischen Sprache, dass er zwei Brückenklassen wiederholen musste. Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 17. Generell schloss das Niveau der Gemeindeschule nicht an das Niveau des Internats der Jesuiten an. Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 15.

²³ „De retraite werd gepreekt door een zeer strenge jezuiet, een toen vermaarde retraitepredikant, een seksuoloog avant la lettre, want hij zag kans om in bijna al zijn conferenties (twee per dag) over de deugd van kuisheid te spreken. Ik kwam uit die retraite enkel en alleen met een negatief besluit: in elk geval wilde ik geen jezuiet worden. Ik dacht: ‘Voordat je de kans krijgt te leven, vergalt men je leven.’“ *Theologisch testament*, 20 Ebenso erinnert sich Schillebeeckx an eine Begebenheit, in der formale Gründe über menschliches Wohlbefinden gestellt wurden: „Aber die Lebensform, wie sie im Kolleg praktiziert wurde, gefiel mir im Grunde nicht. Eines Tages half ich einem Mitschüler beim Lernen, und zwar in der Zeit des Schweigens. Ich hatte also das Schweigegebot gebrochen und wurde dafür hart zurechtgewiesen. Ich verteidigte mich damit, ich hätte doch nur einem Mitschüler geholfen. Darauf kam die Antwort: ‚Du mußt das Silentium als Prinzip einhalten.‘ Aus Prinzip! Ich spürte, wie in mir ein Gefühl tiefer Auflehnung hoch kam.“ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 31. Diese Frontstellung zwischen Prinzip und menschlichem Wohlbefinden wird Schillebeeckx im Verlauf seines Forschens mehrfach angreifen und einen konstitutiven Zusammenhang von Gottes Ehre und wahren Menschsein proklamieren.

²⁴ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 33. Vgl. hierzu auch Dulmers, Robert: *Verliefd op Jezus*, in: De Groene Amsterdammer van 13.10.99.

²⁵ Hierzu auch *Theologisch testament*, 22.

²⁶ *Gott ist jeden Tag neu*, 18f.

dem Theologiestudium in Löwen begann. Seine lectio inauguralis hielt Schillebeeckx am 26. September 1943 bezeichnenderweise unter dem Titel *Naar een levenstheologie? - Zu einer Lebenstheologie?*²⁷

b) Paris

In Frankreich studierte Schillebeeckx sowohl in Le Saulchoir²⁸ wie auch an der Sorbonne. In theologischer Hinsicht besonders prägend waren Yves (Marie-Joseph) Congar²⁹ und Marie-Dominique Chenu.³⁰ Le Saulchoir zeichnete sich aus durch eine genaue Erforschung eines in seiner Zeit verstandenen Thomas von Aquin. In *Eine Schule der Theologie* präzisiert Chenu:

²⁷ Vgl. hierzu Borgman, *Schillebeeckx*, 78. Borgman erläutert hier zum Einen sehr präzise sowohl den Ansatz Schillebeeckx', eine lebensorientierte Theologie, die gleichwohl in kritischer Distanz zum Leben steht, auszubilden. In kritischer Auseinandersetzung mit *Die Gnosis des Christentums* von Georg Koeppens stellt Schillebeeckx in seiner Inaugurationsrede die Unauslösbarkeit der Theologie aus begriffsmäßigen und rationalen Zusammenhängen heraus und wendet sich gegen die von Koeppens insinuierte Tendenz der alogischen und rein nicht-begrifflichen Denkweise. Borgman sieht hier ebenso die Fundamentaldifferenz von Communio-Theologen und den Theologen um die Zeitschrift *Concilium* begründet. Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. zum Geist von Le Saulchoir auch Marie-Dominique Chenu: *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Dass in Le Saulchoir versucht wurde, neues Terrain zu betreten, lässt sich auch an der Indizierung dieses Büchleins von Chenu im Jahr 1942 erkennen. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 27. Die Herausgeber der im Jahre 2003 in die deutsche Sprache übersetzten und veröffentlichten Schrift konstatieren diesem Buch „zwei Leben“ (7). Erst im Jahr 1985 erfolgte, nachdem im Umfeld des Vatikanum II Teile des Buches wieder abgedruckt worden sind, eine Neuauflage dieser Schrift in italienischer Sprache. Die Konfliktgeschichte von Chenu und Le Saulchoir kann als ziemlich deckungsgleich betrachtet werden. Dass die Ansätze von Le Saulchoir von entscheidender Bedeutung nicht nur für die Theologie Schillebeeckx' waren, sondern auch für Theologie in pluralistischer Gesellschaft überhaupt, diagnostizierte Franz Furger. Furger, Franz: *Christliche Sozialethik. Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 214(1996), 487-496, 489.

²⁹ Vgl. hierzu: In memoriam Yves Congar, 1904-1995, in: *TvT* 35 (1995), 271-273.

³⁰ Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 27f. und Erik Borgman, *Schillebeeckx*, 125-141; Gott ist jeden Tag neu, 32; Edward Schillebeeckx im Gespräch, 37; Hill, William J.: *A Theology in Transition*, 9. Vgl. hierzu aber auch In memoriam M.-D. Chenu (1895-1990), in: *TvT* 30 (1990), 184-185.

„Es sei im Übrigen festgehalten, dass dieser Arbeitsauftrag, der im heiligen Thomas den Mittelpunkt seines Interesses hat, die gesamte christliche Kultur des mittelalterlichen Abendlandes beinhaltet: ihre großen theologischen Lehrer Anselm, Abaelard, die Viktoriner, Albertus Magnus, Bonaventura, Duns Scotus, ihre Philosophen und Künstler, ihre Dichter (Dante) und Wissenschaftler, allesamt Größen, die zusammengehören und in dieser Zusammengehörigkeit zu verstehen sind“.³¹

So beschreibt Schillebeeckx das Thomasstudium unter der Anleitung von Chenu, der nach seinem durch die Verurteilung von Rom im Jahr 1942 motivierten Ausschluss von Le Saulchoir an der École des hautes études weiterhin lehren konnte: „Unter Leitung von Chenu studierte ich das zwölfte Jahrhundert und Thomas von einem historischen Standpunkt, in dem Kontext seiner Zeit.“³² Wahlspruch dieser Zeit war: „Zurück zu den konkreten Quellen! Resourcement.“³³

Chenu versuchte, wie Schillebeeckx nach ihm, den Glauben in der jeweiligen Kultur zu verorten.³⁴ Es ging um eine „présence au monde“.³⁵ Dieses

³¹ Chenu, Marie-Dominique: *Eine Schule der Theologie*, 179f. Vgl. zum Ansatz einer faktizitätsorientierten Theologie von Chenu auch dessen Grundlagenopusculum *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*.

³² „Onder leiding van Chenu bestudeerde ik de 12^e eeuw en Thomas vanuit een historisch standpunt, in de context van zijn tijd.“ *Theologisch testament*, 28. Paradigmatisch für das lebenslange Interesse Chenus ist auch dessen Artikel für die Festschrift anlässlich Schillebeeckx' 60. Geburtstags: Chenu, Marie-Dominique: *Evangelisch reveil en aanwezigheid van de Geest in de 12e en 13e eeuw*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 145-149. Schillebeeckx hat an der Fakultät von Le Saulchoir lediglich Montags die fünf verpflichtende Veranstaltungen für Promovenden besucht, sich dann aber dienstags bis freitags in dem Dominikanerkloster Saint-Jacques aufgehalten, um den für ihn interessanteren Veranstaltungen folgen zu können. Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 27f, Borgman, Erik: *Schillebeeckx* 131f. Im Jahr 1942 wurde auch de Petter von Rom verurteilt. Chenu wurde 1954 ein zweites Mal verurteilt, da er sowohl die praktischen Erfahrungen mit dem Arbeiterpriestertum wie auch das theoretische Fundament des Arbeiterpriestertums, das eine geeignete Möglichkeit darstellte, um in einer Kultur den Glauben zur Sprache zu bringen, verschriftlichte. Der methodische Ansatz dieser Schrift war ähnlich derjenigen von *Eine Schule der Theologie*. Glaube ist Teilhabe an der intuitiv erkennbaren, in der Erfahrung zugänglichen göttlichen Offenbarung. Vgl. hierzu Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 132.

³³ *Gott ist jeden Tag neu*, 30.

³⁴ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 128. So habe Chenu auch den Begriff *Zeichen der Zeit* in die Theologie eingeführt wie auch versucht, das *Gegenwärtigsein in der Welt* in theologisches Denken und Arbeiten einzutragen. *Gott ist jeden Tag neu*, 32f.

³⁵ *Gott ist jeden Tag neu*, 32.

Kulturverständnis setzt die positive Würdigung der Geschichte voraus. Schillebeeckx behielt diese zentrale Einsicht zeitlebens bei: „Später habe ich in meinen eigenen Veranstaltungen alle Traktate von dem Alten Testament bis zum zwanzigsten Jahrhundert in ihrem historischen Werdungsprozess zu erhellen versucht. [...] Glaube, Geschichte und Glaubensbesinnung mussten in engem Zusammenhang miteinander studiert werden.“³⁶

Die Pariser Zeit Schillebeeckx' zeichnet sich aber auch durch den direkten und indirekten Kontakt mit dem französischen Humanismus und Existentialismus von Albert Camus, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty aus.³⁷ Dieser hat Schillebeeckx erkennbar geprägt.³⁸ In einer Zeitdiagnose skizziert Schillebeeckx drei Strömungen der französischen Nachkriegsjahre; Existentialistischen, marxistischen und christlichen Humanismus. Eine Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty fand, auch aufgrund des gemeinsamen Grundanliegens, einen Erfahrungsbezug der Aussagen einzufordern und zu realisieren, insofern statt, als dass Merleau-Ponty „behauptet, daß die Verneinung der menschlichen Autonomie eben mit dem Wesen der Religion mitgegeben sei.“³⁹

In dieser Pariser Zeit konnte Schillebeeckx den Ausbau einer weltbezogenen Theologie entscheidend vorantreiben und aufgrund geeigneter Referenzen präziser ausarbeiten. Die theologischen Vorgaben jedoch haben Schillebeeckx sowohl in der Sprachwahl wie auch des sachlogischen Angangs von den philosophischen Vorgaben Merleau-Ponty's getrennt. Paradigmatisch kann die Verortung des christlichen Humanismus gelten:

³⁶ „Later heb ik in mijn eigen colleges alle traktaten vanaf het Oude Testament tot de 20^e eeuw, in hun historisch wordingsproces trachten te verhelderen – eigenlijk ondoenlijk. Maar ik was en ben ervan overtuigd, dat geloof, geschiedenis en geloofsbesinning in nauw verband met elkaar bestudeerd moeten worden.“ *Theologisch testament*, 28.

³⁷ Vgl. hierzu Hill, William J.: *A Theology in Transition*, 9. Ebenso Philip Kennedy: *God and Creation*, 48, der die Entdeckung des Begriffes der Kontingenz und den Ausbau der Schillebeeckx'schen Theologie von diesem Fluchtpunkt her ab dieser Zeit der Pariser Begegnungen verortet.

³⁸ Vgl. hierzu *Wereld en kerk*, 9.

³⁹ *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, 128. Hierzu auch *In memoriam Yves Congar, 1904-1995*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 35 (1995), 271-273. Vgl. hierzu auch Sunarko, Adrianus: *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx*, 55-56.

„Über den christlichen Humanismus ist schon viel geschrieben und diskutiert worden, aber der Kern dieser unserer Wirklichkeit wird sich wohl nie ganz vom suchenden Geist des Menschen einfangen lassen, aus dem einfachen Grund, weil wir hier letztlich mit folgendem Problem konfrontiert werden: Beide Begriffe gehen in das Mysterium ein: in das Mysterium der menschlichen Existenz als Geist-in-der-Welt und in das tiefere Mysterium von Gottes Gottsein, in das wir durch das Christusmysterium eintreten durften.“⁴⁰

So wurde die Ablösung des Natur-Übernatur-Paradigmas, das bis in diese Zeit als Fundamentalprinzip theologischer Arbeit galt, von Chenu forciert und in eine maßgeblich horizontal angelegte Denkform überführt. Am Problem der Gnade orientiert, fasst Chenu dieses in einem Aufsatz über den *Homo Oeconomicus* und den Christen: „La grâce aujourd'hui précisément travaille à trouver toute sa dimension *terrestre*, dans une économie où la *matière*, dans l'homme, est elle aussi sauvée.“⁴¹

Diese Zeit der Inkubation dieser systematischen Bestimmungen des Welt- und Existenzverhältnisses sind von nachhaltigem Einfluss für die weitere Entwicklung der Schillebeeckx'schen Art, Theologie zu betreiben.⁴²

c) *Lehrtätigkeit in Löwen*

1946 kehrte Schillebeeckx von Paris nach Löwen zurück, um dort den dominikanischen Theologiestudenten Dogmatik zu lehren.⁴³ Die Vorlesungen, die Schillebeeckx hier gehalten hat, umfassten alle Traktate der dogmatischen Theologie. „In einem Curriculum von jedes Mal vier Jahren dozierte ich von dem, was man ‚den Gottestraktat‘ nannte, die Theologie von Schöpfung und Heil – Mensch und Natur, Welt und Engelwelt – Christologie, Kirche und Sakramente bis hin zur Eschatologie.“⁴⁴ In den fast elf Jahren bis zu seiner

⁴⁰ *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* (1951), 213.

⁴¹ Chenu, Marie-Dominique: *L'homo oeconomicus et le chrétien*, in: *Économie et Humanisme*, mei-juni 1945, 236.

⁴² Vgl. hierzu auch *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* (1951).

⁴³ Vgl. hierzu auch *Gott ist jeden Tag neu*, 31.

⁴⁴ „In een curriculum van telkens vier jaar doceerde ik vanaf wat men noemde ‘het Godstraktaat’ de theologie van schepping en heil – mens en natuur, wereld en

Berufung nach Nijmegen konnte Schillebeeckx diesen Zyklus fast drei Mal absolvieren. Neben seiner Dozententätigkeit übernahm Schillebeeckx nach einem Jahr die Aufgabe von de Petter als geistlicher Leiter der Studenten.⁴⁵ Ebenso hörte er Vorlesungen in Exegese, war Beichtvater der Dominikanerinnen und von den Insassen eines kleinen Gefängnisses.⁴⁶ 1951, dem Jahr seiner Promotion in Theologie in Le Saulchoir wurde er auch Hauptredakteur der *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*.⁴⁷ Das bleibende⁴⁸ Hauptinteresse der Theologie Schillebeeckx deutete sich in den ersten von Schillebeeckx geschriebenen Artikeln in dieser Zeitschrift bereits an: Der Schöpfungsoptimismus und christliche Humanismus.⁴⁹ In der ersten Nummer der *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* widmet sich Schillebeeckx 1945 intensiv dem Bewusstsein der Geschöpflichkeit als Basis des geistlichen Lebens und somit dem Verhältnis von Gott und Mensch.⁵⁰ Hier finden sich bereits Bestrebungen, das Bewusstsein der Geschöpflichkeit angesichts des Humanismus' neu zu durchdenken.⁵¹

engelenwereld – christologie, kerk en sacramenten, tot en met de eschatologie.“ *Theologisch testament*, 29. Vgl. hierzu auch *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 38. Vgl. hierzu auch Ted Schoof: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 13f.

⁴⁵ *Terville van het rijk Gods. Bij de viering van een professie-jubileum*, in: *Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2)*, Baarn 1988, 193-196 [De Bazuin 68 (1985), 1-2], 193.

⁴⁶ *Theologisch Testament*, 29.

⁴⁷ Vgl. hierzu Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 33; Vgl. hierzu auch Hoogeveen, Piet: *De beginjaren van TGL (1945-1950)*, in: *TGL 65 (2009)*, 13-26, bes. 18f.

⁴⁸ Für die Publikationen des späteren Schillebeeckx hat Hilbert dies detailliert nachgewiesen. Hilbert, Mary Catherine: *“Grace-Optimism”: The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx’ Theology*.

⁴⁹ *Testament*, 30.

⁵⁰ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: *Tijdschrift voor geestelijk leven 1 (1945)*, 15-43. Diese Wurzeln der Schillebeeckx'schen Auseinandersetzung mit dem Humanismus und einer theologischen Antwort darauf gilt es auch im Hinblick auf eine angemessene Kritik an der Schillebeeckx'schen Grundoption zu bedenken. Sachlich wenig weiterführend ist die von Michael Schmaus geäußerte Kritik an Schillebeeckx als dem Motor des Pastoralkonzils der Niederlande: „Es ist schwer, dem Eindruck zu wehren, daß sich das PK in seinen Haupttendenzen vom biblisch-kirchlichen Christentum weg und dem modernen Humanismus zubewegt, daß es diesem, mit biblischen Worten geschmückt, seine Sympathie schenkt, dem ersten skeptisch bis ablehnend gegenübersteht.“ Schmaus, Michael: *Das Christusbild des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz*, in: Michael Schmaus/Leo Scheffczyk/Joachim Giers (Hrsg.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils*, Berlin 1972, 105-126, 126.

⁵¹ 1998 brachte Max Seckler dieses Verhältnis prägnant zum Ausdruck: „Im Schöpfungsmotiv wird zumal die Endlichkeitserfahrung selber in Daseinssinn transformiert. Der Schöpfungsbegriff lehrt, daß der Sinn von Endlichkeit Geschöpflichkeit ist.“ Seckler, Max: *Was heißt eigentlich ‚Schöpfung?‘. Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und*

Der Stil dieses Artikels ist freilich noch ganz von der Methode einer innerkatholischen Selbstvergewisserung geprägt und ohne Anspruch auf extrareligiöse Breitenwirkung ausgeführt.

Schillebeeckx' Vorlesungen zur Schöpfungstheologie zeugen von einer sehr gründlichen und materialreichen Arbeit. Die ersten Vorlesungen von 1949/50 sind hauptsächlich in lateinischer Sprache verfasst. Neben aufschlussreichen niederländischsprachigen *Präzisierungen* der sprachlichen Beschreibung des Zusammenhanges, der in der lateinischen Sprache nur schemenhaft aufgezeichnet werden kann, hat Schillebeeckx auch *Dekompositionen* der damaligen Erfahrungsgestalt in das lateinische Begriffssystem geleistet. Mit einem Sprachwechsel ins Niederländische versuchte Schillebeeckx einer zu starren Theologie, einer lebensfernen und nicht konkreten Theologie, entgegen zu können. Die Sprache der alltäglichen Sprachwelt liegt dem Theologen und Zeitgenossen doch näher als die alte Sprache mit den oftmals zu bedeutungsleeren theologischen Aussagen geronnenen kirchlichen Lehraussagen. Die Sprachwechsel können insofern als Fundorte einer Analyse des Schillebeeckx'schen Denkens betrachtet werden. Er leistet in den muttersprachlichen Einlässen jeweils eine Aktualisierung.⁵²

B. Nijmegen: Fundamentalener Welt- und Gesellschaftsbezug

Nachdem sich die Ordensoberen in Rom nach längerer Diskussion mit den Vorgesetzten 1957 dazu entschieden hatten, Schillebeeckx die Erlaubnis zu geben, an die *Katholieke Universiteit Nijmegen* (KUN)⁵³ zu wechseln, verlagerte

Naturwissenschaft, in: J. Dorschner (Hrsg.): *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Regensburg 1998, 174-214, 203

⁵² Das Moment der Aktualisierung durch Sprachwechsel tritt in anderer Fassung wieder in den Publikationen während und nach Schillebeeckx' Pariser Zeit auf (Vgl. hierzu besonders *Wereld en Kerk*). Hier verwendet er längere französischsprachige Zitate oder Textfragmente (z.B. sehr häufig die zentrale Aussage 'présence au monde'), um den niederländischsprachigen Leser direkt mit den in anderer Sprache ausgedrückten Erfahrungstatsachen zu konfrontieren.

⁵³ Seit 01.09.2004 Radboud Universiteit (RU). Vgl. zur Gründung der Universität auch die Ausführungen von Joachim Gijzen: *Skizze der Geschichte des Katholizismus in Holland. Namentlich während der Periode von 1700 bis 1970*, in: Michael Schmaus/Leo

Schillebeeckx 1958 seinen Wohnsitz in den *Albertinum* genannten Konvent *Albertus Magnus* in Nijmegen.⁵⁴ Hier wohnte er, bis das Albertinum für die schwindende Anzahl von Ordensbrüdern zu groß geworden ist und man beschloss, in ein kleineres Haus in Berg en Daal in Nijmegen, den *Convent van de H. Maria*, umzuziehen. Hier wohnte Schillebeeckx bis die gesundheitlichen Schwierigkeiten die Verlagerung des Wohnsitzes in ein Klosterhaus der Dominikanerinnen, *De Windvlaag*, die Windböe, geboten schienen ließen.⁵⁵ Am 23. Dezember 2009 verstarb Schillebeeckx 95-jährig in Nijmegen.⁵⁶

In Nijmegen führte Schillebeeckx sein theologisches Projekt, eine adäquate Theologie zu entwickeln, weiter fort. Schillebeeckx hielt sich selbst im Vergleich zur Theologie, die in Nijmegen gelehrt wurde, für progressiv.⁵⁷ Von

Scheffczyk/Joachim Giers (Hrsg.), Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, 15-42, bes. 29f. Die Überlegungen zur Gründung der Universität gehen auf das Jahr 1905 zurück. Durch die vom niederländischen Episkopat gegründete *Radboudstiftung* wurde die Gründung der Universität Nijmegen initiiert und 1923 mit zunächst vier Fakultäten, Theologie, Philosophie, Sprachwissenschaften, Rechtswissenschaften und sozialen Wissenschaften vorangetrieben. Vgl. ebd.; Vgl. zum Professor Schillebeeckx auch: Merckx, Marianne: *Een nabije professor. Marianne Merckx in gesprek met Maria ter Steeg*, in: TGL 65 (2009), 151-159.

⁵⁴ Hierzu auch Francesco Strazzari, in: *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 14. *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 41. Im Folgenden behalte ich die niederländische Schreibweise, Nijmegen, bei. Die deutsche Schreibweise lautet Nimwegen. Vgl. hierzu Nissen, Peter J.A.: Art. *Nimwegen*, in: LThK, Bd 7, ³2000, 874-875.

⁵⁵ Vgl. hierzu Depoorter, Annekatrien: *Tussen denken en leven. Een beknopte biografie van Edward Schillebeeckx*, in: TGL 65 (2009), 5-12, 12. Hierzu auch Vaganée, Domien: *Heldere avonddeemstering*, in: TGL 65 (2009), 161-167. 167: „Wie zou zich kunnen inbeelden dat de vele ‘geleerde’ boeken geschreven zijn door die man die nu zijn breekbaarheid goed beseft en die dankbaar is om de kleinste gaven die hem te beurt vallen: een omhelzing, een warme hand, een kruisje ... Mag men dan niet spreken van een heldere avonddeemstering?“ „Wer hat sich vorstellen können, das die vielen ‘gelehrten’ Bücher durch einen Mann geschrieben sind, der nun seine Gebrechlichkeit gut begreift und der dankbar für kleinste Gaben ist, die ihm in den Weg fallen: eine Umarmung, eine warme Hand, ein Kreuzchen ... Darf man dann nicht von einer hellen Abenddämmerung sprechen?“ Ebd., 167.

⁵⁶ Vgl. zur Entwicklung von Schillebeeckx in den letzten zwanzig Jahren: Schoof, Ted: *Edward Schillebeeckx: de laatste twintig jaar*, in: Tijdschrift voor Theologie 50(2010), 144-152.

⁵⁷ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 42. Schillebeeckx' Ansatz war zu dieser Zeit schon ausgeprägt. So beschreibt er retrospektiv: „Mein Anliegen war es nicht, einen Bestand von Lehren vorzutragen, mir ging es um eine Analyse der Geschichte, darum, in der Geschichte das Heilshandeln Gottes zu entdecken und in diesem Rückgriff die Gegenwart zu erhellen. Der Theologe muß die gegenwärtige, aktuelle Situation reflektieren, er muß die Probleme aufgreifen, die sich in dieser Gegenwart stellen, sonst spricht er in den Wind.“ Ebd.

besonderem Interesse galt in dieser Hinsicht der konkrete Weltbezug der Theologie, die die Weltlichkeit der Welt nicht nur anerkennt, sondern insbesondere aus schöpfungstheologischen Gründen als konstitutives Moment einer konstruktiven Theologie zu würdigen im Stande ist. Ted Schoof, der intimste Kenner des späteren Werkes von Schillebeeckx, bemerkt dazu, dass Schillebeeckx mit dem Zuzug nach Nijmegen einen neuen Beginn seiner Theologie sah, „weil er [Schillebeeckx; M.H.] lernte, direkt von der christlichen und menschlichen Erfahrung auszugehen“.⁵⁸ Gerade dieser Ausgang der Theologie von der Welt war es, der Schillebeeckx zur Bescheidenheit ermahnte. Als programmatisch gilt seine Antrittsvorlesung in Nijmegen, die den Horizont seiner Forschungstätigkeiten aufscheinen lässt: „Die Theologie, die für sich in Anspruch nimmt, Gott selbst zum Gegenstand ihrer Besinnung zu nehmen, wird in unseren Tagen zur Bescheidenheit ermahnt.“⁵⁹ Diese Bescheidenheit, die Schillebeeckx in seiner Antrittsvorlesung *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* nachdrücklich eingefordert hat, ist in besonderer Weise durch die Säkularisierung und die damals bereits erkennbare Pluriformität der Lebenswelten erfordert. „Der Mensch braucht Gott nicht, um in der Welt seinen Weg zu finden. Auf dieser Ebene entbehrt die heutige Menschheit Gott nicht mehr.“⁶⁰ Bereits in der Antrittsvorlesung deutet sich an, wie Schillebeeckx in den weiteren Jahrzehnten stets neu die Weltlichkeit der Welt und die „weltliche Mündigkeit des heutigen Menschen“ als zentralen Movers seiner Theologie in Anschlag bringt und ausgehend von dieser Einsicht sämtliche Traktate der Theologie rekonstruiert.⁶¹

⁵⁸ „Later bekende hij dat zijn komst naar Nijmegen een nieuw begin betekende in zijn theologie, omdat hij er leerde direct uit te gaan van de christelijke en menselijke ervaring.“ Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang* 20. In Nijmegen und dem niederländischen Katholizismus galt Schillebeeckx auch mit seinem etwas älteren Kollegen Piet Schoonenberg in den sechziger und siebziger Jahren als *gefürchtetes Duo*. Ven, Pieter van der: Piet Schoonenberg (1), in: *Trouw*, 29.06.2006 <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1505927/2006/06/29/Piet-Schoonenberg-1.dhtml> [27.09.12]. „Met zijn – net iets jongere – collega Schillebeeckx vormde hij in de jaren zestig, zeventig voor de katholieke theologische faculteit te Nijmegen, maar ook voor 's lands rk elite als geheel een geducht duo. 'S & S': voor behoudende katholieken was zo'n stempel ergens op genoeg om te weten dat het niet deugde.“ Ebd.

⁵⁹ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 13.

⁶⁰ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 15.

Dieses Interesse mag Schillebeeckx durch seine erste in Nijmegen gehaltene Lehrveranstaltung über Eschatologie bekundet haben. Die genuine, durch de Petter vermittelte Lesart des Thomas von Aquin entwickelte Schillebeeckx auch in Nijmegen weiter. Hierzu diene ihm das von den Thomisten seiner Zeit seines Erachtens nach nicht angemessen thematisierte Konzept der Heilsgeschichte.⁶²

a) *Beteiligung am II. Vatikanischen Konzil*

Diese Lebensphase von Schillebeeckx ist bedingt von den Aufbrüchen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.⁶³ Im Vorgriff auf das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) hat Schillebeeckx sich bemüht, die Gründe der Theologie neu zu sichten, Grenzen neu zu ziehen. Schillebeeckx war bestrebt, den Glauben in der heutigen Zeit verantworten zu können. Schillebeeckx würdigt das Zweite Vatikanum als eine wesentliche Komponente des Aufbruchs verkrusteter Strukturen der Kirche. Dieser Aufbruch wurde durch eine grundsätzliche Selbstbesinnung und neue Bestimmung des Verhältnisses auch von Kirche und Welt ermöglicht. Selbst die heutige Zeit ist noch direkt oder indirekt durch dieses Kirchenkonzil geprägt.⁶⁴ Dennoch ist das Zweite Vatikanum überbewertet, wenn gesagt wird, dass dieses die Theologie erneuert hätte. Es war eher ein Ausdruck und Manifestation der theologischen und auch kirchlichen Situation des Aufbruchs.⁶⁵ Der theologische Aufbruch war zwar gekenn-

⁶¹ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 15. Parallelen zu Johann Baptist Metz werden auch hier sichtbar. Metz postuliert programmatisch 1968: „Die Welt ist heute weltlich geworden, und wenn nicht alles trügt, ist dieser Vorgang noch keineswegs an einem überschaubaren Ende angelangt.“ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz ²1969, 11. Zum Terminus *weltliche Welt* ders. „Weltliche Welt – dies ist keine metaphysische Wesensbeschreibung der Welt, die sich am Ende in einen nichtssagenden Pleonasmus auflösen würde. Die ist vielmehr eine geschichtliche Bestimmung der Welt in ihrer Gegenwart.“ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz ²1969, 133.

⁶² Vgl. hierzu *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 46.

⁶³ Vgl. hierzu auch *Menschen*, 8.

⁶⁴ Eine „evangelische und authentische Blüte wie fast nie zuvor“ wächst „in der ganzen Kirche an der Basis als Nachwirkung des Zweiten Vatikanums“. *Menschen*, 8.

⁶⁵ Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 40. Erik Borgman warnt vor einer Überbewertung des Vatikanum II für die Theologie Schillebeeckx'. Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar*

zeichnet durch die Rückbesinnung der Theologie auf unverstellte theologische Grundbestände: „Diese Erneuerung folgte aber nur einer Leitlinie: zurück zu den Quellen, denn dort hatte ja alles begonnen. Diese Wende hat die Theologie bereichert.“⁶⁶

Schillebeeckx charakterisiert die theologischen Aufbruchsbewegungen des Vatikanum II als „eine Art thomistischer Bejahung der Weltlichkeit der Welt und ihrer eigenen Autonomie auf vielerlei Gebieten [...] nach jahrhundertelangem kirchlichem Augustinismus“:⁶⁷

„Auf theologischem Gebiet war das Konzil viel eher das Siegel auf dem, was einige Theologen schon vor dem Konzil vollzogen hatten. Das Konzil ist, was das angeht, viel eher ein Bruch mit der Scholastik und der Neo-Scholastik, während vor allem die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* ein Bruch mit dem mittelalterlichen Augustinismus ist, der an der irdischen Eigengesetzlichkeit und Autonomie der sozialen und politischen Welt vorbeiging.“⁶⁸

Das Konzil war sichtbares Zeichen der Wandlung der Kirche von einer statischen Größe hin zu einer Weltkirche, die wahrhaft in der Welt ist. Dennoch war der Weg des Vatikanum II. zu einseitig. Das Prinzip des *ad fontes* wurde verabsolutiert. Wichtige andere Elemente einer Theologie, die sich in Zeitgenossenschaft mit hier und heute lebenden Menschen darstellen kann, wurden weniger beachtet. „Aber einige Jahre nach diesem Konzil hat die Theologie eine neue, kritische Schwelle überschritten. Schärfer als je zuvor kam man zu der Einsicht, daß die christliche Theologie nicht aus einer, sondern aus zwei Quellen schöpft, die man ständig kritisch miteinander in Kontakt halten muß.“⁶⁹ Neben der ursprünglichen Erfahrungstradition der

theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43 (1994), 335-360, 342.

⁶⁶ *Auferstehung Jesu*, 13.

⁶⁷ *Menschen*, 260.

⁶⁸ „Op theologisch gebied was het concilie veeleer het zegel op wat enkele theologen reeds vóór het concilie hadden voltrokken. Het concilie is, wat dat betreft, veeleer een breuk met de scholastiek en de neo-scholastiek, terwijl vooral de pastorale constitutie *Gaudium et Spes* een breuk is met het middeleeuwse augustinisme, dat voorbijging aan de aardse eigenwettelijkheid en autonomie van de sociale en politieke wereld.“ *Theologisch testament*, 40.

⁶⁹ *Auferstehung Jesu*, 13. Vgl. hierzu auch Buckenmaier, Achim: „*Schrift und Tradition*“ seit dem Vatikanum II. *Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn 1996 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; Bd. 62), 364f. Voreilig erscheint mir folgende Bewer-

jüdisch-christlichen Bewegung gilt es, auch die heutige Erfahrung der Menschen in Anschlag zu bringen.⁷⁰

Schillebeeckx' konkreter Beitrag am Zweiten Vatikanum, auf dem er trotz mehrfacher Interventionen⁷¹ kein offizieller Peritus war⁷², sondern Kardinal Alfrink als Berater assistierte, beschränkte sich auf die Redaktion der Grundfassung eines Kapitels von *Gaudium et Spes*, dem über *Ehe und Familie*.⁷³ Der indirekte Beitrag von Schillebeeckx an dem Gelingen des Konzils ist jedoch bedeutend höher einzuschätzen.⁷⁴ So hielt Schillebeeckx häufig Vorträge vor Bischöfen.⁷⁵

Schillebeeckx konstatiert – wie viele Interpreten der Texte der Geschichte und Beschlüsse des Vatikanum II. – eine Polyphonie des Zweiten Vatikanums und als Resultat ein Kompromisscharakter der Dokumente.⁷⁶ Sowohl sind Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, aber auch unterschiedliche progressive und konservative Ansätze in den Doku-

tung Schillebeeckx' durch Buckenmaier: „Besonders deutlich wird hier die mangelnde Unterscheidung zwischen menschlicher Erfahrung beziehungsweise Grunderfahrung einerseits und Heilsgeschichte andererseits und – damit zusammenhängend – die Ausklammerung der Kirche und des Gottesvolkes als Adressat dieser Offenbarung und Subjekt der Überlieferung.“ Ebd., 366.

⁷⁰ „Es geht also nicht, wie man früher oft gedacht hat, darum, das, was wir aus der biblischen Tradition von vornherein schon gut zu kennen glauben, auf unsere heutige Situation *anzuwenden*. Im Gegenteil, die Einsicht ist gewachsen, daß niemand imstande ist zu ergründen, was die evangelische Botschaft *heute für uns genau bedeutet*, außer in Beziehung zu unserer heutigen Situation.“ *Auferstehung Jesu, 13. Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, 13f.

⁷¹ Interventionen seines Bischofs, Kardinal Alfrink, wie auch eigene, in einer Audienz bei Paul VI. am 4. Dezember 1965 geäußerten Wünsche blieben wahrscheinlich aufgrund der negativen Haltung Kardinals Ottaviani unberücksichtigt. Vgl. hierzu *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 60f.

⁷² Zu den Hintergründen dieser Ablehnung vgl. Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 21. Schoof vermutet, dass diese Ablehnung Resultat der Rezeption eines Briefes der niederländischen Bischöfe ist, als dessen Ghostwriter Schillebeeckx gilt ebenso wie von einem Kommentar zu den Vorbereitungsschemata, der eine offene Theologie verteidigte. Vgl. hierzu auch Schoof, Ted: *Aggiornamento*, 245-250.

⁷³ Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 168.

⁷⁴ Vgl. hierzu auch Tente, Marc van: *Edward Schillebeeckx – en verder*, in: TGL 65 (2009), 83-94, 83.

⁷⁵ Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 169. Vgl. hierzu auch Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 21.

⁷⁶ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 63f., *Theologisch testament*, 41.

menten des Zweiten Vatikanums verschriftlicht.⁷⁷ Dennoch qualifiziert Schillebeeckx dieses Konzil als ein liberales, den Werten der Aufklärung und der französischen Revolution verpflichtetes Konzil.⁷⁸

Im Hinblick auf die Wirkung des Zweiten Vatikanums stellt Schillebeeckx fest, dass dieses weitreichende Konsequenzen in Bezug auf religiöses und kirchliches Selbstverständnis hat, aber zugleich auch beschränkt ist. Der Streit um die angemessene Interpretation des Vatikanums führte zu existentieller Unsicherheit: „Aber nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem als es seit 1969/70 sozusagen durch reaktionäre Strömungen lahmgeschlagen wurde, war es für mich nicht nur eine theologische Frage, sondern eine Lebensfrage: Wie geht's jetzt weiter?“⁷⁹ Ebenso bot diese Zusammenkunft auch keine Antwort auf die drängenden Fragen der 68er Bewegung: „Postmodernität kündigte sich schon an, noch bevor die katholische Kirche die konziliaren Neuerwerbungen der modernen Zeit vollständig verarbeitet hat.“⁸⁰

„Vielleicht bräuchten wir ein Konzil, das in unserer Zeit von Gott spricht. Das [II. Vatikanum; M.H.] hat sich eingehend mit der Kirche beschäftigt und Gott dabei in den Hintergrund treten lassen. Die Kirche sollte aber eher ein Anhang sein, ein Folgesatz aus dem, was von Gott ausgesagt wird. Wäre das

⁷⁷ Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 127.

⁷⁸ „Nach einem Jahrhundert lang die Werte bekämpft zu haben hat die katholische Kirche im Vatikanum II viele von den modernen Urerrungenschaften wie Demokratie, Toleranz, Religions- und Gewissensfreiheit, Ökumenismus, die Landessprache in der Liturgie, undsoweiter, in diesem Konzil ihren Segen gegeben. Dieses Konzil war ein Überholmanöver, ein Aggiornamento, eigentlich keineswegs progressiv!“ „Naar al die waarden een eeuw lang te hebben bevochten had de katholieke kerk in Vaticanum II vele van die moderne oerverworfenheden zoals democratie, verdraagzaamheid, godsdienst- en gewetensvrijheid, oecumenisme, de landstaal in de liturgie, enzovoort, in dit concilie haar zegen gegeven. Dit concilie was een inhaalmanoeuvre, een aggiornamento, eigenlijk geenszins progressief!“ *Theologisch testament*, 41. Ratzinger interpretiert das Aggiornamento als „Heutigwerdung“ des Christlichen“. Ratzinger, Joseph: *Der Christ und die Welt von heute*. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 143-160, 143.

⁷⁹ *Gott ist jeden Tag neu*, 120f.

⁸⁰ *Theologisch testament*, 50. „Postmoderniteit kondigde zich al aan, nog voordat de katholieke kerk de conciliaire aanwinsten van de moderne tijd volledig had verwerkt.“ Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 41ff.

der Fall, würde die Stimme der Kirche in der Welt auch wieder mehr gehört.“⁸¹

Der Versuch, eine Theologie auf Augenhöhe mit den lebenden Menschen, also in einer kritischen Zeitgenossenschaft auszuarbeiten, führte Schillebeeckx dann konsequent zu den niederländischen kirchlichen Selbstrealisierungsprozessen, näherhin zu dem Pastorkonzil der Niederlande.⁸² Dieses Pastorkonzil, das aufgrund seiner Spannung mit Rom ab 1972 nur noch schleppend fortgeführt wurde, ist durch Schillebeeckx entscheidend geprägt worden. Im Rückblick auf das Konzil fordert Schillebeeckx einen Perspektivenwechsel. Für eine bleibende Dialogfähigkeit der Kirche ist die Gottesfrage zentral und nicht so sehr ein Ekklesiozentrismus.

Ebenso gehört in diesen zeitlichen Zusammenhang auch der niederländische Erwachsenenkatechismus, der *Nieuwe Katechismus*, der am 1. März 1966 das Imprimatur durch Kardinal Alfrink erhalten hat. Der Katechismus wurde schon vor dem Vatikanum II ausgearbeitet.⁸³

⁸¹ Edward Schillebeeckx im Gespräch, 139. Hierzu auch Häring, Hermann: *Met mensen op weg, voor mensen op weg. Over het theologisch denken van Edward Schillebeeckx*, in: *Mensen maken de kerk. Verslag van het symposium rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx*, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989, 27-46, 27.

⁸² Vgl. hierzu Edward Schillebeeckx im Gespräch, 64-67; *Theologisch testament*, 51ff. Weiterführende Informationen zum Pastorkonzil auch von Hubert van Dijk: *Hollands Kirche – wohin? Das „Pastorkonzil“ – nüchtern betrachtet*, Berlin 1970. Zur Situation des niederländischen Katholizismus der sechziger Jahre vgl. auch den Sammelband *Holland – die riskante Kirche. Ein Modell. 5 Jahre Pastoralinst. d. Niederländ. Kirchenprovinz*, herausgegeben vom Pastoralinstitut der niederländischen Kirchenprovinz in Zusammenarbeit mit dem Katholiek Archief, Freiburg, Basel, Wien 1969. Vgl. hierzu auch *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastorkonzils*, Michael Schmaus/Leo Scheffczyk/Joachim Giers (Hrsg.), Berlin 1972. Vgl. zur Bedeutung von Edward Schillebeeckx für das Pastorkonzil auch Gerhard Klaasen: *Aanzien Kerk en Godsdienst in Nederland en België 1945-1985*, Utrecht/Antwerpen 1985, 90-91. Vgl. zur Entwicklung der Acht Mei Bewegung und ihres Verhältnisses zum Pastorkonzil der Niederlande auch Borgman, E.P.N.M.: *Van Nederlands Pastoraal Concilie tot het einde van de Acht Mei Beweging – en verder?* 06.02.2006, in: RK-Kerkplein <http://www.rk-kerkplein.org/bijdrage4.php> [27.09.12]; ebenso Stael-Merckx, Wies: *Mensen maken de kerk*, in: *Mensen maken de kerk. Verslag van het symposium rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx*, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989, 55-62.

⁸³ Vgl. hierzu auch die deutsche Ausgabe: *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Nijmegen – Utrecht, 1968.

b) Ringen um ein angemessenes Glaubensverständnis / Die Robinson-Problematik

In diesem Kapitel werden Elemente der Diskussion von Schillebeeckx mit dem Ansatz von Robinson, einem anglikanischen Bischof von Woolwich, nachgezeichnet. Zwar war diese Auseinandersetzung von Schillebeeckx nicht von einer solchen lang anhaltenden Intensität wie etwa die Beschäftigung mit Thomas von Aquin oder der Phänomenologie. Dennoch lässt sich hier die zentrale Relevanz der konstruktiven Kritik am Robinson'schen Ansatz zur Klärung der eigenen Situationsbestimmung seiner Theologie aufzeigen. Erik Borgman konstatiert, dass Schillebeeckx sich durch die von Robinson ange-stoßene Problematik bis 1970 eindringlich mit dem Problem einer säkularisierten Welt beschäftigte und hier grundlegende Ortsbestimmungen einer Kulturtheologie ausarbeiten konnte.⁸⁴ So schreibt Schillebeeckx im zweiten Gang der Untersuchung zu Robinson:

„Es steht außer jedem Zweifel: Das Grundanliegen Robinsons betrifft die lebendige Wirklichkeit Gottes. Andererseits bejaht er voll und ganz die Innerweltlichkeit des modernen Menschen. Die heutige Menschheit ist die erste Generation, die soziologisch ganz und gar von den Strukturen der modernen Gesellschaft gezeichnet ist: von dem Griff der Technik nach dem ganzen Leben, der Abwendung vom klassischen Humanismus der ‚griechisch-lateinischen Humaniora‘, dem Mangel an jeglicher ‚Metaphysik‘.“⁸⁵

Für die sechziger Jahre ist eine zunehmende Würdigung der Humanwissenschaften zu konstatieren. Insgesamt ist der Theologie in dieser Zeit zunehmend bewusst geworden, dass sie angesichts eines vorherrschenden wissenschaftlich-technischen Weltbildes vor die Aufgabe gestellt ist, eine angemess-

⁸⁴ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 412. Hermann Häring interpretiert die Debatte um *Honest to God* als Startpunkt einer lange andauernden Debatte. Häring, Herrmann: ‚*Eerlijk voor God? Over de resultaten van een voortgaande discussie*‘, in: *TvT* 31 (1991), 285-315. Hierzu auch Ven, Johannes A. van der: *Autonom vor Gott*, in: Toine van den Hoogen/Hans Küng/Jean-Pierre Wils (Hrsg.), *Die Widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie?* Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Kampen 1997, 301-346.

⁸⁵ *Neues Glaubensverständnis*, 11.

sene Glaubensexplikation durchzuführen. Als ein Brennpunkt dieses Bestrebens gilt daher die Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Robinson.⁸⁶

John Arthur Thomas Robinson wurde im internationalen theologischen Sprachraum durch sein publiziertes Werk *Honest to God*, das innerhalb eines Monats fünfmal aufgelegt wurde und eine Gesamtauflage von 250000 Exemplaren erlebte, bekannt. Der promovierte Neutestamentler ergründete als anglikanischer Bischof in diesem Werk die Möglichkeit einer „Horizontalisierung“⁸⁷ des Glaubens und reduziert damit, wie Schillebeeckx im ersten Gang seiner Auseinandersetzung harsch formuliert, die Theologie auf Anthropologie und setzt sie somit zu einer rein „funktionalen Theologie“⁸⁸ herab. Implizit nahm Robinson damit die Bestrebungen der Liberalen Theologie im

⁸⁶ Vgl. hierzu die Debatte um Robinson, wie sie u.a. in *The Honest to God Debate*, D.L. Edwards (Hrsg.), London 1963 dokumentiert ist.

⁸⁷ Vgl. hierzu auch Sunarko, Adrianus: *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx*, u.a. S. 63. Eine vorschnelle Interpretation dieses Ansatzes von Robinson, den Schillebeeckx als paradigmatisch für diese Zeit angesehen hat, lautet: „Denn die Säkularisierung, die in religiösen Kreisen Platz greift, scheint mir zutiefst eine Säkularisierung der Religion selbst zu sein: eine Tendenz, das persönliche Verhältnis zu Gott ausschließlich auf die horizontale Ebene zu verlegen, es zu ‚horizontalisieren‘, auf den Mitmenschen und die Welt hin.“ *Personale Begegnung mit Gott*, 7. Als Konsequenz dieser Horizontalisierung des Gotteserlebnisses wird die Reduktion auf reine Mitmenschlichkeit angesehen. Dass Schillebeeckx selber die Notwendigkeit der Horizontalisierung in früheren Veröffentlichungen bereits vorausgedacht hat, soll an dieser Stelle nur angedeutet werden. „Die spezifisch katholische Auffassung von der Offenbarung und somit von der ganzen Heilsökonomie liegt ja gerade darin, daß mir die Gnade selbst in historischer Sichtbarkeit auf der horizontalen Ebene unserer Menschengeschichte (und, darin aufgenommen, des Kosmos oder der leiblichen Welt) und nicht bloß wie in einem vertikalen Regenfall oder Tau vom Himmel entgegentritt. Das Himmlische – die Gnade – tritt uns *aus der Welt*, aus der Menschengeschichte mit ihrer weltlichen ‚Umwelt‘ entgegen.“ *Die eucharistische Gegenwart*, 54. Vgl. zur Horizontalisierung auch Grijs, Ferdinand de: *Wat kan er eigenlijk op de punt van een naald? Over de anagogische zin van de geschiedenis*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 69-79, bes. 70. Auch Ferdinand de Grijs stellt fest, dass diese Horizontalisierung schöpfungstheologisch begründet werden kann. Vgl. hierzu ebd., 73.

⁸⁸ *Personale Begegnung mit Gott*, 12. Die Heiligung des Namen Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus, in: J.-B. Metz u.a. (Hrsg.), *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner, Bd. 2, Freiburg, Basel, Wien 1964, 43-91, 68. Eine so geartete Horizontalisierung lehnt Schillebeeckx ab. „In diesem Fall ist die horizontalisierende Interpretation des Christentums die radikalste Aushöhlung des christlichen Glaubens und sogar jedes Theismus, den die Kirchengeschichte je gekannt hat.“ *Personale Begegnung mit Gott*, 24. „Robinsons Theologie ist reine Anthropologie: ein ‚Theismus‘ der menschlichen Selbsttranszendenz“. *Personale Begegnung mit Gott*, 35.

Ausgang der dialektischen Theologie wieder auf und wurde zusammen mit Harvey Cox⁸⁹ einer der profiliertesten Vertreter der *secular theology*.

Schillebeeckx bemüht sich in seinen *Opuscula Personale Begegnung mit Gott*, das eine direkte Antwort an Robinson enthält und seinem eher analytisch argumentierenden Buch *Neues Glaubensverständnis* um eine Interpretation des Grundanliegens Robinsons.⁹⁰ Für den Gegenstand dieser Arbeit ist Schillebeeckx' Auseinandersetzung mit Robinson von Belang, da ihm diese ermöglicht, seinen eigenen Ansatz von gegenwartsbezogener Theologie mit einer besonderen Tiefenschärfe in konstruktiver Abgrenzung zu den inkriminierten Entfaltungen der Theologie Robinsons herauszuarbeiten.

So war es das zentrale Anliegen von Robinson, ein angemessenes Gottesverständnis angesichts der Säkularisierung zu ermöglichen. Ähnlich wie Schillebeeckx wendet sich auch Robinson gegen die angenommene „Weltfremdheit“ des Christentums⁹¹ und betonte die „weltliche Heiligkeit“.⁹² Schillebeeckx nimmt Robinsons Bestrebung, eine angemessene theologische Erklärung menschlichen Selbst- und Weltverständnisses auszuarbeiten, auf. Schillebeeckx schließt hier an Karl Rahner an, der 1962 gefordert hat, dass der „einzige heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus [...] der

⁸⁹ Vgl. hierzu Cox, Harvey: *The Secular City. Secularization and urbanization in theological perspective*, New York 1965; Cox, Harvey: *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York, 1984; *Religion in a Secular City: Essays in Honor of Harvey Cox*, Arvind Sharma (Hrsg.), New York 2001. Aus den vielzähligen Diskussionsbeiträgen im sachlichen Anschluss an die These Cox' sei auf folgendes Werk verwiesen: *Living Truth and Truthful Living: Christian Faith and the Scalpel of Suspicion*, Winifred Wing Han Lamb (Hrsg.), Hindmarsh 2004.

⁹⁰ Schillebeeckx erläutert, warum er sich in zwei voluminösen Artikeln, die in deutscher Sprache als Buch publiziert wurden, dem Ansatz von Robinson und der damit einhergehenden Diskussion gewidmet hat, zu Beginn des zweiten Artikels. Die Interpretation Robinsons im ersten Artikel wurde sowohl aufgrund der Einsicht in die repräsentative Funktion des Robinson'schen Ansatzes erweitert, wie auch um sich angemessen mit dem Problem auseinander zu setzen. Dieses sah Schillebeeckx durch die überaus erhitzte Debatte gefährdet. Vgl. hierzu *Neues Glaubensverständnis*, 8. Insgesamt fällt auf, dass Schillebeeckx sich in seinem zweiten Versuch, Robinson zu verstehen, einlassender um die Rekonstruktion der Argumentation Robinsons bemühte. So auch Borgman: *Schillebeeckx*, 442.

⁹¹ *Neues Glaubensverständnis*, 16. Diese Weltfremdheit hat einen Kurzschluss von religiöser Interpretation des Christentums und der säkularen Einstellung des Menschen hervorgeufen.

⁹² *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 236.

Tutorismus des Wagnisses“ ist.⁹³ Die bewusste Antizipation von Neuem muss auch deshalb stattfinden, da alte Darstellungsschemen von Robinson als obsolet erklärt werden und dieses auch von Schillebeeckx als Anlass für eigene Neuentwicklungen genommen wird. Die, so führt Robinson aus, supranaturalistische, mythologische und religiöse Weltanschauung entsprechen nicht den Anforderungen an eine angemessene theologischen Explikation.⁹⁴ Robinson interpretiert Supranaturalismus im Gegensatz zur herkömmlichen theologischen Interpretation dieses Begriffes als „Auffassung, die Gott als ein für und in sich selbst bestehendes Wesen in einer anderen Welt als der unseren darstellt, in einem Seinsbereich, der irgendwo über und außerhalb unserer Welt liegen soll.“⁹⁵ Die mythologische Denkweise, verstanden als Erklärungsvariante des primitiven Menschen wird ebenso abgelehnt wie die Suche nach einem bestimmten religiösen Bezirk, da Gott „überall im Leben zu finden ist“.⁹⁶

Schillebeeckx schließt sich Robinson insoweit an, als dieser das Finden Gottes in allen Dingen durch eine „kopernikanische Wende“⁹⁷ als Konsequenz einer Revolution ermöglicht hat. Dezidiert grenzt sich Schillebeeckx von der metaphysikkritischen Haltung Robinsons und einer „doppeldeutige(n) Erkenntnislehre“⁹⁸ ab. Letztere setzt eine „zu enge Auffassung vom menschlichen Bewusstsein“⁹⁹ voraus. Die Konsequenz hiervon ist ein fundamentaler Zweifel an der aktiven Offenheit des menschlichen Geistes für die Wirklichkeit. Jenseits dieser fundamentalen erkenntnistheoretischen Prinzipien kritisiert Schillebeeckx auch die Missachtung der „lebenswichtige(n) Bedeutung des kultischen und sakramentalen kirchlichen Ausdrucks des göttlichen Gnadenmysteriums“.¹⁰⁰

⁹³ Rahner, Karl: *Löscht den Geist nicht aus. Vortrag auf dem österreichischen Katholikentag 1962*, in: *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 77–90, hier 85.

⁹⁴ Dieses hat auch Rudolf Bultmann in einer Robinson zustimmenden Kritik ausgedrückt. Vgl. hierzu Bultmann, Rudolf: *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in *Glauben und Verstehen*, Bd. IV, Tübingen 1993, 113–127.

⁹⁵ *Neues Glaubensverständnis*, 72.

⁹⁶ *Neues Glaubensverständnis*, 78.

⁹⁷ *Honest to god*, 36

⁹⁸ *Neues Glaubensverständnis*, 72.

⁹⁹ *Neues Glaubensverständnis*, 84.

¹⁰⁰ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 236.

Die Diskussion um Säkularisierung mündete nicht zuletzt in einem Sammelband mit dem Titel *Gott – Die Zukunft des Menschen*, der fünf Vorlesungen, die Schillebeeckx in den USA gehalten hat, sowie eine ex post geschriebene Reflexion enthält.¹⁰¹

c) *Konflikte mit ‚Rom‘: Die Prozesse gegen Schillebeeckx*

Im Gegensatz zu Rahner, der schon vor dem Zweiten Vatikanum unter römischer Beobachtung stand, ist Schillebeeckx erst später für das *Heilige Officium* auffällig geworden. Schillebeeckx hat sich jedoch nicht aufgrund der Prozesse mit einer Selbstzensur belegt, sondern ist seinen eigenen Projekten immer mehr und in größerer Umsicht nachgekommen und hat die Prozesse in einer, so sein Kollege Harry Kuitert, beneidenswerten Treue und Loyalität der Kirche gegenüber auf sich genommen.¹⁰² Sein letzter Prozess, in dem es um die Frage nach dem kirchlichen Amt ging, wurde von Schillebeeckx durch Publikationen begleitet, die seinen Standpunkt verdeutlichen konnten. Blickt man auf den Bereich der Glaubenskongregation der Internetpräsenz des Vatikans fällt auf, dass Schillebeeckx der meist erwähnte Autor ist.¹⁰³ In den vier Nennungen geht es um christologische wie konkret kirchliche Fragen. Schillebeeckx hat auch durch Marie-Dominique Chenu gelernt, wie man sich gegenüber solchen Verdächtigungen aus Rom verteidigt.¹⁰⁴

Der erste Prozess gegen Schillebeeckx im Jahr 1969 richtete sich gegen „fast alle Themen, worüber ich [Schillebeeckx; M.H.] bis dahin geschrieben hatte“¹⁰⁵: Säkularisierung, Gott und Religion in der Gesellschaft¹⁰⁶, das Wesen des religiösen Lebens, das Amtszölibat, Christus' Gegenwärtigkeit in der

¹⁰¹ Dieses Buch wurde 1968 zunächst in niederländischer Sprache publiziert.

¹⁰² Vgl. hierzu Kuitert, Harry: *Een woord van eer over Edward Schillebeeckx als collega, vriend, mens*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 22(1982), 351-360, 354.

¹⁰³ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm [27.09.12].

¹⁰⁴ Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 32.

¹⁰⁵ „Dat eerste proces ging over haast alle thema's, waarover ik tot dan toe geschreven had“. *Theologisch testament*, 59. Vgl. zu den Prozessen auch Schoof, Ted: *In de verdediging voor mensen in de kerk*, in: *TGL* 65 (2009), 127-137.

¹⁰⁶ Vgl. hierzu *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 15.

Eucharistie und die ersten drei Bücher der Theologische Peilungen sowie gegen einige Artikel und Interviews. Insbesondere wurde die These Schillebeeckx', „die menschlichen Lebensbereiche als solche seien autonom“, inkriminiert.¹⁰⁷ In diesem Zusammenhang spielt auch Karl Rahner eine entscheidende Rolle. Als relator pro auctore, als eine Art Verteidiger, setzte Rahner Schillebeeckx auch in Kenntnis über den Prozess.¹⁰⁸

Der zweite Prozess gegen Schillebeeckx, von 1976 bis 1979, konnte aufgrund der am 15. Januar 1971 in Kraft getretenen und durch den damaligen Bischofssekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, Mgr. J. Hamer, entworfenen Richtlinie nach den geheimen Voruntersuchungen offener geführt werden. Die offizielle Vorladung erfolgte nach zwei schriftlichen Auseinandersetzungen zum 13. Dezember 1979 nach Rom. Dieser zweite Prozess ging offiziell über die Christologie Schillebeeckx', näherhin das erste Buch seiner Trilogie, *Jesus*, 1974 publiziert.¹⁰⁹ Auch dieser Prozess endete ohne eine eindeutige Verurteilung: „Es blieben Fragen offen, in denen ich mit der Lehre der Kirche, nicht aber mit dem Glauben, nicht übereinstimme.“¹¹⁰

Der dritte Prozess gegen Schillebeeckx (1984) wurde zunächst von Mgr. J. Hamer und dann durch seinen Nachfolger als Präfekt der Glaubenskongrega-

¹⁰⁷ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 74, 75.

¹⁰⁸ Was freilich unter der Strafe der Todsünde verboten war. „Aber“, sagte er, ‚*Naturrecht*‘ überwiegt allen positiven, auch kirchlichen Gesetzen; nun denn: wenn ich Dein Advokat sein darf, habe ich auf Grund des Naturrechts auch das Recht, selbst die Pflicht, mit Dir darüber zu sprechen.“ „Maar“, zei hij, ‚*natuurwet*‘ prevaleert boven alle positieve, ook kerkelijke wetten; welnu: als ik je advocaat mag zijn, heb ik op grond van het natuurrecht ook het recht, zelfs de plicht met jou daarover te praten.“ *Theologisch testament*, 59. Vgl. hierzu auch *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 75. Vgl. hierzu auch Auwerda, Richard: *Dossier Schillebeeckx. Theoloog in de kerk der conflicten*, Balthoven 1969.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu Edward Schillebeeckx im Gespräch, 78-82. Vgl. hierzu auch De zaak Schillebeeckx. Officiële stukken. Uitgegeven onder auspiciën van het Tijdschrift voor Theologie; geredigeerd en ingeleid door Ted Schoof o.p., Bloemendaal 1980.

¹¹⁰ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 82. Vgl. hierzu Hebblethwaite, Peter: *Rome, Schillebeeckx en Kuning* [ursprünglicher Titel: *The New Inquisition? Schillebeeckx and Kuning*; aus dem Englischen von der *Vertaalgroep Administratief Centrum Bergeyk*], Bloemendaal 1980. Vgl. hierzu auch Klaasen, Gerhard: *Aanzien Kerk en Godsdienst in Nederland en België 1945-1985*, Utrecht/Antwerpen 1985, 158. Rikhof, Herwi: *De zaak Schillebeeckx: eindfase*, in: *Tijdschrift voor theologie* 22 (1982), 276-409. Offizielle Dokumente finden sich bei ebd., 406 ff. (Note annexe).

tion, Kardinal J. Ratzinger, geführt.¹¹¹ Dieser Prozess gegen den am 1. September 1982 emeritierten Dominikaner richtete sich gegen das 1980 erschienene Buch *Das Amt in der Kirche, Dienst des Vorsitzes in der Gemeinschaft Jesu Christi*. Schillebeeckx hat sich schon in früheren Publikationen intensiv mit dem Zölibat auseinandergesetzt. So erschien 1966 das Buch *Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung*, das 1967 ins Deutsche übersetzt wurde¹¹², 1979 *Basis en ambt. Ambt in dienst van nieuwe gemeentevorming*¹¹³, aber auch im Jahr 1982 ein Artikel, mit dessen Hilfe Missverständnisse des inkriminierten Buches aus dem Jahre 1982, *De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijk*

¹¹¹ Zum Stil der Auseinandersetzung hat sich Schillebeeckx dezidiert in seinem *Theologisch testament* geäußert. In der Interpretation der Amtsproblematik habe Ratzinger mit Verweis auf das Vierte Laterankonzil (1215) argumentiert, dass durch die Äußerung, allein ein geweihter Priester darf der Eucharistie vorstehen, die Frage nach außerordentlichen Dienern der Eucharistie schon beantwortet ist. Dieses Argument ist für Schillebeeckx jedoch nicht stichhaltig, da auf dem Vierten Laterankonzil gegen eine Strömung argumentiert wurde, die eine gänzlich amtslose Kirche verteidigte. Dieses ist jedoch nicht Schillebeeckx' Interesse gewesen. Für Schillebeeckx noch unverständlicher ist die weitere lehramtliche Entwicklung in der Amtsproblematik gewesen. So publizierte Kardinal Ratzinger am 6. August 1983 als Präfekt der Glaubenskongregation ein Rundschreiben über den priesterlichen Dienst „worin er die implizite Logik, wie er sagt, expliziert und ausdrücklich erklärt, dass für die Eucharistie kein außergewöhnlicher Diener möglich ist.“ („waarin hij de impliciete logica, zoals hij zegt, expliciteert en uitdrukkelijk verklaart dat er voor de eucharistie geen buitengewone bedienaar mogelijk is.“ *Theologisch testament*, 64). Schillebeeckx findet seine theologische Argumentation nicht berücksichtigt. Angeschärft wird diese Auseinandersetzung durch einen Brief von Kardinal Ratzinger, in dem dieser ausdrücklich auf oben genanntes Rundschreiben hinweist und erklärt, dass die Amtsproblematik früher „vielleicht noch eine theologisch freie Frage war, aber dass (er verweist auf sein Schreiben vom 6. August 1983) nunmehr ‚le dernier mot‘, das letzte Wort darüber gesprochen ist: ein außergewöhnlicher Diener ist für die Eucharistie unmöglich!“ („Nadien kreeg ik een brief van kardinaal Ratzinger, waarin wordt gezegd dat het ‘vroeger’ wellicht nog een theologisch vrije kwestie was, maar dat (hij verwijst naar zijn Schrijven van 6 Augustus 1983) voortaan ‘le dernier mot’ het laatste woord daarover is gesproken: een buitengewone bedienaar is voor de eucharistie onmogelijk!“ *Theologisch testament*, 64) Schillebeeckx nennt dieses Verhalten „Regieren durch Dekret [...] Eine missliche Prozedur, undenkbar in einer Rechtsgemeinschaft.“ „regeren bij decreet [...] Een hachelijke procedure – ondenkbaar in een rechtsgemeenschap“. *Theologisch testament*, 64.

¹¹² So erläutert Schillebeeckx die Motivation für dieses Buch in *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 59. „Alfrink [Kardinal Alfrink; M.H.] ging zum Papst und erläuterte ihm die Forderung des Pastoralkonzils zum frei wählbaren Zölibat. Der Papst [Paul VI.; M.H.] sagte: ‚Ich bin der Meinung, der Zölibat sollte frei wählbar sein, aber ich möchte nicht als jener Papst in die Geschichte eingehen, der den Pflichtzölibat hat fallenlassen.‘ Das sagte er ausdrücklich. Als ich von Alfrink gehört hatte, was Paul VI. gesagt hatte, schrieb ich das Buch *Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung*.“ Ebd.

¹¹³ Bloemendaal 1979.

ambt aufgeklärt werden sollten.¹¹⁴ Ebenso erschien 1985 das Buch *Pleidooi voor mensen in de kerk*.¹¹⁵ In diesem Prozess wurde die Forderung nach außerordentlichen Dienern der Eucharistie inkriminiert. Im Anschluss an diesen Prozess sprach Schillebeeckx dann von mehr Pluralität, zu der sich auch die Kirche trauen muss. „Das bedeutet keineswegs einen Verbesserung meines zweiten Buches über das Amt, sondern viel eher eine Ausweitung davon durch einer kasuistischen Amtstheologie Lebewohl zu sagen, was ich in einer Pressekonferenz auch mitgeteilt habe.“¹¹⁶

Im Gegensatz zum ersten Prozess, wo über das Resultat des Prozesses weder Schillebeeckx noch seinem Verteidiger Rahner ein Ergebnis mitgeteilt wurde¹¹⁷, bekam Schillebeeckx zum Abschluss der Prozedur des zweiten Prozesses „am 20. November 1980 einen Brief der Kongregation der Glaubenslehre, worin gesagt wird, dass einige Ambiguitäten nicht weggenommen sind und dass die Glaubensorthodoxie hierbei wohl nicht ins Gedränge kam, wohl ‚die Lehre der Kirche‘“.¹¹⁸ Auch im Anschluss an den dritten Prozess wurde im Osservatore Romano eine Notificatio veröffentlicht, „worin die Gläubigen gewarnt wurden, dass in meinem (zweiten) Buch über das Amt einige Punkte anwesend sind, die nicht vollständig mit der offiziellen Lehre

¹¹⁴ Tijdschrift voor Theologie 22 (1982), 24-59.

¹¹⁵ Baarn 1985. Vgl. beispielhaft für die intensive Auseinandersetzung hierzu auch: Verweyen, Hansjürgen: *Rez. zu Schillebeeckx, Edward: Christliche Identität und Kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985, in: Theologische Revue 82(1986), 410-413; Greshake, Gisbert: *Rez. zu Grelot, Pierre: Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx, Paris 1983*, in: Theologische Revue 82(1986), 413-414. Auch hier kann bereits darauf verwiesen werden, dass sich Schillebeeckx in seinen Buchpublikationen *Gott, die Zukunft des Menschen* (1969) und letztlich auch *Menschen. Die Geschichte von Gott* (1990) nicht nur dem Titel nach auf Menschen als *anthropotheologische* Grundkonstante verwiesen weiß.

¹¹⁶ „Het betekent geenszins een retractatie ten overstaan van mijn tweede boek over het ambt, maar veeleer een *verruiming ervan* door vaarwel te zeggen aan een casuïstische ambtstheologie, wat ik nadien in een persconferentie ook heb meegedeeld.“ *Theologisch testament*, 65.

¹¹⁷ Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 60.

¹¹⁸ „Alleen kreeg ik op 20 november 1980 een brief van de Congregatie van de Geloofsleer, waarin werd gezegd dat enkele ambigüiteiten niet zijn weggenomen en dat de geloofsorthodoxie hierbij wel niet in het gedrang kwam, wel ‚de leer van de kerk‘.“ *Theologisch testament*, 63.

der Kirche übereinstimmen (es wird nirgendwo gesagt, dass diese von dem christlichen Glauben abweichen).¹¹⁹

Selbstverständlich haben die Prozesse auch Rückwirkungen auf das Schillebeeckx'sche Kirchen- und Theologieverständnis sowie seine Methode theologischen Arbeitens gehabt:

„Was mir auffiel ist, dass ich mich durch die Prozesse, anstatt abhängig, gegenüber der römischen Kurie freier zu fühlen begann. Man merkt, dass die Standpunkte dort mehr durch Kirchenpolitik als durch andere Faktoren bestimmt werden und dass sie eine bestimmte Periode von theologischem Denken als Norm für alles Theologisieren handhaben, und dagegen verhältst du dich mehr evangelisch-kritisch. Das ist keine Frage von Rechthaberei, sondern von der Erkenntnis, wie ‚perspektivistisch‘ und somit sehr einseitig eine Kongregation wie die für die Glaubenslehre, zu dem Kirchengeschehen schaut. Häufig aus Angst.“¹²⁰

Diese Strategie, statt sich an innerkirchlichen Diskussionen aufzureiben zunächst auf das biblische Fundament und eher allgemein die Vielgestaltigkeit des christlichen Glaubens positiv darzustellen und zu würdigen, hat Schillebeeckx seit dieser Zeit befolgt. Schillebeeckx sucht eher nach dem Kern des Evangeliums, als sich in Einzelstreitigkeiten zu verlaufen und den Blick auf das Gesamt zu verlieren. Sein Standpunkt ist daher – wie Schillebeeckx in *Menschen* prägnant zu formulieren weiß – „post-ökumenisch“.¹²¹ Es geht nicht mehr nur, wie noch in früheren Zeiten, um die kirchliche Selbstrealisierung des christlichen Glaubens, sondern um die „Ökumene der Weltreligionen und

¹¹⁹ „Later verscheen in de *Osservatore Romano* een ‚Notificatio‘ of ‚Bekendmaking aan het gelovige volk‘ van de hand van J. Ratzinger, gecontrasigneerd door mgr. A. Bovone, waarin de gelovigen worden gewaarschuwd, dat er in mijn (tweede) boek over het ambt enkele punten aanwezig zijn die niet helemaal overeenkomen met de officiële leer van de kerk (er wordt nergens gezegd, dat ze afwijken van het christelijke geloof).“ *Theologisch testament*, 65.

¹²⁰ „Wat mij opviel is, dat ik me door die processen, in plaats van afhankelijk, vrijer ben gaan voelen tegenover de Romeinse curie. Je gaat merken dat de standpunten aldaar meer door kerkpolitiek dan door andere factoren worden bepaald en dat ze een bepaalde periode van theologisch denken als norm voor alle theologiseren hanteren, en daartegen ga je je meer evangelisch-kritisch opstellen. Dat is geen kwestie van gelijkhebbertij, maar van doorzien, hoe ‚perspectivistisch‘ en dus zeer eenzijdig een Congregatie als die van de Geloofsleer, naar het kerkgebeuren kijkt. Vaak uit angst.“ *Theologisch testament*, 66.

¹²¹ *Menschen*, 241. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 242. Vgl. hierzu auch *Welt und Kirche*.

[...] Ökumene der Menschheit, zu der auch Agnostiker und Atheisten gehören.“¹²² Eine angemessenere, jedoch negativ-kritische Definition dieses Sachverhaltes bot Johann Baptist Metz an: „Eigentlich und letztlich geht es [...] um die ‚Ökumene der leidenden Menschheit‘“.¹²³

Und – so die zentrale These dieser Dissertation – auf diesem Wege war und ist die schöpfungstheologische Explikation des christlichen Glaubens von zentraler Relevanz für sowohl die erfahrungsgebundene Ableitung theologischer Spekulation wie auch für das Gelingen einer durch kritische Korrelation der Menschen ermöglichten Anerkennung eines daseinstranszendenten Gefüges und seiner Manifestation in der Geschichte der Menschen nötig.

d) Wege und Werke von Edward Schillebeeckx

Sicherlich wird der zweite Teil der zu erwartenden Schillebeeckx-Biographie von Erik Borgman den weiteren Lebens- und Arbeitsweg von Schillebeeckx ähnlich genau und umfassend nachzeichnen wie der erste Teil.¹²⁴

Zu den Situationen, die Schillebeeckx zu besonderer publizistischer Tätigkeit herausforderten, gehörten ohne Zweifel das Pastorkonzil, auf dem zwischen 1966 und 1970 die Konsequenzen des Zweiten Vatikanischen Konzils für die niederländische Situation konkretisiert wurden, wie auch die *Acht-Mei-bewegung*.¹²⁵ Schillebeeckx konstatiert seinen eigenen Werken einen zeit- und situationsgebundenen Charakter. Sie sind Ausdruck einer kontextuellen Theologie: „Einige Schriften sind kontextuell, veranlasst von Ereignissen und Problemen sowohl der Welt wie der Kirche; auf der anderen Seite stehen

¹²² *Menschen*, 241.

¹²³ *Menschen*, 241.

¹²⁴ Borgman, *Schillebeeckx*.

¹²⁵ Ziel der *Acht-Mei-bewegung* war es, das andere Gesicht der Kirche anlässlich des Besuches von Papst Johannes Paul II. in den Niederlanden auf dem Maliefeld in Den Haag am 8. Mai 1985 sehen zu lassen. Am 21. November 2003 wurde die *Acht-Mei-bewegung* aufgehoben, da sie durch Mitgliederschwund und Vergreisung gekennzeichnet war. Vgl. hierzu auch <http://nl.wikipedia.org/wiki/Acht-Mei-bewegung> [27.09.12] sowie Borgman, E.P.N.M.: *Van Nederlands Pastoraal Concilie tot het einde van de Acht Mei Beweging – en verder?* 06.02.2006, in: RK-Kerkplein <http://www.rk-kerkplein.org/bijdrage4.php> [27.09.2012].

Werke, die aus meinem persönlichen Projekt entstanden sind, vor allem die Bücher zur Christologie.¹²⁶ Es zeigt sich, dass besonders in der sorgsam christologischen Arbeit mehr noch als in den situationsgebundenen Schriften gleichbleibende Momente der konstitutiven Basisannahmen der Schillebeeckx'schen Theologie ihre Wirkung entfalten, aber auch Veränderungen sichtbar sind.

William L. Portier stellt die im Hinblick auf die Rezeption der Werke der Theologen wichtige Frage nach dem intendierten Lesepublikum. Im Vergleich zu Karl Rahner, Bernhard Lonergan und David Tracy, die – so Portier – eine kirchliche Öffentlichkeit, den akademischen Sektor des kirchlichen Publikums und die Gesamtakademie intendierten, fühlt sich Schillebeeckx auch und in besonderer Weise dem *einfachen* Gläubigen verpflichtet und bemüht sich, diesem ein adäquates Welt- und Gottesverständnis zu ermöglichen.¹²⁷ In diesem Abschnitt werden Themenkreise der Theologie Schillebeeckx' durch Verweis auf einschlägige Publikationen skizziert.¹²⁸

Zu seinem Leben und Werk hat Schillebeeckx in folgenden Publikationen ausführlich Stellung genommen¹²⁹:

1982: Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch, Mainz 1984.

1994: Edward Schillebeeckx im Gespräch, Luzern 1994.

¹²⁶ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 93. „Meine Lehrveranstaltungen zu Eschatologie, Christologie und Hermeneutik waren das Resultat eines theologischen Projektes, das ich selbst ausarbeiten wollte; fast alle anderen Publikationen sind faktisch ein Ankoppeln an die Aktualität des Augenblickes gewesen, und darum zufällig und in diesem Sinn kontextuell. Trotzdem waren die Publikationen zugleich nichtsdestoweniger fruchtbar für meine selbständig gewählten theologischen Projekte.“ „Mijn eschatologische, christologische en hermeneutiekolleges waren het resultaat van een theologisch project dat ik zelf wilde uitwerken; bijna alle andere publikaties zijn in feite een aanhaken aan de actualiteit van het ogenblik geweest, en daarom occasioneel en in die zin contextueel. Toch waren die publikaties tegelijkertijd niettemin vruchtbaar voor mijn zelfstandig gekozen theologische projecten.“ *Theologisch testament*, 83.

¹²⁷ Portier, William L.: *Interpretation and Method*, 21-24. Hierzu auch Lescauwet, Jos: *Ter inleiding: Theoloog van een geloofsgemeenschap*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 10-16.

¹²⁸ Vgl. zur Wirkungsgeschichte von Schillebeeckx im englischsprachigen Bereich Hilker, Mary Catherine: *Introduction*, xix-xx. Eine genaue Übersicht über das Wirken Schillebeeckx' an der Universität Nijmegen gibt Ted Schoof: *Een bijna koortsachtige aandrang*.

¹²⁹ Die jeweilige Jahreszahl bezieht sich auf das Datum der ersten Veröffentlichung.

1994: Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden, Baarn
1994.

2006: Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben, Würzburg 2006.

Zur kirchlichen Selbstrealisierung hat sich Schillebeeckx seit dem Beginn seines theologischen Wirkens geäußert. Von zentralem Interesse für Schillebeeckx ist die Sakramentenlehre. Nicht nur in seiner Dissertation, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*¹³⁰ aus dem Jahr 1952 ist Schillebeeckx ausführlich und grundlegend, die Theologie Thomas von Aquins rekonstruierend, darauf eingegangen. In seinem Buch *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung* von 1960 [1959] findet sich eine Aktualisierung und die Integration des personalistischen Denkens in die Theologie Schillebeeckx'. Einen neuen Ansatz der Sakramentenlehre gestaltete Schillebeeckx auch Ende der sechziger Jahre¹³¹ zusammen mit Piet Schoonenberg und dem diskutierten Ansatz der *Transfinalisation* und *Transsignifikation*.¹³² In einer Vielzahl weiterer Bücher und Artikel eruiert Schillebeeckx die Möglichkeiten eines Neuansatzes. Von besonderer Bedeutung für die Entfaltung der Schillebeeckx'schen Theologie war daher seine Erarbeitung einer Sakramentenlehre. Bis zuletzt arbeitet Schillebeeckx an einem Werk über die Sakramente, dessen Grundrichtung sich in seinem Artikel – *Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten*, zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente – erahnen lässt.¹³³ Ein weiteres wichtiges Feld eigenständiger Überlegungen und Konzeptionen war auch die Frage nach dem kirchlichen Amt und in besonderer Weise das Problem einer angemessenen Integration der Laien in ein Konzept kirchlicher Selbstrealisierung. Dieses sich durchhaltende Thema der Schillebeeckx'schen Theologie ist insofern von zentraler Bedeutung für die

¹³⁰ Band 1: Antwerpen: 't Groeit; Bilthoven: Nelissen, 1952. Ein intendierter zweiter Band ist nicht publiziert worden.

¹³¹ *Die eucharistische Gegenwart*.

¹³² Vgl. hierzu auch die Dissertation von Jan Ambaum: *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten*, Regensburg 1980.

¹³³ In: *Tijdschrift voor Theologie* 40(2000), 164-187. Jedoch konnte dieses Werk aufgrund der zunehmenden Verschlechterung des Gesundheitszustandes von Schillebeeckx nicht vollendet werden. Vgl. Lukken, Gerard: *Jezus' visioen, tot ritueel gelouterd*, in: *TGL* 65 (2009), 95-104, 95.

Würdigung der Entwicklung der Theologie Schillebeeckx' sowie deren zentraler Motivation, da hier das Anliegen Schillebeeckx', ein neu gefasstes Verständnis des Christseins – als in-der-Welt-sein – neu durchzubuchstabieren versucht wurde.¹³⁴

1966: Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung, Düsseldorf
1967.

1980: Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981.

1982: Das Evangelium erzählen, Düsseldorf 1983.

1985: Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985.

1988: Om het behoud van het Evangelie, Baarn 1988 [Evangelie verhalen; 2].

Wie im Verlauf dieser Studie noch weiter expliziert wird, sind die hermeneutischen Studien für die Entwicklung der Positionen von Schillebeeckx von zentralem Belang:

1965: Gott – Kirche – Welt , Mainz 1970.

1969: Gott – Die Zukunft des Menschen, Mainz 1969.

1971: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971.

1986: Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt, Freiburg i. Br. 1987.

Einem großen Publikum wurde Schillebeeckx durch seine voluminösen christologischen Publikationen aus den Jahren 1974 und 1977, die durch einen Zwischenbericht und den abschließenden Teil der Trilogie, *Menschen*, ergänzt wurde, bekannt:

1974: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br.
1975.

¹³⁴ Als paradigmatisch mag ein Artikel, *Priest and layman in a secular world* aus dem Jahr 1952/53 gelten. In diesem schreibt Schillebeeckx: „Our aim in religion can never be to build up a well regulated community here on earth. The aim of religion transcends this. But the special task of this laity is to regulate life here on earth and to do this *autonomously*, that is, not as tools of the priestly hierarchy, but as full lay people.“ Schillebeeckx, E.: *Priest and layman in a secular world* (1952/53), 71f.

1977: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i. Br. 1977.

1978: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung: Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (Quaestiones Disputatae 78), Freiburg i. Br. 1979

1989: Menschen: Die Geschichte von Gott, Freiburg i. Br. 1990.

Mit Blick auf die Bibliographie der Werke Schillebeeckx' fällt die Vielzahl der Veröffentlichungen sofort auf. Sie ist tatsächlich auch Zeugnis des überaus reichhaltigen Schaffens, aber auch Ausdruck der umsichtigen Übersetzungen seiner Werke in viele Sprachen.¹³⁵ Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang die Tätigkeit Schillebeeckx' als Herausgeber und Schriftleiter.¹³⁶ So war er auch Gründungsmitglied der Zeitschrift *Concilium*¹³⁷, die ihren Redaktionssitz in Nijmegen erhielt. Ebenso gründete er die *Tijdschrift voor Theologie*, die als weniger konservativ festgefahrene Fakultätszeitschrift der Theologischen Fakultät Nijmegens etabliert werden konnte.

Öffentlich wirksam wurde Schillebeeckx auch durch seine unterschiedlichen Forschungs- und Lehraufenthalte. Vom 08. November bis zum 20. Dezember 1967 besuchte Schillebeeckx etwa vierzig Universitäten und Fakultäten in den Vereinigten Staaten.¹³⁸ Er lehrte 1971 in Großbritannien, ebenso hatte er den Lehrstuhl für Erasmus-Studien der Harvard Universität in Cambridge, Massachusetts, inne. Er lehrte an der Divinity School dieser Universität.¹³⁹ Eingehend beschäftigte sich Schillebeeckx mit den Problemkreisen Säkularisierung, Atheismus und Humanismus.¹⁴⁰ In den letzten fast drei Jahrzehnten ist das

¹³⁵ In dieser Arbeit wird, der besseren Zugänglichkeit wegen, zumeist aus Sammelbänden zitiert.

¹³⁶ Vgl. hierzu Borgman, *Schillebeeckx*; Schoof, *Bijna koortsachtige aandrang*.

¹³⁷ Der Verleger Paul Brand hat die Gründung dieser Zeitschrift vorgeschlagen. Vgl. hierzu Häring, Hermann: Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998, 75; Gott ist jeden Tag neu, 111.

¹³⁸ Vgl. hierzu *Gott – Zukunft des Menschen*, 7. Ebenso Kennedy, Philip: *Deus Humanissimus*, 35.

¹³⁹ Vgl. hierzu Schoof, *Een bijna koortsachtige aandrang*, 28; Kennedy, *Deus Humanissimus*, 35.

¹⁴⁰ Vgl. hierzu nicht nur die Verarbeitung der Pariser Zeit Schillebeeckx' sondern auch die Auseinandersetzung mit humanistischen Strömungen in den Niederlanden. Hierzu *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961). In diesem Artikel nimmt Schillebeeckx dezidiert Bezug auf den Humanistischen Bund der Niederlande, *Humanistisch Verbond*.

Werk Schillebeeckx' auch durch die Edward-Schillebeeckx-Stiftung zu größerer Bekanntheit gekommen.¹⁴¹

Die obligatorische Frage nach den Etappen, Brüchen und Phasen im Werk von Edward Schillebeeckx kann – wie Kennedy schematisiert – durch die Abgrenzung der „personal history into eight distinct periods“ beantwortet werden.¹⁴²

M.E. hat Schillebeeckx im Laufe seines Theologietreibens wieder zu seinen Ursprüngen, die er im späteren Werk kritisch reinterpretierte und ergänzte, zurückgefunden. Im Bereich der schöpfungstheologischen Grundsatzproblematik lässt sich dieses belegen. So schreibt Schillebeeckx zu dem die schöpfungstheologische Entfaltung der Theologie tragenden, von Thomas rezipierten und von Schillebeeckx schon am Anfang seines Forschens adaptierten Prinzip der Partizipation: „Zu diesem Ansatz bin ich dann am Ende meiner Universitätslaufbahn zurückgekehrt“.¹⁴³ Schillebeeckx hat, wie auch die Durchsicht einiger nicht veröffentlichter Exzerpte vermuten lässt, in einer sehr fulminanten Weise neue Ansätze der Theologie, wie auch von anderen Wissenschaften rezipiert und versucht, in sein Konzept der Theologie einzutragen. Gewiss war die Begegnung von Schillebeeckx mit einem historischen Thomismus idealistisch reinterpretiert durch de Petter, seine Begegnung mit der Existenzphilosophie und vor allen Dingen mit der Ideologiekritik, später dann der analytischen Sprachphilosophie und dem Strukturalismus von zentraler Relevanz für die Entwicklung des Schillebeeckx'schen Denkens. Dennoch blieb die Basiseinsicht Schillebeeckx' in seinem ganzen wissenschaftlichen Leben unangezweifelt bestehen.

¹⁴¹ Vgl. hierzu Beugels, Paul: *Opening van het symposium en presentatie van de Stichting Edward Schillebeeckx*, in: *Mensen maken de kerk. Verslag van het symposium rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx*, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989, 9-12. Diese Stiftung ist am 18. April 1989 notariell bekundet worden und ist unter der URL www.schillebeeckx.nl erreichbar.

¹⁴² Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 37. Auf den Seiten 37 bis 78 stellt Kennedy die Entwicklung Schillebeeckx' detailliert dar.

¹⁴³ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 98.

e) *Resultat: Dialog mit den (Human-) wissenschaften*

Nach den zuvor referierten Stationen des Lebensweges Schillebeeckx', die gleichwohl einen diagnostizierbaren Einfluss auf die Ausrichtung seiner Theologie hatten, werde ich im Folgenden auf einige denkerische Grundoptionen seines Schaffens eingehen. Fest steht, dass aufgrund der unterschiedlichen theoretischen und methodologischen Ausrichtung der Wissenschaften und einer damit einhergehenden unterschiedlichen Bestimmung des Wahrheitsbegriffes ein Dialog mit diesen geführt werden muss. Wie im Folgenden weiter ausgeführt wird, beschäftigen positive Wissenschaften sich mit der Welt der Phänomene mit Hilfe kontrollierbarer Prämissen. Schillebeeckx konstatiert 1962:

„Daraus folgt auch, daß diese Wissenschaften nicht die ganze Wirklichkeit erfassen und sich deshalb auch nicht als Ersatz für metaphysische und religiöse Wahrheiten anbieten können. Aber auch wer von seinen metaphysischen und religiösen Wahrheitsaussagen überzeugt ist, wird diese nicht ohne weiteres gegen die Teilwerte der positiven Wissenschaften ausspielen können.“¹⁴⁴

Dennoch ist für diesen Dialog die Klärung der eigenen Voraussetzungen unabdingbar.

(1) Unterschiedliche Problemstellungen: Zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Wenn Theologie ein hermeneutisches Unternehmen ist, in dem in diesem Kontext von besonderer Relevanz ist, die Wirklichkeit in einem phänomenologischen Zugriff zu analysieren, sollten Theologen auch bestrebt sein, alle Möglichkeiten, das Phänomen zu erkennen, zu ergreifen. Im Rahmen seines phänomenologischen Zugriffes ist Schillebeeckx bemüht, den Austausch mit anderen Konzepten menschlicher, geschichtlicher und irdischer Selbstdeutung zu suchen und zu initiieren. Er kann damit auch als Brückenbauer zwischen

¹⁴⁴Der Begriff ‚Wahrheit‘ [1954/1962], 209.

theologischen und anderen Ufern gelten. Für Schillebeeckx, der im Verlauf seines theologischen Denkens und Arbeitens immer mehr zur Einsicht kam, dass es notwendig ist, nicht nur dem Heil des Menschen einen großen Bereich des theologischen Forschens zu reservieren, sondern ebenso notwendig, eine Theologie im Ausgang von menschlicher Lebensrealität, näherhin dem Erfahrungsbezug zu kreieren, stellte sich heraus, dass die Theologie nicht im Stande ist, die Welt so zu durchschauen, als dass es ihr möglich ist, von sich heraus, autark, menschliche Lebensrealität vollumfänglich in Anschlag für theologisches Denken zu bringen. Sie ist, aufgrund des integralen Momentes ihrer Selbsttätigkeit, notwendig auf den interdisziplinären Dialog verwiesen. So fasst Schillebeeckx heutzutage die Aufgabe der Theologie unter den Leitworten Interreligiösität und Interkulturalität zusammen.¹⁴⁵ Der Theologe ist nach sorgsamem Erkundungen im Stande, das Gegebene aus einer anderen Perspektive zu betrachten. „Das erst durch die Vernunft analysierte Material wird dann vom Theologen vom Glauben aus dekodiert oder entziffert; dieses Material ist wie ein *Text*, den der Theologe interpretieren muß nach der Grammatik der christlichen Hoffnung, des Glaubens an Gott, der die Quelle universalen, allumfassenden und endgültigen Heils ist.“¹⁴⁶

Schon in seinen ersten Vorlesungen zur Schöpfungslehre in den Jahren 1948 und 1949 hat Schillebeeckx, im Bewusstsein einer natürlichen Wissenschaft und übernatürlichen Glaubens, feststellen können, dass zwischen diesen beiden Zugangsweisen zur Wirklichkeit ein fundamentaler Unterschied

¹⁴⁵ Vgl. hierzu ein Video-Interview mit Schillebeeckx vom 25.03.03, Aufgabe christlicher Theologie <http://www.youtube.com/watch?v=O7pGWpeK1FE> [20.09.12]; Schillebeeckx fordert, dass der Theologe zunächst das Vorfeld zu erkunden habe, bevor er theologische Aussagen zu treffen im Stande ist. Eins weiß sich Schillebeeckx mit Thomas von Aquin. In der *Summa contra gentiles* I,4 schreibt Thomas: „Multa praecognoscere (theologus) oportet“. „Auf dieser Ebene ist es dringend notwendig, auf Menschen und auf das, was sie als Menschlichkeit realisieren wollen, zu hören; also ist auch hier Interdisziplinarität geboten.“ *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 198f.

¹⁴⁶ *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 199. Dennoch darf durch diese Reflexionsebene nicht der Gegenstand der Reflexion vernachlässigt werden. Es gilt, rasch bei den sich im Raum der menschlichen Erfahrung zeigenden Objekte zu sein, um diese theologisch zu erhellen. „Wer nicht rechtzeitig bei den Phänomenen ist, kommt naturgemäß bei der christlichen Erhellung derselben im Hinblick auf eine bessere Praxis der Christen zu spät.“ *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 200.

zu konstatieren ist. Denn: „Natürliche Wissenschaften (im Gegensatz zur ‚Glaubenswissenschaft‘) beginnen bei einer Erfahrungstatsache.“¹⁴⁷ Diese basale Implikation der natürlichen Wissenschaften hat von sich heraus schon wesentliche Konsequenzen für den Ansatz und die Reichweite der Aussagen der natürlichen Wissenschaften:

„Das anfangshafte Erfahrungselement der philosophischen Schöpfungslehre ist nicht Gott, - zumindest nicht als ausdrücklich bewusstes Element – sondern der Mensch in seiner Umgebung. Mit anderen Worten: das ‚Subjectum Genus‘ der natürlichen Gotteslehre ist nicht Gott, sondern das Geschöpf, nach seinem Seinswert untersucht.“¹⁴⁸

Diesem radikalen, faktizitätsbezogenen Ansatz der natürlichen Wissenschaften inhäriert notwendigerweise auch eine auf die Gottesproblematik bezogen, diametral entgegengesetzte Perspektive:

„Der ‚Schöpfer‘, streng philosophisch betrachtet, ist ‚etwas von der Schöpfung‘ selbst. Gott, der Schöpfer, wird philosophisch nur erkannt in soweit er durch die anfängliche Erfahrungstatsache – den Menschen-in-der-Welt – ontologisch genommen, unterstellt wird und einigermaßen impliziert wird. Die natürliche Gotteserkenntnis und somit die natürliche Schöpfungslehre ist ein Moment aus der natürlichen innerweltlichen Ordnung.“¹⁴⁹

Insofern ist auch und besonders im Zusammenhang einer anthropozentrisch ausgerichteten Theologie der Dialog mit den Humanwissenschaften durch nichts zu ersetzen. Auch das Bewusstsein eines zunehmenden Pluralismus bewirkte Schillebeeckx' Insistenz auf dem Dialog.¹⁵⁰ Dennoch ging und

¹⁴⁷ *De deo creante* I, 2. „Natuurlijke wetenschappen (als staande tegenover ‘geloofswetenschap’) beginnen bij een ervaringsfeit.“

¹⁴⁸ „Het aanvankelijke ervaringselement van de *wijsgerige* scheppingsleer is niet God, - althans niet als uitdrukkelijk bewust element – maar wel de mens in zijn omgeving. M.a.w. het ‘subjectum genus’ van de natuurlijke Godsleer is niet *God*, maar het schepsel, naar de zijnswaarde beschouwd.“ *De deo creante*, I,2. Vgl. hierzu auch *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof*, *De Deo Creante*, 3. Vgl. hierzu auch *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof*, *De Deo Creante*, 3.

¹⁴⁹ „De ‘Schepper’, zuiver wijsgerig beschouwd, is ‘iets van de schepping’ zelf. God, de Schepper, wordt wijsgerig slechts bevestigd in zover Hij door het aanvankelijk ervaringsfeit – de mens-in-de-wereld – ontologisch genomen, wordt voorondersteld en enigszins geïmpliceerd wordt. De natuurlijke Godskennis en dus de natuurlijke scheppingsleer is een moment uit de natuurlijke binnenwereldse orde.“ *De deo creante* I, 2.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu Schillebeeckx, E.: *Theologische Kriterien* (1969), 54.

geht es Schillebeeckx nicht um eine vorschnelle Harmonisierung¹⁵¹ der aufgrund des anders gearteten, unterschiedlichen Ansatzes evozierten Fakten, sondern zunächst um eine einlassende, selbstständige Interpretation der Fakten. Denn Theologie und Naturwissenschaft haben, sofern auf einer unangemessenen Selbstbestimmung aufruhend, ein großes Konfliktpotenzial.¹⁵² Dieses wird besonders deutlich, wenn ein und dieselbe Person versucht, sich

¹⁵¹ In der Tat gibt es viele Entwürfe, die eine Harmonisierung, zumindest aber Darlegung der unterschiedlichen Ansätze theologischer und physikalisch/biologischer Provenienz intendieren. Diese im Einzelnen zu rekonstruieren kann hier nicht geleistet werden. Vgl. prototypisch Philberth, Bernhard: *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*, Stein am Rhein/Schweiz, 1976. Schillebeeckx wendet sich ebenso sehr gegen einen möglichen Befund der Unmöglichkeit eines prinzipiellen Widerspruchs von Theologie und Naturwissenschaft, wie dieses etwa von Karl Rahner und anderen wiederholt geäußert wurde. Vgl. hierzu Rahner, Karl: *Wissenschaft und christlicher Glaube*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1983, 26 „Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich von vornherein in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden“.

¹⁵² Vgl. hierzu auch die ausufernde Literatur zum Verhältnis von Evolutionslehre und Schöpfungsglauben. Vgl. hierzu Moltmann, Jürgen: *Die Welt als Schöpfung und als Natur*. Von der Wechselwirkung zwischen Theologie und Naturwissenschaften, in: Magdalene L. Frettlöh/Hans P. Lichtenberger (Hrsg.), *Gott wahr nehmen*, Festschrift für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 203-217. Ein Versuch, im Anschluss an Kant eine Klärung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie zu erbringen, ist von Michael Bongardt vorgenommen worden. Gleichwohl zeigt sich auch hier aufgrund des anders gearteten philosophischen Rahmenkonzeptes eine fundamentale Differenz zur Bestimmung von Schillebeeckx. Bongardt, Michael: *Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott. Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 214 (1996), 818-830. Eine sachliche Klärung leistet Ulrich Lüke Lüke, Ulrich: *Creatio continua – Eingriff in oder Erstellung von Ordnung?* In *ThGl* 86 (1996), 281-295; Lüke, Ulrich: „*Als Anfang schuf Gott ...*“ *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn 1997, 2. korrigierte Auflage 2001; Ders.: *Schöpfung aus dem Nichts oder fortlaufende Schöpfung? Zum Verhältnis von creatio ex nihilo und creatio continua*. In: Müller, Helmut A. (Hrsg.): *Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt*. Göttingen 2004, S. 39-52; Ders.: *Zeitschöpfung – Schöpfungszeit? Strenge Gegenwart oder Von der Zeitlichkeit zur Zeitlosigkeit*, in: Eberhard Schockenhoff/Max G. Huber (Hrsg.), *Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube*, Freiburg/München 2004 (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie], herausgegeben von Ludger Honnefelder, Bd. 29), 193-216; Ders.: *Staunen ist der Anfang: Professor Ulrich Lüke über Schöpfung, Evolution und Glaube (Teil 1)*, in: *ZENIT*, 25.10.2007, <http://www.zenit.org/article-13632?l=german> [27.09.12]; Ders.: *Staunen ist der Anfang: Professor Ulrich Lüke über Schöpfung, Evolution und Glaube (Teil 2)*, in: *ZENIT*, 26. 10.2007, <http://www.zenit.org/article-13642?l=german> [27.09.12]. Die Konzeption von Lüke besticht ebenso wie die Konzeption von Peacocke durch die jeweilige Fachkenntnis, die ausgewiesenen Experten auf beiden Feldern zu unterstellen ist. Peacocke, Arthur: *The Palace of Glory*.

eine Erklärung der Welt anzueignen. Schillebeeckx drängt hier nach Klarheit.¹⁵³ Ohne das Problemniveau unterlaufen zu wollen, diagnostiziert Schillebeeckx – wie erwähnt – unterschiedliche Angangsweisen der einzelnen Wissenschaften.¹⁵⁴ Philip Kennedy konstatiert, dass Schillebeeckx „totally unperturbed by new insights of empirical sciences regarding the makeup of physical reality“ ist.¹⁵⁵ Beide Angangsweisen sind inkommensurabel: „Bemühungen, um das Resultat von Naturwissenschaften mit dem Schöpfungsglauben zu harmonisieren, sind unverantwortbar und auch unfruchtbar.“¹⁵⁶ Schillebeeckx charakterisiert den Schöpfungsglauben als – im Vergleich zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen – fundamental unterschiedlich. Er konstatiert:

God's World and Science, Adelaide 2005. Vgl. zur Bandbreite der Diskussion auch die in folgendem Sammelband zusammengetragenen Ansätze: Wabbel, Tobias Daniel (Hrsg.): *Im Anfang war kein Gott. Naturwissenschaftliche und theologische Perspektiven*, Düsseldorf 2004.

¹⁵³ Vgl. zum Folgenden *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*.

¹⁵⁴ Dieses hat auch Karl Rahner in seinem 1981 erschienen Artikel Naturwissenschaft und Theologie konstatiert: „Diese Wissenschaften [Naturwissenschaften; M.H.] erforschen in aposteriorischer Erfahrung die Einzelphänomene und ihre Zusammenhänge. Die Theologie dagegen hat es, allerletztlich in einer apriorischen Frage, mit dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund zu tun. Infolgedessen ist ein absoluter Konflikt zwischen den Kompetenzen der Wissenschaften und der Theologie nicht zu befürchten, wenn beide Teile Verstöße gegen ihr eigenes Wesen vermeiden und sich eventuell gegenseitig auf solche an sich nicht beabsichtigen Verstöße aufmerksam machen lassen.“ Rahner, Karl: Naturwissenschaft und Theologie, in: *Stimmen der Zeit* 106 (1981), 502-514. Vgl. zu dieser Verhältnisbestimmung auch die genaue Analyse von Oomen, Palmyre: Theologie – exacte wetenschappen: een asymmetrische verhouding, in: Ria Van den Brandt/Rob Plum (Hrsg.), *De Theologie Uitgedaagd*, Zoetermeer, 1999, 61-101; Vgl. hierzu auch Schoonenberg, Piet: Auf Gott hin denken, *Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, Wilhelm Zauner (Hrsg.), Wien 1986, 129-149. Pannenberg, Wolfhart: Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, in: Hermann Deuser (Hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschr. für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 276-291; Pannenberg, Wolfhart: Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, in: *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Johann Dorschner/Michael Heller, Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), Regensburg 1995, 146-162; Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie Band II*; sowie die eschatologisch ausgerichtete Studie von Dolch, Heimo: Die Naturwissenschaft und die Letzten Dinge, in: Ders. *Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, 155-164.

¹⁵⁵ Kennedy, Philip: *God and Creation*, 44.

¹⁵⁶ „Pogingen om het resultaat van natuurwetenschappen te harmoniëren met het scheppingsgelooft, zijn onverantwoord en ook onvruchtbaar.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 326f.

„Der Glaube an den schaffenden Gott will, nach eigenem Selbstverständnis, keine Erklärung von dem Entstehen und dem Fortgang von Welt und Kosmos geben. Der Glaube will etwas über Gott und über Menschen in ihrer zeitlich-räumlichen Welt sagen, und auch über ihre gegenseitige Bezogenheit sowohl gegenüber sich selber als auch zur Welt, ihrem Verhältnis zum Ganzen.“¹⁵⁷

Wird diese Voraussetzung anerkannt, lassen sich auch einige Dialogversuche als nicht glückend qualifizieren. Da der Glaube weder Erklärungstheorie nach naturwissenschaftlichem Verständnis noch „Information über die innere Natur von Mensch, Welt und Gesellschaft“¹⁵⁸ ist, lässt sich auch nicht eine Gegenüberstellung des Glaubens und der naturwissenschaftlichen Welterklärung – wie noch vielfach in amerikanischen Schulbüchern zu finden –, die dem Schüler die Aufgabe stellt, sich für eine Theorie zu entscheiden, rechtfertigen.¹⁵⁹ Ebenso sind kirchliche Identifikationsversuche zu verurteilen, die konkrete naturwissenschaftliche Erkenntnisse, etwa einen angenommenen Big Bang, mit Gottes Schöpfungstat gleichsetzen, wie dies Pius XII am 12. November 1951 „in einem enthusiastischen, aber unglücklichen Moment“¹⁶⁰ – so Schillebeeckx – tat.

¹⁵⁷ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 326. „Het geloof in de scheppende God wil, naar eigen zelfverstaan, geen verklaring geven van het ontstaan en voortgaan van wereld en kosmos. Dat geloof wil iets zeggen over God en over mensen in hun tijdelijk-ruimtelijke wereld, en wel over hun onderlinge betrokkenheid zowel tot elkaar als tot die wereld, hun relatie tot het geheel.“ Auch *Auferstehung Jesu*, 136; *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978]. In einem Artikel *Man and his bodily world* von 1959 beschreibt Schillebeeckx das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie: „It is up to the natural sciences to demonstrate to us whether there is evolution – philosophy and theology cannot make any judgement here. But if there is evolution, we are bound to say that here is, horizontally, certainly a vast process of development, but that precisely this development, vertically, is the object of God's creation. God's creative activity cannot be added to the inward forces of evolution within this world.“ Schillebeeckx, E.: *Man and his bodily world* (1959), 242. Vgl. Hierzu auch Hübner, Jürgen: *Die Wirklichkeit der Natur im Streit zwischen Religion und Wissenschaft*, in: Wilhelm Gräb (Hrsg.), *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1995, 89-100.

¹⁵⁸ *Menschen*, 292. Die besondere Aufgabe der Theologie besteht auch nicht darin, diese Informationen zu generieren. Eher bieten sich hierfür die Philosophie und Naturwissenschaften an. Vgl. hierzu *Auferstehung Jesu*, 139. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 292; *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 125.

¹⁵⁹ Die Forschungen über den Kreationismus sind gut dokumentiert in Copan, Paul/Craig, William Lane: *Creation out of Nothing. A biblical, philosophical, and scientific exploration*, Michigan 2004.

Neben den genannten pädagogischen und kirchlichen Simplifizierungstendenzen ist aber auch noch eine dritte Version unangemessener Verhältnisbestimmung von Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft auszumachen; So versuchen einige Naturwissenschaftler innerhalb ihrer Theorien einen Platz zu suchen, an dem Gott als begründendes Prinzip identifiziert werden kann. Dieses ist nach Schillebeeckx jedoch eine künstliche Terrainvergrößerung der Naturwissenschaft. Nicht ausgeschlossen ist jedoch, dass sich der Naturwissenschaftler als gläubiger Mensch die Frage nach Gott im naturwissenschaftlichen Welterklärungsmodell durchaus stellen und auch zu beantworten im Stande sein mag; aber als gläubiger Mensch.

(2) *Unterschiedliche Arbeitsgebiete: Glaube und Wissenschaft*

Die Inkommensurabilität von Naturwissenschaft und Schöpfungsglauben ist – wie bereits thematisiert – in der unterschiedlichen Arbeitsweise und der grundlegend andersartigen Domäne von Naturwissenschaft und Schöpfungsglauben begründet. Neben der Inkommensurabilität gibt es jedoch auch eine faktische und positiv zu würdigende Unabhängigkeit der Wissenschaften voneinander.¹⁶¹ Naturwissenschaftliche und biotheoretische Denkmodelle setzen bei der Faktizität – bei dem, was ist – an. Diese zur theologischen Deutung des Existierenden unterschiedliche hermeneutische Angangsweise geht von der schon bestehenden Natur aus. Diese gilt es durch wissenschaftliche Modelle zu deuten. „Wissenschaftliche Modelle funktionieren dabei als Fangnetze, die der Forscher auf die schon bestehende Natur auswirft. Und in diesem Netz fängt man dann allein, was nach der eigenen, weniger oder mehr erfinderischen Konstruktion des Netzes damit zu fangen ist.“¹⁶² Das Bewusstwerden dieser Trennung ist Schillebeeckx auch durch die deutliche Fächerab-

¹⁶⁰ „[...] op een enthousiast maar ongelukkig moment“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 330. Vgl. hierzu auch Pannenberg, Wolfhart: *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, in: *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Johann Dorschner/Michael Heller, Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), Regensburg 1995, 146-162, 162. Vgl. hierzu auch Gruber, Franz: *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, 18.

¹⁶¹ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 328.

grenzung im niederländischen Hochschulwesen ermöglicht. So gehören die Geisteswissenschaften zu den Alpha-faculteiten; und die Naturwissenschaften zu den Bèta-faculteiten. Naturwissenschaftler stehen in der Pflicht, zu klären, was z.B. die Evolution ist.¹⁶³ Der Geisteswissenschaftler und Theologe hat die Frage zu klären, warum sie ist.¹⁶⁴

Dennoch warnt Schillebeeckx auch hier vor einer „bequemen Unterscheidung“: „Die *Fakten* sind das eigentliche Gebiet der Wissenschaften, der

¹⁶² *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*. Für die Leib-Seele Diskussion hat Schillebeeckx dieses schon 1958 konstatiert. „It is clear, then, [...] that we are spirit in our body and that our body too is spirit, although in the bodily mode. Biologists can therefore never make any statement about this human body as such. They can make statements about man's body, but not about the human body. That is why the problem of freedom does not arise for the biologist in his capacity as biologist. This reality does not come within his scientific vocabulary. [...] The human 'soul' has no place in the biologist's vocabulary.“ Schillebeeckx, E.: *Man and his bodily world* (1959), 234f. Ebenso Schillebeeckx, E.: *The significance of a Catholic university for the world and the church* (1965), 296. Vgl. hierzu auch die wissenschaftstheoretische Herleitung dieser Aussage im Anschluss an K. Popper, in *Hermeneutiek*, 58f. Interessant, hier aber zu weit führend, ist ein ausführlicher Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft über die Stationen Johannes Kepler, Galileo Galilei, aber auch kulturdiagnostischer Elemente dieser Bestimmung etwa anhand Rembrandts Gemälde ‚Die Anatomie des Dr. Tulp‘ von 1632, Ernst Haeckel, Max Planck; den Dialog der Theologen mit den Naturwissenschaften, wie ihn etwa Oswald Bayer gepflegt hat, Gerhard Ebelings Ansätzen, aber auch der Diskussion des 18. Jahrhunderts um die Physikotheologie und der Versuch der Synthese von anglikanischen Forschern wie den Erzbischof von Canterbury, William Temple, oder des Theologen und Biochemiker Arthur Peacocke sowie weiterführender Versuche von Hans Kessler und Wolfhart Pannenberg. Interessant ist gleichwohl auch die Auseinandersetzung von Karl Barth, die sowohl geprägt ist durch die 1. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, aber auch dessen weniger polarisierende altersmilde Aussagen, an die Harm Klüeting erinnert: „Weniger schroff urteilte erst der alte Barth. In einem Brief an seine Großnichte Christine Barth schrieb er 1965, dass man die biblische Schöpfungsgeschichte und eine naturwissenschaftliche Theorie wie die Abstammungslehre so wenig miteinander vergleichen könne ‚wie, sagen wir: eine Orgel mit einem Staubsauger! – daß also von ‚Einklang‘ ebenso wenig die Rede sein kann wie von Widerspruch““. Klüeting, Harm: *Die Orgel und der Staubsauger Karl Barths. Theologie und Naturwissenschaft an der Schwelle des ‚biotechnischen Zeitalters‘*, in: *Neue Züricher Zeitung*, 10.02.2001, 84.

¹⁶³ Schillebeeckx rekonstruiert in seiner Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre unterschiedliche Ansätze der Deutung der Evolution, lässt jedoch die theistische Interpretation dieser Ansätze nicht außer Betracht und schlussfolgert: „Von unserem Standpunkt – von dem Traktat ‚De Deo (salutari) creante‘ – aus betrachtet scheint es, dass die Evolution in dem Reich des Stoffes, von dem Leben und von dem Geist *theistisch* erklärt werden muss: *aktive Teilnahme an Gottes schaffender Aktivität*. Evolution ist eine innerweltliche Anschauung, die, als bloße innerweltliche, nicht eine integrale Erklärung gibt, wohl eine eigengesetzliche.“ „Van uit ons standpunt – van 't tractaat ‚De Deo salutari creante‘ – blijkt dat de evolutie in het rijk van de stof, van het leven en van de geest *theistisch* verklaard moet worden: *actieve deelneming aan Gods scheppende activiteit*. Evolutie is een

Glaube bezieht sich auf ihren *Sinn*.¹⁶⁵ Als Konsequenz dieser bequemen Unterscheidung diagnostiziert Schillebeeckx die schleichende Verabschiedung einer basalen Schöpfungsidee, da die Theologie keinen Zugriff auf das Reich der Fakten habe. Somit ist ein interdisziplinärer Ansatz von Nöten.¹⁶⁶ Dieser Ansatz wird von Schillebeeckx seit seiner Löwener Zeit gefordert, da der Glaube eine Lebensanschauung, die Wissenschaft eine Weltanschauung entwickelt und beide somit in demselben Geist leben.¹⁶⁷

f) Zum Abschluss: Religion als findiges Suchprojekt in polyphoner, differenzierter, globaler Kultur

„Quaerere aude!‘ Habe den Mut zu fragen!“¹⁶⁸ Dieses Bonmot von Franz Josef Wetz, eines Schülers von Odo Marquard ist auch methodisches Leitprinzip der Theologie Schillebeeckx'. Theologie funktioniert nicht als Applikation überzeitlichen Wissens in die Lebensrealität der Existenzen in ihrem kontextuell gebundenen Horizont. Sie hat sich vielmehr herabzulassen und auf Augenhöhe und damit bescheiden bei gleichzeitigem zeitdiagnostischem

binnenwereldse beschouwing, die, als louter binnenwerelds, niet een integrale oplossing geeft, wel een eigenwettelijke.“ *De Deo Creante*, II, 75V. In seinem strengen thomistischen Interpretationsrahmen vermag Schillebeeckx diesen Prozess näher zu bestimmen als die Partizipation endlichen Daseins an Gottes absoluter Ursächlichkeit; „der freie menschliche Essentialisierungsprozess ist die Krönung von dieser Partizipation“. „[...] het vrij menselijk essentialiseringsproces is de bekroning van deze participatie.“ *De Deo Creante*, II, 75V.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu auch Hoimar von Ditfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt: Naturwissenschaft, Religion und Zukunft des Menschen*, Hamburg 1981, 229.

¹⁶⁵ *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9 (1973), 321-328, hier 324.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu *Gesprek tussen twee vuren*, 49. Vgl. auch die sehr sorgsame Rekonstruktion der Evolutionslehre und der Genese der Welt durch Schillebeeckx in *De Deo Creante*, II, 75-75R. Vgl. Insbesondere 75P. Hier rekonstruiert Schillebeeckx die Grundgedanken von *Humani Generis*, sofern sie den Dialog von Glaubenswahrheit und wissenschaftlicher Wahrheit betreffen.

¹⁶⁷ *De Deo Creante*, II, 75H.

¹⁶⁸ Wetz, Franz Josef: *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, Pfullingen 1990, 11. Dieses von Kant entlehnte und entscheidend modifizierte Diktum Wetz' ist nicht nur für jeden Menschen als Basisprinzip seines In-der-Welt-Seins zu diagnostizieren: „Der Mensch ist als ein Wesen der Distanz fragendes Subjekt – homo quaerens –. Er ist – mit Heidegger gesprochen – ‚der nach dem Warum Fragende ... der Warum Frager‘.“ Ebd. Eingeschlossenes Zitat von Heidegger, Bd. 26 (1980), 280. Es kann auch als entscheidende Rahmenbedingung angemessener Theologie gelten.

Scharfsinn¹⁶⁹ anzusetzen. Inhaltlich bestimmt ist dieser methodische Ausgangspunkt durch schöpfungstheologische Erwägungen. Das Rüstzeug hat sich Schillebeeckx durch seine phänomenologischen Schulungen angeeignet.

Das kritische Suchen und Fragen eines politisch eher links¹⁷⁰ positionierten Theologen endete nicht selten in einer fundamental neuen Herangehensweise an theologische Sachverhalte.¹⁷¹ So bemühte sich Schillebeeckx in seinen Büchern *Jesus* und *Christus*, die Ergebnisse der Exegese in einer für die Systematik noch nicht dagewesenen Detailgenauigkeit zu rekonstruieren. Zeugnis hiervon legt auch sein *Theologisch testament* ab.

Schillebeeckx hatte auch nach seiner Emeritierung einen genauen Publikationsplan. So wollte er ursprünglich noch, wie in *Gott ist jeden Tag neu* bekannt-

¹⁶⁹ Als Beispiel mag die frühe Erkenntnis einer lebensweltlichen Technisierung durch Schillebeeckx gelten. Bereits 1969 diagnostizierte er, „dass nämlich der lebendige Mensch einmal wesentlich an den Computer gebunden sein wird“. *Gott*, 170.

¹⁷⁰ In dem Interviewband *Gott ist jeden Tag neu* beschreibt Schillebeeckx das Verhältnis seiner Geschwister zu seinem theologischen Projekt: „Zu Anfang, unmittelbar nach dem Konzil, standen sie alle hinter mir. Das ist in letzter Zeit nicht mehr so. Heute meinen sie, ich ginge zu weit.“ (15) In Bezug auf seine politische Gesinnung erwähnt Schillebeeckx: „Sie [die Geschwister; M.H.] gehören zum begüterten Mittelstand. Sie sind z.B. Arzt oder Ingenieur, und die dürfen ‚von dem Linken‘ nicht so viel haben.“ (15). „Aber daß es für Christen in diesem Augenblick eine aus dem Evangelium stammende Pflicht ist, links zu stimmen, das ist für mich evident. Ich sehe nicht, wie man eine andere Wahl im Lichte der heutigen Weltsituation und im Lichte des Evangeliums verantworten kann.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 135. Vgl. auch die Ausführungen von Schillebeeckx in *Christus*, 779-762, in denen Schillebeeckx auch den eigenen Beitrag der Religionen fordert.

¹⁷¹ Paul van Brand bemerkt hierzu, dass sich Schillebeeckx „mit großer Ruhe und Leichtigkeit auf für Theologen unsicheres Terrain begeben hat. Innerkirchliche Grenzen haben ihn weder institutionell noch theologisch davon abgehalten, sich gründlich, intensiv und konsequent mit allem, was sich außerhalb des dominikanischen Milieus abspielte, zu beschäftigen. Er war sich allzeit bewusst, dass es für Theologen mehr Aus- als Inland gibt. [...] Der Geist, der weht wo er will, hat von Schillebeeckx schon früh Besitz genommen und ihn auf Wege geführt, wo die kuriale Straßenwacht noch keine Hinweisschilder platziert hat.“ Brand, Paul van: *Voor Edward Schillebeeckx*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 7-9, 8. „[zich; M.H.] met grote rust en gemak begeeft op voor theologen onveilig terrein. Binnenkerkelijke grenzen hebben hem institutioneel noch theoretisch weerhouden zich grondig, intensief en consequent bezig te houden met alles wat zich buiten zijn dominicaans milieu afspeelde. Hij heeft altijd beseft, dat er voor theologen meer buiten- dan binnenland is. [...] De geest, die waait waar hij wil, heeft van Schillebeeckx reeds vroeg bezit genomen en hem op wegen geleid waarop de curiale wegenwacht nog geen borden had geplaatst.“

gegeben, eine Hermeneutik, Eschatologie und eine erneuerte Version der *Sakramentalen Heilsökonomie* schreiben und publizieren. Die Hermeneutik liegt inzwischen in Form einer Online-Version seines Vorlesungsexzerpts des Studienahres 1978/79 vor.¹⁷² An der Sakramentalen Heilsökonomie, dem Buch über die Sakramente, arbeitete Schillebeeckx zuletzt.

Das angekündigte Buch, „ein ganz einfaches, so schön wie möglich geschriebenes Buch, in dem ich das Christentum auslege: konkret, persönlich und objektiv, wie ich es immer sehe: Was bedeutet Jesus für dich? Sprich aus, was du zu sagen hast, und schweige, wenn du nichts mehr zu sagen hast“ ist inzwischen unter dem Titel *Theologisch testament* erschienen. Dieses Vermächtnis von Schillebeeckx ist, wie der Untertitel süffisant präzisiert, notariell noch nicht ratifiziert.¹⁷³ Abschließend lässt sich mit Kennedy konstatieren: „Edward Schillebeeckx's theology is not a congealed, closed project. It could conceivably develop in any number of ways.“¹⁷⁴

¹⁷² *Collegedictaat Hermeneutiek*, Prof. Dr. Edward Schillebeeckx. Collegejaar 1978-1979 (http://schillebeeckx.nl/documenten/collegedictaat_hermeneutiek.pdf) [27.09.12].

¹⁷³ Notariell noch nicht ratifiziert? Diese Frage muss an dieser Stelle erlaubt sein; – zumal Schillebeeckx schon zu seinem achtzigsten Geburtstag sein theologisches Testament veröffentlicht (*Theologisch testament*) hat; in Umkehrung der ansonsten auch in den Niederlanden üblichen Reihenfolge. Dieses war jedoch „notarieel nog niet verleden“, notariell noch nicht beurkundet, so der Untertitel des 1994 erschienenen Buches mit dem Titel *Theologisch testament* (Vgl. hierzu die Einleitung). Dieses Buch von Schillebeeckx „muss viel eher als ein offenes Gespräch mit mir [Schillebeeckx; M.H.] selbst in meiner eigenen Sprache gesehen werden, zu vergleichen mit einem Brief, der auf die wichtigsten Fragen, die Leser mir gestellt haben, Antwort gibt.“ „moet veeleer gezien worden als een openhartig gesprek met mijzelf in mijn eigen taal, te vergelijken met een brief die antwoord geeft op de belangrijkste vragen die lezers me hebben gesteld.“ *Theologisch testament*, 7.

¹⁷⁴ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 375.

2. Elemente der geschichtlichen Theologie Schillebeeckx'

Theologie ist nach Schillebeeckx das „Forschen nach dem Geheimnis der gegenseitigen Beziehung zwischen dem lebendigen Gott und den durch und in Ihm lebenden Menschen – Gottes Geschichte in der Geschichte der Menschen“.¹⁷⁵ Dieses Diktum Schillebeeckx' eröffnet durch den Rekurs auf menschliche Faktizität auch Mut zur Bescheidenheit. Als anthropologisches und theologisches Grundprinzip postuliert Schillebeeckx die Geschichtlichkeit der Theologie wie die Verwiesenheit von Theologie auf Geschichte.¹⁷⁶ Da Theologie von der konkreten Geschichte der Menschen abhängig ist und der Theologe keinen Standpunkt jenseits von Zeit und Raum einnehmen kann,¹⁷⁷ kann er nur in vorletzten Worten die Wahrheit bekunden: „Was über die Unvollkommenheit des menschlichen Wahrheitsbesitzes gesagt wurde, gilt auch für den Glauben, der sich über allen wörtlichen und begrifflichen Ausdruck erhebt.“¹⁷⁸ Am Beispiel der Christologie verdeutlicht Schillebeeckx:

„(J)ede lebensrelevante Christologie [ist; M.H.] nur in der Art eines *Pro-legomenon* möglich [...]: ein vorletztes Wort, ein Suchen nach dem richtigen ‚Legomenon‘ oder Wort, denn mir ist in unserer Geschichte Erlösung nur in persönlich und kollektiv erfahrenen *Fragmenten* bekannt, auf denen jedoch Jesu kritische und produktive Verheißung einer undefinierbaren definitiven Heilszukunft ruht. Eine ‚objektiv vollendete‘ Erlösung sehe ich nirgends.“¹⁷⁹

¹⁷⁵ *Menschen*, 10.

¹⁷⁶ *Auferstehung Jesu*, 63. „Dies beweist nur, daß der christliche Glaube eine *reale* Geschichte kennt und daher nicht ein für allemal, gleichsam übergeschichtlich, festgelegt werden kann.“

¹⁷⁷ „Transhistorische, zeitlose Theologie ist nun einmal nicht möglich.“ *Auferstehung Jesu*, 47. Vgl. hierzu auch die Analyse von Heinrich Fries: *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung*, in: *Interpretation der Welt. Romano Guardini zum 80. Geburtstag*, hrsg. v. Helmut Kuhn/Heinrich Kahlefeld/Karl Forster, Würzburg 1965, 701-712 sowie Rahner, Karl: *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in: Ders./Ratzinger, Joseph (Hrsg.), *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i. Br. u.a. 1965, 11-24.

¹⁷⁸ *Die Gläubigen, die anderen und die ‚Umwelt‘* (1960), 68. „Das Erkenntnisvermögen des Menschen ist auf das Absolute und die Wahrheit gerichtet, kann diese aber nie erschöpfend fassen. [...] Weil außerdem die Erkenntnistätigkeit des Menschen eine persönliche Tätigkeit ist, gebunden an mancherlei situationsbedingte Momente, werden seine Einsichten nie zu einer absoluten Einmütigkeit führen.“ *Die Gläubigen, die anderen und die ‚Umwelt‘* (1960), 69. Im Hinblick auf die Toleranz den Dialogpartnern gegenüber ist dieses in der Tat ein pragmatisches Postulat; gleichwohl gespeist von fundamentalen Zweifeln hinsichtlich der Reichweite epistemologischer Aussagen. Vgl. hierzu *Die Gläubigen, die anderen und die ‚Umwelt‘* (1960), 69-79.

¹⁷⁹ *Christus*, 18f.

Schillebeeckx stützt seine These der Relevanz der Geschichte sowohl durch Aussagen Wolfhart Pannenberg's als auch durch analytische Geschichtsphilosophie von Arthur C. Danto¹⁸⁰. Hans Michael Baumgartner reinterpretiert das Konzept von Danto und konstatiert, dass Geschichte „eine narrative Ordnung (oder Konstruktion) vergangener Ereignisse aus fundamentalem Interesse“ ist.¹⁸¹ Von zentraler Relevanz im Hinblick auf ein angemessenes Geschichtsverständnis ist nach Schillebeeckx jedoch die Rückbindung geschichtlicher Interpretation an die Möglichkeit konkreter Erfahrung.¹⁸² Historisch rekonstruierbare, nachvollziehbare Lebenskontexte sind grundlegend für theologisches Arbeiten. Dieser Ansatz Schillebeeckx' ist seiner Selbsteinschätzung nach „meta-dogmatisch“, „das heißt methodisch vom Dogma absehend (wenn auch im Bewußtsein, dass dieses faktische Dogma mich zum Suchen antrieb), Spuren suchen und ihnen folgen wollen, ohne vorher zu wissen, wohin mich dies bringen würde – oder gar zu wissen, ob dieser Ansatz letztlich nicht misslingen müsse“.¹⁸³

A. Sitz im Leben, das Konkrete, die Situation, Faktizität

¹⁸⁰ Danto, Arthur C.: *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1974.

¹⁸¹ Baumgartner, Hans M.: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1972.

¹⁸² Vgl. hierzu auch den Rekurs von Schillebeeckx auf die theologisch-hermeneutischen Ansätze von Dietmar Mieth in: *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Bd. 1, 4. überarb. und ergänzte Neuauflage, Fribourg 1977, vor allem 67-72 und 97-100. Eine grundsätzliche Analyse der Relevanz von Geschichte und einer angemessenen Denkform hat Georg Essen geleistet: *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*. Mainz 1995 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; Bd. 9). Vgl. hierzu auch Jürgen Werbick: *Geschichte/Handeln Gottes*, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage*, München 1991, Bd. 2, 185 – 205. Sicherlich müsste sich eine Kritik der Schillebeeckx'schen Theologie in besonderer Weise mit der Relevanz von Erfahrung, Geschichte und rationaler Verantwortung von Theologie vor allem mit diesem Themenkomplex beschäftigen. Dieses kann aber aufgrund der Anlage dieser Arbeit nicht geleistet werden, würde aber gleichwohl mehrere komplexe Studien ermöglichen. Schillebeeckx ist überzeugt davon, dass es ihm in seinen Werken um einen „fides quaerens intellectum historicum“ und zugleich um einen „intellectus historicus quaerens fidem“ (*Auferstehung Jesu*, 44) geht.

¹⁸³ *Auferstehung Jesu*, 44f. Schillebeeckx zitiert hier *Jesus*, 28.

Schillebeeckx ist ein Denker der Faktizität. Jegliche Abstraktion hat sich zu bemessen an dem Konkreten, der faktischen Realität. Gerade die Theologie, die Schillebeeckx gelernt hat, hat sich häufig in ausufernden Reflexionen mit vielem anderen als der menschlichen Lebensrealität beschäftigt. Schillebeeckx hat jedoch von Anfang an den Lebensbezug aller Reflexionen eingefordert. „Wir können schön reden über die Offenheit der Natur für die Übernatur auf dem Gebiet des Abstrakten, aber wir vergessen, dass das Problem erst seinen existentiellen Sinn bekommt auf dem Gebiet des Konkreten“.¹⁸⁴ Das Konkrete jedoch bleibt immer auch abstrakt, wenn es nicht existentiell ergriffen werden kann. Das Fundament für das Verständnis des Konkreten durch die Existenz legt Schillebeeckx durch Rekurs auf den Erfahrungsbezug alles Begegnenden. Dies zeigt sich an einigen Inspirationsquellen Schillebeeckx':

„Diese Praxis [sonntäglicher auswärtiger Eucharistiebesuch; M.H.] hat mein theologisches Denken und Fragen-stellen möglicherweise mehr beeinflusst als ich selbst annehme. Sicher ist sie eine wichtige Quelle für mich gewesen neben meinen kulturphilosophischen und theologischen Studienbüchern, Literatur über Geschichte und die eigene Zeit und – nicht zu vergessen – die Programme des Radios, das, immer in der Zeit, während ich studierte, an war.“¹⁸⁵

Geistesgeschichtlich, näherhin theologisch rückgebunden wird diese Erkenntnis der kontextuellen Situiertheit theologischer Aussagen durch Schillebeeckx' Rekurs auf die formgeschichtliche Methode von Otto Dibelius und Rudolf Bultmann und deren Rekurs auf den Sitz im Leben. Dieses klassische Theologoumenon wird von Schillebeeckx zum Anlass genommen, um über die Relevanz des Ausgesagten hin zu einer theologischen Theorie des Erfahrungsbezuges zu gelangen. Denn der Rekurs auf den Sitz im Leben bedeutete

¹⁸⁴ *Wereld en kerk*, 32. „We hebben mooi praten over de openheid van de natuur voor de bovennatuur op het vlak van het abstracte, maar we vergeten dat het probleem eerst zijn existentiële zin krijgt op het vlak van het concrete“.

¹⁸⁵ „Deze praxis heeft mijn theologisch denken en vragen-stellen wellicht meer beïnvloed dan ik zelf beseft. Zeker is zij een belangrijke bron voor mij geweest naast mijn cultuurfilosofische en theologische studieboeken, literatuur over geschiedenis en de eigen tijd en – niet te vergeten – de programma's van de radio die, wanneer ik studeerde, indertijd altijd aanstond.“ *Theologisch testament*, 83.

lediglich einen Rekurs auf den Sitz in der Gemeinde. Dieses widerspricht dem intendierten universalen Verstehenshorizont der christlichen Botschaft.

Die Entgrenzung der klassisch exegetischen Hermeneutik auf ein grundlegendes hermeneutisch-theologisches Grundverständnis wird Schillebeeckx unter anderem durch Paul Ricoeur ermöglicht. Seit Anfang der achtziger Jahre besinnt sich Schillebeeckx auch aus Gründen einer angemessenen Fundierung der Hermeneutik in besonderer Weise auf die unmittelbare menschliche Lebenssituation als „Ort des Suchens nach Gott und der Begegnung mit Gott.“¹⁸⁶ Durch Vorarbeiten im Umfeld seines Buch *Christus* konnte Schillebeeckx anthropologische Konstanten identifizieren, die die Lebenssituation aufgrund eines zugrunde liegenden und identifizierten Koordinatensystems systematisieren können. Für Schillebeeckx ist die von ihm bereits früh entwickelte kritische Korrelation keine Korrelation heutiger Menschen mit einzelnen Sachverhalten der Vergangenheit, sondern steht in einem hermeneutischen Bestimmungsgefüge umfassender Art.¹⁸⁷ Dem kritischen Einwand von Harald Weinrich, „(d)ie Faktizität ist nicht die *conditio sine qua non* dafür, daß eine Geschichte uns etwas angeht, und ‚betrifft‘“, wird von Schillebeeckx durch dieses umfassende hermeneutische Bestimmungsgefüge kritisch entgegnet:¹⁸⁸

¹⁸⁶ „Das Spezifisch-Religiöse und das Spezifisch-Christliche haben wesentlich mit dem Spezifisch-Menschlichen zu tun. Christentum ist kein Christentum, wenn es ‚das Menschliche‘ nicht ernst nimmt: Das Menschliche ist der Ort des Suchens nach Gott und der Begegnung mit Gott. Schöpfung und Christologie als christliche Erfahrungswirklichkeiten (erst in zweiter Linie ‚theologisch thematisiert‘) geben uns diese Glaubenseinsicht. Dieser ‚hermeneutische Zirkel‘ der Protologie und der Eschatologie, der Erinnerung und der Zukunftserwartung bestimmt unsere Zeitlichkeit als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft: als Vertrauen, Erinnerung und Erwartung.“ *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 206.

¹⁸⁷ Vgl. hierzu auch Prokopf, Andreas/Ziebertz, Hans-Georg: *Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?* <http://user.uni-frankfurt.de/~wirth/texte/theolog.html> [Stand 27.09.12].

¹⁸⁸ Weinrich, Heinrich: *Narrative Theologie*, in: *Concilium* 5 (1969), 329-334, hier 333.

„Deshalb ist auch die besondere Erfahrungswirklichkeit, die der christliche Glaube bildet, nicht nur von dem *Angebot* der Wirklichkeit [...] abhängig, sondern – als erfahren und zur Sprache gebracht, z.B. in Glaubensaussagen und Bekenntnissen, in Liturgie und Theologie – ist sie zugleich innerlich gefärbt und mit bestimmt durch die Ausrüstung des menschlichen Geistes hier und heute, durch das, was man technisch den ‚kulturellen Situationskontext‘ nennt. Das schließt in sich, daß die Glaubenswirklichkeit mitten in der Geschichte steht, selbst innerlich an der menschlichen Geschichte teilnimmt, selbst Geschichte und Kultur *ist*.“¹⁸⁹

Der sich durchhaltende Rekurs auf die Situation – näherhin den kulturellen Situationskontext – ermöglicht es Schillebeeckx, eine angemessene Entfaltung der Theologie auszubilden. Wie Schillebeeckx in den letzten Jahren zunehmend herausstellt, ist die Welt als Ort, wo Heil faktisch geschieht, der Ort besonderer theologischer Aufmerksamkeit. Somit kann er auch die Situation grundsätzlicher würdigen, als dieses ohne ein schöpfungstheologisch orientiertes Weltverständnis der Fall wäre. „Wichtig dabei ist die Einsicht, dass ‚die Situation‘ nicht bloß das *Flussbett* ist, in dem der überlieferte Glaube uns entgegenfließt. Diese Situation, der Kontext des Glaubens, ist selbst auch *theologisch relevant*.“¹⁹⁰ Die Frage der formalen Bestimmung der Denk- und Erfahrungskategorien findet hier, im Zusammenhang der Klärung des Konkreten, der Situation und Faktizität ebenso wie die Thematisierung des Gehalts der Denk- und Erfahrungskategorie ihren genuinen Ort.

¹⁸⁹ *Jesus*, 41. Ähnlich, wenngleich einige Zeit später hat dieses auch Karl Lehmann konzentriert formuliert: „Das Selbstverständnis des Menschen – selbst wenn es ‚atheistischer‘ Perspektive entstammt – in seiner spezifisch geschichtlichen Ausprägung ist ein unentbehrlicher ‚locus theologicus‘ und nicht nur ‚Anknüpfungspunkt‘, ‚Ausgangsort‘, bloßes Moment missionarischer Rücksicht. Von hier aus gesehen ist ein geschlossenes dogmatisches ‚System‘, das nur noch glasperlenspielartig grandios in sich reflektiert, absurd und eine tödliche Bedrohung der ursprünglichen Aufgabe wahrer Glaubensvermittlung.“ Lehmann, Karl: *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem*, in: Ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53, 47. „In einem spezifischeren Sinn nenne ich ‚Situation‘ die heutige ‚christliche Situation‘, das heißt die Antwort oder die vielerlei Antwort auf die Frage, wie Christen eben als Christen konkret in dieser modernen Gesellschaft und Kultur stehen und inwieweit sie moderne Erfahrungs- und Denkkategorien übernehmen“. *Menschen*, 60.

¹⁹⁰ *Menschen*, 62.

Im Folgenden werden zentrale Begriffe der Schillebeeckx'schen Theologie – Erfahrung, Tradition, Begegnung, Interpretationsrahmen, Interpretationshorizont, Erfahrungstradition sowie die Wechselwirkung zwischen Begegnung und Interpretationsrahmen, Sinnerfahrung, Kontrasterfahrung, Modifikation des Interpretationsrahmens, Verstehen neuer singulären Erfahrungen, Begrenzung des Verstehenshorizontes – in ein systematisches Ganzes gebracht, um die Grundlage der erfahrungsgebundenen Hermeneutik Schillebeeckx' zu rekonstruieren.

B. Erfahrung, Interpretation und Wirklichkeit

a) Grundlegende Bedeutung der Erfahrung

„Man kann die neuere Theologie nicht verstehen ohne den Begriff der ‚Vermittlung der Offenbarung‘ durch die Geschichte, durch die interpretierende Erfahrung der Menschen. Wenn man diese Vermittlung nicht gelten lässt, landet man unweigerlich beim Fundamentalismus.“¹⁹¹

Der Erfahrungsbezug ist für die Theologie Schillebeeckx' grundlegend und zieht sich durch alle Bereiche der theologischen Arbeit des belgischen Theologen.¹⁹² Es ist das *Prinzip* seiner Theologie.¹⁹³

¹⁹¹ Edward Schillebeeckx im Gespräch, 90.

¹⁹² Vgl. hierzu schon die frühesten Publikationen von Schillebeeckx, etwa *Humble humanism* (1949), 23. Vgl. hierzu auch McManus, Kathleen Anne: *Unbroken Communion. The Place and Meaning of Suffering in the Theology of Edward Schillebeeckx*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2003, bes. 3-7. Hierzu auch Apostel, Leo: *Religieuze ervaring bij Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 91-132, 92.

¹⁹³ *Erfahrung* wird bei Schillebeeckx zu einem hermeneutischem Schlüsselbegriff. Häring, Hermann/Schoof, Ted/Willems, Ad: *Ten geleide*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems*, Baarn 1983, 7-9, 8. Die basale Bedeutung der Erfahrung wird auch im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs konstatiert. So schreibt Harald Wagner bereits 1977: „Erfahrung ist eine grundlegende Gegebenheit des Menschseins, ist anthropologischer ‚Ort‘ von Wirklichkeit, in dem alle ‚Polhaftigkeiten‘ (Mensch-Welt, aktiv-passiv, Widerfahrnis-Deutung, Subjekt-Objekt) umschlossen und getragen sind, getragen im lebendigen Vollzug der Erfahrung selbst.“ Wagner, Harald: *Theologie und Wirklichkeitserfahrung*, in: *ThQ* 157 (1977), 255-264, 258. Hierzu

In der Erkenntnis durch Erfahrung ist der einzige Zugang zur Wahrheit gegeben. Die „menschliche Existenz Erfahrung [ist; M.H.], wo immer sie sich auch ergibt, wirklich ein ‚locus theologicus‘, eine Fundstelle für Glaubensüberzeugung“.¹⁹⁴ Neben dieser fundamentalen Bedeutung der Erfahrung überhaupt ist die Erfahrung in ihrem konstitutiven Verhältnis mit der Offenbarung von Relevanz:

„Das Bewusstsein der Geschöpflichkeit und somit von unserer Beziehung zu einem schaffenden Gott [wird; M.H.] nur durch *menschliche Erfahrung vermittelt*, – nicht nur auf *individueller* Erfahrung, sondern durch die Erfahrung von der religiösen Menschheit, vor allem die von Israel und in Jesus Christus. Es geht um eine ‚im Glauben bestätigte‘ *Erfahrung*, die, von Gottes Seite aus, Offenbarung genannt wird.“¹⁹⁵

Das Erfahrungsgeschehen, von dem Schillebeeckx ausgeht, ist jedoch recht komplex. Durch den Terminus Erfahrung ist angedeutet, dass es um eine näher zu bestimmende Ernstnahme der Wirklichkeit geht. Dieses Erfahrungsdenken von Schillebeeckx ist sehr ausdifferenziert und keinesfalls mit einer vorschnellen Berufung auf Erfahrung gleichzusetzen.¹⁹⁶ „Erfahrung‘ [ist; M.H.] keineswegs ein eindimensionales Phänomen“.¹⁹⁷ Schillebeeckx geht es in seinem Rekurs auf menschliche Erfahrung nicht um bloße „Erfahrung im

auch ders., *Dogmatik*, 24. Gleichwohl weist Gianni Vattimo auf, dass durchaus das gesamte Christentum als begründend „für das Prinzip der Innerlichkeit“ gelten kann. Vattimo, Gianni: *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, in: Thomas Eggensperger (Hrsg.), *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, Wien 2004, 17-32, 21.

¹⁹⁴ *Neues Glaubensverständnis*, 67. „We may go farther and say that the conviction that the world of human experience is man’s *only* access to all truth is shared by both faith and science. Outside human experience, there is no other mysterious source of knowledge.“ *The significance of a Catholic university for the world and the church* (1965), 288. „Human perception, as the basis of all man’s knowledge, means that the *world* is, for us, the only access to explicit knowledge here and now of all other possible spheres of reality, in other words, of total reality.“ Ebd, 289.

¹⁹⁵ „[...] het besef van creatuurlijkheid en dus van onze relatie tot een scheppende God alleen door *menselijke ervaring worden bemiddeld*, – niet slechts op *individuele* ervaring, maar op de ervaring van de religieuze mensheid, vooral die van Israël en in Jezus Christus. Het gaat om een ‚in geloof beaamde‘ *ervaring*, die, van Gods kant uit, *openbaring* wordt genoemd.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 37 A2.

¹⁹⁶ Schillebeeckx grenzt sich beispielsweise von Rudolf Ottos Furore machendem Werk *Das Heilige* ab: Aus Faszination und Erschauern lässt sich keine Autorität von Erfahrungen ableiten. Vgl. hierzu *Christus*, 30.

¹⁹⁷ *Menschen*, 44.

Sinn von Befindlichkeit, Gemüt und Gefühl oder von Erlebnisqualitäten“, sondern um einen grundsätzlichen Verweisungszusammenhang von Erfahrung und Offenbarung.¹⁹⁸ Der Erfahrung wird eine „besondere kognitive, kritische und produktive Kraft“ unterstellt.¹⁹⁹ „Gerade unter diesem Aspekt hat Offenbarung alles mit ‚Erfahrung‘ zu tun.“²⁰⁰ Diesen Erfahrungszusammenhang verbindet Schillebeeckx mit der Identitätsproblematik:

„In dieser Geschichte [von einer bestimmten religiösen Tradition; M.H.] kann er oder sie mit all seinen oder ihren menschlichen Erfahrungen in der Welt zugleich sich selbst entdecken und die eigene Identität verwirklichen. Es ‚funk‘ dann zwischen der christlichen Erfahrungstradition und den eigenen heutigen Lebenserfahrungen, oder [...] bei manchen funk es nicht, und dann lassen sie die christliche Glaubenstradition links liegen.“²⁰¹

Im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit wird die offenbarungstheologische Begründung der Erfahrungsdimension weiter erörtert werden. Ein Vorgriff kann mit Roger Haight's Diktum gewagt werden:

„The mediated character of all revelation explains or really defines its historical nature. All revelation is historical. This means that it is necessarily mediated by particular historical conditions and events that make up the being-in-the-world of any particular group.“²⁰²

Aus der Perspektive historischer und exegetischer Theologie scheint die Anerkennung der Vermittlung offenbarungstheologischer Aussagen durch Menschen deutlich sichtbar zu sein. Offenbarung kann nicht an der horizontalen Dimension unseres Menschseins vorbei erfolgen. „The only way God

¹⁹⁸ *Christus*, 23. Dies widerspricht freilich nicht Schillebeeckx' in *Hermeneutik* gestellter Diagnose, dass es durch Heideggers Phänomenologie und näherhin den Begriff *Befindlichkeit* zu einer Korrektur am neopositivistischen Missverständnis, das in der Abkoppelung des Menschen von der Welt und der Degeneration des Gefühlslebens des Menschen („dichtgeklapte gemoedsleven“) und der Verabschiedung der kognitiven und referentiellen Dimension des Menschen besteht, gekommen ist. Schillebeeckx verweist hier (Schillebeeckx, *Hermeneutiek*, 39) auf Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29.

¹⁹⁹ *Christus*, 23.

²⁰⁰ *Christus*, 23.

²⁰¹ *Menschen*, 49. „Die Frage nach *christlicher Identität* hat wesentlich mit der Frage nach *menschlicher Integrität* zu tun; und diese Identitätsfrage kann nicht rein theoretisch gelöst werden, sondern verlangt wesentlich nach einer bestimmten – kontemplativen und politischen – Praxis.“ Ebd.

²⁰² Haight, Roger: *Dynamics of Theology*, Maryknoll 2001, 63.

deals with human beings is through the finite media of the world and the contingencies of history. All that exists in history is special revelation, or, more accurately, specific and particular revelation.“²⁰³ Die in unserem Zusammenhang zugrunde zu legende Trias von Wirklichkeit, Offenbarung und Erfahrung kann ausgehend vom Erfahrungsbegriff reinterpreted werden: „Wenn immer die Theologie sich um einen neuen Wirklichkeitsbegriff müht, muß sie zuvor den Erfahrungsbegriff untersuchen.“²⁰⁴

Im Hinblick auf die theologische Interpretation ist die Relation zu erlebten Erfahrungsinhalten von grundlegender Bedeutung. Problematisch ist jedoch, dass dieser Erfahrungsbegriff vielschichtig und polyinterpretabel ist. Die Bandbreite, auf der sich die Diskussion um den Begriff *Erfahrung* abspielt, ist durch die Diagnose Hans-Georg Gadammers, der um die Rehabilitierung des Begriffes der Erfahrung bemüht ist, angezeigt. Er konstatiert dem Begriff der Erfahrung, dass dieser ihm „ – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören [scheint; M.H.], die wir besitzen.“²⁰⁵ Dennoch ist der Begriff seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts vielfach Gegenstand theologischer Diskussionen und wird auch in heutigen theologischen Entwürfen diesen zugrunde gelegt.²⁰⁶

²⁰³ Ebd., 64.

²⁰⁴ Wagner, Harald: *Theologie und Wirklichkeitserfahrung*, 256. Vgl. hierzu auch Neumann, Burkhard: *Ökumene und Erfahrung. Zur Bedeutung des Erfahrungsaspekts für Theologie und Ökumene*, in: Peter Lüning/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 415-429, bes. 415-421.

²⁰⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, 352.

²⁰⁶ Vgl. zum Ganzen auch Gerd Haeffner: *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in: ThPh 78 (2003), 161-192. Vgl. hierzu Monika Maaßen: *Biographie und Erfahrung von Frauen*, Münster 1993 (FrauenForschung, Band 2), 16-25. Wesentliche Impulse hat die Theologie durch die theologische Biographieforschung erfahren. Vgl. dazu Sattler, Dorothea: *Aufgebrochen. Theologische Beiträge*, Mainz 2001, 200-201; Werbick, Jürgen: *Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte. Zur biographischen Struktur des konkreten Glaubens*, in: W. Simon/M. Delgado (Hrsg.), *Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart*, Berlin-Hildesheim 1991), 23-43. Zur Rekonstruktion des Schillebeeckx'schen Spannungsverhältnisses von Theologie, Erfahrung und Biographie vgl. Maaßen, Monika: *Biographie und Erfahrung von Frauen*, Münster 1993 (FrauenForschung, Band 2), 94-140.

„Menschliche Erfahrung ist sowohl Ausgangspunkt als auch Endpunkt des Zirkels der Interpretation. Kodifizierte Tradition greift zurück auf ihre Wurzeln in der Erfahrung, und sie wird auch ständig durch den Prüfstein der Erfahrung erneuert. [...] Allgemein anerkannte Symbole, Formeln und Gesetze beziehen ihre Authentizität aus ihrer Fähigkeit, die Existenz in einer Weise, die als sinnvoll erlebt wird, zu erklären und zu interpretieren. [...] Wenn das Symbol nicht authentisch zur Erfahrung spricht, stirbt es und wird aufgegeben oder verändert, um neuen Sinn zu geben.“²⁰⁷

Dieser Rekurs auf Erfahrung ist nicht unbegründet. Der christliche Glaube basiert nicht auf übernatürlichen Lehren, die jedem Menschen als Glaube auferlegt sind, sondern ist von seinen Ursprüngen her Ausdruck eines Begegnungsgeschehens, das veranlasst, den bis dato gegebenen Interpretationsrahmen menschlicher Existenz neu zu bedenken, zu modifizieren und gegebenenfalls sogar zu verwerfen.²⁰⁸ Am Beispiel der Gnade durchdekliniert konstatiert Schillebeeckx,

„daß ‚Gnade‘ in Begriffen der Begegnung und Erfahrung ausgedrückt werden muß, [und; M.H.] nie isoliert vom konkreten, befreienden Begegnungsgeschehen. Außerdem schließt dies ein, daß jede weitere Besinnung auf die Bedeutung von Gnade und Heil immer auf ursprüngliche ‚Quellenerfahrungen‘ zurückgeführt werden muß, ohne die jede Theologie der Gnade bald in Mythologie und Ontologie (in ihrer ungünstigen Bedeutung) abgeleitet.“²⁰⁹

Menschliche Erfahrung ist ein Ausgangspunkt des Glaubens. „Religiöser Glaube ist das menschliche Leben selbst in der Welt, aber erfahren als eine

²⁰⁷ Radford Ruether, Rosemary: *Feministische Interpretation: Eine Methode der Korrelation*, in: *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung*, hg. v. Letty M. Russel, München 1989, 131-147, hier 131.

²⁰⁸ Der Offenbarungspositivismus Barth'scher Provenienz ist aufgrund eines Rekurses auf Erfahrung obsolet: „Das ‚Vogel, friß oder stirb‘ gibt es bei heutigen Menschen tatsächlich nicht mehr. Dieses Problem einer wesentlichen Beziehung zwischen Glaube und Erfahrung oder eigener Lebenswelt ist eigentlich nicht neu; vom Neuen Testament an lässt sich sogar die ganze Geschichte der Theologie daraus verständlich machen. Aber in Vergangenheit ging es dann um elitäre Erfahrungen intellektueller Kleriker, das heißt um immer wieder neue akademische Systeme und Methoden, bei denen das allgemeine Zeitgefühl allerdings keineswegs unberücksichtigt blieb. Heute geht es um unsere alltäglichen Erfahrungen, um das Lebensgefühl von Menschen in der Welt, um ihre tiefsten Sinn-, Lebens- und sozialen Probleme.“ *Auferstehung Jesu*, 14.

²⁰⁹ *Christus*, 13.

Begegnung und als solche eine Erschließung Gottes.“²¹⁰ Die religiöse Erfahrung ist jedoch kontextuell gebunden, situiert:

„So ist das erfahrende Subjekt in Wirklichkeit auch ein Stück der vorgegebenen Gesellschaft, kein ‚abstraktes Individuum‘. In hohem Grad werden die persönlichen Bedürfnisse, Erwartungen und Erfahrungsmöglichkeiten eines jeden bereits vorgeschrieben durch die Gesellschaft, in der er oder sie lebt. Unsere konkrete Erfahrungswelt ist auch eine manipulierte Welt.“²¹¹

Glaube ist ein Erfahrungsgeschehen. Auch die im Neuen Testament zu findenden Schlüsselbegriffe verdanken sich dem Rekurs auf israelitische und frühjüdische Deutekategorien. Die gemachten Erfahrungen werden in Interpretamenten²¹² ihres Umfeldes expliziert:

„(I)n unseren Erfahrungen [gibt es; M.H.] Interpretationselemente [...], die ihren Grund und ihre Quelle unmittelbar im Erfahrenen selbst finden, und zugleich Interpretationselemente (‚Interpretamente‘), die uns zumindest außerhalb dieser Erfahrung von anderswo angeboten werden und tatsächlich geeignet sein können, eine erste, schon interpretierte Erfahrung für andere (oder auch für sich selbst) noch mehr zu verdeutlichen.“²¹³

Zwischen diesen gemachten Erfahrungen und den Interpretamenten findet jedoch wieder eine Wechselwirkung statt. Auch die Erfahrungswirklichkeit wird wieder durch die Schlüsselbegriffe geprägt. Ein konstitutiver Erfahrungsbezug ist somit nicht nur der Theologie Schillebeeckx' zu konstatieren. Die neutestamentlichen Autoren haben sich nicht an den vorliegenden Interpretamenten, sondern an dem Interpretandum bei der Abfassung ihrer Schriften orientiert.²¹⁴ Diese religiös interpretierte Erfahrungswirklichkeit ist dann „in

²¹⁰ Ebd., 26. „Gebet und weltliches Leben gehen für den Gläubigen daher fortwährend ineinander über. In der Welt ist er doch *bei* Gott; betend, bei Gott verweilend, ist er doch wieder ‚bei der Welt‘, denn wäre dem nicht so, dann würde er in seiner Aufmerksamkeit Gott nicht erreichen können. Nur der Brennpunkt seiner Aufmerksamkeit wandelt sich fortwährend.“ *Gott*, 73.

²¹¹ Ebd. Die Gebundenheit der Interpretation der Erfahrungen an vorherrschenden Denkmodelle wird von Schillebeeckx anerkannt und mittels der Ideologiekritik versucht zu interpretieren.

²¹² Der Begriff *Interpretament* ist doppeldeutig. Eine erste Klärung dieses Begriffes bietet Schillebeeckx an: „[...] vorgegebene verständliche Erfahrungsinhalte aus dem schon gegebenen Leben, übernommen von den Ereignissen der damaligen religiösen Gesellschaft, werden verwendet, um Erfahrungen mit Jesus wiederzugeben.“ *Christus*, 611.

²¹³ *Christus*, 612.

²¹⁴ Vgl. hierzu *Christus*, 612f.

kerygma (Verkündigung), didache (Katechese und Unterricht) und schließlich in Symbolum und Dogma²¹⁵ tradiert worden. Die Erfahrungswirklichkeit ist jedoch auch immer für Modifikationen der Interpretamente offen:

„Ob man diese Glaubensgegebenheit in unserer heutigen Kultur, der vor sakralen Schlachtungen graut, ein blutiges Kultopfer nennen muß, ist die Frage. [...] Aber man kann einen Christen, der an den soteriologischen Wert von Jesu Leben, Tod und Leben-bei-Gott und unter uns glaubt, nicht dazu verpflichten, einfach an alle diese Interpretamente zu glauben, was für viele außerdem den Glauben an den Heilswert des Lebens und Todes Jesu gefährden kann.“²¹⁶

Da Erfahrung nie unmittelbar ist, sondern immer schon von dem Erfahrungshorizont und Modell der Erfahrungsverarbeitung abhängig ist, kann Schillebeeckx denjenigen, der Erfahrungen gemacht hat, als Zeuge benennen.²¹⁷ Vordenker dieser Schillebeeckx'schen erfahrungsgebundenen Theologie waren sowohl Pierre Rousselot, der bahnbrechende erkenntnistheoretische Neubestimmungen, die auch für Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner noch richtungsweisend waren, hervorbrachte, wie auch der neothomistische Denker Désiré-Joseph Mercier sowie Dominic de Petter.²¹⁸

²¹⁵ *Christus*, 613.

²¹⁶ *Christus*, 613. Im Hinblick auf die unterschiedlichen soteriologischen Ausprägungen der Theologie schreibt Schillebeeckx: „Es werden im Lauf der nachbiblischen Geschichte der Theologie sicher noch mehr Erlösungstheorien entstehen als jene, die das Neue Testament schon bietet, die oft ganz konkret auf kulturell bestimmte Empfindsamkeiten und zeitgenössische Heilserwartungen eingehen, und zwar mit Recht.“ Ebd.

²¹⁷ *Christus*, 31. Weiterführende Arbeiten zum theologischen Zeugnisbegriff stehen m.E. aus. Als philosophisches Standardwerk hierzu mag Coady, C.A.J.: 'Testimony; A Philosophical Study', Clarendon Press, Oxford; 1992 gelten. Vgl. hierzu auch Duncan, Pritchard: "The Epistemology of Testimony", in: *Philosophical Studies* 14 (2004) 326-348.

²¹⁸ „[...] (d)abei wurde ich angeregt von P. Rousselot und seinen Artikeln ‚Die Augen des Glaubens‘. In diesen Artikeln wurde das ‚lumen fidei‘, das Licht des Glaubens, von neuem entdeckt, und dadurch bekam das Erfahrungsmoment im Glauben einen neuen Ansatz. In der katholischen Theologie war dieser Aspekt nach dem Trienter Konzil fast ganz verloren gegangen.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 28. „In verband met de wijsgerige ontwikkeling van Schillebeeckx is met name de Leuvense kentheorie van belang. Voor Mercier was de basis van elk menselijk kennen de gegevenheid van de ervaring.“ Riet, Georges van: „Kardinal Désiré Mercier (1851-1926) und das philosophische Institut in Löwen“, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken*, II, 1.c. (nt. 68), 206-240. Ausgehend von den Erkenntnissen Merciers konnte de Petter und letztlich auch Schillebeeckx dieses zentrale Axiom einer Erkenntnistheorie und somit auch theologischen Grundansatzes fortführen. Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 54.

Zusammenfassend lässt sich die grundlegende Bedeutung der Erfahrung paraphrasenartig repetieren: „Man's conscious being in the world is thus the basis and the matrix of science and of faith.“²¹⁹ Mit der Einsicht in die Erfahrungsgebundenheit menschlicher Existenz endet die Schillebeeckx'sche strukturelle Analyse der Existenz jedoch nicht. Aus gemachten Erfahrungen entwickelt sich das, was Schillebeeckx mit anthropologischem Projekt benennt: „Daraus [angehäufte negative Erfahrungen; M.H.] entsteht dann auf die Dauer ein anthropologisches Projekt, ein Bild von dem, was man für das wahre und glückliche, gute Menschsein hält.“²²⁰

b) *Qualifizierung der Erfahrung durch Modifikation des Interpretationsrahmens*

„Erfahren‘ bedeutet ursprünglich: durch das Land fahren und so – durch Erkundung – in einen Lernprozeß aufgenommen werden. Erfahren heißt lernen durch ‚unmittelbaren‘ Kontakt mit Menschen und Dingen.“²²¹

In diesem Lernprozess wird Unbekanntes mit Vertrautem verknüpft. Erfahrung ermöglicht somit, „den Dogmatismus des menschlichen Denkens [zu durchbrechen; M.H.] [...] und andererseits dieses Denken vor Skeptizismus und Preisgabe des Willens zur Wahrheit“ zu bewahren.²²² Basales Element der zugrunde liegenden Wahrheitstheorie Schillebeeckx' ist, dass ein von ihm als rationaler Wahrheitsbegriff qualifizierter Wahrheitsbegriff radikal verabschiedet wurde. „Man's possession of the truth is always delicate and precarious. It is completely the opposite to rationalism, which is convinced that we have the truth in our grasp. But for us, truth is no more than a small light in the darkness.“²²³

²¹⁹ *The significance of a Catholic university for the world and the church* (1965), 289.

²²⁰ *Jesus*, 15.

²²¹ *Christus*, 25. Vgl. zum Folgenden auch *Menschen*, 38-54.

²²² *Christus*, 30.

²²³ *Man and his bodily world* (1959), 248.

Schillebeeckx' hermeneutischem Basiskonzept ist somit ein übersteigter Anspruch der menschlichen Vernunft fremd. Viel eher geht er von einer „bewusste(n) Unwissenheit“ aus.²²⁴ Wahrheit kann nicht unmittelbar in unserem Sprechen artikuliert werden, sondern findet sich in dem, was der suchende und fragende Mensch erfährt. Denn dieser Mensch erfährt Grenzen des Verständnisses, die ihm deutlich machen, dass die klare Eindeutigkeit unserer Sprache relativ ist und „überstiegen wird von der nie eindeutig zu klärenden Wirklichkeit“.²²⁵ Wahrheitserkenntnis kann nicht nur aufgrund von rein rationalen Überlegungen stattfinden, sondern gelingt im Hinblick auf menschliche Lebensrealität nur, wenn sich die Existenz prinzipiell offen für Neues hält. Schillebeeckx erkennt, dass der Stachel der Wahrheit von vielen Autoritäten und konformistischen Gruppen unschädlich gemacht wird. „Instinktiv fühlen sie, daß sich in Erfahrungen eine Autorität anmelden kann, die Kritik an der Normativität des Faktischen ist und an jeder Autorität, die sich bloß als kontingente Faktizität und somit als Macht behaupten möchte.“²²⁶ Hier findet sich auch der Basismotivator für Schillebeeckx' Benennung seiner (Schöpfungs-)Theologie als ideologiekritisch. Autorität neuer Erfahrungen ist nicht durch ein unqualifiziertes Berufen auf Traditionen zu sichern. Wird dieses versucht, „droht [...] die Gefahr, daß diese Traditionsgemeinschaft zum ‚heiligen Rest‘ wird; sie behauptet sich durch Ghettobil- dung und aggressive Bejahung eigener Gruppenidentität.“²²⁷ Echte Autorität von Erfahrungen ist nur durch einen „Plausibilitätsbeweis“²²⁸ möglich.

Erfahrung als menschliche Erfahrung findet immer in einem Interpretationsrahmen statt, der wiederum innerhalb eines Interpretationshorizonts verortet ist. Das uns Begegnende und unsere Erfahrung Affizierende ist nicht

²²⁴ *Christus*, 39; auch *Christus*, 50.

²²⁵ *Christus*, 40. Vgl. zu diesem thematischen Kontext auch Rochford, Dennis: *The theological hermeneutics of Edward Schillebeeckx*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 251-267, 265f. Ich teile Rochfords Diagnose, dass Schillebeeckx „seems to overstress the structural framework of interpretation, especially the biblical language, thus losing the new manifestations of experience that show themselves at different levels as part of a new cultural feeling and sensing“ nicht. Ebd.

²²⁶ *Christus*, 30.

²²⁷ *Christus*, 32.

²²⁸ Ebd.

„das *radikal* ‚ganz andere‘, aus dem einfachen Grund, weil wir selbst in unseren Erfahrungen ein Stück dieser Wirklichkeit sind, die sich uns offenbart. Die Wirklichkeit hat sich schon offenbart, wenn auch so, daß wir diese Offenbarung erst durch Selbstentfremdung als das uns schon Vertraute wieder erkennen.“²²⁹

Durch etwas Begegnendes sind die Menschen herausgefordert zu Erfahrungen. Schillebeeckx spricht in diesem Zusammenhang von der „sinngibende(n) Bedeutung aller persönlichen Erfahrungen durch eine bestimmte Erfahrungstradition, als Interpretationsrahmen oder Erfahrungshorizont“.²³⁰ „Erfahrung vollzieht sich deshalb in einem dialektischen Prozeß: in einem Zusammenspiel von Wahrnehmen (innerhalb eines Interpretations- oder Leserasters) und Denken, und von Denken und Wahrnehmen.“²³¹ Schillebeeckx bestimmt den Menschen als „konstruierendes, rationales Wesen“, als „*projektierende* Existenz“.²³² Der für die Interpretation von Begegnendem basale Interpretationsrahmen weist jedoch Ambivalenzen auf. Zum Einen ist er positiv, da er „das Verstehen neuer, singulärer Erfahrungen“²³³ möglich macht, zum Anderen aber negativ, da er „die Interpretation neuer Erfahrungen selektiv [macht; M.H.] und [...] schon im voraus kommende neue Erfahrungsinterpretationen“²³⁴ lenkt. Dennoch ist dieser Interpretationsrahmen bestimmend für die Selektion der Interpretationen. Denn „Interpretation beginnt nicht erst dort, wo nach dem Sinn dessen, was man erfahren hat, gefragt wird. Interpretierende Identifizierung ist schon ein inneres Moment der Erfahrung selbst, zunächst unausgesprochen, später reflexiv bewußt. [...] Interpretation und Erfahrung beeinflussen sich gegenseitig.“²³⁵ Der Interpretationsrahmen ist jedoch nicht unabänderlich. Vermittels des Denkens ist diese Wandelbarkeit des Interpretationsrahmens aufgrund von Erfahrungen möglich: „Einerseits ist es das Denken, das Erfahrung möglich macht, andererseits ist es die Erfahrung, die neues Denken notwendig macht. Unser Denken

²²⁹ *Christus*, 33. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 128f.

²³⁰ *Menschen*, 40.

²³¹ *Menschen*, 44. Vgl. hierzu auch *Christus*, 25-33.

²³² *Christus*, 28. Vgl. hierzu auch *Christus*, 29.

²³³ *Menschen*, 40.

²³⁴ *Menschen*, 40.

²³⁵ *Auferstehung Jesu*, 22.

bleibt leer, wenn es nicht ständig auf lebendige Erfahrung zurückgreift.“²³⁶ Der Rekurs auf Erfahrung ist essentiell, da „die Wirklichkeit das letzte Kriterium“ ist.²³⁷ Der durch den impliziten Rekurs auf die Erkenntnislehre von Thomas von Aquin motivierte Rekurs auf die Erfahrung, die sich nicht zuletzt in der Schillebeeckx'schen Reinterpretation des *conversio ad phantasmata* zeigt, und maßgeblich von einer existentiellen Phänomenologie reinterpretiert wurde, wird hier fundamental in Anschlag gebracht.²³⁸ „Wir können nur via Exteriorität oder Äußerlichkeit zur Innerlichkeit kommen, dass ist nun einmal die Konstitution unserer körperlich-geistigen Einheit, die zwar eine Spannung verrät, jedoch keinesfalls zu einem Dualismus verweist.“²³⁹

Erfahrung setzt Begegnung voraus:

„Die Begegnung ist nur möglich innerhalb eines ‚Entgegenkommens‘, das einerseits vertrauliche Selbsterschließung und andererseits lauschende, empfängliche Hingabe ist. Handelt es sich um Menschen, dann ist der Fall noch komplizierter. Jede menschliche Beziehung zum anderen geht über die Leiblichkeit.²⁴⁰ Durch ihre Leiblichkeit ist die menschliche Person nach außen hin offen. Dies weist schon auf die Begrenztheit des

²³⁶ *Christus*, 25.

²³⁷ *Christus*, 28.

²³⁸ Vgl. hierzu auch Schwarz-Boenneke, Bernadette: *Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx*, Berlin 2009 (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 48), 62-68.

²³⁹ „We kunnen slechts via exterioriteit of uiterlijkheid tot innerlijkheid komen, dat is nu eenmaal de constitutie van onze lichamelijk-geestelijke eenheid, die wel een spanning verraadt, echter geenszins naar dualisme verwijst.“ *Theologisch testament*, 86. Somit ist auch Innerlichkeit durch Blockade der Außenwelt keine mögliche Option.

²⁴⁰ „Ein Mensch ist keine geschlossene Innerlichkeit, die sich sodann, gleichsam in einer zweiten Phase, mittels der Leiblichkeit in der Welt inkarniert. Der menschliche Leib gehört als solcher unverbrüchlich zur Subjektivität des Menschen. Das menschliche Ich ist wesentlich in und bei den Dingen der Welt. [...] In der Welt sein durch Selbstoffenbarung in Leiblichkeit kann das Ich nur, indem es sich an die Mitmenschen wendet; nur in der Hinwendung zum Mitmenschen und zur Welt konstituiert sich die Innerlichkeit voll zur Person.“ *Die eucharistische Gegenwart*, 65. Hierzu auch *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung*, 9.25. Vgl. hierzu auch den Artikel *Mensch* von Hans Kessler: „Also steht der Mensch nicht zuerst vor Gott u. dann auch noch in der Welt, sondern seine Verwiesenheit auf den Schöpfer ist leiblich; er realisiert seine Transzendentalität in den Dimensionen v. Raum u. Zeit, v. Wahrnehmung, Kommunikation und Gestaltung, v. Sexualität und Sozialität.“ Kessler, Hans: Art. „*Mensch, V. Systematisch-theologisch*“, in: LThK, Bd 7,1 ³1998, 113-117, 114.

freien personalen Besitzes des Menschen. Der Leib offenbart, aber verbirgt zugleich das Geheimnis der menschlichen Person.“²⁴¹

In Schillebeeckx' erfahrungsbezogener Theologie geht es darum, die Autorität der Wirklichkeit anzuerkennen und in seine Methode der Theologie einzutragen. Das Grundproblem seiner Theologie ist die Frage nach einer angemessenen Weltbegegnung, die es ihm erlaubt, von hier aus Offenbarung und somit Erfahrung in die sprachgebundene Theologie einzutragen. So lautet die Kernfrage: „Wie muß unser Denken beschaffen sein, um Erfahrung möglich zu machen? Das heißt Erfahrungen, in denen sich das Wirkliche so darbietet, daß es alle unsere Projekte überschreitet und sich darin also als Autorität zeigt.“²⁴²

Für Schillebeeckx ist Wirklichkeitserkenntnis nur möglich mittels einer erfahrungsgebundenen Hermeneutik, die „radikale Grunderfahrungen“ in das Konzept menschlicher Wirklichkeitserkenntnis angemessen zu integrieren im Stande ist.²⁴³ Innerhalb der Ausübung der Verstehensleistung erfährt der Mensch nicht nur das Kontingente seines Daseins, sondern vielmehr einen Widerspruch der Wirklichkeit. „Diese Resistenz lenkt all unser Sinnen: Darin offenbart sich eine von allem menschlichen Planen *unabhängige Wirklichkeit*, die nicht von Menschen, sondern ‚von anderswoher‘ kommt.“²⁴⁴ Ärger über diese Resistenz hat einen spezifischen, hohen Erkenntniswert. Das „Ärger“ der widerständigen Wirklichkeit wird also zum Interpretationsprinzip für die Wirklichkeit“²⁴⁵:

²⁴¹ *Bibel und Theologie* (1962), 137.

²⁴² *Christus*, 30. Aufschlussreich ist die Übernahme des Autoritätsbegriffes von Schillebeeckx in den Erfahrungskomplex. Vgl. hierzu Peter Eicher: *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 120-134. Vgl. aber auch den von Harry Kuitert in der Festschrift für Schillebeeckx zum Abschied als Hochschullehrer verfassten Artikel. Kuitert, Harry M.: *Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems*, Baarn 1983, 43-53.

²⁴³ „radicale grondervaring“ *Theologisch testament*, 128.

²⁴⁴ *Christus*, 39.

²⁴⁵ *Weil Politik nicht alles ist*, 70. Nur angedeutet werden soll hier und im Verlauf der Arbeit weiter ausgeführt, dass genau hier auch der Ort der Offenbarungserfahrungen zu benennen ist. „Auch wenn es in jedem Menschenleben viele Sinnerfahrungen gibt, kommt vor allem Erfahrungen von Unsinn, Unrecht und unschuldigem Leid Offenbarungsbedeutung zu.“ Ebd.:

„Aber wo die Wirklichkeit diesen Entwürfen Widerstand leistet und sie implizit also indirekt lenkt, stehen wir im Kontakt mit einer von uns *unabhängigen* Wirklichkeit, dem von Menschen nicht Bedachten, nicht Gemachten oder Projektierten. Dort offenbart sich das Nicht-Manipulierbare, eine ‚transzendente‘ Macht, etwas, was ‚von anderswoher‘ kommt, sich gerade gegenüber unseren Projekten geltend macht und trotzdem alles menschliche Planen, Produzieren und Überlegen möglich macht und kritisch-negativ orientiert.“²⁴⁶

Die negativen Kontrasterfahrungen, die eine zentrale Stellung im Schillebeeckx'schen Œuvre einnehmen, lassen sich hier verorten. Im Anschluss an die kritische Theorie von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer rezipierte Schillebeeckx diese Theorien kritisch. Grundelement der Negativen Kontrasterfahrungen sind jedoch die radikalen Grunderfahrungen. Negativ ist von Schillebeeckx in erster Linie wertneutral insinuiert.²⁴⁷ Diese negativen Kontrasterfahrungen sind Ausdruck eines „Widerstand der Wirklichkeit“, der seinerseits „überraschende, unerwartete, neue Anschauungsweisen eröffnet.“²⁴⁸ „Die ‚Negativität‘ dagegen, die uns durch den Widerstand der Wirklichkeit frühere Einsichten revidieren lässt, ist produktiv; sie hat eine ganz besondere positive Bedeutung als ‚Wirklichkeitsoffenbarung‘, und sei es auch dialektisch-negativ und kritisch.“²⁴⁹ Durch die Einführung des systematischen Scharniers der negativen Kontrasterfahrungen weist Schillebeeckx den Geltungsgrund für ethisches Handeln phänomenologisch auf:²⁵⁰

²⁴⁶ *Christus*, 28.

²⁴⁷ Für Schillebeeckx kulminiert die Autorität der Lebenserfahrung jedoch im Leiden. *Christus*, 30.

²⁴⁸ *Christus*, 28. 1968 schreibt Schillebeeckx, dass der Mensch durch solche negativen Erfahrungen zur Einsicht kommt, „dass er *unter* seinen fundamentalen Existenzmöglichkeiten gelebt hat“. *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: *Concilium* 4 (1968), 411-421, hier 416. Und hier, so Schillebeeckx, könnte auch die Philosophie gewinnen, wenn sie nicht nur ihre Negative Dialektik auf den Bereich des Endlichen begrenzt, der durch seine Grenzen vorgegeben ist, sondern auch den leitenden Sinnhorizont, der allem subjektiven Setzen vorgegeben ist, bedenkt. Schillebeeckx verweist hier (*Theologische Kriterien* (1969), 69 Anm. 19) auf Wolfhart Pannenberg: *Christliche Theologie und Philosophische Kritik*, in: RThPH (Lausanne) 18 (1968), 371.

²⁴⁹ *Christus*, 28. Hierzu auch Haight, Roger: *Engagement met de wereld als zaak van God. Christologie & postmoderniteit*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 50(2010), 73-94.

²⁵⁰ Vgl. hierzu auch *Gott*, 140.

„Auf die Frage nach Sinn, der in seiner eigenen ‚Fraglichkeit‘ beschlossen liegt, gibt der Mensch selbst eine praktische Antwort, aus der zugleich sein fundamentaler Widerstand gegen Unsinn hervorgeht, sein Veto gegen Menschenunwürdigkeit in welcher Form auch immer und zugleich seine Ohnmacht, den gesuchten Sinn theoretisch in eindeutiger Weise zu umschreiben.“²⁵¹

Die Struktur der negativen Kontrasterfahrung, die Schillebeeckx im Wesentlichen in seiner mittleren Schaffensperiode in Gott – Zukunft des Menschen und Glaubensinterpretation kreiert hat, lässt sich in drei Hinsichten differenzieren. Erstens lässt sich ausgehen von selbstevidentem Übel, das intuitiv erfahren werden kann. Zweitens ist in diesem Kontext ein Übel zu nennen, dessen Identifikation eines spezifischen Wissenskontextes bedarf. Hier wird die Erkenntnis eines Guten, vor dessen Hintergrund dann das Böse als Böses identifiziert werden kann, vorausgesetzt. Unter diesen Bedingungen lässt sich dann ein Handlungsimpuls ausmachen, der sich nicht mit der reinen Faktizität begnügt, sondern bewusst das Gute wählt und dementsprechend handelt. In der späteren Fassung der Kontrasterfahrung fungieren diese als universale Instanz menschlicher Weigerung gegenüber dem bloß Faktischen. Sie sind damit ein „vor-religiöses und somit allen Menschen zugängliches Grunder-

²⁵¹ Im Zusammenhang offenbarungstheoretischer und praktischer Implikationen seiner Theologie führt Schillebeeckx in diesem Zusammenhang aus: „Nun, das universale Heil, welches das Evangelium allen Menschen verkündigend zusagt, mit noch einer besonderen Vorliebe für die menschlich Entrechteten und Armen, knüpft an das universale, negative Vorverständnis an, wie dieses aus der *praktischen* Antwort auf die Frage nach Sinn hervorgeht. Diese negative Dialektik macht die christliche Botschaft auch jetzt noch allgemein verständlich. Dieses Nein gegenüber dem, was wir aus der Geschichte machen, klingt sogar in dem kraftvollen Wirklichkeitssymbol, mit dem das ‚Reich Gottes‘ beschrieben wird: ‚ein Reich *ohne* Leid und Tränen‘ (2 Petr 3,13; Offb 21,4). Nur eine so aufgebaute Korrelationsmethode ist gegen die begründeten Vorwürfe, unter anderem der Sprachanalyse, gefeit. Eine solche Korrelationsmethode gibt nicht nur keine religiöse oder theologische Antwort auf eine nicht-religiöse oder philosophische Frage, sondern weist zugleich den menschlichen Erfahrungskontext auf, in dem das christliche Sprechen von Gott sinnvoll und allgemein verständlich zu hören ist. Es zeigt sich also, daß es eine Konvergenz oder Korrelation gibt – ohne daß von Identität die Rede sein kann – zwischen dem, was die biblische Botschaft als Forderung aufstellt, und dem, was der Mensch als Befreiung in seinem Widerstand gegen die Bedrohung des gesuchten Humanums erfährt.“ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 98.

lebnis“²⁵². Ausgehend von diesem universalen phänomenologischen Aufweis lässt sich im Folgenden unter Berücksichtigung von zwei dieser Kontrasterfahrung möglicherweise entgegensetzenden Handlungsoptionen auch die genuine Bedeutung theistisch motivierter Handlungsoptionen und deren theologischen Gehalte explizieren.

Abschließend lässt sich zusammenfassen, dass Wirklichkeitserschließung nur in diesem dialektischen Prozess stattfindet:

„Durch Verfremdung und Desorientierung des schon Erworbenen und unserer Projekte kommt uns Wahrheit nahe. Die sogenannte Normativität oder der Dogmatismus des Faktischen oder des ‚bloß Gegebenen‘ wird dadurch zerschlagen. Nicht das Selbstverständliche, sondern das *Skandalon*, der Ärger über die Widerspenstigkeit der Wirklichkeit ist das *hermeneutische Prinzip* von Wirklichkeitserschließung.“²⁵³

Schillebeeckx grenzt sich durch diese erkenntnistheoretische Unterstellung von dem von ihm als „kartesianischer Dualismus von Subjektivität und Objektivität“ bezeichneten Position ab.²⁵⁴

Erfahrung vermag durch den Rekurs auf den Interpretationsrahmen, das Wirklichkeitsmodell, die „symphonische Wirklichkeit“ zu strukturieren.²⁵⁵ Dieses geschieht vermittelt der begrifflichen Modelle. Diese jedoch werden wiederum durch „Erinnerung und Empfindungen, Konzepte und Sehnsüchte dessen, der erfährt, miterfüllt und gefärbt.“²⁵⁶ Diese Interpretationselemente entwickeln sich sowohl aus dem Erfahrenen, können aber ebenso von außen herangetragen werden. Schillebeeckx grenzt sich sehr deutlich gegen Theorien ab, die die Möglichkeit der unmittelbaren Erfahrungen vertreten.²⁵⁷ Jede

²⁵² *Menschen*, 27. Schillebeeckx spricht in diesem Zusammenhang von einer *Radikalisierung* seines Ansatzes.

²⁵³ *Christus*, 28.

²⁵⁴ *Christus*, 25. Schillebeeckx wendet sich gegen eine artifizielle Distinktion von Subjektiv und Objektiv. „Erfahrend identifizieren wir das Erfahrene, und wir tun dies dadurch, daß wir das, was wir erfahren, in schon bekannten Modellen und Begriffen, Schemata oder Kategorien unterbringen und sehen, ob es dahineinpaßt oder nicht.“ Ebd.

²⁵⁵ *Christus*, 27.

²⁵⁶ *Christus*, 27.

²⁵⁷ Hier insbesondere von E. Husserl *le monde vécu* oder auch M. Merleau-Ponty *le langage vécu*; *Christus*, 28. Selbst unmittelbare Erfahrungen setzt die Interpretation der Erfahrung und damit ein Modell voraus.

Erfahrung beruht auf einer impliziten Theorie. So ist nach Immanuel Kant, im Gefolge der Diskussion um Karl Raimund Popper, Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend und der Erlanger Schule vielmehr davon auszugehen, dass es sowohl einen Primat der Theorie gibt und die Theorien „nicht durch Induktion aus Erfahrung abgeleitet werden können, sondern die eigene schöpferische Initiative des menschlichen Geistes sind.“²⁵⁸

Kants Urdiktum lautet, dass „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel“.²⁵⁹ Kant bestimmt Erfahrung als sinnliche Empfindung. Im Gegensatz dazu übersteigen Erkenntnisse bisweilen die Erfahrung und lassen sich nicht ausschließlich aus der Erfahrung gewinnen: „Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt“.²⁶⁰ In Kants transzendentaler Vernunftkritik wird der transzendente Begriff der Erfahrung kategorial ausgewiesen und bestimmt als „in sich als objektiv wie notwendig und allgemeingültig verbürgte Erfahrung.“²⁶¹

Mit gutem Recht grenzt sich Hans-Helmuth Gander in seiner Analyse von dieser an Kant orientierten transzendentalphilosophischen Begründung des Erfahrungsbegriffes ab: „Mit Bezug auf diese Wesensmerkmale bezeichnet der Erfahrungsbegriff, wie er im Ansatz als Grund der Faktizitätshermeneutik fungiert, nun doch etwas entschieden anderes.“²⁶² Die Grundlage des phänomenologisch ausgerichteten Erfahrungsbegriffes skizziert Gander in ihrem Umfang:

²⁵⁸ *Auferstehung Jesu*, 26. Die Theorien sind „eine autonome Wirklichkeit des schöpferischen menschlichen Geistes, mit dem der Mensch (selbstverständlich: schon geprägt durch eine lange Erfahrungsgeschichte) Erfahrungen begegnet“ (27). So gilt dieses „Denken-in-Modellen“ (26) auch für die biblischen Schriften wie Konzilsaussagen. Im Hinblick auf die Interpretation ergibt sich somit die Notwendigkeit, die impliziten Denkmodelle zu erkennen. Vgl. hierzu auch *Hermeneutik*, 67-84.

²⁵⁹ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 45 (B1,2).

²⁶⁰ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 45 (B1,2).

²⁶¹ Vgl. hierzu auch Gander, Hans-Helmuth: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt 2001, 244.

²⁶² Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, 244.

„Denn objektiv im genannten Sinne der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist diese Erfahrung gerade nicht. Vielmehr ist Erfahrung hier subjektiv, also kontingent und individuell bestimmt. Es handelt sich m. a. W. im Kontext der hermeneutisch verwandelten Phänomenologie des historisch faktischen Lebens um *existenzielle Erfahrung*, die Heidegger in deutlicher Anlehnung an die Lebensphilosophie in den frühen Vorlesungen auch als ‚Lebenserfahrung‘ anspricht. Sie ist im Rahmen der tradierten Transzendentalphilosophie, der es essentialistisch um den Aufweis der allgemeinen Bedingungen von *Erfahrung überhaupt* geht, nicht zu fassen.“²⁶³

Von Schillebeeckx wird hier auch ein Folgeproblem genannt. In einer Zeit zunehmender Unsicherheit und einer Zeit des „zunehmenden Bewusstsein(s) von der Wandelbarkeit und den tatsächlichen Veränderungen in Gesellschaft und Kultur“²⁶⁴ ergibt sich eine „neue Bewußtseinsform“²⁶⁵ der Dauerreflexion.²⁶⁶ Nicht weiter ausgeführt wird von Schillebeeckx das alternierende Folgeproblem der stumpfen Reflexionslosigkeit oder der egozentristisch, eudämonistischen Reflexionslogik, die ausschließlich der Banalität des Alltags Rechnung trägt. Schillebeeckx sieht als Gegenpart eher institutionelle Gewalt und eine technisch-wissenschaftliche Kultur.

C. Erfahrung, kritische Korrelation und Erfahrungstradition

Erfahrung ist nicht voraussetzungslos gegeben oder theoretisch deduzierbar. Sie findet nicht in einem Vakuum statt. Wie sich der Interpretationsrahmen durch die praktizierten Erfahrungsselektionen stabilisiert und man von Lebenserfahrungen sprechen kann, so lässt sich die kollektive, tradierte Erfahrung als Überlieferung qualifizieren. Sie wird zu „einem lebendigen ‚depositum‘“:²⁶⁷

²⁶³ Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, 244.

²⁶⁴ *Menschen*, 44.

²⁶⁵ *Menschen*, 44.

²⁶⁶ Schillebeeckx verweist hier auf Helmuth Schelsky. *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf / Köln 1965, 250ff.

²⁶⁷ *Christus*, 31.

„Ohne immer wieder erneute Erfahrung entsteht ein Bruch zwischen dem Erfahrungsgehalt des fortschreitenden Lebens und der *Artikulation früherer* Erfahrungen; ein Bruch zwischen Erfahrung und Lehre und zwischen Mensch und Kirche. Das schon bedeutet, dass das Christentum nicht so sehr eine Botschaft ist, die geglaubt werden muß, sondern eine *Glaubenserfahrung, die Botschaft wird* und als verkündete Botschaft eine neue, erfahrbare Lebensmöglichkeit anderen anbieten will, die in ihrer eigenen Lebenserfahrung davon hören.“²⁶⁸

Die Verbindung des gegenwärtigen Erfahrungsgehaltes mit früherer Erfahrung ist möglich durch das, was Schillebeeckx in Anlehnung und kritischer Ergänzung Tillichs kritische Korrelation nennt:²⁶⁹

„Es geht vielmehr um eine kritische Korrelation, in der wir unseren Glauben und Handeln innerhalb unserer eigenen Lebenswelt, hier und heute, auf das abstimmen, was in der biblischen Tradition ausgesagt wird. Diese Korrelation erfordert daher – 1. eine Analyse unserer heutigen Erfahrungswelt und – 2. ein Aufspüren der konstanten Strukturen der christlichen Grunderfahrung, von der das Neue Testament und auch die spätere christliche Erfahrungstradition sprechen, und 3. das kritische Inbezugsetzen dieser beiden ‚Quellen‘. [...] Diese Kontinuität erfordert also auch Aufmerksamkeit für die Veränderung von Fragehorizonten.“²⁷⁰

Ein wesentliches Element der Schillebeeckx'schen Korrelationsmethode ist die Allgemeinheit des Humanums, die bereits theologisch dem Gläubigen insbesondere durch das von Jesus Christus in Aussicht gestellte Reich Gottes zugesagt ist. Aber auch außerhalb des christlichen Sprachspiels kann dieses konstatiert werden. Es gilt Schillebeeckx als eine Konstante der Wirklichkeitsinterpretation, die allen Menschen einsichtig sein kann. Insofern kann man die

²⁶⁸ *Auferstehung Jesu*, 62. Vgl. hierzu auch Dupré, Louis: *Ervaring en interpretatie. Een filosofische bezinning op de christologische studies van Edward Schillebeeckx*, in: Tijdschrift voor Theologie 22(1982), 361-375, 362ff.

²⁶⁹ Vgl. hierzu die kondensierte Kurzformel Tillichs: Mit Hilfe der Methode der Korrelation wird es ermöglicht, „die Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen“. Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 15. Vgl. hierzu auch Roth, Michael: *Gott im Widerspruch. Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin/New York 2002, 289-341 [Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 117] sowie *Auferstehung Jesu*, 62.

²⁷⁰ *Auferstehung Jesu*, 62f.

Methode der Schillebeeckx'schen Theologie auch mit Erik Borgman als „liberale Korrelationstheologie“ benennen.²⁷¹

Hier ist die Kontingenzerfahrung von zentralem Belang des Schillebeeckx'schen Verständnisses von Selbst- und Weltinterpretation sowohl im Hinblick auf eine angemessene Interpretation menschlicher Existenz als auch als Haftgrund für die verantwortete Rede von Gott und der Schöpfung.²⁷²

D. Verhältnis von Glauben und Theologie

a) Konstitutiver Verweisungszusammenhang zwischen Glauben und Theologie

Der Glaube ist das Fundament der Theologie als Wissenschaft und verlangt nach einer Theoretisierung derselben.²⁷³ Der Glaube oder die Glaubensaussprachen sind schon immer theoretische Aussprachen, nicht nur mit theoretischen Elementen versehen. Es sind Aussprachen, die probieren, verschiedene Erfahrungen synthetisch und ohne inneren Widerspruch zu interpretieren. Jürgen Habermas beschreibt in *Theorie des kommunikativen Handelns*, dass Religion sich vielfach nur darin erschöpft, eine rituelle Praxis in Begriffen des Heiligen auszudrücken. Für Schillebeeckx ist die Leistung der Religion jedoch umfassender. Selbstredend ist Religion eine kulturelle Überlieferung. Dennoch beschränkt sie sich nicht nur auf rituelle Praxis, sondern impliziert ein ganzheitliches Wirklichkeitsverständnis, das in den Schriften des Alten und Neuen

²⁷¹ „Mijn stelling is dat de theologie van Schillebeeckx doorgaans als een liberale correlatiethologie verschijnt, maar uiteindelijk een ‘theologie van de herwinning’ in de zin van Webster is.“ Borgman, Erik: Theologie met spiritueel gehalte, spiritualiteit met een theologische explicatie, in: TGL 65 (2009), 29-39, 38. Die von Borgman präzierte Systematisierung der Theologie Schillebeeckx' als *theology of retrieval* im Sinne Websters [Webster, et al (hrsg), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007 (583-599) ist m.E. zutreffend. Die Wiederentdeckung von Aspekten der Wirklichkeit als Zeichen und Instrument von Gottes Anwesenheit durch christliche Traditionen wird in dieser Arbeit in den Kapiteln V und VI zur Sprache gebracht.

²⁷² Vgl. hierzu auch *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 37B-51.

²⁷³ „Eigentlich ist es das meditative Gebet selbst, das diese Dogmatik ins Leben ruft.“ *Magnificat: Ein Toast auf Gott* [1972], 37.

Testaments thematisch und unthematisch expliziert wird. Das zu analysierende Spannungsfeld wird von Schillebeeckx zwischen den Referenten Geschichte, Glaube und Theorie verortet. „Ohne betende Anerkennung kann unsere Geschichte kaum Heilsgeschichte genannt werden, und ohne Heilsgeschichte wird das Gebet eine bloße menschliche Projektion ohne Basis.“²⁷⁴

Herausgefordert ist jede Wirklichkeitsdeutung, und somit auch die religiöse, wenn alternierende Wirklichkeitskonzepte zur Auswahl stehen oder wenn sich heterodoxe Visionen entwickeln.²⁷⁵

Gleichwohl lässt sich anhand der Geschichte des Christentums erkennen, dass der Glaubensbegriff erst in nachbiblischer Zeit von explizitem thematischen Interesse war.²⁷⁶ Schillebeeckx konstatiert, „daß Augustinus und Thomas den Glaubensakt als eine Synthese aus felsenfester Zustimmung und intellektueller Besinnung definieren: ‚credere est cum assensione cogitare‘, glauben heißt zustimmend nachdenken.“²⁷⁷ Auch Schillebeeckx diagnostiziert eine dem Glauben inhärente bestimmte Intelligibilität. Wie sich im weiteren Verlauf dieser Studie zeigen wird, ist dieses auch schon durch den Erfahrungsbegriff grundgelegt, da dieser ein faktizitätsrelativer Begriff ist und eine Thematisierung seiner Gehalte einen immanenten Wirklichkeitsbezug aufweist.

²⁷⁴ *Magnificat: Ein Toast auf Gott* [1972], 37.

²⁷⁵ Peter L. Berger/Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969, 112.

²⁷⁶ Vgl. hierzu Loichinger, Alexander: *Was bedeutet Glaube?* In: MThZ 48 (1997), 155-162, 156.

²⁷⁷ *Was ist Theologie?* [1958], 83f. Eingeschl. Zitat von Thomas von Aquin, S. th. II-II, q.2, a.1; De verit., q 14, a. 1 Übernommen von Augustins, De praedestinatione sanctorum, II, 5, in: Patrologia cursus completus. Series Latinae, hg. v. J.-P. Migne, Bd. 44, Paris 1845, S. 964, Zeile 6f.; Vgl. zur Geschichte des Glaubensbegriffes auch Loichinger, Alexander: *Was bedeutet Glaube?* In: MThZ 48 (1997), 155-162, 156-159.

„Sie [die Theologie; M.H.] ist Wirklichkeitswissenschaft, im Gegensatz zu den rein positiven Wissenschaften, die nur Phänomene in ihrer tatsächlichen Gegebenheit erforschen, und im Gegensatz zugleich zu ‚formalen Wissenschaften‘, wie zum Beispiel zur Mathematik. Sie versucht nämlich die Offenbarungswirklichkeit selbst nach ihrer inneren Verständlichkeit zu erhellen. Aber damit stehen wir auch unmittelbar vor der höchst bedeutsamen Einsicht: daß die Grundlage der Wissenschaftlichkeit (das heißt der wirklichkeitserhellenden Funktion) der Theologie nichts anderes als der Glaube selbst ist. Ohne Glaube keine wissenschaftliche Theologie.“²⁷⁸

Schöpfungsglaube ist nicht mit Schöpfungstheologie als deckungsgleich zu identifizieren. Dennoch: Erfahrung setzt Theorie voraus, etwas kann nicht theoretisch durchdacht werden ohne den historischen Bezugsrahmen. Theorie ist sowohl und in eins damit der Ausdruck eines historisch gegebenen Wirklichkeitsverständnis als auch ein inneres Moment davon. Theorie ist eingebunden in das Wirklichkeitsverständnis und verändert dieses. Ausgehend von Basisimplikationen seiner theologischen Theorien verweist Schillebeeckx in diesen Zusammenhängen auch auf die Modifikation der Theorie durch die Konfrontation mit der Faktizität.

In der Theologie geht es um ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis, das nur innerhalb eines phänomenologischen Zugriffes vollumfänglich ausgebildet werden kann. Um das Wirklichkeitsverständnis adäquat begreifen zu können, ist es nötig, die Struktur der Theorie näher zu analysieren. Eine Theorie entwickelt sich ausgehend vom Subjekt, das in einem direkten Verhältnis zum Objekt steht. Sie ist niemals losgelöst von einer der drei sie konstituierenden Elemente zu sehen: Sie steht in einer funktionalen Interrelation. Theorie ist somit auch in ihren historischen Kontext eingebunden, da Subjekt und Objekt auch historisch konstituiert sind.²⁷⁹ Auch in der Glaubenssprache wird das Prinzip der Interrelation gewahrt, da auch diese nicht eine Art nicht-reflexive Feststellung von Faktizität ist. Sie ist selbst schon Theorie,

²⁷⁸ *Was ist Theologie?* [1958], 86.

²⁷⁹ Im Bezug auf Gott gilt dieses auch. Damit ist nichts entschieden über die Zeitlichkeit Gottes; jedoch wird deutlich, dass Offenbarung immer als Geschichte stattfinden kann und muss.

d.h. „Wirklichkeits-Verstehen-in-einem Modell“²⁸⁰, welches jedoch geschichtlich vermittelt ist.

b) *Erfahrung und Sprache*

„Erfahrung wird in Erinnerung und Sprache festgehalten“.²⁸¹

„Erfahrungskompetenz hat eine narrative Struktur“.²⁸²

Theologie ist – so Schillebeeckx – ein sprachliches Unternehmen, da sie es vermag, den Auffassungen Eindeutigkeit trotz unkontrollierbarer und partiell indiskutabler Erfahrungen zu verleihen. Damit fordert Schillebeeckx keine Mystifizierung oder Hermetisierung sprachlicher Äußerungen ein, sondern ist bestrebt, eine thematisierende, aufbauende, konstruktive Kritik von religiösem und theologischem Sprachgebrauch zu leisten, um zu sezieren, was der Schöpfungsglaube eigentlich meint. Es geht um die angemessene Artikulation von Gott, Welt und Mensch und deren Zusammenhang. Die Möglichkeit dieser Artikulation ist häufig neu bedacht und auch als unmögliches Unterfangen kritisiert worden.

Vielfach wurde in der Geschichte das Geschehen zwischen Gott und Mensch in dem literarischen Genus der Mythen ausformuliert. Dieses war eine Ausdrucksform, die gehäuft in christlicher, aber auch nichtchristlicher Literatur vorzufinden ist. Um deren Erfahrungsgehalt zu analysieren, ist es nötig, das Verständnis der Mythen und die Rolle der Mythen innerhalb einer Kultur näher zu untersuchen.²⁸³ Die Mythen sind Ausdruck ungebrochener Naivität. Mythen sind Wirklichkeitsinterpretationen für den vor-theoretischen Geist. Zwar kann der Wahrheitsgehalt den Mythen nicht abgesprochen werden, zumal auch Mythen in Mythen erklärt werden. Dieser Prozess der Entmythologisierung beginnt schon in der Bibel selbst. Im Bezug auf Mythen

²⁸⁰ So Edward Schillebeeckx in seiner Veranstaltung 1979/80 über Schöpfungslehre

²⁸¹ *Christus*, 31.

²⁸² *Christus*, 31.

²⁸³ Vgl. hierzu auch *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 23-26 (eigene Zählung), 19-22.

hat schon 1924 Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der Symbolischen Formen*²⁸⁴ untersucht, ob es nicht bestimmte Richtungen der Mythenformung und des mythischen Verständnisses gibt, die als eine Art mythischem Bewusstsein gesehen werden müssen.

Bereits vor Cassirer hat Schelling in seinem Spätwerk darauf Bezug genommen, dass die Mythenkritik innerhalb der Mythen nicht den Durchbruch auf die Fundamente geschafft hat, die eine theoretische Reflexion auf die eigenen Grenzen und Möglichkeiten ermöglichen. Auch die Mythenkritik bleibt innerhalb ihrer eigenen Konstitutionsbedingungen und ihre Erkenntnisse stecken. Im Vergleich zum eigenen Weltbild habe der Mythos eine distanzierte Funktion. Der Sprache inhäriert nach Schillebeeckx immer schon eine gewisse Verfremdung. Zwar gibt es

„(o)hne irgendeine Artikulation in Sprache [...] keine Wahrheitsaussage (oder Lüge). Eine Analyse von Erfahrungen, auch von sogenannten ‚Sinnerfahrungen‘, kann also nicht an der kognitiven Tätigkeit des Menschen vorbeigehen, die sich in Sprache artikuliert, und auch nicht an all den ideologischen Implikationen konkret gehandhabten Sprachgebrauchs.“²⁸⁵

Die Reichweite und Grenzen sprachlicher Aussagen wird von Schillebeeckx auch im Hinblick auf den ideologischen Sprachgebrauch der Theologie thematisiert. Es liegen „(z)wischen *Wirklichkeit*, *Erfahrung* und *Sprache* [...] immer fast nicht zu messende, aber doch reale Erfahrungen.“²⁸⁶ Als konkrete Aufgabe einer Theologie, deren zentrales Anliegen es ist, den ihr inhärierenden Erfahrungsbezug zu wahren, stellt sich demnach für Schillebeeckx die kritische Analyse der „in Verfremdung“, nämlich in Sprache artikulierten Erfahrungen²⁸⁷ dar.

²⁸⁴ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache*, Birgit Recki (Hrsg.), Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 11, Hamburg 2001. Bes. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Birgit Recki (Hrsg.), Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 12, Hamburg 2002. Vgl. hierzu Orth, Ernst Wolfgang: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, 2. erweiterte Auflage, Würzburg 2004.

²⁸⁵ *Menschen*, 41.

²⁸⁶ *Menschen*, 41.

²⁸⁷ *Menschen*, 41.

Sprache ist immer rückgebunden an den Erfahrungshorizont sowohl der Sprecher als auch der Angesprochenen: *Language-meaning is use*: „Die Bedeutung der Sprache wird bestimmt durch das Sprachspiel oder den Bereich, in dem sie gebraucht wird.“²⁸⁸ Diese Einsichten des Wittgensteins der *Philosophische(n) Untersuchungen* aufnehmend, fokussiert Schillebeeckx diese theoretische Einsichten auf den Bereich der kirchlichen Verkündigung:

„Das kirchliche Sprachspiel ist gerade für die Gläubigen problematisch geworden. Wer den Ursachen dafür nachgeht, kommt zu der Einsicht, daß eine derselben unverkennbar die Tatsache ist, daß die kirchliche Sprache in dem Maße als ‚sinnlos‘ erfahren wird, in dem sie, wie auch immer, keinen erkennbaren Hinweis mehr auf reale, gelebte Erfahrungen in der Welt enthält.“²⁸⁹

Häufig setzt Schillebeeckx in diesem Zusammenhang mit Thomas von Aquin und den von ihm in der *Summa Theologiae* geleistete Kritik der Möglichkeiten einer angemessenen Bestimmung Gottes ein. Hiervon ausgehend kann Schillebeeckx auch folgern, dass wir kein sicheres Gotteswort haben. Uns werden nur kontextdependente Offenbarungserfahrungen überliefert, die in ihrer Sprachlichkeit wiederum an Kontextfaktoren gebunden sind.

²⁸⁸ *Glaubensinterpretation*, 13.

²⁸⁹ *Glaubensinterpretation*, 13.

3. **Zentrale Theoreme der Theologie Schillebeeckx'**

Die Theologie von Edward Schillebeeckx vollzog sich teils in gebräuchli-chen Fahrinnen in dem aufgewühlten Fahrwasser vorangehender Auseinan-deretzungen. Sie verschob jedoch auch die Fahrinnen in m.E. angemesse-neres Gewässer. Seine Neufassung der Theologie durch Rekurs auf einen kontextuell verstandenen Thomas von Aquin ermöglichte Schillebeeckx eine Abkehr von der üblichen Neuscholastik und Hinkehr zu den Tatsächlich-keiten der Welt. Daher kann Erik Borgman konstatieren:

„Mit seiner Vision auf die ‚articuli fidei‘ brach er mit der Unterstellung, dass die Theologie auf einer Ansammlung normativer Wahrheiten basiert sein sollte, die ihr vorgegeben sind. Ausgangspunkt der Theologie ist die Glaubens-tradition als Ganze, und die Glaubenssynthese, die hierin impliziert ist. Die ‚articuli fidei‘ in normativer Bedeutung waren nicht mehr der Ausgangspunkt des Theologisierens, aber mussten in Schillebeeckx' Vorstellung tatsächlich schon theologisierend entdeckt werden.“²⁹⁰

Hierdurch vollzog Schillebeeckx eine „stille Revolution“.²⁹¹

A. Zur Bestimmung der Theologie: Kontextuelle Theologie

„Es gibt nur sehr situierte, kontextuelle Formen von Theologie, die alle dennoch nach einer sicheren Universalität streben und keine Ghetto-Theo-logie werden wollen.“²⁹²

²⁹⁰ „Met zijn visie op de ‘articuli fidei’ brak hij met de veronderstelling dat de theologie gebaseerd zou zijn op een verzameling van normatieve waarheden die haar zijn vorgegeven. Uitgangspunt van de theologie is de geloofstraditie als geheel, en de geloofssynthese die hierin is geïmpliceerd. De ‘articuli fidei’ in normatieve zin waren niet meer het uitgangspunt van het theologiseren, maar moesten in Schillebeeckx' voorstelling in feite al theologiserend worden ontdekt.“ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 280.

²⁹¹ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 280.

²⁹² „Er bestaan alleen zeer gesitueerde, contextuele vormen van theologie, die alle niettemin naar een zekere universaliteit streven en geen getto-theologie willen worden.“ *Theologisch testament*, 172.

„In einem bestimmten Sinn habe ich einerseits eine kontextuelle Theologie betrieben, und andererseits habe ich mein Projekt vorgebracht.“²⁹³ Einige Jahre später schärft Schillebeeckx diese Aussage in seinem *Theologisch testament* an:

„Immer habe ich einen Unterschied gemacht zwischen meinen Publikationen, die das Resultat von einem theologischen Projekt von mir waren und Schriften (sowohl Bücher wie auch Artikel), die durch den Kontext von Gesellschaft oder Kirche zu Stande gekommen sind in der Form eines direkten Reagierens auf dringende Situationen, die in den Niederlanden oder in der Weltkirche eingetreten sind.“²⁹⁴

So kann eine Theologie, die sowohl kritische Zeitgenossenschaft pflegen will, wie auch anerkennt, dass Glaube sich immer schon in bestimmten Kulturen vermittelt, in bestimmten kulturellen Elementen modelliert wird, als kontextuelle Kulturtheologie benannt werden.²⁹⁵

Theologie ist kontextuelle Theologie. Sie weist mehrere Quellen auf. Auch wenn die Zeit der theologischen Schulen, zumal der Ordensschulen, nach Auffassung von Schillebeeckx²⁹⁶ vorbei ist, gibt es dennoch ein verbindendes Element aller Theologien. So steht auch für Schillebeeckx das Handeln Gottes im Vordergrund der theologischen Betrachtung der Wirklichkeit.²⁹⁷ Das Handeln Gottes lässt sich jedoch nicht als *reines* Handeln Gottes eindeutig identifizieren.²⁹⁸ Verschiedene Versuche, dieses zu fokussieren, werden durch einen je genuinen Angang durchgeführt. So eröffnen Schillebeeckx' offenbarungstheoretische Erwägungen die Wege und Methoden seiner Theologie. Als Quellen der bezeugten Gotteserfahrung dienen Schillebeeckx die Geschichten

²⁹³ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 93.

²⁹⁴ „Steeds heb ik een onderscheid gemaakt tussen mijn publikaties die het resultaat waren van een theologisch project van me, en geschriften (zowel boeken als artikelen) die door de context van samenleving of kerk tot stand zijn gekomen in de vorm van een direct inspringen op urgente situaties die zich voordeden in Nederland of in de wereldkerk.“ *Theologisch testament*, 82.

²⁹⁵ Herrmann Häring konstatiert zutreffend, dass sich die Rahmenbedingungen der Theologie nach dem Vat. II grundlegend geändert haben.

²⁹⁶ *Theologisch testament*, 171.

²⁹⁷ Ob man diese Perspektive unter ein Barth'sches *deus dixit* zusammenfassen könnte, mag dahingestellt bleiben.

²⁹⁸ Vgl. hierzu auch *Evangelie verhalen*, 153.

über das Verhältnis von Gott, dem Menschen und der Welt, wie sie in den Schriften des Alten und Neuen Testaments zusammengefasst wurden. Diese versprachlichten Erfahrungen müssen mit gegenwärtigen Erfahrungen der Menschen kritisch korreliert werden.²⁹⁹ Da auch von der gesellschaftlichen und anthropologischen Einbindung in einen Erfahrungshorizont auszugehen ist, müssen auch diese Elemente analysiert werden. Somit ergeben sich für die Theologie verschiedene Elemente und Methoden, die nachfolgend analysiert werden. Nicht außer Acht gelassen wird in diesem Zusammenhang, dass das Subjekt des Theologietreibens stets auch soziokulturell eingebunden und damit beschränkt ist. So bewertet Schillebeeckx seine Bemühungen: „Mein Theologisieren war und ist somit ebenfalls kontextuell, mit einer Tendenz zur Universalität, die die sozial-kulturelle Begrenztheit von meinem Glaubenserlebnis zu übersteigen versucht.“³⁰⁰ Auch die kontextuelle Situiertheit des Theologendaseins wird von Schillebeeckx unter implizitem Rekurs auf das Verhältnis von Theologie und Biographie beantwortet: „Es ist meinem Selbstverständnis nach schwierig, eine deutliche Trennungslinie zwischen meinem persönlichen Leben und meinem Leben als Theologe zu ziehen.“³⁰¹

a) *Biblische Theologie: Ausgangspunkt der Dogmatik*

Für Schillebeeckx steht seit frühester Zeit fest, dass nur durch Rückgriff auf die Quellen des Glaubens eine angemessene Theologie entfaltet werden kann.³⁰² Diese Einsicht resultiert in einer Hinwendung zur Exegese, die bis

²⁹⁹ Da dieses wiederum sprachlich vermittelt realisiert wird, ist auch der zeitgebundene Aspekt dieser Sprachlichkeit zu berücksichtigen. Selbstkritisch erläutert Schillebeeckx, dass auch die im ersten Band seiner gesammelten Werke wieder abgedruckten Artikel von ihm angesichts dieser Re-Publikation teilweise anders formuliert werden müssten; und dass obwohl die hier abgedruckten Artikel wenig mehr als vor zehn Jahren mit Ausnahme des zweiten Paragraphen von dem Artikel *Hochscholastik und Theologie* (1957/44) erschienen sind. Vgl. hierzu *Offenbarung und Theologie*, 11.

³⁰⁰ „Mijn theologiseren was en is dus eveneens contextueel, met een tendens naar universaliteit die de sociaal-culturele beperktheid van mijn geloofsbeleving tracht te overstijgen“ *Theologisch testament*, 172.

³⁰¹ „Het is voor mijn zelfverstaan moeilijk een duidelijke scheidingslijn te trekken tussen mijn persoonlijk leven en mijn leven als theoloog.“ *Theologisch testament*, 172.

heute auf katholischer Seite im Hinblick auf die einlassende Analyse Nachahmer sucht.³⁰³

Exegese ist für Schillebeeckx jedoch kein Selbstzweck akademischer Entfaltung des theologischen Faches an Universitäten, sondern ein interessegeleitetes Unternehmen. Es dient dazu, den in der Bibel versprachlichten Erfahrungshorizont zu analysieren, um diesen dann mit den Erfahrungen der hier und heute lebenden Menschen korrelieren zu können. Denn „heutige Bibelinterpretation ist [...] Interpretation einer Interpretation.“³⁰⁴ Dies setzt jedoch gründliche exegetische Studien voraus, die es ermöglichen, die dort verschriftlichte „gläubige Wirklichkeitsinterpretation“ in ihrem Kontext zu

³⁰² Vgl. hierzu insbesondere *Offenbarung und Theologie*: 136-155 Das zweite Kapitel subsumiert Artikel unter der Überschrift *Bibel und Theologie*. Verstärkt widmet sich Schillebeeckx Fragen einer Biblischen Theologie, Vgl. hierzu ebd., 155. Diese Biblische Theologie ist als Ausgangspunkt der Dogmatik, die Norm, die Grund-Norm der Theologie. Hans Küng präzisiert: „Dem heutigen Menschen soll ermöglicht werden – darin weiß ich mich mit einem katholischen Dogmatiker wie Edward Schillebeeckx einig –, dem *iternarium mentis* der ersten Jünger von der Taufe Jesu bis zu seinem Tod nachzugehen, um zu verstehen, warum sie ihn nach seinem Tod als den lebendigen Christus, als Bild, Wort und Sohn Gottes bekannt haben.“ Küng, Hans: *Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, in: Entwürfe der Theologie, Johannes B. Bauer (Hrsg.), Graz – Wien – Köln 1985, 181-207, 195. Vgl. hierzu ebenso: Küng, Hans: *Een theologie met een jong gezicht, woord van eer over Edward Schillebeeckx als collega, vriend, mens*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982), 354-360, 357. Auch Oswald Bayer (Bayer, Oswald: *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1990) favorisiert für seine Neuorientierung der Schöpfungslehre eine „Orientierung an Primärtexten: Lied und Gebet, Bekenntnis und Katechismus, der Predigt biblischer Texte und, vor allem, biblischen Texten selbst“. Ebd., 7. Aus einer schöpfungstheologischen Perspektive nach Schillebeeckx muss jedoch gefragt werden, ob nicht auch weitere Texte, Lebenstexte und schriftlicher Niederschlag alltagskultureller Phänomene zu einem erweiterten Begriff der Primärtexte hinzugezählt werden müssen um den Anforderungen an die Vollgestalt und der spezifischen Perspektive spätmodernen Schöpfungsdenkens überhaupt gerecht werden zu können.

³⁰³ Für den Vf. dieser Studie zeigen sich deutliche Parallelen zu dem Neutestamentler Rudolf Bultmann, der eine Verbindung seines Faches nicht nur proklamiert, sondern in einer einmaligen Synthese mit Heidegger in der gemeinsamen Marburger Zeit geleistet hat. Schillebeeckx' exegetische Entwicklung beruhte jedoch nicht so sehr auf einer besonderen, persönlichen Begegnungsgeschichte, sondern auf genauem Studium der Literatur. Vgl. zur Theologie Bultmanns die Studie von Eberhard Jüngel [Jüngel, Eberhard: *Glauben und Verstehen, Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, in: *Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen III*, München: Kaiser, (1990), 17-77], der in einer m.E. vorher nicht dagewesenen Weise den *Systematiker* Rudolf Bultmann auch unter Rekurs auf dessen *Theologische Enzyklopädie* darstellt. Für den hier verhandelten Sachverhalt sind insbesondere Jüngels Klärungen des lebenspraktisch orientierten Wissenschaftsverständnis von Bultmann von Relevanz.

³⁰⁴ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 20.

bestimmen.³⁰⁵ Die Exegese gibt nicht die Richtung der Interpretation vor. Sie ist aber behilflich, um den historischen Erfahrungshorizont angemessener ausleuchten zu können. Nur so kann das, was vor dem heutigen Erfahrungshorizont Geltung beansprucht, transformiert und assimiliert werden und damit überhaupt zur Kenntnis genommen werden.

Es geht Schillebeeckx darum, die Bibel angemessen zu interpretieren. So darf weder etwas, dem heutigen theologischen Bewusstsein Unangemessenes von der Bibel exkludiert werden, noch darf sie in ihrem Gesamtwert geschmälert werden, indem nur die passenden Bibelverse zwecks Untermauerung eigener theologischer Stellungnahmen steinbruchartig herausgenommen werden.³⁰⁶ Auch die Hermeneutik der biblischen Schriften fußt auf einem Rahmenkonzept, was in den Untersuchungen Schillebeeckx' seit Mitte der sechziger Jahre durch die drei Leitbegriffe *Erfahrung*, *Interpretation* und *interpretative Erfahrung* angedeutet werden kann. Werden diese drei Begriffe angemessen bestimmt, so „wird man (zumindest als Christ) keine Auswahl aus den Bibeltexten treffen, sondern danach trachten, sie insgesamt als ein sehr menschliches literarisches Dokument zu *verstehen*“.³⁰⁷

Eine angemessene Interpretation der Bibel berücksichtigt den Ort der Offenbarung, das Verhältnis von aktueller Situation und Bibel, „(w)eil die Bibel selbst eine sogenannte ‚lokale Theologie‘ ist“.³⁰⁸ „Das soll heißen: Gott bewirkt Heil in der Geschichte, Heil für alle; aber diese Universalität des Heils ist nirgendwo anders zu finden als in der einzelnen Geschichte, z.B. des jüdischen Volkes und Jesu.“³⁰⁹

³⁰⁵ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 20.

³⁰⁶ „Ich finde es andererseits genauso untheologisch, durch rationale hermeneutische Manipulationen aufzeigen zu wollen, dass beispielsweise Paulus (oder eine andere neutestamentliche Schrift) keine bestimmte Opfervorstellung – etwa Genugtuung durch Blutvergießen leisten – gelehrt habe. [...] Eine andere Lösung: Ich entnehme der Bibel nur das, was mit [sic; M.H.] paßt, den Rest lasse ich das sein, was er ist, scheint mir christlich-theologisch unverantwortlich; denn dann entscheiden wir selbst letztlich darüber, was Jesus für uns bedeuten dürfte, könnte und müsste.“ *Christus*, 613.

³⁰⁷ *Christus*, 613.

³⁰⁸ *Gott ist jeden Tag neu*, 90.

³⁰⁹ *Gott ist jeden Tag neu*, 90.

Der Rückgriff auf das Evangelium kann auch aus ideologiekritischer Hinsicht wegweisend gegenüber einer nicht mehr legitimierbaren Normativität des Faktischen fungieren und eine originäre und authentische Entfaltung evangelientreuer Selbst-realisierung ermöglichen, die durch sozial-kulturelle oder kirchenpolitisch gewachsene zeitbedingte Ausprägungsformen verstellt ist. Am Paradigma des priesterlichen Amtes lässt sich exemplarisch belegen, dass für Schillebeeckx die apostolische Selbstrealisierung normative Geltung hat. In Bezug auf den bereits 1979 erkennbaren Priestermangel konstatiert Schillebeeckx:

„Droht deshalb, in veränderten Umständen, eine Gemeinde ohne Amtsträger (ohne Priester) zu fallen, und wird diese Situation in zunehmendem Maße der Fall [...], dann müssen Zulassungsbedingungen, die aus dem Wesen des Amtes nicht innerlich notwendig sind und tatsächlich mit Ursache des Priestermangels sind (z.B. Zölibatsgesetz und Amt nur für Männer) *weichen* für das ursprüngliche, neutestamentliche Recht der Gemeinde auf amtliche und in dieser Bedeutung sakramentale) Gemeindeführer. Dann überwiegt dieses apostolische Recht über die gewachsene Kirchenordnung.“³¹⁰

b) Theologie nach Thomas von Aquin

Philip Kennedy misst dem Werk von Thomas von Aquin für den Ansatz von Schillebeeckx' eine zentrale Bedeutung bei: „It is not without reason that Schillebeeckx' theological corpus may be classified as a vast, extended excursus on Aquinas's thesis that all ideas about God are generated from within the created world of human experiences.“³¹¹ In neueren Schriften Schil-

³¹⁰ „Dreigt derhalve, in veranderde omstandigheden, een gemeente zonder ambtsdrager(s) (zonder priester) te vallen, en wordt deze situatie in toenemende mate het geval [...], dan moeten toelatingseisen die vanuit het wezen van het ambt niet innerlijk noodzakelijk zijn en in feite mede oorzaak van het priestertekort zijn (bv. celibaatswet en ambt alleen voor mannen) *wijken* voor het oorspronkelijk, nieuwtestamentisch recht van de gemeente op ambtelijke in die zin sacramentale gemeindeführer(s). Dan prevaleert dit apostolisch recht op de gegroeide kerkorde.“ *Basis en Ambt*, 75. Vgl. hierzu auch *Basis en Ambt*, 80f. Diese theologische Einzeldiskussion kann, gleichwohl notwendig, an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

³¹¹ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 289.

lebeeckx' finden sich jedoch wenige Verweise auf das Werk von Thomas von Aquin. Es zeigt sich aber mit Blick auf die älteren Publikationen von Schillebeeckx, insbesondere seine Dissertation, dass er einige Grundoptionen, die sich im Wesentlichen aus dem Denken von Thomas speisten, nie aufgab und das Werk von Thomas als *ein* Referenz- und Orientierungsrahmen diente. So schreibt Schillebeeckx beispielsweise: „Tatsächlich wissen nur wenige Christen, wie revolutionär Thomas von Aquins Begriff von der menschlichen Autonomie vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Augustinismus ist.“³¹² Schillebeeckx interpretiert Thomas aber auch vor dem Hintergrund der kulturellen und geistesgeschichtlichen Lage seiner Zeit.³¹³ Dieses diente Schillebeeckx als Geländer, als Haftpunkte auf dem Weg, eigene Erweiterungen zu kreieren und auch die Neugestaltung einiger Axiome der theologischen Debatte grundlegend weiterzuentwickeln.³¹⁴ Auch in letzter Zeit noch nutzt er die Theologie Thomas von Aquins sehr häufig als Sprungbrett, um eigene Überlegungen zu entwickeln.³¹⁵ Ebenso ist für das Frühwerk Schillebeeckx'

³¹² *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 48.

³¹³ Vgl. hierzu z.B. *Hochscholastik und Theologie* (1957/45). Im zweiten Paragraphen dieses Artikels, einem Wiederabdruck von dem 1945 unter dem Titel *Technische heilstheologie*, in *Ons Geloof* 27 erschienenen Artikel stellt Schillebeeckx die rhetorische Frage: „Dann wird sich zeigen, ob Thomas wirklich einen Bruch mit der patristischen Theologie bedeutet oder ob er nicht vielmehr eine Synthese all jener Elemente in einer höheren Einheit brachte.“ *Hochscholastik und Theologie* (1957), 192. Diese Frage wird jedoch von Schillebeeckx positiv beantwortet (194). Vgl. zur Rezeption von Thomas durch Schillebeeckx auch Hill, William J.: *A Theology in Transition*, 9-11.

³¹⁴ Bei seiner Berufung nach Nijmegen traf Schillebeeckx dort auf ein Umfeld, das den thomistischen Studien verpflichtet war. Vgl. hierzu Gijsen, Johannes M.: *Skizze der Geschichte des Katholizismus in Holland*. Namentlich während der Periode von 1700 bis 1970, in: Michael Schmaus/Leo Scheffczyk/Joachim Giers (Hrsg.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastorkonzils*, 15-42, 30f.

³¹⁵ Vgl. z.B. seinen Aufsatz *Verlangen naar ultieme levensvervulling*. Der Vorteil, den Schillebeeckx jedoch im Vergleich zu theologischen Konzeptionen hatte, die sich in bewussten Abgrenzungsbewegungen zur Neuscholastik verstanden, ist darin zu sehen, dass Schillebeeckx sich – durch seine Lehrer maßgeblich beeinflusst – stets bemüht hat, den historischen Thomas von Aquin zu Rate zu ziehen, und nicht einen verstellten Thomas von Aquin, der aufgrund seiner selektiven Rezeptionsgeschichte nicht in seiner historischen Situiertheit, in seiner Zeitgebundenheit und Historizität angemessen anerkannt wurde. Nebenbei bemerkt sei, dass auch im Vatikanum II Thomas besonders hervorgehoben wurde. Vgl. hierzu *OT*, 16. Walter Kasper bemerkt dazu: „Thomas ist sozusagen das kirchlich und konziliar sanktionierte Gegengift gegen integralistische Versuchungen und die Verpflichtung auf eine recht verstandene offene Katholizität, welche ihre Identität nicht in einer falschen Weltförmigkeit verliert, welche sie vielmehr in offener Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit bewährt.“ Kasper, Walter: *Zustim-*

ein deutlicher Rekurs auf Dominic de Petter de zu konstatieren. De Petter hat Schillebeeckx einen existenzphilosophischen Thomas von Aquin vermittelt. Marie-Dominique Chenu hat Thomas von Aquin als Autor seiner Zeit gelesen. Beide Zugangsweisen zum Werk von Thomas sind für Schillebeeckx' Thomasverständnis konstituierend. In den sechziger Jahren zeigen sich jedoch deutliche Abgrenzungen gegenüber einem so vermittelten Thomas von Aquin und gegenüber einigen der von de Petter vermittelten Basisprinzipien.

Schillebeeckx rekurriert seit den Anfängen seines theologischen Denkens auf den Dominikaner Thomas von Aquin. Die Theologie Thomas' ist für Schillebeeckx' Theologie von zentraler Bedeutung³¹⁶, insbesondere im Hinblick auf die Explikation des christlichen Existenzverständnisses. Ende der vierziger Jahre bestimmte Schillebeeckx in Anlehnung an Thomas die menschliche Existenz innerhalb eines bescheidenen Humanismus, der Geschöpflichkeit anerkennt:

„Humility is not a diminution or a denial of human values, pusillanimity or smallness of soul, or a compulsive denigration as evil of something which man regards, in his heart, as nonetheless inwardly valuable and precious to him. True humility presupposes a loyal acceptance of human greatness, but it regards this precisely as a creaturely value. Humility does not consist of a denial, but of a confrontation between divine and human values, in which the humanly beautiful and civilised is accepted as God's gift.“³¹⁷

*mung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie (Abschiedsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen am 6. Juni 1989), in: ThQ 161 (1989), 257-271, 271. Vgl. hierzu auch Kennedy (Kennedy, Philip: *Deus Humanissimus*, 365) der dieses im Einzelnen im Hinblick auf die Erkennbarkeit Gottes nachgewiesen hat. Vgl. hierzu auch die beiden jüngeren Zeugnisse von Schillebeeckx in *Thomas von Aquino. Passie voor de waarheid als liefdedienst an mensen*, in: Ders., *Om het behoud van het evangelie*, Baarn 1988, 146-150 und Ders., *Der Kampf an verschiedenen Fronten: Thomas von Aquin*, in: H. Häring/K.-J. Kuschel (Hrsg.), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, München 1988, 53-67.*

³¹⁶ Vgl. hierzu die Aussage, dass Thomas die Basis für Schillebeeckx bietet. In: *De sacramentele heilseconomie*, VI. Ebenso datierte Schillebeeckx das Vorwort des ersten Bandes von *De sacramentele heilseconomie* auf den 07. März 1951, dem Festtag des Hl. Thomas von Aquin vor der Reform des Heiligenkalenders 1969. Vgl. hierzu auch Borgman, *Schillebeeckx* 252f.

³¹⁷ *Humble humanism* [1949], 23. Schillebeeckx verweist hier auf Thomas, *ST*, II-II, q. 161, a.1, ad 5 und I, q. 104, a.1. Dieses Konzept von Thomas, welches Schillebeeckx hier als begründend für seine eigene Position rekonstruiert, entspricht dem biblischen Konzept von Humanität. Vgl. ebd., Anm. 23.

Dieses ist insofern von Bedeutung, da Thomas seinerseits in einem Widerspruch zur herrschenden Meinung bezüglich des Bewusstseins von sich selbst und Gottes lag.

Verallgemeinernd lässt sich konstatieren, dass Patristik und Mittelalter in der Bestimmung der wahren Größe Gottes die Größe des Menschen „verkannt, ihr zumindest keinen rechten Platz anzuweisen gewußt“ haben.³¹⁸ Gemeinhin wurde Demütigkeit bestimmt als ein Gefühl des eigenen Unwertes. Anhand der Analyse des Denkens des Aquinaten kann Schillebeeckx auch hier ein eigenständiges, an Thomas orientiertes Konzept angemessenen Welt- und Selbstverständnisses entwickeln.

Kern der Ausführungen von Thomas ist die Begrenzung des Begriffes der Demut auf das Verhältnis von Gott und Mensch – ohne diesen Begriff in das Bestimmungsverhältnis der Menschen untereinander oder des Menschen und seiner Außenwelt einzutragen. Damit übt Thomas Kritik an Augustinus' Auffassung vom Menschen. Nach Augustinus ist das Menschsein gegründet in der Schöpfung Gottes und durch die Sünde geschändet und somit zum Glaubensgehorsam genötigt. Nach Schillebeeckx ist Demut „wesentlich eine *religiöse* Tugend. Aus seinem Glauben an die Schöpfung-aus-dem-Nichts kann Thomas die traditionelle Unterscheidung wiederholen: Vom Menschen aus gesehen hat dieser nichts aus sich selbst“³¹⁹ außer Sünde. Alles „was positiv im Menschen vorhanden ist“ ist ein reines Geschenk Gottes“.³²⁰

Bei Thomas geht es letztlich nicht mehr um das Drama der Größe Gottes *gegenüber* dem kleinen Menschen. Das Drama ist in den Menschen verlegt: *Im* Menschen selbst geht es um eine Spannung zwischen menschlicher Größe und menschlichem Elend. So rechtfertigt Thomas das menschliche Selbstvertrauen, das keineswegs im Gegensatz zur Demut steht, die diese *magnanimitas* voraussetzt, aber zugleich in den Glauben an den Schöpfergott, der Heil bringt, *aufnimmt*.³²¹

³¹⁸ *Christlicher Gehorsam und seine Pathologie* [1981], 267.

³¹⁹ Thomas von Aquin: *De veritate*, q.8, a.7 ad 2; I-II, q. 109, a.2, ad2.

³²⁰ Vgl. hierzu Thomas von Aquin: *De veritate*, q.8, a.7 ad 2; I-II, q. 109, a.2, ad2

³²¹ Vgl. zur Schöpfungslehre Thomas' auch Pöltner, Günther: *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt*: Raphael

Zwischen 1800 und 1950, in einer Zeit der Umbrüche und der unter anderem durch den Deutschen Idealismus und durch wirtschaftliche und kulturelle Verschiebungen bewirkten Unsicherheiten, wurde versucht, ein diesen Relativismen trotzendes Denksystem zu etablieren. Dieses fand Leo XIII in dem Werk Thomas von Aquins. So erklärte er 1879 in seiner Enzyklika *Aeterni Patris*:

„Indem Wir also verkünden, man solle mit willigem und dankbarem Herzen alles aufnehmen, was weise gesagt, was von irgend jemand nützlich erfunden und ausgedacht wurde, ermahnen Wir Euch alle [...] nachdrücklich, zum Schutz und zur Zierde des katholischen Glaubens, zum Wohle der Gesellschaft und zum Wachstum aller Wissenschaften die goldene Weisheit des heiligen Thomas wiederherzustellen und möglichst weit zu verbreiten.“³²²

Auch durch die einsetzende Aristotelesrezeption sowie die jüdisch-arabische Philosophie konnte Thomas das *ewige Gesetz* verinnerlichen. Dadurch war es Thomas möglich, die Basis der Ethik auf dem Gottsein Gottes zu gründen, aber gleichwohl eine unmittelbare humane Basis für menschliche Entscheidungen bereitzustellen. Zwischen dem Willen Gottes, gefasst als *lex aeterna* und dem menschlichen Gewissen ist das Element *Naturrecht*, gefasst als *lex naturae* implementiert. Letztlich wird hierdurch die „menschliche Vernunft zum schöpferischen Prinzip menschlicher ethischer Normen“³²³.

Thomas hat Grundsätzliches richtig gesehen. Dennoch lässt sich – und hier folgt Schillebeeckx seinen Lehrern der *nouvelle théologie* – Thomas nicht entkontextualisiert interpretieren. Er muss innerhalb seines mittelalterlichen Bezugssystem interpretiert werden. „Thomas hat ganz bestimmt etwas gut gesehen, aber es mangelte ihm damals an den ‚Mitteln‘ – ,an den Jahrhunderten des

Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 40-64.

³²² DH, 3140. Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 51f.

³²³ *Christus*, 635. „Lex naturalis est aliquid per rationem institutum“, Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I, q. 94 a.1. Vgl. hierzu auch Groh, Dieter: *Schöpfung im Widerspruch. Deutung der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*, Mitarbeit Birgit Praxl, Frankfurt a.M. 2003, 380-421.

Mittelalters vorbei'.³²⁴ Thomas ist – so schrieb Schillebeeckx 1963 in einem Artikel für die *Tijdschrift voor Theologie*³²⁵ –

„als Theologe noch immer eine unerschöpfliche Inspirationsquelle für die Lösung sehr moderner Probleme [...] Eine Inspirationsquelle, die sie aber nie für den werden wird, der sich, losgelöst von der heutigen Existenz Erfahrung und ihrer Analyse in der modernen Philosophie, mit allen Werken desselben Thomas in ein Zimmer einschließt“.³²⁶

Das anders geartete soziokulturelle Bezugssystem erfordert es, in bestimmten Hinsichten von Thomas Abstand zu nehmen. Im Hinblick auf die bei Thomas eindeutig bestimmte Partizipation des Gesamtsinns lässt sich Schillebeeckx' – durch neue soziologische Gegebenheiten begründete – Abkehr von bestimmten Theoremen der Theologie des Thomas nachvollziehen. Die Idee der Partizipation am Gesamtsinn wurde von Thomas ausgearbeitet, und noch durch die Vermittlung von de Petter zu einem anfänglichen Konstitutivum auch der Theologie Schillebeeckx'. Durch die Neuinterpretation des thomistischen Kontextes jedoch konnte sich Schillebeeckx gegen seinen Lehrer de Petter aber auch gegen dieses thomistische Basisaxiom entscheiden:

³²⁴ „Thomas heeft wel degelijk iets goed gezien, maar de ‘middelen’ – ‘de middeleeuwen voorbij’ – ontbraken hem toen.“ Schillebeeckx, *Verlangen naar ultieme levensvervulling*, 2. Dennoch ist diese Kritik an Thomas nicht eine grundsätzliche Kritik an Thomas, sondern nur ein Sich-bewusst-werden von der Zeitgebundenheit und Kontextualität einer jeden Theologie. Schillebeeckx fügt dieser Passage über die Relevanz von Thomas für Theologie eine selbstkritische Stellungnahme hinzu: „Vielleicht sagen kommende Sucher nach ultimativer Lebenserfüllung so etwas von uns, auch von mir! *Zurecht*: religiöser Glaube, Religiosität, ist immer kulturell ‚eingebettet‘. De veritate, q.8, a.7 ad 2; I-II, q. 109, a.2, ad2“ „de ‘onwrikbare’ kern beklift dankzij periodiek noodzakelijke breuken. De ‘substantie’ leeft bij de gratie van de ‘accidenten’ (om nu eens, on-aristotelisch, gebruik te maken van Aristoteles’ categorieën)“. Ebd.

³²⁵ 3 (1963), 167-194, in: *Offenbarung und Theologie*, 293.

³²⁶ Ebd.

„Diese implizite *Partizipation* des Gesamtsinns an jeder einzelnen Sinneserfahrung konnte Thomas – damals mit Recht! – nonchalant in einer mittelalterlich (-patristischen) Gesellschaft bejahen, in welcher die eine (christliche) Lebensbestimmung des Menschen – die selige Anschauung Gottes – eine auch gesellschaftliche Selbstverständlichkeit war mit entsprechenden Plausibilitätsstrukturen, soziologisch gesehen. Das ist sie heute, in unserer Gesellschaft, in welcher unterschiedliche Lebensanschauungen auf dem ‚gemeinsamen Markt‘ des Weltgeschehens ein Angebot machen, keineswegs! Deshalb muß die sogenannte Partizipationsidee ersetzt werden [...]“.³²⁷

Die fundamentale Bedeutung der Philosophie Dominic de Petters für den Ansatz der Theologie Edward Schillebeeckx ist jedoch nicht zu unterschätzen.³²⁸ Durch sie gewinnt Schillebeeckx recht früh, im direkten Anschluss an sein Noviziat, nicht nur eine fundierte philosophische Ausbildung, die sich dem nachkritischen Denken verpflichtet weiß, auf der philosophisch-theologischen Grundlage Thomas von Aquins operiert und offen für je spezifische Kontexte und somit kontextuelle philosophische Ausrichtungen ist. Neben dieser inhaltlichen Qualifikation erwirbt Schillebeeckx sich auch die nötigen persönlichen Fähigkeiten, durch die intensive Teilnahme³²⁹ am Entstehungsprozess der Philosophie de Petters, seinen eigenen philosophisch-theologischen Horizont adäquat auszubilden. Obwohl das direkte Lehrer-Schüler-Verhältnis vor 1939 beendet war³³⁰, lässt sich doch das gemeinsame Anliegen der beiden Dominikaner auch aufgrund ähnlicher Perspektiven der

³²⁷ *Jesus*, 548.

³²⁸ Der fast zehn Jahre ältere Ordensbruder von Edward Schillebeeckx, Dominicus de Petter, wurde am 15.2.1905 in Löwen geboren, wo er auch am 6.4.1971 verstarb. Nach der Gymnasialzeit studierte de Petter Philosophie am Löwener Institut für Philosophie, dem *Institut Supérieur de Philosophie / Hoger Instituut voor Wijsbegeerte*, das er 1923 mit dem Lizentiat abschloss. Im selben Jahr empfing de Petter mit dem Eintritt in den Dominikanerorden den Namen Dominicus Maria. Nach dem anschließenden Promotionsstudium der Philosophie, das de Petter 1926 mit einer Arbeit über den französischen Philosophen Louis Lavelle beendete, studierte er in Löwen neben Theologie auch Mathematik und Naturwissenschaften. 1928 wurde de Petter zum Priester geweiht. Im Jahre 1931 begann er seine Lehrtätigkeit am *Filosoficum* seines Ordens in Gent. Bis zu seinem Tod lehrte er schwerpunktmäßig Metaphysik und Anthropologie. Im Jahr 1938 gründete er zusammen mit einigen Mitbrüdern die *Tijdschrift voor Filosofie*, in der er seine wichtigsten Studien veröffentlichte. Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 51-61.

³²⁹ *Theologisch testament*, 24.

³³⁰ *Gott ist jeden Tag neu*, 28.

Publikationen erkennen. So hat Erik Borgman den ersten Teil seiner umfassenden Schillebeeckx-Biographie mit *Eine katholische Kulturtheologie* untertitelt,³³¹ das posthum herausgegebene Werk de Petters, *Zu dem Metaphysischen*, trägt den Untertitel *Philosophie und Kultur*.³³²

Die genuine Bedeutung dieser Philosophie besteht in der durch den Lebensbezug dieser Philosophie ermöglichten Wiedereinführung der philosophischen und theologischen Kategorie der Erfahrung, die besonders für das theologische Arbeiten Schillebeeckx' von zentraler Relevanz ist.³³³ So hat Ambroos Remi van de Walle korrekterweise das theologische Projekt von Edward Schillebeeckx als *Theologie über die Wirklichkeit* qualifiziert.³³⁴

Die bahnbrechende Bedeutung der Philosophie von de Petter beschreibt Schillebeeckx in seinem *Theologisch testament*: „Er versuchte zu einer Synthese zwischen dem Thomismus und der Phänomenologie von Husserl zu kommen. Vor allem in seiner philosophischen Anthropologie verstand er es, den Aristotelismus und moderne Tendenzen zu integrieren.“³³⁵ Das Fokussieren auf den Menschen als Ausgangspunkt der Erkenntnis wurde durch de Petter unter Rückgriff auf soziologische und psychologische Forschung realisiert.³³⁶ Insgesamt gilt: „Auch in seiner Erkenntnislehre, Erkenntniskritik und Metaphysik erbrachte er bahnbrechende Arbeit.“³³⁷ Die philosophische und

³³¹ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*.

³³² De Petter, Dominicus: *Naar het metafysische. Filosofie en cultuur*, Antwerpen/Utrecht 1972.

³³³ „Theologie war damals zum Großteil ein Spiel mit Begriffen. In der Philosophie dagegen studierten wir das Humane. Bei meinem Lehrmeister de Petter, mit seiner phänomenologischen Arbeitsweise, kam das gut zu seinem Recht. In seiner philosophischen Anthropologie hatten Soziologie und Psychologie einen bevorzugten Platz. Meine eigenen Interessen hatten darin bessere Chancen.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 28.

³³⁴ Walle, Ambroos R. van de: *Theologie over de werkelijkheid. Een betekenis van het werk van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 14(1974), 463-501.

³³⁵ „Hij trachtte tot een synthese te komen tussen het thomisme en de fenomenologie van Husserl. Vooral in zijn wijsgerige antropologie wist hij aristotelisme en moderne strekkingen te integreren.“ *Theologisch testament*, 24. In seinen frühen Werken bezieht sich Schillebeeckx häufig auf de Petter in zustimmender Absicht. Vgl. hierzu auch Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 81. Vgl. hierzu auch Schrijver, Georges de: *Hertaling van het Christus-Gebeuren*, 83f. De Schrijver deutet an, dass de Petter den Intellektualismus der Neoscholastik, jedoch nicht ihren Theozentrismus verlassen habe. Ebd.

³³⁶ *Gott ist jeden Tag neu*, 28.

³³⁷ „Ook in zijn kennisleer, kenkritiek en metafysisiek leverde hij baanbrekend werk.“ *Theologisch testament*, 24.

historische Bedeutung erlangte de Petter hauptsächlich durch seinen Eindruck weckenden³³⁸ Artikel *Impliciete Intuïtie, Implizite Intuition*, den er in der Erstausgabe der *Tijdschrift voor Philosophie* im Jahr 1939 publizierte. Den Begriff *implizite Intuition* hat Schillebeeckx vermutlich erst durch diese Veröffentlichung entdeckt. Die Suchbewegung de Petters hin zu dieser terminologischen Fassung des Gemeinten vollzog Schillebeeckx mit:

„So bekam ich von ihm den Auftrag (im dritten Jahr meiner Philosophie, 1937/38), in einer Seminararbeit herauszusuchen, wie die Begrifflichkeit überstiegen werden kann. Über eine Analyse des Verhältnisses Frage - Antwort suchte ich in dieser Arbeit nach dem nicht-begrifflichen Element in der Vernunft.“³³⁹

Dieser Aufsatz de Petters ist als seine eigenwillige Verteidigung (unterschieden von der des Joseph Maréchal) der thomistischen Erkenntnislehre und Metaphysik gegen die kantianischen Angriffe anzusehen. Carsten Barwasser fasst diese erkenntnistheoretische Einsicht zusammen und bestimmt als ihren zentralen Ansatz die „Einsicht, dass Erkenntnis nicht nur ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt voraussetzt, sondern auch noch einen impliziten Begriff des Ganzen der Wirklichkeit, von der Subjekt und Objekt jeweils ein Teil sind.“³⁴⁰ Die Lösung der erkenntnistheoretischen Problematik Maréchals mit Hilfe einer Konzeption der sich selbst übersteigenden Dynamik des in sich doch begrenzten Bewusstseins ist für de Petter problematisch, weil sie die Lösung des affektiven Antriebs zur Grenzüberschreitung außerhalb des Bewusstseinsaktes selbst sucht. Angemessene Wirklichkeitserkenntnis ist nach de Petter möglich durch Rekurs auf die Intuition, „ein unmittelbares Erfahren der Dinge und darin das Erfahren des Sinns von all dem“.³⁴¹ Kern der so analysierten Möglichkeit der Realitätserfassung ist die implizite Intuition. Mit Hilfe dieser basalen Einsicht ist auch –

³³⁸ *Gott ist jeden Tag neu*, 28.

³³⁹ *Gott ist jeden Tag neu*, 28f.

³⁴⁰ Barwasser, *Schillebeeckx*, 199. Hierdurch ist der Raum eröffnet, innerhalb dessen menschliche Erfahrungen auch theologisch angemessen gewürdigt werden können.

³⁴¹ *Gott ist jeden Tag neu*, 29.

durch Rekurs auf die Erfahrung der Dinge und des Erfahrens des Sinns von all dem – die „Theologie als begriffliches System stark relativiert“³⁴².

De Petter geht davon aus, dass der Mensch, indem er eine unbegrenzte transzendente Reichweite hat, sich mit seinem Geist für die gesamte Wirklichkeit öffnen kann. In jeder partikularen Wirklichkeitserfahrung ist somit, wie oben angedeutet, die implizite Totalitätsintuition durch Kontakt mit der Wirklichkeit und durch die angenommene Seinsbeziehung möglich.³⁴³ Jedem Erkenntnisakt inhäriert eine *implizite Totalitätserfahrung*.³⁴⁴ Ausgehend von diesem Großbegriff, der Totalitätserfahrung, konnte der frühe Schillebeeckx mit de Petter auch die Gottesfrage beantworten.³⁴⁵ Gott kann – aufgrund der Bestimmung der Schöpfung als Gabe Gottes³⁴⁶ – in der menschlichen Geistesaktivität präsent werden, er ist eine „implizite Gegebenheit in der menschl-

³⁴² *Gott ist jeden Tag neu*, 29

³⁴³ Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43(1994), 335-360, 339.

³⁴⁴ Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis, pars prima*, 342.

³⁴⁵ Vgl. hierzu *De Deo Creante, I*, 342f. *Theologia positiva creationis, pars prima*, 342.

³⁴⁶ Vgl. hierzu *Scheppingsgeloof 1979/80, I*, 40.

chen Geistesaktivität“³⁴⁷ bei gleichzeitiger Wahrung der Transzendenz Gottes:³⁴⁸

„Mit anderen Worten: Es gibt in jedem Bewusstseinsakt eine implizite Totalitätserfassung, und dieses ab dem ersten Augenblick des menschlichen Erkenntnisaktes. Es kann somit nichts Neues hinzugefügt werden: Es kann nur noch um eine Explikation von demjenigen gehen, das wir, obwohl noch nicht wirklich selbst gemacht, doch real schon besitzen, um einen *Ausdruck* von einem anfangshaft schon vollständigem geistlichen Besitz.“³⁴⁹

Dieses ist die Kurzfassung der Basis der natürlichen Gotteserkenntnis im Anschluss an de Petter, die Schillebeeckx zunächst teilt. Ob nun faktische Geltung dieses impliziten Wissens besteht, lässt sich nur durch Rekurs auf konkrete Erfahrungen klären, die sich – in gläubig-theologischer Perspektive fokussiert – durch das Gnadengeschehen ereignen können. Diese Metaphysik, so schreibt Schillebeeckx in seiner Vorlesung *De Deo Creante*, wird auch nicht

³⁴⁷ „[...] impliciet gegeven in de menselijke geestesactiviteit“, *De Deo Creante*, I, 342. Vgl. hierzu auch *Kennedy, Philip: Deus humanissimus*. In seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen referiert Schillebeeckx diese Argumentationsstruktur. „Es gibt aber Formen der Gegenwart, die unsere Aufmerksamkeit nur durch die gewisse *Zielrichtung* einer bewussten Unwissenheit wecken können. Es geht um eine rein personale Gegenwart, die außerdem nicht zwischen all das gestellt werden kann, was sich unmittelbar durch die Gegenwart bezeugt. Die Unmöglichkeit, unser Dasein selbst zu begründen, die fundamentale Erfahrung unserer Kontingenz in der Welt, stellt uns vor das unsichtbare, aber reale Mysterium eines persönlichen Gebers, dessen Herz größer ist als seine Gaben, die uns umgeben und die wir selbst sind. Die göttliche schenkende Freiheit ist wie ein ungreifbarer Hintergrund unserer inneren und äußeren Welt, die in ihrer Faktizität und Kontingenz überall ihre Lebensquelle verrät und doch immer zwischen ihm und uns steht. Nur dann, wenn der Mensch den Mut aufzubringen vermag, sich selbst und die Welt wahrhaft als ein Faktum, als eine vor die Füße geworfene Wirklichkeit und aus sich selbst unerklärbare Gegenwart zu sehen, kann er diese evidente Gegenwart als das Selbstzeugnis einer ganz anderen Gegenwart sehen, die sich darin verhüllt offenbart. Erst wenn wir nicht als ‚homo faber‘ und ‚homo oeconomicus‘, sondern in der einfachen Eigenschaft als *Mensch* uns und der Welt und diesen Wirklichkeiten in ihrer einfachen arglosen Wahrhaftigkeit gegenüberreten, enthüllt sich unsere Geborgenheit in dem tieferen Mysterium einer persönlichen absoluten Freiheit.“ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 16.

³⁴⁸ Vgl. hierzu *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* [1958], 17. Schillebeeckx rekurriert in diesem Zusammenhang auf de Petter, Dominic: *Werkelijkheid en begrip*, Hilversum/Antwerpen 1964, 150-167.

³⁴⁹ „M.a.w. er is in elke bewustzijnsakt een impliciete totaliteitsvatting, en dit van af het eerste ogenblik van de menselijke kenakt. Er kan dus niets nieuws toegevoegd worden: het kan alleen nog gaan om een explicitering van hetgeen we, ofschoon nog niet echt eigen-gemaakt, toch reël reeds bezitten, om een *uitdrukking* van een aanvankelijk reeds volledig geestelijk bezit.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 342.

durch ein übernatürliches Existential anders.³⁵⁰ Das übernatürliche Existential ist nach Schillebeeckx auch gar nicht nötig, da bereits die Geist - Struktur des Menschen über den Horizont der Frage nach Gott verfügt, es aber gleichwohl des faktisch ergehenden Gnadengeschehens bedarf, um Gott thematisch machen zu können.³⁵¹

Bis zu diesem Geschehen bleibt der Mensch ein ruhelos Suchender. Diese Analyse der Geist-Struktur menschlicher Existenz mag zwar durch den christlichen Glauben als „extrinsische Inspirationsquelle“ motiviert sein, wird jedoch von Schillebeeckx als „rein natürlich“ und „autonom-philosophisch“ qualifiziert.³⁵² Dieser der methodischen Vorsicht verpflichteten Grundhaltung folgt Schillebeeckx auch, um das Offenhalten der Suche des Menschen theoretisch zu ermöglichen und nicht schon vorschnell den Glauben an Gott und die Schöpfung als Zielpunkt menschlichen Suchens auszugeben. Philosophische Forschungen bezüglich der Reichweite menschlicher Freiheit aufnehmend kann Schillebeeckx konstatieren, „dass die menschliche Freiheit, obwohl selbstverständlich situiert, objektiv unbegrenzt ist“.³⁵³ Ebenso verhält es sich mit der menschlichen Geistesaktivität, die auch unbegrenzt ist. Aus

³⁵⁰ *De Deo Creante*, I, 343. Vgl. zum Begriff des übernatürlichen Existential und seiner Stellung im Werk von Karl Rahner: Licht, Tobias: *Karl Rahners Theorie vom ‚übernatürlichen Existential‘ - ein fundamentaltheologisches Problem?* In: Larcher, Gerhard u.a. (Hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt: Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 139-147.

³⁵¹ Zum Begriff des übernatürlichen Existentials siehe Karl Rahner: *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, in: *Schriften zur Theologie IV*, 237-271, 250f.; Rahner, Karl: *Kirche, Kirchen und Religionen*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln u.a. 1967, 355-373, bes. 359-362. Vgl. dazu auch Nikolaus Schwerdtfeger: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der ‚anonymen Christen‘*, Freiburg u.a. 1982 (FthSt 123), 164-211 <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/4164/> [27.09.12]

³⁵² „Al kan (en zal) het waar zijn dat de voorgaande ontleding mede een extrinsieke inspiratiebron vond in het christelijk geloof, toch is zij ‘quoad specificationem’ zuiver, autonoom-filosofisch: en dit volstaat om die positieve, maar ontvankelijke en impliciete openheid van de menselijke geest voor de genade een zuiver-natuurlijk gegeven te noemen.“ *De Deo Creante*, I, 344. Vgl. zu Rahners Entwicklung des übernatürlichen Existentials und dessen fundamentaltheologischen Konsequenzen auch Licht, Tobias: *Karl Rahners Theorie vom ‚übernatürlichen Existential‘ - ein fundamentaltheologisches Problem?* In: Larcher, Gerhard u.a. (Hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt: Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 139-147.

³⁵³ „[...] dat de menselijke vrijheid, ofschoon uiteraard gesitueerd, objektief onbeperkt is.“ *De Deo Creante*, 344.

dieser zweifachen Unendlichkeit lässt sich jedoch nicht folgern, dass diese auch einen unendlichen Begriff haben muss.

In der theoretischen Annäherung an die angenommene Anerkenntnis der Göttlichkeit Gottes steht auch für Schillebeeckx im Anschluss an de Petter außer Frage, dass die Vorstellungen über Gott modifiziert werden müssen. Der iterative Prozess der Negation menschlicher Vorstellung führt nach Schillebeeckx in seiner noch ganz von de Petter geprägten Grundannahme nicht zur reinen agnostischen Negation:

„Weil wir auf eine unausgesprochene Weise wissen, dass Gott Gott ist, können wir all unsere geschöpflichen Vorstellungen negieren und es ablehnen, sie Gott zuzuschreiben; sonst würden wir dies ohne Grund und ins Blaue hinein tun. Mittels dieser Negierungen wird das positive Bewusstsein von dem, was Gott ist, dann doch in etwa, nämlich indirekt, ausgedrückt.“³⁵⁴

Schillebeeckx spricht hier von einem „positiven Richtungsbewusstsein“, das in einer bewussten Unwissenheit erkannt werden kann:³⁵⁵

„Einen anderen Weg haben wir natürlicherweise nicht, aber dieser Weg führt zu einer *positiven* Erkenntnis in *bewusster* Unwissenheit. Das Wissen, dass Gott ganz anders ist als die Wirklichkeit unserer unmittelbaren Erfahrungen, also die bewusste Unwissenheit, ist die einzige Erkenntnis, die gerade das *Besondere* an Gott trifft. Aber gerade diese Unwissenheit zieht ihre Bewusstheit aus einem positiven, jedoch unausgedrückten Erkenntnismoment, von dem wir wissen, dass es auch für den absolut-transzendenten Gott gilt, ohne dass wir explizit machen können, *wie* es für ihn gilt.“³⁵⁶

In den fünfziger und sechziger Jahren war das Denken von de Petter noch leitend für Schillebeeckx' Ausarbeitung einer realitätsbezogenen Theologie der

³⁵⁴ *Personale Begegnung mit Gott*, 36. Schillebeeckx verweist hier auf de Petter und seine auch für Schillebeeckx leitende Annahme, dass in der Negation bereits etwas anderes sichtbar ist. Vgl. hierzu Dominicus de Petter: *Over de grenzen en de waarde van het begriippelijke kennen. Kanttekeningen bij 'Über die Grenzen der Philosophie'*, von Dr. K. Oedingen, in: *Tijdschrift v. Phil.* 21 (1959), 743. Vgl. hierzu auch Art. *Theologie*, in: *Theol. Woordenboek*, Bd. 3, Sp. 4509ff.

³⁵⁵ *Personale Begegnung mit Gott*, 38.

³⁵⁶ *Personale Begegnung mit Gott*, 37.

Offenbarung.³⁵⁷ Der durch de Petter maßgeblich vermittelten Zugang zur Offenbarung findet sich in *Der Begriff der Wahrheit und Das Nicht-Begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin.*³⁵⁸

Letztlich jedoch hat sich Schillebeeckx auch von de Petter abgesetzt. Mit der in der impliziten Intuition zu antizipierenden Bedeutungstotalität ist die Erkenntnisfähigkeit zu aufgeladen, sie geht ihm „zu viel in die Richtung des Idealismus“³⁵⁹. De Petter hat die Grenzen des thomistischen Modells möglichst weit ausgedehnt, aber eben nicht verlassen. Mit einer so ausgerichteten metaphysischen Grundintention der Philosophie kann die Realität nicht angemessen und praxisrelevant erkannt werden. Zu einer Entkräftung des de Petter'schen Theorems der impliziten Intuition gelangte Schillebeeckx auf dem Weg der tieferen Einsicht in die Hermeneutik der Geschichte. Schillebeeckx' erfahrungsbezogene Theologie setzt voraus, dass Erlebnisse unter Rekurs auf einen potentiellen Gesamtsinn gedeutet werden (können). „Von partikularen Sinnerfahrungen aus ist nur die Frage nach dem universalen Sinn mitgegeben.“³⁶⁰ Durch von hermeneutisch-ideologiekritischen Philosophien aufgezeigte Grenzen möglicher Sinnpartizipation motiviert schränkt Schillebeeckx die faktische Möglichkeit der universalen Sinnpartizipation ein. Es ist nicht redlich, von einem positiven Sinn der Geschichte auszugehen: „Logos und Faktizität stehen zueinander in einer unlösbaren Spannung, und für uns bleibt die Geschichte ambivalent: Wir können nicht rational-theoretisch auf einen universalen Gesamtsinn vorausgreifen.“³⁶¹ Diese Einsicht bewertet

³⁵⁷ Vgl. hierzu auch *Was ist Theologie?* [1958], 103. Gleichwohl ist die durch Schillebeeckx angestrengte Belastung der Aussage von der bewussten Unwissenheit auch hier differenziert: „Dies alles mahnt uns zu großer Vorsicht bei unserem Sprechen über Gott und beim Anwenden philosophischer Erkenntnisse in der Theologie, wenn diese Anwendung auch durchaus berechtigt ist aufgrund des absoluten Kerns, den die menschliche Erkenntnis enthält.“ *Was ist Theologie?* [1958], 103.

³⁵⁸ *Der Begriff der Wahrheit*, in: *Offenbarung und Theologie*, Bd. 2, 207-224; Ebenso wie in *Das Nicht-Begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin: in Offenbarung und Theologie*, Bd. 2, 225-260. Vgl. hierzu auch: William Joseph Hill: *Knowing the Unknown God*, New York: 1971, 88-97.

³⁵⁹ *Gott ist jeden Tag neu*, 29.

³⁶⁰ *Jesus*, 547.

³⁶¹ *Jesus*, 547.

Schillebeeckx: „Daß damit ein deutlicher Bruch mit der ‚impliziten Intuition‘ der Sinntotalität der klassischen Philosophie, wie der von D. de Petter, L. Laval und den französischen ‚Philosophes de l’Esprit‘, gegeben ist, dessen bin ich mir seit langem bewusst.“³⁶² Dieser von Schillebeeckx selbst benannte klare Bruch hat einige Interpreten veranlasst, von einer deutlichen nach de Petter’schen Phase im Werk von Schillebeeckx zu sprechen.³⁶³ Sicherlich sind einige der fundamentalen, de Petter leitenden Ansätze durch Schillebeeckx abgestoßen worden. Der leitende Grundmovers der Philosophie de Petters, das Konkrete, die Faktizität mit dem Glauben an Gott zu verbinden, ist jedoch für Schillebeeckx zeitlebens virulent geblieben.³⁶⁴

Diese Basiseinsichten sind von bleibender Virulenz für die Erkenntnislehre Schillebeeckx’ wie auch seine positive Würdigung menschlicher Existenz. Auch in einer spätmodernen oder postmodernen theologischen Diskussion ist das Werk des Aquinaten geeignet, um einige fundamentale Fragestellungen angemessen zu erörtern. Schillebeeckx erörtert in einem Beitrag zur Christlichen Identität aus dem Jahr 2005, wie das Problem des Wissens über Gott unter Rekurs auf Thomas von Aquin zunächst angemessen behandelt werden kann.³⁶⁵ Zentralbegriff war hier die *Glaubensschau*.

Thomas ging davon aus, dass der Mensch prinzipiell ansprechbar und empfänglich für Gott ist. Der Mensch ist *capax dei*, offen in Richtung auf

³⁶² *Jesus*, 548.

³⁶³ Kennedy, Philip: *Deus Humanissimus*, 214-217.

³⁶⁴ Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43(1994), 335-360, 349. Borgman konstatiert m.E. zurecht, dass es trotz der Beteuerung von Schillebeeckx, klar mit de Petters Konzeption zu brechen, eine sicher zugrunde liegende Kontinuität der Gedanken Schillebeeckx’ zu geben scheint. Diese These wird auch von Bernadette Schwarz-Boenneke (*Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx*, Berlin 2009 (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 48), 271) gestützt: „Es lässt sich beobachten, dass frühe Interpreten von Schillebeeckx von einem Bruch in dessen Theologie ausgehen und diesen ihrer Interpretation des theologischen Werkes zugrunde legen. [...] Die so genannte Wende ist nicht als ein Bruch, sondern als eine Umsetzung und Realisierung Schillebeeckx’ früherer Überlegungen zur Dogmatik und Theologie gelesen worden – und damit sind die Veränderungen als Konsequenzen aus seinem Denken zu lesen.“ Ebd.

³⁶⁵ *Christelijke Identiteit*, 17.

Gott. Von sich selbst her vermag es der Mensch nicht, Gott zu erreichen.³⁶⁶ Thomas erkannte nur *eine* Realität des menschlichen Lebens, die sich jedoch aus einer natürlichen und übernatürlichen Bestimmung des Menschen konstituiert charakterisieren lässt.³⁶⁷

„Der hl. Thomas hat mit seinen bekannten fünf Wegen nur erklären wollen, dass der Glaube an die Existenz Gottes ein rationales Fundament hat, das heißt, dass er für die Menschen verstehbar ist. Man kann also von Gott reden, die Rede von Gott ist nicht absurd, aber das bedeutet nicht, die Existenz Gottes zu beweisen.“³⁶⁸

Dieser Referenzpunkt diene Schillebeeckx auch dazu, aktuelle theologische Entwürfe zu charakterisieren. So verglich Schillebeeckx die Argumentation von Ebeling mit der von Thomas und konstatierte, dass „(d)ieses Zitat [...] sehr stark an eine katholische ‚natürliche Theologie‘ [erinnert; M.H.]. Es unterscheidet sich im Grunde wenig von der Konklusion, die Thomas von Aquin am Ende seiner ‚quinque viae‘ erreichte.“³⁶⁹

Ebenso – und das macht den von uns klar identifizierbaren, unterscheidenden Kontext des thomistischen Denkens aus – unterstellte er jedem Menschen ein Naturverlangen nach Gott (*appetitus naturalis*). Ineins damit hat Thomas noch unterstellt, dass alle Menschen Gott identifizieren können.³⁷⁰ Die Rolle Thomas von Aquins kann – wie in der vorausgegangenen Sachanalyse gezeigt wurde – nicht überschätzt werden. Dennoch bleibt die Fortent-

³⁶⁶ *Offenbarung und Theologie*, 276ff.

³⁶⁷ Die spätere klassisch gewordene Trennung dieser Realität in zwei absolut getrennte, voneinander zu trennenden unterschiedlichen Kategorien menschlicher Selbstbeschreibung erfolgte erst durch seine Epigonen seit dem sechzehnten Jahrhundert.

³⁶⁸ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 112. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 90.

³⁶⁹ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 87f. Schillebeeckx bezieht sich auf Ebelings Ausspruch: „Das Verstehen dessen, was das Wort ‚Gott‘ besagt, hat seinen Ort im Horizont radikaler Fraglichkeit.“ Ebeling, Gerhard: *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, in: Ders.: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 349-371, 365. Ebeling hat sich intensiv mit der thomanischen Gotteslehre auseinandergesetzt. - Vgl. zum Ansatz von Ebeling auch Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, 36.

³⁷⁰ Vergleich hierzu auch die *Selbstverständlichkeitsformel* von Thomas im Anschluss an die Gottesbeweise: „Quod omnes dicunt deum.“ I, q2, a3. Vgl. hierzu auch Bauke-Ruegg, Jan: *Die Allmacht Gottes: systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York 1998, 19 [Theologische Bibliothek Töpelmann; 96].

wicklung der Theologie nicht ohne Folgen für die Inhalte wie die Gestaltung der Theologie Schillebeeckx'.

Erik Borgman unterstellt Schillebeeckx, dass neue philosophische und theologische Entwicklungen „Schillebeeckx vollständig Abstand nehmen ließen von einer auf Thomas basierten Denktradition, worin er in den fünfziger Jahren stand.“³⁷¹ Gleichwohl – so konzediert Borgman – bleibt diese Basis präsent.³⁷² Für Schillebeeckx ist Thomas eher eine „grenzen-öffnende Boje“ als ein „*abschließender* Horizont“.³⁷³

Johann Baptist Metz, ein jüngerer Kollege und späterer Freund von Schillebeeckx, hat sich in seiner Dissertation³⁷⁴ ebenso wie Schillebeeckx nicht auf Thomas' äußerliches, häufig neuscholastisch verstelltes System bezogen, sondern die originären Gedanken Thomas' zu Wort kommen zu lassen versucht. Beide verorten das Interesse von Thomas in der Weise, wie er die Synthese von Natur, Gnade und Übernatur realisiert.

Nachfolgend werden einige philosophisch-theologische Basisoptionen des Schillebeeckx'schen Aufmerksamkeitshorizonts schematisch dargestellt und die Relevanz für das Schillebeeckx'sche Theologieverständnis skizziert.

c) *Theologie als theoretisches Unternehmen*

Wenn sich Theorie nicht durch abstrahierende Verallgemeinerung von Erfahrungsgegebenheiten entwickelt, ist die Frage nach dem Ursprung religiöser Rede von besonderem Interesse. Sie ist kreative Rede, die es vermag, die in empirischer Sprache ausgedrückten Beobachtungen oder Erfahrungen in theoretischer Sprache auszudrücken.³⁷⁵ Aber in welchem Verhältnis steht sie zu dem empirisch gegebenen Tatbestand? Die Grundrichtungen des Glau-

³⁷¹ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 239.

³⁷² Borgman, Erik: *Schillebeeckx* 240.

³⁷³ *Das Evangelium erzählen*, 303.

³⁷⁴ Metz, Johann Baptist: *Theologische Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

³⁷⁵ Vgl. hierzu Muck, Otto: *Wissenschaftstheorie*, in: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. IV. Freiburg 1969, 1394-1402.

bensverständnisses sind in religiöser Sprache, näherhin in der Bibel und in der Tradition ausgedrückt. Da jedoch auch in der Bibel immer nur schon interpretierte Erfahrungen verwortet werden, ist es unabdingbar, diese zu interpretieren vermittelt der von Schillebeeckx angewandten Methode der kritischen Korrelation.

In seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen, die er 1958 unter dem Titel „Auf der Suche nach dem lebenden Gott“³⁷⁶ gehalten hat, kommt dieser Versuch, bipolare Elemente zu vermitteln, zum Ausdruck. In Schillebeeckx' Konzept der Theologie wird in dem Glauben „die irdische Welt von des Menschen geschichtsmachender Freiheit [...] aufgenommen in den persönlichen Lebensverkehr mit Gott“.³⁷⁷ Hierüber gilt es in der Theologie zu reflektieren. Die Philosophie dient dazu, den Menschen in seiner irdischen Verfasstheit, das heißt das menschliche Leben in Schöpfung und Kultur zu analysieren. Die Theologie leistet eine Besinnung auf die Heilsgeschichte³⁷⁸, wie sie in den biblischen Dokumenten sowie den Traditionen der Kirche sichtbar bewahrt wird. Wichtig ist es, darauf hinzuweisen, dass Schillebeeckx ausgehend von dem Bewusstsein, dass zwischen diesen beiden Elementen eine Vermittlung zu erfolgen hat, die Schillebeeckx später zu der Methode der *kritischen Korrelation* führt, nicht eine kerygmatische Theologie folgt, die es leisten könnte, menschliche Existenz in ihrem Prozess der Selbstrealisierung so anzusprechen, dass sie im Stande ist, die heilsgeschichtliche Botschaft unvermittelt zu

³⁷⁶ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2), aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 13-29. [*Op zoek naar de levende God. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de dogmatische theologie aan de R.K.*] Diese Antrittsvorlesung basiert auf dem Artikel *Theologie* des *Theologisch woordenboek* und speist sich somit indirekt aus Schillebeeckx' Löwener Vorlesung *Inleiding tot de theologie* aus dem Studienjahr 1951/52. Vgl. hierzu Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43 (1994), 335-360, 336.

³⁷⁷ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2), aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 13-29. [*Op zoek naar de levende God. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de dogmatische theologie aan de R.K.*]

³⁷⁸ Vgl. hierzu auch Berglar, Peter: *Geschichte – Heils – Heilsgeschichte*, in: Paus, Ansgar (Hg.): *Kultur als christlicher Auftrag heute*, Kevelaer 1981, 197-245. Der Versuch Berglars ist im Ganzen stimmig, jedoch wird Geschichte (vor-)schnell mit Heilsgeschichte identifiziert (213).

adaptieren. Stattdessen fordert Schillebeeckx eine sorgsame Ausarbeitung der *technischen Heilstheologie*, wie Schillebeeckx seine Theologie ab Mitte der vierziger Jahre benennt.³⁷⁹ Nur so kann eine Synthese zwischen den Menschen einer Zeit und der Botschaft Gottes gelingen.³⁸⁰

Während in anderen Wissenschaften die theoretischen Einsichten durch die empirisch gegebenen Basiseinsichten kritisierbar sind, da es durchaus möglich ist, dass einige überprüfbare Resultate nicht in das Schema passen und die Theorien somit einen geringeren Erklärungswert haben, ist die Theologie, als biblische Theologie bereits vor das Problem gestellt, schon in der Bibel zwischen Basiseinsichten und theoretischen Einsichten im Rahmen einer Entmythologisierung zu unterscheiden. Bereits die biblischen Aussagen eignen sich somit nicht pauschal, um religiöse Basiserfahrungen direkt wiederzugeben.

Glaube ist aufgrund des diesem inhärierenden Theoriemomentes nicht adäquat durch religiöse Erfahrungen zu interpretieren.³⁸¹ Dennoch lässt sich nicht jede Glaubensfrage theoretisch lösen. So macht Schillebeeckx in seinen *Beiträgen zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, der Glaubensinterpretation*, darauf aufmerksam, dass dem Problem der Dogmenentwicklung, also der jeweils neuen Aktualisierung älterer Lehraussagen, immer auch eine praktische Komponente inhäriert. Es ist „Objekt des *Glaubens* und nicht einer theoretischen Verifizierung“.³⁸² „Die Kontinuität, anders gesprochen: die Richtigkeit dieser aktualisierenden Theologie kann nicht rein theoretisch, historisch zwingend oder logisch schlüssig aufgezeigt werden“.³⁸³

³⁷⁹ Vgl. hierzu *Technische Heilstheologie* (1945), in *Offenbarung und Theologie*, 49-60.

³⁸⁰ In diesem Bestreben war Schillebeeckx jedoch kein theologischer Einzelgänger. Vgl. hierzu: Roger Aubert: *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, II, hrsg. Herbert Vorgrimler/Robert Van der Gucht, Freiburg/Basel/Wien 1969, 7-70. Hierzu auch Christofer Frey: *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt: Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969, 28-90.

³⁸¹ Somit ist auch das Verhältnis von *fides qua* und *fides quae* nicht einseitig ausgehend von der *fides qua* zu bestimmen, obgleich es den Glauben, als Existenzweise, doch voraussetzt.

³⁸² *Glaubensinterpretation*, 9.

³⁸³ *Glaubensinterpretation*, 9. Aus diesem Grund suspendiert Schillebeeckx den Terminus der Dogmenentwicklung, angeregt durch Maurice Blondel, durch Traditions-Entwicklung.

Der theoretische Aspekt der Theologie steht für Schillebeeckx außer Zweifel. Er macht aber auch in epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Zusammenhängen dezidiert aufmerksam auf die „Gleichursprünglichkeit und Unableitbarkeit des Wahrnehmungs- und des theoretischen Aspekts [...] schon in der menschlichen Alltagserfahrung, die wesentlich eine synthetische Struktur besitzt.“³⁸⁴

d) *Theologie als vernünftiges Unternehmen – verhaltene Bescheidenheit*

Wie Schillebeeckx eindrücklich in einem Interview bekräftigte, hat die Vernunft nicht das letzte, sondern das vorletzte Wort.³⁸⁵ „Put another way, we have no concepts of God. Religious discourse is symbolic and metaphorical discourse. This is not a lower level of understanding, but precisely an awareness of a level higher than all rationality, a level that transcends our concepts, our capacity to form images and definitions.“³⁸⁶

Dennoch: Schillebeeckx' Auffassung von Theologie ist damit nicht schlechthin als fideistisch zu qualifizieren. Er erkennt die kontextuelle Situiertheit einer jeden – und damit auch vernünftigen – Aussage. Unter Rekurs auf das Vatikanum I konstatiert Schillebeeckx:

Vgl. hierzu *Offenbarung und Theologie*, 55-74. Vgl. hierzu ebenso *Theologische Kriterien* (1969), 63. Dieses kann sich nur innerhalb der eschatologischen Dimension erweisen, wie Schillebeeckx stets mit John Hick bekundet. Vgl. hierzu auch John Hick: *Faith and Knowledge*, New York 1957.

³⁸⁴ „Daarom wordt, in dit college, getracht (na uiteenzetting van de hedendaagse wetenschapstheorieën) te wijzen op de gelijkvoorspronkelijkheid en onherleidbaarheid van het waarnemings- en het theoretisch aspect [...] reeds in de menselijke alledaagse ervaring, die wezenlijk een synthetische structuur bezit.“ *Hermeneutiek*, 66f.

³⁸⁵ Vgl. hierzu das von mir geführte Video-Interview vom 25.03.03 in Nijmegen <http://www.youtube.com/watch?v=JMO7QAMjU1Q> [20.09.2012]

³⁸⁶ *Prologue: Human God-talk and God's silence*, xii f.

„Wenn der Fideismus wahr wäre, dann würde, so muß ich bekennen, der Einwand des Humanismus gegen eine christliche Lebensanschauung unweigerlich ins Schwarze treffen. Aber glücklicherweise sind solche Behauptungen nicht die authentische Wiedergabe der katholischen Auffassung. Mit dem Humanismus erkennen wir an, daß das Menschsein nicht nur gelebt wird, sondern wesentlich ein sich denkendes Leben ist. Die Offenbarung ist eine Offenbarung an Menschen. Sie setzt ein Dasein voraus, das sich selbst schon vorher befragt und das nach einem Lebenssinn inmitten des Chaos sucht, in dem wir leben.“³⁸⁷

So schreibt er in seinem *Theologisch testament*, in einer Passage, in der er zu seinem persönlichen Glaubenszeugnis Stellung bezieht: „Als Gläubiger bin ich zu gleicher Zeit hundert Prozent rational. Ich bin *gegen das Kultivieren dessen*, was man Köhlerglaube nennt.“³⁸⁸ Das äußerst differenzierte Verständnis des Glaubens mit der diesem inhärierenden Rationalität grenzt Schillebeeckx gegen-

³⁸⁷ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 46. Zwar bewertet Schillebeeckx die frühere reformatorische Theologie als fideistisch, da sie einen „grundlegenden Bruch zwischen Kirche und Welt“ durch die Ableitung der existentiellen Fragen des Menschen ausgehend von der Offenbarung provoziert habe. *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 86. Erst durch Paul Tillich und Gerhard Ebeling ist dieses Problem neu und fundamentaler angegangen worden. Vgl. hierzu Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Stuttgart 1955, I, 74 / 80 ; II, 20; aber auch Gerhard Ebeling; *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 356; Ebeling, Gerhard: *Theologie und Philosophie*, in RGG, 3. Aufl. VI, 821-822. Vgl. hierzu Werbick, Jürgen: *Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentalthologie Gerhard Ebelings*, München/Paderborn/Wien 1976. Gerade durch das Erfahrungsmoment des christlichen Glaubens lässt sich der Fideismus in Schranken Weisen: „Die menschliche, erfahrene Lebensproblematik, wie sie in der Philosophie explizit gemacht wird, ist eine natürliche Grundlage des Glaubenslebens. Deshalb ist die These Bultmanns über die Notwendigkeit eines ‚Vorverständnisses‘, obwohl sie im katholischen Sinn umgedeutet werden muß, eine durch und durch christliche These, die im Glaubensdenken der Kirche bei ihrem wiederholten Kampf gegen fideistische Tendenzen stets bejaht wurde. Die Theologie als Glaubensbesinnung hat also auch die Pflicht, die ‚praeambula fidei‘ zu erhellen.“ *Was ist Theologie?* [1958], 127. Bereits an dieser Stelle soll schon darauf hingewiesen sein, dass Schillebeeckx den Begriff Fideismus nicht nur im Kontext der Rationalitätsdebatte, sondern im fundamentaleren Zusammenhang einer erfahrungsgebundenen Hermeneutik des Verhältnisses von allgemein menschlichen, alltäglichen Erfahrungen und dem christlichen Glauben verortet: „Die heutige Krise der reformatorischen und katholischen Theologie scheint mir, von einem bestimmten Gesichtswinkel aus gesehen, die äußerste Konsequenz der Leugnung jeder Form von ‚natürlicher Theologie‘ zu sein, eine Folge des Bruchs zwischen menschlicher Erfahrung und christlichem Glauben, den wir unter dem allgemeinen Nenner ‚Fideismus‘ zusammenfassen können.“ *Gott*, 66. Vgl. zur Alltagserfahrung auch den Artikel von Bernhard Casper: *Alltagserfahrung und Frömmigkeit*, 39-71.

³⁸⁸ „Als gelovige ben ik tegelijkertijd voor honderd procent rationeel. Ik ben *tegen het cultiveren van* wat men kolenbrandersgeloof noemt.“ *Theologisch testament*, 171.

über Formen des Glaubensverständnisses ab, die eine etwas naive Form von Glaube als Implikat eines angemessenen Glaubens annehmen.³⁸⁹ Dieses gilt in besonderer Weise, sofern kirchliche Autoritäten dieses Glaubensverständnis kommunizieren. Denn es ist durch die – von Gott geschenkte – Vernunft möglich, dass sich auch „auf der Ebene der Kirchengeschichte Spuren gläubigen Schöpfertums“ abzeichnen.³⁹⁰ In besonderer Weise, so bemerkt Schillebeeckx, hat der jüdisch-christliche Schöpfungsglaube „vor allem in seiner *katholischen Version* immer ein Bedürfnis gefühlt, [...] auch *rationale Verantwortung* vom eigenen *Glauben ab zu legen*.“³⁹¹

Auch Schillebeeckx wendet sich gegen eine „Selbstabdankung der Vernunft“³⁹² und fordert ein „Ausloten des ganzen Vermögens der Vernunft“.³⁹³ Schillebeeckx schließt sich insofern an die Anselmianische

³⁸⁹ Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 171.

³⁹⁰ *Allgemeine Voraussetzung: Der Erfahrungskontext und der doxologische Wert des gläubigen Sprechens* (1971), 19.

³⁹¹ „We kunnen allereerst vaststellen dat de joods-christelijke traditie vooral in haar *katholieke versie* er steeds behoefte aan heeft gevoeld ook *rationeel verantwoording* v. eigen *geloof af te leggen*.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 37A.

³⁹² „Nach dem Ersten und Letzten, dem Einen und Ganzen fragen zu können und fragen zu müssen macht Größe und Elend, Würde und Bürde der menschlichen Vernunft aus. Diese Frage nicht mehr zu stellen käme der Selbstabdankung der Vernunft gleich.“ Kasper, Walter: *Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie (Abschiedsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen am 6. Juni 1989)*, in: ThQ 161 (1989), 257-271, 258. Dennoch macht auch Karl Löwith darauf aufmerksam, dass auf „dem Weg einer neutralen Darstellung der metaphysischen Tradition und doch geleitet von einem Problem [...] sich allererst zeigen [kann; M.H.], wie fremd und nicht mehr anzueignen die Fragen geworden sind, die uns in der gesamten Geschichte der nachchristlichen Metaphysik als die wesentlichen begegnen – so fremd und ferngerückt, daß sie uns überhaupt nicht mehr unmittelbar ansprechen und angehen“. Löwith, Karl: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, 68.

³⁹³ Jüngel, Eberhard: ‚*Meine Theologie*‘ – *Kurz gefasst*, in: Ders.: *Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen III*, München 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 107), 1-15, 8. Jüngel verweist hier auf eine Parallele zu Habermas, der doch gerade Schillebeeckx als Gewährsmann für seine Ausarbeitung einer ideologiekritischen Hermeneutik des christlichen Glaubens galt. Vgl. zur Rationalitätskriterium von Habermas auch dessen wieder abgedruckten Artikel aus DIE ZEIT, in: Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit, Kleine Politische Schriften V* (edition Suhrkamp NF 321), 1985, 132-137, 136. Auch Ratzinger macht auf „Pathologien der Vernunft“ und auf „Pathologien in der Religion“ aufmerksam. Diese Pathologien gilt es zu identifizieren und zu beseitigen, im letzteren Fall durch das Kontrollorgan der Vernunft, im ersteren Fall durch die Erkenntnis der Grenzen der Vernunft. Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Bonn

Formel des *fides querens intellectum* und an die von Thomas von Aquin zum *fides in statu scientiae* weiterentwickelte Grundauffassung eines rational verantwortbaren und somit redlichen Glaubens an. Nur intellektuell redliches Glaubensverständnis ermöglicht eine der latenten Tendenz eines möglichen „erstickenden Konservatismus und Buchstabensklaverei, und zuletzt [der; M. H.] des Obskurantismus und Klerikalismus“³⁹⁴ wehrenden Gegenbewegung. Dieses ist eine zentrale Facette der, sich aus einem angemessenen Vernunftgebrauch der Rede von Gott ergebenden theologischen Arbeitsweise und Grundauffassungen. Dennoch besteht auch die Aufgabe einer theologischen *Kritik der Vernunft*. Denn die Vernunft hat, wie oben erwähnt, stets nur das vorletzte Wort. In besonderer Weise muss die Ambivalenz des Vernunftgebrauches in der Theologie berücksichtigt werden. Ohne Vernunft ist es schlechterdings nicht möglich, ein erfahrungsgebundenes Konzept der Theologie auszuarbeiten. Eine nicht angemessene, „rationalistische Vernunft, die nicht offen steht für das Transzendente oder die sich nicht unter die Kritik der nicht-rationalisierbaren menschlichen Leidensgeschichte stellt [...] führt uns nur zu einem kurzsichtigen, geistesarmen Positivismus und arrogantem Scientismus“.³⁹⁵ Dennoch ist auch für die Schöpfungstheologie Edward Schillebeeckx' von basaler Bedeutung,

„dass rationale Erhellung sinnvoll ist und dass es von Belang ist, wirklich zu versuchen, denkend und untersuchend zur Situation durchzudringen – auch und gerade wenn das die bestehende Verwirrung nur zu vergrößern scheint –, weil die Wahrheit, die darin verborgen ist, sich auf eine bestimmte Art und in sicherer Hinsicht allzeit auch zu erkennen geben wird.“³⁹⁶

2005, 56. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 536) Gleichwohl anerkennt Schillebeeckx die Ambivalenzen der Aufklärung. „Wir dürfen nicht unter das Niveau der Aufklärung fallen.“ Vgl. hierzu *Jesus*, 526. Georges de Schrijver klassifiziert Schillebeeckx daher auch als spät-modernen Denker. Schrijver, Georges de: *Hertaling van het Christus-Gebeuren*, 55.

³⁹⁴ „Alleen dat kan het geloof behoeden voor alle fundamentalisme en stiekend conservatisme en letterknechterij, en tenslotte voor obscurantisme en klerikalisme.“ *Theologisch testament*, 171 (gebrachtes Zitat hervorgehoben).

³⁹⁵ „Zeker, het gaat geenszins om een rationalistische rede, die niet openstaat voor het transcendente of zich niet stelt onder de kritiek van de niet-rationaliseerbare menselijke lijdensgeschiedenis. Zulk een rede brengt ons slechts bij kortzichtig, geestesarm positivismen en arrogant scientisme.“ *Theologisch testament*, 171.

Am Beispiel der Trinität, für Schillebeeckx ein Grenzfall theologischer Sprachfähigkeit, expliziert Schillebeeckx:

„Die durch mich gehuldigte verhaltene Bescheidenheit in Anbetracht der göttlichen eigenen Art der Trinität ist andererseits kein Versagen an der typisch-theologischen Intentionalität des ‚fides quaerens intellectum‘ (der Glaube auf der Suche nach Glaubensverstehen), sondern eine Äußerung einer gläubigen und intellektuellen Erkenntnis, dass in dem theologischen ‚fides quaerens intellectum‘ durch den Intellectus der Ratio eine Grenze gezogen wird.“³⁹⁷

Neben dieser Rolle der Vernunft als *Begrenzerin* in Glaubensdingen misst Schillebeeckx der Vernunft aber auch die Rolle eines Motors vernunftüber-

³⁹⁶ „[...] dat rationele verheldering zinvol is en dat het van belang is werkelijk te proberen denkend en onderzoekend door te dringen tot de situatie – ook en juist wanneer dat de bestaande verwarring alleen maar lijkt te vergroten –, omdat de waarheid die erin verborgen is, zich op een bepaalde manier en in zeker opzicht altijd ook te kennen zal geven“. Borgman, Erik: *Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis*, in: Tijdschrift voor Theologie 44 (2004), 45-66, 59. Vgl. hierzu auch Kasper, Walter: *Geest-Christus-Kerk*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 46-64, 46.

³⁹⁷ „De door mij gehuldigde ingehouden bescheidenheid ten aanzien van de goddelijke eigen aard van de Triniteit is anderzijds geen versagen aan de typisch-theologische intentionaliteit van het ‚fides quaerens intellectum‘ (het geloof op zoek naar geloofsverstaan), maar een uiting van een gelovige en intellectuele erkenning dat in het theologische ‚fides quaerens intellectum‘ door het *intellectus* een grens wordt gesteld aan de ratio.“ *Theologisch testament*, 98.

schreitender Dimensionen menschlicher Existenz zu.³⁹⁸ Wenngleich diese Rolle unter der *Superrolle* des Geistes als Kontrollinstanz einzuordnen ist.³⁹⁹

Letztlich wendet sich Schillebeeckx gegen eine artifizielle Reduktion der Sprachspiele und Erkenntnisweisen im Zusammenhang Gottes und des Menschen. In besonderer Weise opponiert Schillebeeckx gegen einen vermeintlichen Wunsch, ein metasprachliches Element für die Klärung von Wahrheitsansprüchen zu favorisieren.⁴⁰⁰

³⁹⁸ „Meine Grundforderung ist, daß ‚die Vernunft‘ selbst vernunftüberschreitende Dimensionen öffnet. Damit steht oder fällt meine ganze menschliche Lebensforderung. Deshalb will ich in meinem ganzen Glauben vernünftig und in meiner ganzen Vernünftigkeit gläubig sein. [...] Ich wage sogar zu sagen, daß diese – vielleicht thomistisch zu nennende – Lebenshaltung meinen heutigen Protest wachruft: sowohl gegen den positivistischen Rationalismus (der an vielen unserer Universitäten herrscht) wie gegen den neuen Fundamentalismus, der unter dem Schein der Frömmigkeit unsere Menschlichkeit in der Wurzel angreift.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 57. Der Eigenwert emotionaler Elemente und ihre wirklichkeitserschließende Funktion wird von Schillebeeckx geachtet. „Analysen des Emotionalen haben aber gezeigt, daß das Emotionale einen eigen-kognitiven und somit wirklichkeitserschließenden Wert hat und nicht nur eine Art nichtssagendes Nebenphänomen ist bei dem Wissenschaftlichen, das exklusive kognitive Ansprüche habe.“ *Menschen*, 88. Vgl. hierzu auch Rochford, Dennis: *The theological hermeneutics of Edward Schillebeeckx*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 251-267, 260. Der Wert des Emotionalen für zwischenmenschliche Interaktion wurde unter anderem von David Goleman in seinem Bestseller *Emotionale Intelligenz* herausgestellt. Seit vielen Jahren macht der Begriff *Soft Skills* Karriere. „Gerade weil der Gläubige in erster Linie Mensch ist, ist die humanistische Forderung zur vernunftgemäßen Begründung und Rechenschaftsablegung ein Grundelement auch des Katholizismus. Und diese Forderung ist wesentlich und prinzipiell humanistisch, auch für den Gläubigen; außerdem eine Forderung aus dem Glauben, der nach dem katholischen Dogma wesensgemäß eine freie, persönlich verantwortete Glaubenszustimmung sein muß.“ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 43.

³⁹⁹ „Aber gerade dieser Einfluß des ganzen Menschen ist nur dann begründet, wenn er selbst unter der Kontrolle des Geistes steht und uns somit keine Schritte tun läßt, die vor dem Forum des menschlichen Denkens nicht begründet werden können, sei es, weil unser Glaube uns Dinge hören läßt, die wir in Wirklichkeit aus dem menschlichen Erfahrungsinhalt nicht hören, sei es, weil unser Unglaube uns in diesem Erfahrungsinhalt reale Aspekte oder Probleme aus dem Wege räumen läßt, die für unseren Unglauben nicht günstig sind.“ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 53. Schillebeeckx verweist hier auf Dominicus de Petter: *Begrip en werkelijkheid*, Hilversum/Antwerpen 1964, 20f. „[...] der Glaube ist eine Gabe an den Menschen, eine Gabe, die infolgedessen das Menschsein voraussetzt“. Ebd. Schillebeeckx greift diese Aussage de Petters auch auf in: *Die Gläubigen, die anderen und die ‚Umwelt‘* (1960), 62.

⁴⁰⁰ „As mere creatures, we acknowledge the inadequacy of our discourse about God by speaking about God with economy and care. But if, following modern positivism, a literal, computer-like descriptive knowledge becomes the only paradigm of all human knowledge, then everything falling outside that paradigm is sheer nonsense, including every form of religion.“ *Prologue: Human God-talk and God's silence*, xiii.

Ohne die angemessene Integration rationaler Aspekte in das Glaubensverständnis kann dieses sich nicht entwickeln, denn

„[...] (a)uch wenn Vernunft vielleicht nicht am Anfang der Erfahrung steht, kompetente Erfahrung umfasst doch Vernunft, kritische Rationalität. Das Denken macht Erfahrung möglich, und Erfahrung macht neues Denken notwendig. Unser Denken bleibt leer, wenn es nicht fortwährend auf lebendige Erfahrungen zurückfällt, die ihrerseits ohne reflexive Vernunft irrational sein können.“⁴⁰¹

Neben der Kontextualität und Erfahrungsgebundenheit der Vernunft ist als drittes Charakteristikum ihre eigentümliche Begrenztheit in theologischen Äußerungen anzuerkennen.⁴⁰² Dieser Vernunftskeptizismus ist jedoch nicht nur in Glaubensdingen von Belang. Wie jede Lebenswahl ist in besonderer Weise die Frage von einem Glauben an Gott oder von einer konsequent agnostischen Haltung eine Frage der die Vernunft übersteigenden Lebenshaltung:

„Auch wenn ein agnostischer oder atheistischer Sinn des Lebens entdeckt wird, so ist die Entscheidung für das, was dem menschlichen Leben und der Gesellschaft einen Sinn verleiht, immer eine *Form von Glauben*. Es ist eine Wahl, die die Grenzen der menschlichen Rationalität überschreitet. Die Vernunft hat also – und mag sie noch so notwendig sein, um als Christen leben zu können – *nicht das letzte Wort*.“⁴⁰³

Theologie ist ein ebenso wenig unvernünftiges wie ortloses Unternehmen. Vielmehr inhäriert beiden Komponenten, in dieser Arbeit unter dem Leitbegriff Faktizität subsumiert, eine zentrale Relevanz für angemessene Rede von Gott. Der Rekurs auf die Gegenwart ist bedingende Möglichkeit von verste-

⁴⁰¹ *Menschen*, 44f.

⁴⁰² Vorschnelle Verweise auf das Mysterium stehen gewiss berechtigterweise in der Kritik. Schillebeeckx argumentiert in diesen Sachzusammenhängen stets recht ähnlich. Am Beispiel der Heilsproblematik führt Schillebeeckx aus: „Zwar umfaßt christliches Heil auch irdisches Heil, aber nach oben hin ist dieses Heil in Jesus von Gott her tatsächlich undefinierbar: das irdische Heil geht in ein großartiges Mysterium über. Wir können Gottes Möglichkeiten nicht auf unsere begrenzten Heilserwartungen festlegen. Positive Bestimmungen des definierten Heils laufen Gefahr, menschlich megaloman zu werden oder Gottes Möglichkeiten herabzusetzen und dadurch auch den Menschen kleiner zu halten, als Gott ihn sich träumt.“ *Auferstehung Jesus*, 144.

⁴⁰³ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 34.

hender Aneignung der Offenbarung. „Dieser appropriierende und somit den Glauben aktualisierende Akt ist eben der *Glaubensakt*. Und dafür ist der Glaube selbst und nichts anderes das einzige Kriterium, wie das Warum des Glaubens nicht ein Wissen, sondern ein rational nie völlig zu ergründendes Glauben ist.“⁴⁰⁴

Der Gläubige interpretiert jedoch nicht willkürlich und beliebig, unvernünftig immer je neu. Er stützt seine Interpretation auf „einsichtige Gründe und Kriterien“.⁴⁰⁵ „Das schließt ohne weiteres ein, daß der Gläubige auf der Ebene der Reflexion, auf der er sich über das Warum seines Glaubens oder die Richtigkeit einer theologisch aktualisierenden Interpretation vergewissert, nur auf eine *Konvergenz* verschiedener an sich nicht hinreichender Kriterien angewiesen ist.“⁴⁰⁶

Schillebeeckx hat sich während seiner Studentenzeit intensiv mit Immanuel Kant beschäftigt.⁴⁰⁷ Die Metaphysik- und Vernunftkritik Kants standen im Zentrum der Schillebeeckx'schen Annäherung an Kant. Besonders vermittelt wurde diese Rezeptionslinie durch seinen Lehrer Dominic de Petter. Trotz der positiven Elemente der Vernunft- und Metaphysikkritik wurde die von Kant im Anschluss an René Descartes vertretene und weiter ausgebaute Subjekt-Objekt-Spaltung inkriminiert:

„Das Bild des sich selbst verherrlichenden, autonomen, persönlich ‚abgeschlossenen Individuums‘ kommt noch am deutlichsten bei Kant zum Ausdruck. Er hält den Menschen nicht für fähig, aus seinem apriorischen Innenraum noch zu dem ‚Ding an sich‘, zu einer vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit, vorzudringen. Das ist die moderne zugeschlagene Subjektivität!“⁴⁰⁸

Neben dem Ungenügen der Subjektconstitution ist auch für Schillebeeckx Gott – als Postulat der praktischen Vernunft – nicht angemessen bedacht. „Zu dem Gott der modernen Transzendentalphilosophie, das heißt zu Gott

⁴⁰⁴ *Glaubensinterpretation*, 10.

⁴⁰⁵ *Glaubensinterpretation*, 10.

⁴⁰⁶ *Glaubensinterpretation*, 10.

⁴⁰⁷ *Gott ist jeden Tag neu*, 26.

⁴⁰⁸ *Menschen*, 76. „Dat is de moderne dichtgeklapte subjectiviteit“ *Mensen*, 66.

als Postulat der praktischen Vernunft, Gott als Voraussetzung für die Möglichkeit menschlichen Denkens und menschlicher Freiheit, kann man nicht beten.⁴⁰⁹ Ebenso ist die radikale Akzeptanz des Anderen – so Schillebeeckx in seinem Spätwerk – durch die kantische Ethik verstellt. „In ethischer Weise dem anderen begegnen heißt keineswegs ihm als einem ‚alter ego‘ begegnen gemäß der kantianischen Forderung: ‚anderen nicht zu tun, was du selbst nicht willst, dass man dir tut‘ (die Logik des Fairplay aus der bürgerlichen Aufklärung)“.⁴¹⁰

Ausgehend von dieser groben Bewertung der kantischen Grundoption im Hinblick auf die Theologie durch Schillebeeckx kann ein differenziertes Bild der durch seinen Lehrer de Petter vermittelten Kantrezeption gewonnen werden.

Ohne in dieser Studie eine Differentialdeutung der Kantkritik Schillebeeckx' vorzunehmen und mit Blick auf das Spätwerk anhand einiger Spitzenaussagen das Relief der Schillebeeckx'schen Kantkritik vollumfänglich charakterisieren zu können, kann dennoch konstatiert werden, dass Schillebeeckx in sachlicher Abgrenzung zu der in seinem gesamten Werk immer wieder als einem Kernelement zutage getretenen Erkenntnistheorie Thomas von Aquins – gipfelnd in der *conversio ad phantasmata* und der Hochschätzung aller *Dinge* – hiervon ausgehend die solipsistisch, materiell enthobene Subjektkonstitution Kants ablehnt.

Nachfolgend kann die Vermittlung des Kantbildes durch Schillebeeckx' Lehrer de Petter die Perspektive Schillebeeckx' auf Kant unterstützen.

e) *Theologie als metaphysisches Unternehmen*

Schillebeeckx war recht früh daran gelegen, die Wirklichkeit der Welt als Gegenstand theologischer Erörterung in Anschlag zu bringen. Ein bloßes Spekulieren über Sachverhalte trug dem Schillebeeckx'schen Anspruch nicht

⁴⁰⁹ *Menschen*, 99.

⁴¹⁰ *Menschen*, 128.

angemessen Rechnung. Dieses gilt sowohl im Hinblick auf das im Anschluss an das Philosophiestudium begonnene Theologiestudium, an dem Schillebeeckx aufgrund der neuscholastischen Ausprägung keinen Gefallen fand. Gleichwohl wurde Schillebeeckx 1966 auch aufgrund seiner einlassenden Thomas-Studien sowie der geistigen Nähe zu de Petter als Denker eines „type of traditional objectivistic, Thomistic, pre-Kantian realist thought“ klassifiziert.⁴¹¹ Hiervon abgehoben lässt sich eine andere Fluchtlinie Schillebeeckx'scher Theologie bestimmen. Dieser Grundzug findet sich aber auch in seiner auf Orthopraxis gerichteten Erkenntnistheorie. So grenzt sich Schillebeeckx stets von der von ihm als klassisch bezeichneten Theologie ab:

„In der klassischen Theologie herrschte der Bewusstseinsinhalt vor, nicht die Heilswirklichkeit. Heil wird unmittelbar gesehen als durch Gottes Wort verwirklicht, im Glauben empfangen, an die kirchliche Verkündigung gebunden, in einer sakramentalen Praxis bezeugt. Glaube, Sakrament und Kirche sind drei wesentliche Bestandteile aller Religionen. Aber Heil wird darin synonym mit Religion, und das ist eine Verkennung der erfahrenen Realität des Heils-in-der-Welt.“⁴¹²

Für Schillebeeckx' Denken des Konkreten manifestiert sich diese faktizitätsgebundene Perspektive seiner gesamten Theologie auch in der Erkenntnistheorie: „In dieser Perspektive kann man sagen, dass im rechten Handeln, in Orthopraxis, durchaus die geschichtliche Manifestation der Rechtgläubigkeit oder Orthodoxie auf dem Spiel steht. Wenn Wahrheit universal sein, also Wahrheit sein will, dann wird sie auch praktisch vermittelt, sogar auch politisch-gesellschaftlich vermittelt.“⁴¹³

Dieser konstitutive Bezug zur Orthopraxis ist jedoch nicht erst im Spätwerk relevant, sondern bereits 1966 eingeführt.⁴¹⁴ Gleichwohl setzt sich Schillebeeckx – wie sich nachfolgend zeigen wird – einlassend und kritisch mit dem metaphysischen Erbe auseinander.

⁴¹¹ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 7. Diese Definition ist jedoch – so Kennedy zurecht – falsch. Ebd.

⁴¹² *Menschen*, 34f.

⁴¹³ *Menschen*, 226.

⁴¹⁴ Vgl. hierzu Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 8

f) *Theologie als hermeneutisches Unternehmen – evangelientreue und verständliche Interpretation der christlichen Botschaft*

„(D)er hermeneutische Zirkel (Spirale oder Ellipse) besteht nicht!“⁴¹⁵

„Theologie wird als hermeneutische Theologie ihrer Weite und Tiefe nur in einer schöpfungstheologischen Besinnung inne“.⁴¹⁶

Theologie ist nicht nur für den Schillebeeckx der siebziger Jahre eine hermeneutische Angelegenheit. Seit Mitte der vierziger Jahre hat sich Schillebeeckx intensiv mit der Existenzphilosophie, Phänomenologie und der Hermeneutik auseinandergesetzt.⁴¹⁷ Die Hermeneutik stellt für die Grundausrüstung der Theologie Schillebeeckx' eine besondere Bedeutung dar.⁴¹⁸ „Die Hermeneutik ist für mich nicht nur das hermeneutische oder verstehensmäßige Problem: Sie ist die Wissenschaft von der Interpretation, die die Voraussetzungen einer Interpretation untersucht.“⁴¹⁹ Schillebeeckx' Anliegen war die Ausbildung einer „hermeneutische Theologie“⁴²⁰. Das Leitwort war ohne Zweifel *Interpre-*

⁴¹⁵ *Hermeneutiek*, 55.

⁴¹⁶ Bayer, Oswald: *Hermeneutische Theologie*, in: Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie*, Neukirchen-Vlyn, 2000, 39-55, 45. Bayer fordert jedoch eine Entwicklung der Schöpfungslehre als Worttheologie, die zugleich sprachphilosophisch reflektiert ist. Im Einzelnen kann hier nicht auf den profilierten Ansatz von Bayer eingegangen werden. Vgl. auch Oswald Bayer: Art. *Schöpfer / Schöpfung VIII. Systematisch-theologisch*, in: TRE XXX 1999, 326-348.

⁴¹⁷ Vgl. hierzu auch Rez. zu W. Luyten, *Existentie-ervaring en Theologie. Onderzoek naar de mogelijkheid van een vernieuwing in de theologie vanuit het existentiële denken* (Tielt u.a.), in: TGL 11 (1955), 64-65. Von besonderer Relevanz für die theologische Rezeption der Hermeneutik war der Artikel *Hermeneutiek* von Gerhard Ebeling [Ebeling, Gerhard: *Hermeneutik*, in RGG III, Tübingen, Band 3, 242-258].

⁴¹⁸ Vgl. hierzu auch Kuypers, Etienne: *Een filosofische bezinning op Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 25-52, hier 42-46; Jansen, Franz Wilhelm: *Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie*, Berlin - Hamburg - Münster, 2004, 64-102. Vgl. hierzu auch Rohner, Martin: *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Berlin-Hamburg-Münster 2004 [Religion - Geschichte - Gesellschaft, Bd. 41], 214-217.

⁴¹⁹ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 89.

⁴²⁰ Vgl. hierzu *Glaubensinterpretation*. „Zunächst ist die Theologie wesentlich ein hermeneutisches Unternehmen, denn sie sucht den in der Geschichte einmal proklamierten Sinn

tation. So heißt auch der Titel eines Sammelbandes der Schriften Schillebeeckx *Glaubensinterpretation*. Schillebeeckx hat Ende der sechziger Jahre versucht, ein *Totalkonzept* theologischer Hermeneutik zu etablieren und systematisch zu erproben.⁴²¹ Entgegen der theologischerseits in der früheren Zeit ebenso zögerlichen Abwendung vom neothomistischen Systemdenken in der katholischen Theologie und der nur zögerlichen Anwendung der Hermeneutik⁴²² stellt die Durchsetzung des Schillebeeckx'schen Ansatzes von Theologie-

unseres Daseins in der Gegenwart zu aktualisieren“. *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 143f. Versuche, der Theologie Schillebeeckx' ein angemessenes Etikett anzuhängen, sind aufgrund der Weiterentwicklungen der Theologie Schillebeeckx' wenig erfolgversprechend. Für das Denken von Schillebeeckx seit den sechziger Jahren kann am ehesten eine erfahrungsgebundene Hermeneutik des christlichen Glaubens als klassifikatorischer Ausdruck verifiziert werden. Der Versuch, die Theologie Schillebeeckx' in das von Albert Franz aufgespannte Koordinatensystem einzutragen scheidet, da Franz die erstgenannte hermeneutisch orientierte Theologie „als bewusste Rezeption der Postmoderne im Sinne eines entschiedenen Verzichtes auf transpragmatische, universale und absolute Wahrheitsansprüche“ bestimmt (73). Die hier wertneutral insinuierte, zweit genannte fundamentalistische Richtung scheidet ebenso als Hauptinterpretationskategorie aus wie der von Franz als dritten Ansatz ins Spiel gebrachte Ansatz der Letztbegründung. Dennoch: Auch Schillebeeckx' Konzept einer ideologiekritischen Schöpfungslehre setzt die Rede von Gott als absolute Wahrheit voraus, orientiert sich somit an fundamentalen Gegebenheiten. Dennoch widersetzt sich Schillebeeckx einer fideistischen Selbstinterpretation. Jedoch fällt die philosophische Rechenschaft Schillebeeckx' fundamental anders aus als bei den theologischen Letztbegründungsansätzen wie den Erstphilosophien. Dennoch sah sich Schillebeeckx durch die direkte Konfrontation seiner Theologie mit dem Existentialismus und der phänomenologischen Forschung genötigt, ein Konzept der Theologie zu entwickeln, dass die positiven Gehalte der Theologie zu prüfen und in kritischer Auseinandersetzung mit gerade diesen, oftmals nicht kompatiblen Philosophien, zu vermitteln versucht. Insofern kann der Einwand Franz', den er gegenüber den dritt genannten Versuchen von Letztbegründungsansätzen und Erstphilosophien erhebt, für Schillebeeckx nur bedingt gelten. Franz fordert: „Theologie sollte nicht mit ihr geeignet erscheinender Philosophie rechnen, sollte nicht auf bestimmte, etwa ihr besonders nahe zu stehen scheinende philosophische Ansätze zurückgreifen, um sich so philosophisch zu konstituieren und theoretisch ableiten zu können, sie sollte vielmehr ihren spezifischen Wahrheitsanspruch, und zwar sozusagen von Anfang an und mit seiner ganzen konkret-realen Wucht, in den kritischen philosophischen Diskurs einbringen, und sich so der Philosophie, und zwar vornehmlich theologiekritischen Philosophien, aussetzen, gerade um von dieser Seite möglichst radikal destruiert zu werden, bzw. um jedenfalls solche Destruktionsversuche zu ermöglichen. Nur so kann Theologie dann ihrerseits tun, was sozusagen ihre ratio existendi ausmacht, nämlich konkret und kontextbezogen aufweisen, welche Mittel ihr zur Verfügung stehen, solchen Destruktionsversuchen zu widerstehen.“ (82). Vgl. zur Kategorisierung und Interpretation aktueller theologischer Grundoptionen den Artikel von Franz, Albert: *Theologische Rationalität und Postmoderne*, in: Peter Lüning/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 71-83, hier 73.

treiben mit hermeneutischen Grundoptionen als deren Basis in nur einem Dezennium der Schillebeeckx'schen Rezeption der Hermeneutik deren besondere Bedeutung für den Schillebeeckx'schen theologischen Ansatz dar. Hermeneutische Prinzipien sollen es ermöglichen, in einer Zeit der Säkularisierung, von zunehmend weltlicher, der gegenwärtigen kirchlichen Praxis oftmals diastatisch gegenüberstehenden weltlichen Kult- und Kulturlandschaft, „eine heutige, evangelientreue und verständliche(n) Interpretation der christlichen Botschaft“ sicher zu stellen:⁴²³

„Aber eine Theologie, die für die Ewigkeit geschrieben wird, das heißt eine von jeder Geschichtlichkeit freie Theologie, würde für in der Zeit lebende Menschen irrelevant. *Andere* diktieren dem Theologen oft, was er hier und jetzt zu tun hat. Sein eigenes ‚theologisches Projekt‘ muß der Theologe, wenn er lebensrelevant bleiben will, immer von neuem auf reale Fragen einstellen, die in den Menschen lebendig sind.“⁴²⁴

Schillebeeckx konstatiert, dass das Menschsein, welches gekennzeichnet ist durch Endlichkeit und Geschichtlichkeit, als ein „hermeneutisches Unter-

⁴²¹ So hat Schillebeeckx 1969 einen Artikel *Hermeneutiek en theologie, Schematische proeve van een totaalconcept* (Hermeneutik und Theologie, Schematische Erprobung eines Totalkonzeptes) in *Interpretatieleer* [Annalen van het Thijmgenootschap 57/I] veröffentlicht, den er zu *Sprachanalyse, Hermeneutiek und Theologie* (1969) umgearbeitet hat.

⁴²² Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 80.

⁴²³ *Gott*, 7. Vgl. hierzu auch *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: *Concilium* 4 (1968), 411-421, hier 413. In seinem Artikel *Was ist Theologie?* [1958] bestimmt Schillebeeckx diese hermeneutische Aufgabe der Theologie: „Schließlich sei angedeutet, daß unter die positive Funktion der Theologie nicht nur die Erforschung der früheren, sondern genauso die der heutigen Äußerungen des kirchlichen Lebens fällt: die Säkularinstitute, das zunehmende Bewußtsein von der Stellung des Laien als Christ in der Welt und als Laie in der Kirche, die liturgische Bewegung, die festzustellende Schwenkung vom Klosterleben zur Welt und so weiter; das alles bildet ebenfalls einen locus theologicus für die theologische Glaubensbesinnung. Überall, wo ein möglicher Zeuge für den authentischen Glauben zu finden ist, steht der Theologe auf eigenem Arbeitsgebiet. Positive Theologie kann deshalb als ‚fides ex auditu in statu scientiae‘ bestimmt werden.“ *Was ist Theologie?* [1958], 96. Vgl. zum Zeugnisbegriff auch die weiterführenden Ausführungen von Jürgen Werbick: *Das Wagnis, Christ zu sein. Glaube in Bewährung*, in: Peter Lüning/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 293-397. Zur Bestimmung der Rolle und Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie vgl. auch Gianni Vattimo: *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Aus dem Ital. von Martina Kempter, Frankfurt a.M./New York, 1997 [Edition Pandora; Bd. 36. Europäische Vorlesungen; 8].

⁴²⁴ *Auferstehung Jesu*, 40.

nehmen“ erfahren wird.⁴²⁵ Das schließt einen vernünftigen Umgang mit Erfahrung nicht aus, sondern anerkennt Verstehen als „ursprüngliche Art und Weise, wie Menschen *erfahren*.“⁴²⁶ Kurz gesagt: „(D)ie heutige Situation geht ihrem Wesen nach als hermeneutisches Element in die moderne Verkündigung des *unverkürzten* Evangeliums ein.“⁴²⁷ Das dieses ein radikaler Ansatz ist, der die Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt zu analysieren versucht⁴²⁸, ist m.E. nicht zu hintergehen. Die Auseinandersetzung mit der theologischen Hermeneutik der Theologen Bultmann, Fuchs und Ebeling geht Schillebeeckx ebenso fundamental an. Er unterstellt diesen Theologen, dass sie zwar die Notwendigkeit einer phänomenologischen Hermeneutik erkannt haben, aber diese zu voraussetzungsreich durch unkritische Unterstellungen, insbesondere dem Jesus-Geschehen, zu einer nur noch binnentheologischen Vergewisserung begrenzen und damit den mit der Hermeneutik unbezweifelbaren grundsätzlichen Geltungsanspruch implizit aufgeben.⁴²⁹ Begrifflich versinnbildlicht Schillebeeckx dieses als eine „sturmfreie Zone“.⁴³⁰ Die

⁴²⁵ *Christus*, 720. Damit nimmt Schillebeeckx existenzphilosophische Vorgaben auf.

⁴²⁶ *Christus*, 720.

⁴²⁷ *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: Concilium 4 (1968), 411-421, hier 413. „Diese Aktualitätsnote, nämlich ‚wie es uns, die Menschen unserer Zeit, anspricht, füge ich nicht aus einer Art zeitgenössischen Subjektivismus‘ hinzu, sondern aus dem Wissen, daß Gott nicht den Menschen an sich, also eine abstrakte Menschheit anspricht, sondern konkrete, Geschichte machende Menschen: [...] den heutigen Menschen.“ *Bibel und Theologie* [1962], 146.

⁴²⁸ Vgl. hierzu auch Borman, Claus v.: Art. *Hermeneutik I*, in: TRE, XV, 108-137, bes. 130.

⁴²⁹ Vgl. hierzu *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 21.

⁴³⁰ Diese Metapher verwendet Schillebeeckx häufiger, um anzudeuten, dass hier eine unredliche, künstliche Abkapselung von faktischen Problemen erfolgt, die Schillebeeckx freilich zu lösen gedenkt! Hier in *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 21. Hierzu auch Rikhof, Herwi: *De zaak Schillebeeckx: eindfase*, in: *Tijdschrift voor theologie* 22 (1982), 376-409, 391. Schillebeeckx konstatiert, dass Wolfhart Pannenberg das Problem der Hermeneutik wohl grundsätzlicher versucht anzusetzen, er habe diese aber nicht „auf ganz befriedigende Weise durchgeführt“. *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 22. Schillebeeckx bezieht sich hier auf Pannenberg, Wolfhart: *Offenbarung als Geschichte*, in Verbindung mit Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens und Trutz Rendtorff, Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), Göttingen 1961, Einführung (7-20) und *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung* (91-114). Ders.: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1*, 1. Auflage Göttingen 1967. Ders.: *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth*, in: James M. Robinson/John B. Cobb jr. (Hrsg.): *Theologie als Geschichte. Neuland in der Theologie*, Bd. III, Zürich-Stuttgart 1967, 135-169.

oben genannten Theologen haben sich im Wesentlichen auf Heidegger bezogen.

Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts wird Heidegger auch von vielen katholischen Theologen in einer im katholischen Raum vorher nicht dagewesenen Weise rezipiert. Im innerevangelischen Diskurs wurde Heidegger schon in seiner frühen Marburger Zeit (bis 1928) von Bultmann und danach von seinen Schülern als Gesprächspartner und Vordenker anerkannt. So konzidiert Schillebeeckx Heidegger nicht nur, „der feinste Diagnostiker des westeuropäischen Denkens“⁴³¹ zu sein, sondern der Theologie ebenso, in maßgeblicher Weise von Heidegger beeinflusst zu sein. Es handele sich bei Heidegger um den „Philosophen, der hinter der ganzen modernen Theologie steht, wie Aristoteles, über die arabische Philosophie, hinter der ganzen mittelalterlichen ‚modernen Theologie‘ stand“⁴³².

Eine sehr einlassende Auseinandersetzung mit Heidegger fand jedoch nicht statt. Die frühen Vorlesungen von Heidegger sind auch erst in den letzten Jahren publiziert worden. Die Rezeption Heideggers stand somit durch seine Wirkungsgeschichte gebrochen nicht an zentraler Stelle des Arbeitens Schillebeeckx'. Wesentlich mitgeprägt wurde dieser partielle Rezeptionsabbruch Schillebeeckx' durch die Rezeption und kritische Relecture Heideggers durch die Frankfurter Schule.⁴³³ Gleichwohl finden sich wesentliche Gedanken des frühen Heideggers als konstitutive Momente der Basis des Schillebeeckx'-schen Denkens wieder.⁴³⁴

⁴³¹ *Gott*, 16.

⁴³² *Gott*, 20. Die Rekonstruktion des Verhältnisses von Bultmann und Heidegger beispielsweise anhand der Schlüsselbegriffe Theologie und Existenz kann nicht Gegenstand dieser Studie sein. Vgl. hierzu Pöggeler, Otto: Hermeneutische Philosophie und Theologie, in: *Man and World* 7 (1974), 3-19, 10; *Gott*, 24. Im folgenden Kapitel wird die ursprüngliche Tiefe und eigentümliche Ausgestaltung des frühen Heidegger'schen Denkens skizziert, da sich m.E. genau an dieser Stelle Parallelen von Schillebeeckx und Heidegger konstatieren lassen, die auch für das Verständnis oben angeführter Ehrbekundungen von Schillebeeckx an Heidegger dienlich sein können.

⁴³³ Schillebeeckx (*Hermeneutiek*, 35) bezieht sich direkt auf Adornos in seiner *Negative Dialektik* durchgeführte Kritik an Heidegger und dem Ausbleiben der sozialen und politischen Vermittlung des Sprechens. Schillebeeckx verweist auf Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, 68f. Vgl. hierzu auch Ders.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt 1965.

⁴³⁴ Vgl. hierzu auch besonders Kap. VI, 1. dieser Arbeit.

Die französische Phänomenologie und der französische Existentialismus waren für die Entwicklung der Schillebeeckx'schen Theologie in ihrer Tiefenschärfe und dem Verständnis der menschlichen Situation von zentraler Bedeutung. So hat Maurice Merleau-Ponty gerade aus letztgenanntem Grund den Gottesglauben abgelehnt. „Das metaphysische und moralische Bewußtsein stirbt in der Berührung mit dem Absoluten, weil es jenseits der flachen Welt des eingewöhnten oder eingeschlafenen Bewußtseins selbst die lebendige Verbindung von mir mit mir oder von mir mit anderen ist. Die Metaphysik ist keine Konstruktion aus Begriffen, mit denen wir versuchen würden, unsere Paradoxien weniger spürbar zu machen; sie ist Erfahrung, die wir von diesen Paradoxien in allen Situationen der persönlichen und kollektiven Geschichte machen – sowie die Erfahrung der Handlungen, die sie auf sich nehmen und so in Vernunft verwandeln.“⁴³⁵ Trotz sachlicher Differenzen blieb der inhaltliche Kern, der Rekurs auf die faktische Existenz durch Schillebeeckx unangestastet. Schillebeeckx war es durch Rekurs auf die französischsprachigen Phänomenologen und Existenzphilosophen möglich, die Kontextualität in ihrer sprachlichen Verfasstheit und ihrem Erfahrungsgehalt zum Ausgangspunkt einer theologischen Theorie zu machen. „Sprachsymbole (oder Sprache) haben Bedeutung aufgrund ihrer Beziehung zur gelebten Erfahrung.“⁴³⁶

Endlichkeit als philosophischer Begriff war in griechischen und mittelalterlichen Referenzsystemen der Ausgangspunkt auf dem Weg zu Gott. Jean-Paul Sartre analysiert den Menschen in seiner Welt und damit auch die Endlichkeit des Menschen, *rein philosophisch*. „Niemand hat diese radikale Endlichkeit des Menschseins in dieser kontingenten Welt besser analysiert als ein Agnostiker,

⁴³⁵ Merleau Ponty, Maurice: *Sinn und Nicht-Sinn, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek*, München 2000 [Übergänge; Bd. 35], 129; Maurice: Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948, 191: „La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu parce qu'elle est elle-même, par delà le monde plat de la conscience habituée ou endormie, la connexion vivante de moi avec moi et de moi avec autrui. La métaphysique n'est pas une construction de concepts par lesquels nous essaierions de rendre moins sensibles nos paradoxes; c'est l'expérience que nous en faisons dans toutes les situations de l'histoire personnelle et collective, – et des actions qui, les assumant, les transforment en raison.“

⁴³⁶ *Allgemeine Voraussetzung: Der Erfahrungskontext und der doxologische Wert des gläubigen Sprechens* (1971), 13.

der anfangs sogar ein militanter Atheist war: Jean-Paul Sartre.⁴³⁷ Bereits in seiner frühen Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre rekurriert Schillebeeckx auf Sartre und dessen Konzept der *facticité pure*. Schillebeeckx etabliert dieses Konzept als theologischen Ausgangspunkt für genauere erfahrungsgegründete theologische Spekulationen.⁴³⁸ Die (Hypo-)these der Existenz Gottes ist für Sartre unbrauchbar geworden: „Gott ist eine unnütze Hypothese, die uns zudem teuer zu stehen kommt; wir verwerfen diese Hypothese.“⁴³⁹ Sowohl Schillebeeckx als auch Sartre räumen der Existenz des Menschen eine zentrale Stellung ein. Kernelement der endlichen Existenz ist ihre Kontingenz. So erläutert Schillebeeckx: „Ich habe den Begriff der ‚Kontingenz‘ und den des ‚Nichts‘ (néant) bei Sartre untersucht, welche diesen dazu geführt hat, Gott zu verneinen. Sartre gibt eine tiefeschürfende Analyse des Kontingenten ohne die Annahme eines Gottes.“⁴⁴⁰

Entgegen der Tendenzen des neunzehnten Jahrhunderts, den Fehl Gottes durch die Hypertrophie menschlicher Existenz auszugleichen, belässt Sartre den Menschen in seinem Kontext, „in seiner ‚condition humaine‘, teils banal, teils mutig oder auch bescheiden“.⁴⁴¹ Für Schillebeeckx dient die von Sartre skizzierte *condition humaine* als Ausgangspunkt für ein theologisches Selbstverständnis.⁴⁴² Philosophischer Gewährsmann für diesen Rekurs auf die Kontingenz war somit Sartre.⁴⁴³

Menschliche Existenz kann unter Rekurs auf die Begriffe *Kontingenz* und *Nichts* näher bestimmt werden. Die Kontingenzerfahrung ist eine gemeinsame Basis von Menschen mit einem theistisch ausgerichteten Weltverständnis und

⁴³⁷ *Menschen*, 111.

⁴³⁸ Vgl. hierzu *De Deo Creante*, II, 3.

⁴³⁹ Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 34: „Dieu est une hypothèse inutile et coûteuse, nous la supprimons“.

⁴⁴⁰ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 98.

⁴⁴¹ *Weil Politik nicht alles ist*, 15.

⁴⁴² Deutlich wird dieses mit Blick auf die orthopraktische Dimension der Erkenntnistheorie Schillebeeckx'.

⁴⁴³ „Der Kernpunkt meiner Überlegungen über die Schöpfung ist der Begriff der Erfahrung, den die atheistische Philosophie früher nicht gelten ließ; aber heute, mit Sartre, bejaht die atheistische Philosophie die Erfahrung des menschlich Kontingenten.“ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 99. Gleichwohl fügt Schillebeeckx im Hinblick auf die adäquate Explikation schöpfungstheologischer Basisannahmen hinzu: „Die Schöpfung ist die Erfahrung der Kontingenz, aber mit Bezug auf Gott.“ Ebd.

agnostischen Menschen. „Die Kontingenzerfahrung eines Gläubigen unterscheidet sich von der Kontingenzerfahrung eines Atheisten.“⁴⁴⁴ „Sartre seinerseits behauptet, daß der atheistische Humanismus (den er vertritt) unvermeidlich die grundsätzliche Leugnung der absolut geltenden Normen impliziere (was ihn allerdings nicht hindert, zumindest *eine* absolute Norm zu bejahen: die menschliche Freiheit als Freiheit). Das ist zwar sehr konsequent und wird deshalb auch unverständlich ohne *positiven* Atheismus.“⁴⁴⁵

Die Hermeneutik Schillebeeckx', eigentlich erst in den sechziger Jahren explizit⁴⁴⁶ ausgebildet, hat in seinem Werk *Jesus* einen großen Stellenwert erhalten. *Glaubensinterpretation* widmet sich ausdrücklich diesem Anliegen. Seit einigen Jahren ist auch die Hermeneutik – Vorlesung des Jahres 1978/79, das *Collegedictaat Hermeneutiek* publiziert.⁴⁴⁷ Diese Publikation ist sowohl für die tiefere Einsicht in die Schillebeeckx'sche Lehr-Methode, wie auch zum tieferen Verständnis seines Ansatzes von Hermeneutik von Belang. Jedoch war auch diese Hermeneutik ein *work in progress*. Der Redakteur dieses Transskripts, Frank G. Bosman, macht darauf aufmerksam, dass von den intendierten Teilen I-V nur die Kapitel I, II und IV von Schillebeeckx angefertigt wurden.⁴⁴⁸ Schillebeeckx bündelt in dieser Vorlesung die Ergebnisse von fünfzehn Jahren Lehrtätigkeit zu hermeneutischen Problemen mit der Intention

⁴⁴⁴ Edward Schillebeeckx im Gespräch, 98. Vgl. hierzu auch *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 50, 57.

⁴⁴⁵ Ebd. „Je suis responsable de tout [...], sauf de ma responsabilité même [...]. Mon délaissement, c.à.d. ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être intégralement responsable de moi-même“. Sartre, Jean-Paul: *L'Être et le Néant*, Paris 1948, 641-642. „Ich bin ja für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit selbst [...] auch hier stoße ich nur auf mich und meine Entwürfe, so daß letztlich meine Geworfenheit, das heißt meine Faktizität, lediglich darin besteht, daß ich dazu verurteilt bin, vollständig für mich selbst verantwortlich zu sein.“ Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I, Hamburg 1994, 653-655. Vgl. hierzu *wereld en kerk*, 258; *The intellectuals's responsibility for the future* (1958), 271f.

⁴⁴⁶ So gab Schillebeeckx 1964 zum ersten Mal eine Vorlesung zur Hermeneutik. Vgl. hierzu Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*. Dennoch lässt sich das Interesse Schillebeeckx' für Dogmenentwicklung und Verständnis der biblischen Schriften durchaus als hermeneutisches Projekt qualifizieren.

⁴⁴⁷ *Hermeneutiek*.

⁴⁴⁸ *Hermeneutiek*, 3.

„die Hermeneutik zu retten, indem sie auf einem festeren, mehr objektiven Boden anfängt.“⁴⁴⁹

Die von Schillebeeckx hier rekonstruierte und ins Spiel gebrachte Hermeneutik ist nicht nur beschränkt auf eine Hermeneutik des faktischen Lebens im Anschluss an Gadamer⁴⁵⁰ und Heidegger⁴⁵¹, sondern ebenso der Versuch, eine angemessene Textauslegung, näherhin der Auslegung biblischer Texte, zu ermöglichen. Der Beantwortung der Frage nach einer angemessenen Interpretation nähert sich Schillebeeckx in zwei Angängen. Neben dem wissenschaftlich-technischen Angang, der sich durch eine strukturalistische und analytische Vorgehensweise auszeichnet, ist der zweite Angang als fundamentale Kritik der Möglichkeit von Verstehen überhaupt gekennzeichnet. Beide rekonstruierten Stränge integriert Schillebeeckx in eine Methode theologischen Arbeitens. Es führt in dieser Studie sicher zu weit, die genaue Rekonstruktion dieser Ansätze, wie Schillebeeckx sie vornimmt, hier zu skizzieren. Aufgrund dessen werden diese hier lediglich grob vorgestellt und die Leistung der für die

⁴⁴⁹ *Hermeneutiek*, 4 „Mijn intentie hierbij is geenszins anti-hermeneutisch (zoals bij veel structuralisten), maar veeleer om een poging te ondernemen de Hermeneutiek te redden door ze op een vastere, meer objectieve bodem te laten aanvangen.“ Schillebeeckx wendet sich hier insbesondere gegen idealistische, subjektivistische und psychologisierende Züge der Kritik an der Hermeneutik wie auch gegen ein rein semiotisch - strukturelles Textverständnis. Damit weiß sich Schillebeeckx auch mit Johann Baptist Metz einig: Metz, Johann Baptist: *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: Entwürfe der Theologie, Johannes B. Bauer (Hrsg.), Graz - Wien - Köln 1985, 209-233.

⁴⁵⁰ Vgl. hierzu Schrijver, Georges de: *Hertaling van het Christus-Gebeuren*, 61f.

⁴⁵¹ Wengleich Schillebeeckx sich auch dezidiert diesem Bezug verpflichtet weiß: „In diesem Teil wird ‚das Ganze‘ analysiert, nicht als begrenzt auf Texte in literalem Sinn (dem sogenannten ‚philologischen Zirkel‘), sondern entgrenzt auf den ‚Lebenstext‘ worin jeder Mensch steht. Vor allem die Hermeneutik von Heidegger und Gadamer umfasst viel mehr als das Verstehen von literarischen Texten: beide fragen sie nach dem Verstrickt-Sein des ‚sinnsuchenden Menschen‘ (Interpretator in weitem Sinn) in eigener historischer Situation. Hermeneutik wird hier die Antwort auf die Frage nach den ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ von allem Verstehen.“ „In dit gedeelte wordt ‚het geheel‘ geanalyseerd, niet als beperkt tot teksten in literaire zin (de zogenaamde ‚filologische cirkel‘), maar verruimd tot de ‚levenstekst‘ waarin elke mens staat. Vooral de Hermeneutiek van Heidegger en Gadamer omvat heel wat meer dan het verstaan van literaire teksten: beiden vragen zij naar het verstrikt-zijn van de ‚zinzoekende mens‘ (interpretator in ruime zin) in eigen historische situatie. Hermeneutiek wordt hier het antwoord op de vraag naar de ‚voorwaarden van mogelijkheid‘ van alle verstaan.“ *Hermeneutiek*, 59.

Ausbildung der Methodik der Schillebeeckx'schen Theologie unmittelbar relevanten Ansätze benannt.⁴⁵²

Der erste Angang, die strukturalistische und analytische Vorgehensweise, kann folgendermaßen charakterisiert werden: Sie setzt mit einer strukturalen Reduktion ein. Die Sache, über die gesprochen wird und die sprechenden Subjekte werden separat betrachtet. Weiter ausdifferenziert, wird zunächst die „Sprache als Institution (la langue, die Sprache, language)“ von der „Sprache als Sprach- und Wortgeschehen (la parole, le discours, Rede, speech oder discourse)“ unterschieden.⁴⁵³ Nur erstere ist Gegenstand strukturaler Analyse, die die „Sprache als ein autonomes, geschlossenes System von Zeichen, aus denen notwendig folgt, daß die Semantik primär synchronisch zu analysieren ist“, analysiert.⁴⁵⁴

Für Schillebeeckx stellte der Strukturalismus eine Hilfsmethodik dar, die im Stande ist, linguistische Missverständnisse aufgrund einer sorgsamem Begriffsbestimmung zu minimieren.⁴⁵⁵ Sofern der Selbstanspruch des Strukturalismus nicht eine philosophische Basistheorie impliziert, müssen „(d)ie strukturalistische und die hermeneutische Methode [...] kombiniert werden, denn isoliert werden sich beide festfahren. Wir stehen hier also nicht vor einer Alternative, zwischen der man wählen könnte, wie manche Kritiker behaupten.“⁴⁵⁶

⁴⁵² Dieses tut der sachlichen Vollständigkeit dieser Arbeit auch keinen Abbruch, da Schillebeeckx dezidiert darauf aufmerksam macht, dass es ihm zentral um ein angemessenes Konzept von Wirklichkeitsverständnis als basaler Voraussetzung einer technischen Interpretation geht. Gleichwohl wäre eine genaue Analyse der hermeneutischen Elemente der Theologie Schillebeeckx von Belang. Jedoch ist auch hier zu konstatieren, dass Schillebeeckx neuere Tendenzen einer hermeneutischen Selbstbestimmung der Theologie nur noch selektiv wahrgenommen hat. So ist beispielsweise das Opus von Werbick und Pröpper von Schillebeeckx nicht rezipiert.

⁴⁵³ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 23f. Die weitere geschichtliche Entfaltung und Variation strukturalistischer Forschung wird hier nicht weiter skizziert. Vergleiche dazu aber auch Schillebeeckx, *Hermeneutik*, 173ff.

⁴⁵⁴ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 24.

⁴⁵⁵ *Hermeneutik*, 177; *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 26. „Der Strukturalismus formuliert einige Minimalforderungen, denen die Theologie Rechnung tragen muß, bevor sie zur eigentlichen Hermeneutik des biblischen und lehramtlichen Sprechens übergehen kann. In diesem Sinn geht die struktural, primär synchronische Analyse der biblischen Schlüsselworte der theologischen Hermeneutik voraus; sie bildet ihre Voraussetzung.“ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 26.

⁴⁵⁶ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 27.

Auch die analytische Sprachanalyse bedient sich einer Reduktion. „Sie übergeht das Inhaltliche und beschränkt sich ganz auf logische, formale und strukturelle Regeln. Primär ist die Frage nach der Übereinstimmung des Denkens oder Sprechens mit sich selbst.“⁴⁵⁷ Auch sie ist eine „Hilfswissenschaft für die theologische Hermeneutik“.⁴⁵⁸ Sie „zwingt den Theologen, schärfer zu formulieren, in welchem Kontext die religiöse Sprache entsteht und welches daher der logische Status religiöser, bekennender und liturgischer Aussagen und theologischer Argumentationen ist.“⁴⁵⁹

Auch die hier rekonstruierte phänomenologische Sprachwissenschaft reduziert: Schillebeeckx analysiert, dass auch hier die Möglichkeit negiert wird, Urteile über die Wirklichkeit zu fällen. Der Wirklichkeitsgehalt eines Phänomens wird durch Negation metaphysischer Ansprüche ausgeklammert.⁴⁶⁰

„Die phänomenologische Methode, die die ganze Sprachsituation in ihrer triadischen Struktur als Sinnmitteilung, Selbstausdruck, Kommunikation analysiert, hat wesensgemäß einen unmittelbareren Zusammenhang mit der theologischen Glaubensinterpretation als die strukturelle Sprachanalyse.“⁴⁶¹

Innerhalb dieses Kommunikationsaspektes verhandelt Schillebeeckx die von Baruch de Spinoza erstmalig angestoßene, von Wilhelm Dilthey und von Hans-Georg Gadamer weitergetriebene Diskussion um die *Horizontverschmelzung*.⁴⁶² Grundlegend ist jedoch der Begriff des *Vorverständnisses*, der innerhalb eines *hermeneutischen Zirkels*, der jeder Interpretation zugrunde liegt, von zentraler Relevanz ist.⁴⁶³ Dieser wird von Schillebeeckx einlassend rekonstru-

⁴⁵⁷ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 36.

⁴⁵⁸ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 36.

⁴⁵⁹ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 37.

⁴⁶⁰ Schillebeeckx kommt in dem Artikel *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* von 1969 m.E. auch zu einer so scharfen beschneidenden Bestimmung der Leistung phänomenologischer Sprachwissenschaft, unter der er die hermeneutischen Ansätze von van Peursen, Gadamer, Kwant, Gusdorf und Merleau-Ponty subsumiert, um der später besprochenen Sprachontologie im Anschluss an Heidegger eine genuine Daseinsberechtigung zuzumessen. In späteren Veröffentlichungen zu dieser Thematik nimmt Schillebeeckx das harsche Urteil jedoch wieder zurück. Vgl: hierzu *Hermeneutik*

⁴⁶¹ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 30.

⁴⁶² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 309f. Hierzu auch *Hermeneutik*, 52, 61.

⁴⁶³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 270-312 Schillebeeckx verweist hier (*Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 145) auf Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, bes. S. 152-153. Schillebeeckx hat sich mehrfach mit dem hermeneuti-

iert und kritisch analysiert.⁴⁶⁴ Eine grundlegende Definition des hermeneutischen Zirkels gibt Schillebeeckx in seiner Hermeneutik-Vorlesung des Studienjahrs 1978/79:

„Dieses permanente Pendeln in dem praktischen Verlauf der Untersuchung, worin somit die [...] Prozesse bei der Formung von Hypothesen, Begriffen und Definitionen in ununterbrochener Interrelation stehen, wird durch die Theoretiker der Hermeneutik tatsächlich als ein (hermeneutischer) Zirkel gesehen. Hierdurch wird geisteswissenschaftliche Untersuchung wesentlich unterschieden sein von z.B. naturwissenschaftlicher Untersuchung, die jedoch keinen methodologischen Zirkel duldet.“⁴⁶⁵

Jedoch kritisiert er diese Definition als unzureichend, da hier nicht angemessen in heuristische, logische und induktive Art der Methode unterschieden wurde und stattdessen nur eine vereinfachte und simplifizierende Definition gefunden ist, die so den Sachverhalt der Interpretation nicht angemessen zu klären im Stande ist. Schillebeeckx bringt diese kritische Haltung durch eine bereits referierte Spitzenaussage auf den Punkt: „(D)er hermeneutische Zirkel (Spirale oder Ellipse) besteht nicht!“⁴⁶⁶

Schillebeeckx etabliert in seiner Vorlesung ein Konzept von Hermeneutik, dass es ermöglicht, einen angemessenen Bezug der Wirklichkeitsinterpretation mit Hilfe phänomenologischer Einsichten herzustellen. Er leitet dieses durch die Analyse klassisch-hermeneutischer Vorlagen ab und modifiziert seinen Ansatz von Hermeneutik durch Erprobung an Modifikationen der Hermeneutik sowie durch wissenschaftstheoretische Ansätze.

schen Zirkel und dem Vorverständnis auseinander gesetzt. Vgl. hierzu auch *Hermeneutiek*, 54-122.

⁴⁶⁴ Vgl. zu einer Kritik an dem hermeneutischen Zirkel in theologischer Rezeption auch Stobbe, Heinz-Günther: *Hermeneutiek. Ein ökumenisches Problem* (Ökumenische Theologie 8), Gütersloh 1981.

⁴⁶⁵ „Dit permanente pendelen in het praktisch verloop van het onderzoek waarin dus de (drie geanalyseerde) processen bij de vorming van hypothesen, begrippen en definities in ononderbroken interrelatie staan, wordt door de theoretici van de Hermeneutiek in feite gezien als een (hermeneutische) cirkel. Hierdoor zou geesteswetenschappelijk onderzoek wezenlijk onderscheiden zijn van bijvoorbeeld natuurwetenschappelijk onderzoek, dat immers geen enkele methodologische cirkel duldt.“ *Hermeneutiek*, 55.

⁴⁶⁶ *Hermeneutiek*, 55.

Letztlich ergänzt die phänomenologische Methode die oben skizzierte strukturalistische Methode, die als Interpretationslehre im Stande ist, die kontextuelle Struktur der zu analysierenden Texte zu erhellen und damit ermöglicht, eine Neuinterpretation des originären Sinnangebotes zu leisten.

Schillebeeckx etabliert drei phänomenologisch-hermeneutische Prinzipien einer theologischen Interpretation:

1. „Notwendigkeit eines (kritisch analysierten) *Vorverständnisses* für jede Bibelinterpretation“; „Hermeneutische Situation“ als Basis der Interpretation⁴⁶⁷
2. „Kreisbewegung dieses Interpretationsprozesses“⁴⁶⁸
3. Neuinterpretation durch andere Sprechweise unter Berücksichtigung von bestimmten Kriterien

Besonderes Gewicht legt Schillebeeckx in seiner Hermeneutik auf den erstgenannten Aspekt. So ist für ihn im Hinblick auf die Bibelinterpretation die existentielle Bibelinterpretation die allein Mögliche. Die Transformation der Heidegger'schen Fundamentalontologie in eine Bibelinterpretation Bultmann'scher Ausprägung wird von Schillebeeckx zwar genannt. Hier versteht Schillebeeckx jedoch existentiell „im integral anthropologischen Sinn: den Menschen betreffend, der in seiner Welt gemeinsam mit Mitmenschen in einem gesellschaftlichen System lebt.“⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 32. Schillebeeckx bezieht sich hier auf Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 275. Dieses Vorverständnis ist nach Schillebeeckx für die geisteswissenschaftliche Hermeneutik im Hinblick auf die adäquate Interpretation von Texten unentbehrlich. *Theologische Kriterien* (1969), 68. Dennoch weist Schillebeeckx sich auch hier als kritischer Denker aus, der nicht gewillt ist, sich einer bestimmten Position auszuliefern. Er fragt, ob die Bultmann'sche Fixierung auf einen, den Heidegger'schen Ansatz der Fundamentalontologie sachlich angemessen oder nicht viel eher belastend für eine angemessene, d.h. universale Geltung der Theologie ist. „Ist diese Selbstauslieferung an eine bestimmte Philosophie in einer pluralistischen Gesellschaft nicht eine wesentliche Einschränkung der universalen Verständlichkeit des Evangeliums, das doch das Heil für alle Menschen verkündigt? [...] Alles weist darauf hin, daß der Begriff ‚Vorverständnis‘, zumindest wie er von den Theologen mit einer Berufung auf die existentielle Hermeneutik gehandhabt wird, in eine Sackgasse führt – zumindest für eine wissenschaftliche Theologie, die auf eine gewisse Universalität Anspruch erheben will“. *Theologische Kriterien* (1969), 68f.

⁴⁶⁸ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 32.

⁴⁶⁹ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 33.

Es besteht nach Schillebeeckx ein Ungenügen der strukturalistischen, analytischen und phänomenologischen Sprachanalyse aufgrund ihres Unvermögens, je für sich angemessene Wirklichkeitsinterpretation zu leisten. In der Sprachontologie jedoch wird „Zur-Sprache-Kommen von *Wirklichkeit analysiert* und das menschliche Sprechen auch in seiner ontologischen Dimension, nämlich als universale Offenbarung des Seins im Wort, analysiert.“⁴⁷⁰ Unter Rekurs auf den späteren Heidegger⁴⁷¹ skizziert Schillebeeckx einige seiner zentralen Einsichten, reinterpretiert den formal anzeigenden Sachverhalt jedoch theologisch, näherhin schöpfungstheologisch.

Schillebeeckx konstatiert, dass die „ontologische Dimension der Sprache [...] nicht nur den Sprachstrukturen, wie sie vom Strukturalismus und von der logischen Sprachanalyse analysiert wurden, [...] [vorausgeht; M.H.], sondern auch der Intention der sprechenden Subjekte, wie sie vor allem durch die phänomenologische Sprachanalyse analysiert wurde.“⁴⁷² Der Ansatz Martin Heideggers wie auch von Georges Gusdorf ist somit in Schillebeeckx'scher Interpretation ein Metakonzep, dass die genuine Relevanz der Sprache angemessen zu explizieren im Stande ist.⁴⁷³ Schillebeeckx schloss sich 1969 der Grundthese Hans-Georg Gadammers, [*Sein, das verstanden werden will, ist Sprache*] und Heideggers [*Sprache ist das Haus des Seins*] an:⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 23.

⁴⁷¹ Schillebeeckx nennt hier: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache; Was heißt Denken?*, Tübingen 1954; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, 3. Aufl.; *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1954 (hier 4. Aufl. 1961); *Gelassenheit*, Pfullingen (1959) hier 2. Auflage 1960; *Holzwege*, Frankfurt 1957, 3. Aufl.

⁴⁷² *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* [1969], 40.

⁴⁷³ So bezieht sich Schillebeeckx in seinem Artikel *Werkoffenbarung und Wortoffenbarung* aus dem Jahre (1960) auf Gusdorfs epochemachendes Werk *La Parole*: Das menschliche Wort ist die menschliche Realität selbst, wie sie sich im Ausdruck manifestiert. Es ist eine Weise des „Menschseins“. *Werkoffenbarung und Wortoffenbarung* (1960), 40.

⁴⁷⁴ „Das Wortgeschehen wird jetzt als der Sitz einer Dialektik gesehen, und zwar einer Dialektik zwischen dem, was sich manifestiert, und dem, was wir sprechend davon ausdrücken, zwischen der Offenheit des Seins und unserem Be-greifen des Seins. Hier offenbart sich die Priorität der Sprache, die uns anspricht und die unser Sprechen mit Beschlag belegt.“ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 40. Dass diese These nicht obsolet ist, hat vor einigen Jahren auch Wolfgang Schürger bekräftigt. Schürger, Wolfgang: Die schwierige Interpretation der gemeinsamen „Wirklichkeit“. Hermeneutische Herausforderungen für Theologie und Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend, in: Karl F. Grimmer (Hg.), *Theologie im Plural, Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik*, Joachim Track zum 60. Geburtstag,

„Was sich manifestiert, geht also durch unseren menschlichen Sprachfilter. Das Sprechen ist daher *Unterwerfung unter* die Seinsoffenheit und zugleich die *Verantwortung* des sprechenden Menschen, der das Sein in seiner Offenheit ‚hütet‘. Durch das Sprechen treten die Dinge in den Raum der Offenheit, der *Offenbarung*, der gegenüber der Mensch seine *Verantwortung* als sprechendes Subjekt ausübt. Grund der menschlichen Verantwortung ist daher die universale Seinsoffenbarung. Sprache ist Offenbarung des Seins im Wort, Quelle aller weiteren Humanisierung.“⁴⁷⁵

Dieses von Schillebeeckx 1969 schematisch dargestellte Totalkonzept, welches von ihm im Bewusstsein der Notwendigkeit einer hermeneutischen Grundlagenforschung zu etablieren versucht wurde und im Durchgang durch hermeneutische, analytische und strukturaler Sprachanalyse erprobt wurde und schließlich in einer an Martin Heideggers Spätphilosophie angelehnten grundsätzlichen Würdigung der Sprache und des sprechenden Menschen als *Hüter des Seins* kulminierenden erkenntnisskeptischen Auffassung von Wahrheit lässt eine intensive Beschäftigung mit den hermeneutischen Konzepten vermuten. Es kann konstatiert werden, dass der mit dem Versuch der Etablierung eines Totalkonzeptes einhergehende Geltungsanspruch dieses Konzeptes von Schillebeeckx nicht eingelöst werden konnte.⁴⁷⁶ Was aber aus

Frankfurt a.M., 2001, 100-115, 101.

⁴⁷⁵ Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie [1969], 41. Diese Argumentation bedient sich implizit der Heidegger'schen Hermeneutik. Spuren davon finden sich bei Gadamer: „Auf dem Wort beruht das Geheimnis der Überlieferung menschlicher Kultur. Schon der Ausdruck Überlieferung selbst ist aufs engste mit dem Wort verknüpft, und aus guten Gründen.“ Gadamer, Hans-Georg: *Die Kultur und das Wort*, in: Paus, Ansgar (Hg.): *Kultur als christlicher Auftrag heute*, Kevelaer 1981, 11-23, 20.

⁴⁷⁶ Eine genaue Bestimmung der Hermeneutik Schillebeeckx' ist in der Tat ein Desiderat der Schillebeeckx- Forschung. Dennis Rochford hat jedoch hierzu in seiner Dissertation wesentliche Vorarbeiten geleistet: Rochford, Dennis: *The Appropriation of Hermeneutics in the Theological Works of Edward Schillebeeckx: An Historical Textual Evaluation of the Theological Project to Bridge Christian Faith with Modern Culture* (unpubl. diss. PhD Relig. Studies, Leuven 1995; Rochford, Dennis: *Schillebeeckx, God and Postmodernity*, in: Lieven Boeve/John C. Ries (Hrsg.), *The Presence of Transcendence. Thinking 'Sacrament' in a Postmodern Age*, 79-92, bes. 82-84; Rochford, Dennis: *The theological hermeneutics of Edward Schillebeeckx*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 251-267. Auch im Hinblick auf die Rezeption von Heidegger durch Schillebeeckx sind noch deutliche Unklarheiten gegeben, die sich gegebenenfalls durch eine kritische Edition seines unpublizierten Materialien noch weiter aufhellen lassen. Im Raum steht der implizite Vorwurf von Leo Apostel, dass Schillebeeckx die Heidegger'sche Philosophie überschätzt habe. Apostel, Leo: *Religieuze ervaring bij Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 91-132, 127.

den Ausführungen dieser Studie ersichtlich wird, ist, dass Schillebeeckx daran gelegen war, eine der Wirklichkeitsdeutung angemessene Methode und einen hermeneutischen Rahmen zu finden. Dieses hat Schillebeeckx auch – ohne Rekurs auf die *eine* philosophische Methode – im weiteren Verlauf seines Arbeitens angestrebt.⁴⁷⁷

In seiner Vorlesung des Jahres 1978/1979 rekonstruiert Schillebeeckx den Ansatz von Jacobson, mit Hilfe dessen sechs Faktoren der Kommunikation durch Sprache analysiert werden.⁴⁷⁸ Ebenso bezieht sich Schillebeeckx auf das Verhältnis von Speech-act und Interlokution, Sinn und Bedeutung im Anschluss an Frege. In seinem Anliegen, die Hermeneutik angemessen zu gründen, widmet sich Schillebeeckx einem weiteren unterstellten neo-positivistischen Missverständnis, welches in der Reduktion der relevanten Missverständnisse auf reine Nützlichkeit endet. Unter explizitem Rekurs auf Heideggers Rekonstruktion der Befindlichkeit in *Sein und Zeit* stellt Schillebeeckx hier eine alternierende Konzeption der Explikation von Sinnerfahrungen vor.⁴⁷⁹

„Man fokussierte sich mehr auf das Verstrickt-sein der menschlichen Innerlichkeit mit der Welt. [...] Das unterstellt zugleich, dass man die Welt nicht allein betrachtet unter dem Einfallswinkel von Machbarkeit, Brauchbarkeit, Manipulierbarkeit und ‚Bürgerlichkeit‘. Das Gemüt ist nicht weniger ‚ontolo-

Hier sei auch auf die Rezeption von Paul Ricoeur verwiesen, der bekanntlich, - wie Schillebeeckx auch konstatiert, „den kurzen Weg“ von M. Heidegger, der bei einer *Analytik des Daseins* beginnt“ (*Hermeneutik*, 40) verwirft.

⁴⁷⁷ Sunarko hat in seiner Dissertation diese Suchbewegung Schillebeeckx' dokumentiert. „Diese Überlegung Heideggers spielt aber in der Theologie Schillebeeckx' meines Erachtens nur eine »negative« Rolle als eine Warnung, dass der Theologe niemals vergessen darf, nach der Wahrheit, nach dem Wirklichkeitsgehalt zu fragen. Es genügt nicht, die Struktur der Sprache und die subjektive Intention der Sprechenden zu analysieren. Zugleich zeigt sich hier die Kontinuität mit der frühen Phase der Theologie Schillebeeckx', die im Rahmen des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit, Erfahrung und Begriff, der Wirklichkeit Priorität gibt.“ Sunarko: *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx*, 186, Anm. 23. Dennoch greift Sunarko m.E. zu kurz. Zwar bezieht sich Schillebeeckx nicht auf die Philosophie Heideggers als dem tragenden Fundament seiner Theologie. Dennoch lässt sich begründend die Tiefenschärfe des Ansatzes Schillebeeckx' nur durch Rekurs auf diese phänomenologischen Grundoptionen Heidegger'scher oder Merleau-Ponty'scher Provenienz rekonstruieren.

⁴⁷⁸ Referentielle, emotive oder expressive, konnative oder direktive, fatische, meta-sprachliche, poetische Sprachfunktion.

⁴⁷⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29.

gisch' als ‚begriffliche Vorstellungen‘.⁴⁸⁰ Jedoch verwirft Schillebeeckx – bei großer Sympathie hinsichtlich des Ansatzes die Entfaltung der Philosophie Heideggers.⁴⁸¹

Aussagen der Theologie sind jedoch nicht statisch, sondern wandlungsfähig und wandlungsbedürftig, da sich menschliche Rede von Gott jeweils in zeit- und kontextabhängiger Sprachgestalt aktualisiert. Insofern ist auch die Modifikation des theologischen Handwerkszeugs notwendig. „Hermeneutik ist für mich nicht allein das Interpretationsproblem, es ist auch die Wissenschaft von der Interpretation, die Untersuchungen der Bedingungen einer jeden Interpretation vornimmt.“⁴⁸² Mit dem Aufbruch der analytischen Philosophie, die Schillebeeckx in seiner 1967 gehaltenen Vortragsreise in die USA erleben konnte, ist sich auch Schillebeeckx dem Ungenügen einer ausschließlich hermeneutisch ausgerichteten Theologie bewusst geworden.⁴⁸³ Dennoch ist Schillebeeckx' Theologie eine hermeneutische Theologie. Alle grundlegenden Elemente der Theologie Schillebeeckx' sind Indikatoren des Ringens um angemessenes Verständnis der Rede von Gott, die immer zugleich auch Rede vom Menschen ist.⁴⁸⁴ Als zentrale hermeneutische Kategorien lässt sich der Rückbezug – zugleich Ausgangspunkt – der Theologie auf das *Konkrete*, die *Begegnung*, *Erfahrung*, *Geschichte* und den Mensch in seiner *Raum-zeitlichen Situiert-*

⁴⁸⁰ „Men kreeg meer oog voor het verstrikt-zijn van de menselijke innerlijkheid met de wereld. [...] Dit onderstelt tegelijkertijd dat men de wereld niet alleen bezieet onder de invalshoek van maakbaarheid, nuttigheid, manipuleerbaarheid en 'burgerlijkheid'. Het gemoed is niet minder 'ontologisch' dan 'begrippelijke voorstellingen'.“ *Hermeneutiek*, 39.

⁴⁸¹ Vgl. hierzu *Hermeneutiek*, 40.

⁴⁸² „Hermeneutiek is voor mij niet alleen het interpretatieprobleem, het is ook de wetenschap van de interpretatie die een onderzoek instelt naar de vooronderstellingen van elke interpretatie.“ *Theologisch testament*, 80.

⁴⁸³ Selbstkritisch schreibt Schillebeeckx in der Einleitung zu seinem Buch *Gott – Die Zukunft des Menschen*: „Inzwischen bin ich immer mehr zu der Überzeugung gelangt, daß die geisteswissenschaftliche Hermeneutik unbedingt einen Dialog mit der analytischen Philosophie eingehen muß“.

⁴⁸⁴ In Abgrenzung zur Hermeneutik, wie sie noch Schleiermacher vertreten hat, konstatiert Schillebeeckx das Emergieren einer *neuen* Hermeneutik. Ihre Genese und Aufgabe skizziert Schillebeeckx: „Die neue Hermeneutik ist entstanden aus der Frage nach einer trefenden Verkündigung der evangelischen Botschaft, einer Verkündigung also, die einerseits dem Wort Gottes treu bleiben, andererseits aber dieses Wort für die Menschen des 20. Jahrhunderts so zu Gehör bringen will, daß es nicht an ihrer menschlichen Lebenswirklichkeit vorbeiredet. Darüber sind sich alle einig, die es seit R. Bultmann mit der hermeneutischen Problematik ernst nehmen.“ *Gott*, 9.

beit, des in-der-Welt-Seins des Menschen im Verlauf dieser Studie eingehender analysieren. Der Rechenschaftspflicht gegenüber der Geschichte versuchte Schillebeeckx in besonderer Weise nachzukommen, indem er in seinen Lehrveranstaltungen das jeweilige historische Setting der Glaubensgeschichte detailliert untersuchte. So konstatiert er, dass Dogmengeschichte „nicht erst *nach* dem Neuen Testament [beginnt; M.H.], sondern [...] schon vor und in dem Neuen Testament ihren Anfang genommen“ hat.⁴⁸⁵ Neben der historischen Redlichkeit ist das zentrale Anliegen Schillebeeckx', dem hier und jetzt lebenden Christen ein angemessenes christliches Selbst- und Weltverständnis thematisch zu explizieren, insbesondere durch Hermeneutik innerhalb christlicher Glaubensverkündigung zu realisieren.⁴⁸⁶

Hermeneutik umfasst bei Schillebeeckx nicht nur Auslegungsregeln von Texten, sondern setzt basaler bei der Bestimmung des Menschen in seinem Selbst- und Weltverständnis an.⁴⁸⁷ Schillebeeckx schließt sich Gadammers grundsätzlicher Bestimmung der Hermeneutik an, dass „Verstehen und Verständigung nicht primär und ursprünglich geschultes Verhalten zu Texten ist, sondern die Vollzugsform des menschlichen Soziallebens [...], das in letzter Formalisierung eine Gesprächsgemeinschaft“ ist.⁴⁸⁸

g) *Theologie als ideologiekritisches Unternehmen*

Wie in dem biografischen Abriss vermerkt, fand in den Pariser Jahren Schillebeeckx' eine sehr intensive Begegnung mit der existenzphilosophisch-phänomenologischen Forschung statt. Dies ermöglichte es ihm, den u.a. durch de

⁴⁸⁵ *Auferstehung Jesu*, 40.

⁴⁸⁶ *Theologisch testament*, 82.

⁴⁸⁷ Christentum ist eine „gläubige Wirklichkeits- und Geschichtsinterpretation. Aufgrund dessen sieht sich die theologische Hermeneutik genauso mit der Hermeneutik der Geschichte und auch mit der Hermeneutik der philosophischen Wirklichkeitsbeschreibung und –analyse konfrontiert.“ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 21.

⁴⁸⁸ Hans-Georg Gadamer: *Replik zu ‚Hermeneutik und Ideologiekritik‘*, in: *GW* Bd. 2, 255. Zu einer umfassenderen Rekonstruktion des Ideologiebegriffs vgl. auch Splett, Jörg: *Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz 1965, 269-286.

Petter vermittelten Interpretationsrahmen im Hinblick auf *das Konkrete* zu perspektivieren. Im Zusammenhang des Weltbezuges wird auch das Phänomen der Gesellschaft und der Kultur virulent. Sachlich wird die positive Würdigung der Welt und Gesellschaft durch die Rezeption von de Lubacs Studie *Surnaturel. Etude historique*⁴⁸⁹ mit der integralen These, dass sich das Übernatürliche „direkt und dynamisch in der menschlichen Person“⁴⁹⁰ zeigte, gestärkt. Hierdurch konnten die Voraussetzungen der menschlichen Natur, Geschichte und Kultur neu justiert werden.

Schillebeeckx setzte bereits 1954 mit einer Kritik der religiösen Kultur und der religiösen Ideologie ein. In einem Artikel, *Dominicaanse Spiritualiteit*, leistet Schillebeeckx eine kulturelle Selbstexplikation des dominikanischen Lebens und fokussiert darin in besonderer Weise auf dominikanische Spiritualität. Er konstatiert bereits hier, dass der Bruch zwischen Erkenntnis religiöser und Wirklichkeitserfahrung überwunden werden muss. Wird diese Überwindung nicht geleistet, dann ersetzt eine „möglicherweise klug aufgerichtete *religiöse Kultur* oder *Ideologie*, die jedoch eine enorme übernatürliche Leerheit ummantelt“⁴⁹¹ den originären Platz der religiösen Wirklichkeitserfahrung.

In den sechziger Jahren fand eine sehr intensive Auseinandersetzung mit Gadamer statt.⁴⁹² Ende der sechziger Jahre war Schillebeeckx' Konzept einer angemessenen Hermeneutik bereits ausgearbeitet, wurde aber von neueren Forschungen herausgefordert. Die Ausführungen der Schillebeeckx'schen Rekonstruktion der *Negativen Dialektik* bleiben in dieser Arbeit wie seine Rezeption der *Ideologiekritik*, wie sie grundlegend von Habermas geleistet wurde, nur fragmentarisch. Der Begriff der Ideologiekritik wird freilich von Schillebeeckx häufig verwendet.⁴⁹³ Dieses ist zum Einen durch Schillebeeckx

⁴⁸⁹ Paris 1946.

⁴⁹⁰ Häring, Hermann: *Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System*, in: Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit, Dietmar Mieth/Hadewych Snijdewind (Hrsg.), Tübingen, Basel 2001, 25-65, 30.

⁴⁹¹ „[...] wellicht knap opgezette religieuze cultuur of ideologie, die echter een enorme bovennatuurlijke leegheid bemantelt“. *Dominicaanse Spiritualiteit*, in: Biekorf, 1954, 4-74, 66.

⁴⁹² Vgl. hierzu *Glaubensinterpretation*, 20-44.

⁴⁹³ Vgl. zum Ideologiebegriff auch Kern, Walter: *Was ist Ideologie?* In: Stimmen der Zeit 105 (1980), 89-97. Zum Begriff der Ideologiekritik Harskamp, Anton van: *Religie in een tijd*

selbst vorgegeben, da er sich sehr wohl mit Grunddaten dieses kritischen Denkens identifiziert, die Rezeption aber nicht bis in die Gegenwart fortgeführt wird. Zum Anderen muss konstatiert werden, dass das grundlegende hermeneutische Konzept bereits durch die Rezeption existenzphilosophischer und phänomenologischer Forschungen ausgebaut war, jedoch durch die Negative Dialektik, Ideologiekritik und später durch die Rezeption der Philosophie Levinas' weiter modifiziert und von Schillebeeckx weiter präzisiert werden konnte. Die genaue Analyse der späteren Entwicklungsstadien Schillebeeckx' ist durch Steele⁴⁹⁴ und Kennedy⁴⁹⁵ bereits gut dokumentiert, sodass hier nur an einige Grunddaten erinnert zu werden braucht.

Die Negative Dialektik in der Ausprägung von Adorno wurde von Schillebeeckx rezipiert. Diese diente ihm zur „Analyse ‚von unten‘“. ⁴⁹⁶ Als komplementäres Element einer negativen Dialektik gilt Schillebeeckx die, als schöpfungstheologisch begründete, grundlegende, jedoch partielle Sinnerfahrung: „Man kann ja nicht bei der negativen Dialektik stehen bleiben und man kann sogar sagen, daß diese nicht möglich und verständlich ist ohne das gerechtfertigte Vertrauen, daß eine völlige Sinnfülle und eine Erfahrung derselben nicht ganz außer unserem Bereich liegt.“⁴⁹⁷ Somit scheint das „Vertrauen auf den Endsinn unseres Lebens [...] die Grundvoraussetzung des menschlichen Handelns in der Geschichte zu sein.“⁴⁹⁸ Ausgehend von dieser Erfahrung negativer Abgrenzung vor einem positiven Sinnhorizont gewinnt eine praktisch gewendete Ideologiekritik zunehmend an Bedeutung.

Theologie als Rede von Gott ist immer zugleich verwiesen auf menschliche Faktizität. Diese ist Ausgangs- und Zielpunkt einer angemessenen Rede von Gott. Durch Schillebeeckx' Kontakt mit der *Frankefurter Schule* wurde ihm zunehmend präsent, dass Ideologien in Kultur eingebettet sind. Wird diese

van individualisering. Is maatschappij- of ideologiekritiek in de theologie passé?, in: Tijdschrift voor Theologie 37 (1997), 243-264, bes. 244.

⁴⁹⁴ Steele: *Creation and cross*, bes. 75-108.

⁴⁹⁵ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*.

⁴⁹⁶ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 101.

⁴⁹⁷ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 99. M. E. hat Schillebeeckx jedoch in seinem Werk diesen Aspekt seit den sechziger Jahren nicht stark genug betont.

⁴⁹⁸ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 100.

grundlegende Option theologischen Arbeitens missachtet, besteht die Gefahr, dass Theologie nur noch als Ideologie praktiziert wird. Sie ist immer dann Ideologie, wenn eine theologische Analyse des Gottesglaubens ohne eine Analyse der Gesellschaft durchgeführt wird. Dieses schließt jedoch nicht aus, dass „(s)elbst sehr abstrakte Glaubensbekenntnisse [...] eine ganz konkrete gesellschaftliche Bedeutung und eine politische Funktion haben“ können.⁴⁹⁹

Die gesellschaftskritisch-praktische Erweiterung der Hermeneutik sowie der Hermeneutik des Glaubens ermöglichten Schillebeeckx eine Erprobung einer angemessenen, d.h. ideologiekritischen Version der Theologie.⁵⁰⁰ Schillebeeckx' Ideologiekritik ist in zwei Kontexten präsent. Zum einen dient die Ideologiekritik – theologischerseits – dazu, Defizite des eigenen religiösen und kirchlichen Selbstverständnisses hinsichtlich der eigenen Kontextualität kritisch zu hinterfragen und Fehler zu monieren. Auf die kritische Funktion der Theologie gegenüber der offiziellen Kirche geht Schillebeeckx im Zusammenhang der Thematisierung der Subjekte der Theologie ein. An erster Stelle kommt das gläubige Volk⁵⁰¹, dann die offizielle Kirche.

„Alle berufen sich auf dieselbe christliche Inspiration und Orientierung an Jesus, bekannt als der messianische Christus. Alle haben sie dann auch ihre eigene Theologie. Aus diesen Gründen ist m.E. so etwas nötig wie eine unabhängige, wissenschaftliche Theologie: tatsächlich eine eigene Art marginale,

⁴⁹⁹ *Menschen*, 88. Vgl. zur Untersuchung der Relevanz der Sozialwissenschaften für die Theologie in den siebziger Jahren auch Trutz Rendtorff: *Wirklichkeitswissenschaft im Streit. Über die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Theologie*, in: Hans Walter Schütte/Friedrich Wintzer (Hrsg.), *Theologie und Wirklichkeit*, Festschrift für Wolfgang Trillhaas zum 70. Geburtstag, Göttingen 1974, 105-122.

⁵⁰⁰ Vgl. hierzu den Artikel von Hermann Häring: Art. „*Schillebeeckx, Edward*“, in: LThK, Bd 9, ³2000, 142-143, 143.

⁵⁰¹ „Was ich mir durch eigene Reflexion als eine befreiende Theologie aufgrund und dank der großen christlichen Tradition zu eigen gemacht habe, will ich hier als Glaubensnahrung jedem darreichen, der an der Basis tätig ist, jedem, der dort leidet und liebt, wobei ich hoffe, daß unter meinen Lesern kirchliche Amtsträger sind, die auch auf das Glaubenszeugnis eines Theologen zu hören gewillt sind, der sein ganzes Leben lang nichts anderes getan hat, als tastend und stammelnd danach zu suchen, was Gott für Menschen bedeuten kann.“ *Menschen*, 9. „Damit ist schon gesagt, dass das Subjekt der Glaubensinterpretation eigentlich nicht der Theologe ist, sondern die christlichen Glaubensgemeinschaften selbst – die Kirche in ihrem breiten Erscheinungsspektrum und ihrer kulturellen polyzentrischen Streuung.“ *Menschen*, 61.

christlich-kritische Bewegung, aber dann mit einigem wissenschaftlichen Anspruch.“⁵⁰²

Ideologiekritisch motivierte Kirchenkritik kann als „Brecheisen für Gesellschaftskritik“⁵⁰³ fungieren, da Kirche als Teil der Gesellschaft auch unter den Vorzeichen einer jeden Gesellschaft steht und durchaus anhand von wissenschaftlichen Erkenntnissen für jede Gesellschaft zu konstatieren ist, dass jedes „System Elemente von Repression und Gewalt enthält“.⁵⁰⁴

Andererseits übt Schillebeeckx auch eine theologische Ideologiekritik der Gesellschaft aus: „Die Ethik als tiefes Bedürfnis des Menschen braucht einen Gott, der mehr ist als bloße Ethik. Je weniger wir uns auf Gott beziehen, desto mehr überlassen wir uns Götzen oder Göttern, die wir selbst herstellen; wir geben uns einem Glauben hin, der nicht das Leben, sondern das Martyrium und den Tod vieler hervorbringt. Gerade weil Gott keine falschen Götter erträgt, erweist er sich als ein Gott der Menschen, als der Schöpfer unserer Natur, des Universums, in dem wir leben und uns bewegen.“⁵⁰⁵

Die Relevanz von Ideologiekritik für theologische Hermeneutik zusammenfassend konstatiert Schillebeeckx: „Gesellschaftliche Ideologiekritik ist somit ein Aspekt des hermeneutischen Auftrags und sie kann aber nie die Hermeneutik ersetzen oder überflüssig machen.“⁵⁰⁶ Jedoch gilt auch: „Es ist klar, daß eine aktualisierende Theologie, die bei einer rein theoretischen Hermeneutik stehen bleibt, ohne in Korrelation mit der emanzipativen Freiheitsgeschichte zu treten, beim Zustandekommen der Geschichte der Zukunft keine Rolle mehr zu spielen haben wird.“⁵⁰⁷

⁵⁰² „Alle doen zij een beroep op dezelfde christelijke inspiratie en oriëntatie aan Jezus, beleden als de messiaanse Christus. Alle hebben ze dan ook hun eigen theologie. Om deze reden al is er m.i. zo iets nodig als een onafhankelijke, wetenschappelijke theologie: in feite een eigen soort marginale, christelijk-kritische beweging, maar dan met enige wetenschappelijke pretenties.“ Basis en Ambt, 43. Diese Aussage stellt jedoch nicht die besondere Funktion des kirchlichen Amtes im Hinblick auf den Glauben in Zweifel. Vgl. hierzu *Basis en Ambt*, 43, Anm. 1.

⁵⁰³ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 152.

⁵⁰⁴ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 152.

⁵⁰⁵ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 85. Ähnlich in *Weil Politik nicht alles ist*, 77.

⁵⁰⁶ „Maatschappelijke ideologiekritiek is aldus één aspect van de hermeneutische opdracht en zij kan dan ook nooit de Hermeneutiek vervangen of overbodig maken.“ *Hermeneutiek*, 45.

⁵⁰⁷ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 157.

h) Theologie als sprachliches Unternehmen

Theologie, deren Aufgabe es ist, Gott zur Sprache zu bringen und die dieses nur unter Rekurs auf Gott und Welt und deren gegenseitigem Verhältnis zu leisten vermag, muss im Hinblick auf die Vermittelbarkeit theologischer Aussagen stets als Maxime ihres Arbeitens beachten, dass die Rede von Gott auch angemessen und verstehbar ist. „Deshalb ist es nur dann verantwortlich, vom Glaubensinhalt theologisch-wissenschaftlich zu sprechen, wenn man zugleich auch *dieses Sprechen* über den Glaubensinhalt mitreflektiert. Denn dieser Offenbarungsinhalt ist uns nie rein, à l'état pur, gegeben, sondern in Glaubenssprache, die bis zu einem gewissen Grad auch immer schon (theologische) Reflexion einschließt“.⁵⁰⁸ Diese hermeneutische Einsicht vieler Theologen, die sich auf eine der Zeit angemessene Theologie verpflichtet wissen, ist als *der Movens* der Schillebeeckx'schen Theologie anzusehen.⁵⁰⁹ In einer Zeit schwindenden Monotheismusglaubens muss selbst der Gebrauch des Wortes *Gott* angemessen bedacht und sogar auch gegebenenfalls unterlassen werden. So schreibt Schillebeeckx in einer früheren Entwicklungsstufe seines Aufsatzes *Scheppingsgeloof* folgende Faustregeln:

„Wenn du etwas über Gott sagst, dass nur Gläubige verstehen können, unterstelle dann dass du selbst es ebenso gut begreifst, und füge das Schweigen dazu. Wenn du das Wort ‚Gott‘ gebrauchen willst, stoppe dann eben und frage dich erst ab: welchen Schritt würde der Gebrauch von diesem Wort in diesem Kontext für deine Hörer oder Leser bedeuten? Kannst du diesen Schritt nicht bedenken, schlucke dann dieses Wort vorläufig runter.“⁵¹⁰

⁵⁰⁸ *Auferstehung Jesu*, 5. Auch *Gott*, 74.

⁵⁰⁹ Vgl. hierzu auch *Hermeneutiek*, 34. Hier macht Schillebeeckx darauf aufmerksam, dass er ausgehend von Überlegungen zur Referenzialität von Sprache in philosophisch-semiotischem Angang dennoch daran festhält, dass Sprache und die referentielle Sprachfunktion aufgrund der ontologischen Bestimmung des Menschen als Mensch-in-der-Welt im Gefolge der abendländischen Tradition möglich ist. Hier verweist Schillebeeckx auf die Situationsanalyse, wie sie Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode* in dem Kapitel *Sprache als Welterfahrung*, S. 442-460 bietet.

⁵¹⁰ „Als je iets over God zegt dat alleen gelovige kunnen verstaan, presumeer dan dat jijzelf het evenmin begrijpt, en doe er dan het zwijgen toe [...] als je het woord ‘God’ wil gebruiken, stop dan even en vraag je eerst af: welke stap zal het gebruik van dit woord in deze context betekenen voor je luisteraars of lezers? Kun je die stap niet bedenken, slik dan dit woord voorlopig in.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, Fragment 19 A (*Een nieuwe*

Diese Faustregeln systematisch interpretiert beschreibt Schillebeeckx in der zweiten Evolutionsstufe dieses Aufsatzes:

„Bei der Behandlung von meinem Thema werde ich eine Faustregel der Wissenschaften anwenden: versuche mit einem Minimum an Ordnungsanfängen durch eine einfach mögliche Operation eine maximale Ordnung zu erhalten, die somit auf eine innerlich konsistente Weise soviel wie mögliche Tatsachen erhellen oder erklären kann.“⁵¹¹

Konkret bezogen auf die wissenschaftliche Arbeit und Predigtstätigkeit Schillebeeckx' bedeutet dieses, dass der belgische Theologe *als Theologe* vor Menschen mit einer christlich-religiösen Sozialisation von Gott spricht, jedoch in anderen Fällen den Horizont der Gottespräsenz auf anderen Wegen auszu-leuchten versucht.⁵¹² Dieses ist auch zwingend nötig. Er ist damit ein bescheidener Theologe, der, obwohl bisweilen von Gott schweigend, ehrlich vor Gott steht. In dem Aufsatz *Een nieuwe aarde*, der zunächst als Vortrag im Rahmen des *Studium Generale* in Nijmegen gehalten wurde, beginnt Schillebeeckx mit dem Ordnungsanfang der Glaubensvision, dass Gott der Schöpfer von Himmel und Erde ist. Dieser Ordnungsanfang garantiert die „maximale Ordnung, die auf konsistente Weise, aber ohne etwas zu erklären ein universelles Licht auf die Probleme wirft, womit dieses Buch sich beschäftigt hält.“⁵¹³

aarde. Een scheppingsgeloof dat niets wil verklaren.) Ähnlich finden wird dieses Motiv der zu unterlassenden Gottesrede auch schon bei Dietrich Bonhoeffer, in *Widerstand und Ergebung*. Vgl. hierzu auch „Weil die Aussagbarkeit Gottes, also unser Sprechen von Gott als Schöpfer, nur möglich ist in der Indirektheit christlicher Vermittlung, nämlich unserer kontingenten Natur und Geschichte, werden ipso facto diese Vermittlungen als nicht-göttlich erfahren; sie dürfen nicht verabsolutiert oder vergöttlicht werden.“ *Auferstehung Jesu*, 136.

⁵¹¹ *Een scheppingsgeloof dat niets wil verklaren*, 1

⁵¹² In jedem Fall jedoch muss in angemessener Weise menschliches Selbstverständnis einer jeden Interpretation zu Grunde gelegt werden. Denn auch die alltägliche Glaubenssprache „ist nicht eine Art nicht-reflexiver Feststellung von ‚Faktizität‘; ist selbst schon *Theorie*, d.i. *Wirklichkeits-Verstehen-in-einem-Modell*, worin sich somit ein historisch komplexer Vermittlungszusammenhang ausdrückt“. „[...]ook deze is niet een soort niet-reflexieve vaststelling v. ‚facticiteit‘; is zelf al *theorie*, d.i. *Werkelijkheidsverstaan-in-ee-model*, waarin z. dus een historisch complex bemiddelingsproces uitdrukt“. *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 9f (eigene Zählung), 6B und 7.

⁵¹³ *Een nieuwe aarde*, 1. Die perspectief geeft ons de maximale ordening, die op consistente wijze maar zonder iets te willen verklaren een universeel licht werpt op de problemen waarmee dit boek zich bezig houdt.“ Ebd.

Virulent wird das Problem der Sprachlichkeit von Glaubensäußerungen aber nicht zuletzt angesichts einer faktischen Krise der Glaubenssprache, die Schillebeeckx 1973 diagnostizierte.⁵¹⁴

„Glaubenssprache ist aus demselben Holz geschnitten, aus dem unsre ganze menschliche Sprache als Lebensform (Wittgenstein) und gesellschaftliche Wirklichkeit geschnitten ist. Legitim gibt es keine gläubige Gettosprache. Als Gettosprache ist sie ein anachronistisches Überbleibsel von dem, was einmal für viele tägliche Erlebnissprache war: ein Stück allgemeinverständlicher menschlicher Sprache, die jedoch an bestimmten Stellen zum Stillstand gekommen ist, sich von der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung des allgemeinen Sprachgeschehens abgesondert hat und so schließlich als ‚Gettosprache‘ einer abgeschlossenen Gemeinschaft übrigblieb, nur verständlich für diese ‚in-group‘ selbst (und für Idiomsachverständige). Aber je weniger diese Gemeinschaft selbst mit dieser ihrer Sprache in einem absoluten Getto lebt, sondern auch am Leben der großen Welt teilnimmt (was vor allem in einer westlichen Gesellschaft kaum anders sein kann), wird auf die Dauer auch für die gläubigen Sprachbenutzer selbst ihre Gettosprache problematisch.“⁵¹⁵

Diese Krise der Glaubenssprache deutete sich nach Schillebeeckx schon länger an. 1971 schreibt Schillebeeckx im ersten Kapitel seiner *Glaubensinterpretation*, in dem er die allgemeinen Voraussetzungen einer Glaubensinterpretation unter den Leitgesichtspunkten Erfahrungskontext und dem doxologischen Wert des gläubigen Sprechens subsumiert, „daß der kirchliche Sprachgebrauch immer weniger von seinen eigenen Sprechern, nämlich von den Gläubigen selbst, verstanden wird“.⁵¹⁶ Eine Relevanz des kirchlichen Sprachgebrauchs wird sich für die Gläubigen nur dann zeigen, wenn die Sprachsymbole „Aspekte unseres täglichen Erfahrungslebens thematisieren.“⁵¹⁷ Denn die Erfahrungen der Menschen werden nicht mehr in von der Kirche verwendeten Erfahrungskategorien ausgedrückt, sondern werden „jetzt in anderen

⁵¹⁴ *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9 (1973), 321-328.

⁵¹⁵ *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9 (1973), 321-328, hier 323.

⁵¹⁶ *Allgemeine Voraussetzung: Der Erfahrungskontext und der doxologische Wert des gläubigen Sprechens* (1971), 13.

⁵¹⁷ Ebd.

Begriffen thematisiert [...], und zwar innerhalb des ihnen vertrauten Bereichs des sozialpolitischen Lebens und menschlicher Beziehungen.“⁵¹⁸

Insofern fordert Schillebeeckx bei der Entwicklung eines angemessenen Glaubensverständnisses, „das dogmatische und theologische Sprechen systematisch zu testen an einer *Hermeneutik der Erfahrung*“.⁵¹⁹ Glaubensbegriffe müssen somit in einem weltlich verständlichen Sinn expliziert werden.⁵²⁰

Mit dieser kritischen Invektive bestreitet Schillebeeckx jedoch nicht das genuine Eigenrecht einer religiösen Sprache:

„Tatsächlich müssen wir als Gläubige auch in Glaubenssprache über Amt und Kirche reden; d.h. ganz alltägliche Dinge müssen wir in einer christlichen Gemeinde, die wie jede Gemeinschaft unter soziologischen und sozialpsychologischen Gesetzen steht, auch in *religiöser* Sprache besprechbar machen, gerade weil diese Gemeinschaft *mit und in* ihrer vollen Menschlichkeit zugleich ‚Gemeinde Gottes‘ und ‚Gemeinde Christi‘ ist – aber andererseits das soziologische Sprechen als fremd zu qualifizieren und nur in Glaubenssprache über die Kirche zu sprechen, ohne diese Gemeinschaft in ihren ‚weltlichen‘ Strukturen und Substrukturen zur Sprache zu bringen, ist nicht nur eine sterile Abstraktion, sondern oft auch eine gefährliche Ideologie.“⁵²¹

An diesem Problem religiöser Sprache lässt sich der kulturtheologische Ansatz Schillebeeckx'⁵²² als zugrunde liegende Argumentationsfigur bestimmen. Ausgehend von der basalen Einsicht in die kulturelle Verwobenheit religiöser Bewegungen und damit auch der sprachlichen Selbstexplikation muss die schöpferische Spannung dieser Bewegung zu ihrer Kultur angemessen in Anschlag gebracht werden ohne in „gefährliche Ideologie“ abzuweichen.⁵²³ „Zwar gibt es einen Unterschied zwischen Glaubenssprache und soziologischer Sprache von der Kirche, aber beide meinen *dieselbe Wirklichkeit*,

⁵¹⁸ Ebd., 14.

⁵¹⁹ Ebd., 15.

⁵²⁰ Auch strukturalistische Sprachanalyse hat hier ihre Relevanz. Die synchrone Analyse von Schlüsselwörtern ermöglicht das Verständnis der kontextuellen Struktur und Bedeutung dieser Wörter. Vgl. hierzu auch Kuypers, Etienne: *Een filosofische bezinning op Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 25-52, 44.

⁵²¹ *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9 (1973), 321-328, hier 324.

⁵²² Vgl. hierzu Kap. VI. 3 E dieser Studie.

so daß für eine dualistische (und damit ‚supranaturalistisch‘) aufgefasste Glaubenssprache keine ‚sturmfreie Zone‘ übrigbleibt.⁵²⁴

Interpretierte Erfahrung wird häufig versprachlicht. Der Akt des Verschriftlichens ist zumeist auch selber Interpretation. Wenn sich Theologie schriftlichen Äußerungen annähert, muss sie dieses unter Rekurs auf verschiedene Elemente theologischer Äußerungen:

1. dem Glaubenswert, den diese Aussage innerhalb des Gesamt eines Glaubensgefüges innehat. (Sie muss den Stellenwert dieser Aussage im Hinblick auf das Gesamt der Aussagen interpretieren),
2. dem Ursprung einer Glaubensaussprache (genaue Kenntnis der historischen, sprachhistorischen, existentiellen, soziologischen Faktoren),
3. der Funktion einer Glaubensaussprache,
4. der Wirkungsgeschichte einer solchen Aussprache.

Die Sprache muss unter Rückgriff auf diese Elemente interpretiert werden. Die Interpretation der Rede von Gott wurde in drei geschichtlichen Schüben wesentlich weiterentwickelt. Vereinfachend kann konstatiert werden, dass die Reformation mit ihrer Betonung der Schrift (*sola scriptura*) ebenso eine Distanz von dem biblischen Text zu dem Reden über Gott bewirkte wie die Aufklärung. Eine Distanz zwischen Text und dem Gemeinten ist jedoch auch durch die atheistische Ideologiekritik hervorgerufen worden. Dennoch machen nicht nur diese Rahmenbedingungen und die angeführten geschichtlichen Wirkungsgeschichten die Sprachnot der Theologie aus. Diese wird auch durch die – so Schillebeeckx – zur Zeit herrschende Schwierigkeit der herrschenden Kommunikationsstruktur anzusehen sein. Diese zeichnet sich aus durch die „Sprache der totalen Verwaltung“⁵²⁵, die eine Verarmung der Sprache an Elementen der poetischen, kreativen und metaphorischen Sprache zur Folge hat. Aufgrund der umfassenden Technisierung der Lebenswelt ist

⁵²³ *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9 (1973), 321-328, hier 324.

⁵²⁴ *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9 (1973), 321-328, hier 324.

⁵²⁵ Schillebeeckx verweist in diesem Zusammenhang auf die zeitdiagnostische Analyse von Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied - Berlin 1967, 104 [Soziologische Texte Bd. 40].

auch die Sprache, die auch Folge eines Bewusstseins ist, operationalisiert. Durch eine solche Sprachauffassung wird auch die Sprache gegen jede Transzendenz immunisiert.

Jedoch ist das Problem einer angemessenen Gottesrede innerhalb der christlichen Tradition nicht neu aufgebrochen. In der christlichen Tradition bestand das Problem der Bipolarität der Rede über und des Schweigens⁵²⁶ von Gott. Grob gerastert kann Schillebeeckx für die Theologieggeschichte konstatieren, dass es drei Schübe der Kritik gab. Augustinus kritisierte die Verwendung von Worten, Thomas von Aquin die Verwendung von Sätzen innerhalb der Theologie und Nietzsche kritisierte die theologischen Systeme. Thomas von Aquin geht, Augustinus aufnehmend, eigene Wege. Schon in seinen *Sentenzen* verwirft Thomas Augustinus' innerliche Gottesanschauung ebenso wie seine Wortkritik. An dessen Stelle entwickelt Thomas eine Urteilskritik. Unsere Vernunft hat keinen unmittelbaren, wohl aber einen mittelbaren Zugang zu Gott. Dieser wird durch die Sinne vermittelt, *conversio ad phantasmata*. „Aber auch dieser Weg *des Urteils* kann nur ausdrücklich sagen, DASS Gott ist und wie die Dinge sich zu Gott verhalten. Wir können von Gott ‚*nullo modo [...] scire quid est*‘. Auch *die Offenbarung von Gott* wird durch uns auf *unsere menschliche Weise zur Sprache gebracht*, somit mit einem Verstand der unmittelbar auf diese Welt gerichtet ist.“⁵²⁷

An die Möglichkeit einer angemessenen Gottesrede erinnert Schillebeeckx durch Rekurs auf die mystische Tradition. So ist der von dieser kreierte dreifache Lebensweg auch für Schillebeeckx' Gottesrede von Belang. Die *via affirmativa* als Nennung der positiven Prädikate von Gott ist berechtigt, sagt jedoch mehr über den Sprecher als über Gott aus; die *via negativa* ist die Verneinung der positiven Aussagen über Gott, die *via eminentiae* ist die gelebte

⁵²⁶ Hierzu auch *Das Evangelium erzählen*, 174.

⁵²⁷ „Maar ook deze weg v. 't oordeel kan slechts uitdruk. zeggen DAT God is en hoe de dingen z. tot God verhouden. We kunnen v. God 'nullo modo ... scire quid est'. Ook de openb. v. God w. door ons op onze mensel. wijze verwoord, dus met een verstand dat onmidd. op deze wereld is gericht. We kunnen in 'n sententie v. God alleen zeggen wat Hij niet is“. *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 36 (eigene Zählung), 30. Vgl. hierzu auch Groh, Dieter: *Schöpfung im Widerspruch. Deutung der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*, Mitarbeit Birgit Praxl, Frankfurt a.M. 2003, 380-421, 412.

Einsicht, dass „Gott [...] jenseits aller Namen und Bilder [ist; M.H.], aber er ist auf eminent-göttliche, von uns nicht beschreibbare Weise zumindest all das, was sich an Gutem, an Wahrem und Entzückendem in der Welt der Menschen und ihrer Geschichte finden lässt.“⁵²⁸

Grundsätzlich muss bedacht werden, dass es sich bei allen sprachlichen Äußerungen der Theologie um ein Sprechen in der zweiten Ordnung handelt. Denn damit wird explizit anerkannt, „dass wir in einer Geschichte leben, in der Gott zum Heil der Menschen tätig ist, in einer Geschichte, in der Gott einen Bund mit den Menschen geschlossen hat und darin den Menschen selbst zum Hauptvermittler von Heilsgeschichte erklärt.“⁵²⁹ Die Basis der Realisierung von Heil durch den Menschen ist die Welt.⁵³⁰ Die Deutung dieses Geschehens erfolgt als Aussage der zweiten Ordnung:

„In the ‘process’ of understanding of reality which history and the hard sciences have forced on our imaginations, we now have to understand the human phenomenon in narrative terms. Moreover, in that open-ended story, I think most would agree that we are entering a new stage of the history of the human race, where more and more we are becoming one world. In a way that has never happened before, all the ‘others’ have now become members of my human community in a new concrete and practical way; the alien ‘enemy’ has become a neighbour and a possible ‘friend’. In this situation we cannot in principle provide a metaphysical grounding for competition and imperialism.“⁵³¹

⁵²⁸ *Menschen*, 109. Die *via eminentiae* „ist nicht ein philosophischer oder rein begrifflicher, dialektischer Denkprozeß, sondern ist uns in der jüdisch-christlichen, biblischen Tradition geoffenbart, in der uns das Wesen oder der Charakter Gottes als Menschenliebe mit einer selbstlosen parteiischen Vorliebe für arme, unterdrückte, ausrangierte und stimmlose Menschen erkennbar wird: Aus dem historischen Bericht von Menschen, die aufgrund ihres Umgangs mit Gott neue, alternative Möglichkeiten sehen, wurden ältere Gottesbilder immer wieder aufgebrochen und kommen neue Möglichkeiten zum Leben. Die ‚via eminentiae‘ durch Affirmation und Negation hindurch lernen wir also nicht durch ein begriffliches Gedankenspiel kennen, sondern in und aus einer von Menschen gemachten Geschichte der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Liebe in einer Welt des Egoismus, des Unrechts und der Lieblosigkeit.“ *Menschen*, 110. Vgl. hierzu auch Schwarz-Boenneke, Bernadette: *Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx*, Berlin 2009 (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 48), 75f.

⁵²⁹ *Menschen*, 117.

⁵³⁰ Vgl. hierzu *Menschen*, 35.

⁵³¹ Haight, Roger: *The future of Christology*, 188. Vgl. hierzu auch Kap. V dieser Studie.

Jenseits der von Haight im Zusammenhang der Erkenntnis der Realität eingeforderten Bescheidenheit aufgrund der Einsicht in die Einheit der Welt mahnt Schillebeeckx zur Bescheidenheit aufgrund eines präreflexiven Gegebenseins von Sprache und Erzählung und somit Wirklichkeit überhaupt:

„Sprache und Erzählung – dies ist der Kontext, in dem Menschen in Wirklichkeit leben – besitzen also eine strukturelle Priorität vor jedem redenden Menschen. Er hat nicht aus sich selbst die Autorität, zu reden, denn bevor der Mensch, auch wenn er in Amt und Würden ist, spricht, wurde schon zu ihm gesprochen. Und hinter oder besser bei aller Sprache und Erzählung gibt es das Geheimnis der von uns nicht erdachten, sondern uns gebotenen ‚Wirklichkeit‘.“⁵³²

i) *Theologie als wirklichkeitsverstehendes und deutendes Unternehmen*

„[...] daß alle diese Theologen darauf aus sind, den christlichen Glauben aus dem Prozeß des ‚Wirklichkeitsverlustes‘ zu retten, der sich in unserer technischen Welt vollzieht“⁵³³

„Das leitende Interesse von Schillebeeckx' eigenem theologischen Denken – in der Hermeneutik, in der Christologie und in der gesamten Theologie – ließe sich charakterisieren mit der Forderung, ‚redlich gegenüber der Welt‘ zu sein.“⁵³⁴

Hiervon ausgehend bestimmt Schillebeeckx auch die Relevanz der Gemeinde für Theologie neu: „In der Tat, für den Theologen ist die lebendige Kirchengemeinde ein ‚theologischer Fundort‘, ohne den sowohl sein biblisches Suchen als auch seine theologische Reflexion allen Boden unter den Füßen verliert. Theologie ist keine Bücher-Hermeneutik.“⁵³⁵ Die Neubestimmung der Gemeinde gründet jedoch in einer basalen Neubestimmung des

⁵³² *Menschen*, 270.

⁵³³ *Gott*, 10.

⁵³⁴ Gibellini, *Redlich gegenüber der Welt*, 20.

⁵³⁵ *Jesus*, 33.

Verhältnisses von Kirche, Welt und Wirklichkeit. In Abgrenzung zu einer vermeintlichen Wirklichkeitsvergessenheit, die Schillebeeckx im Anschluss an Wilhelm Weischedel⁵³⁶ und vor allem Martin Heidegger⁵³⁷ und Paul Ricoeur rekonstruiert und auf den theologischen Sachverhalt appliziert, vermag Schillebeeckx somit die Frage nach einer angemessenen Rede von Wirklichkeit neu zu stellen. Diese Frage ist der eigentliche Beweggrund der 'Theologie Schillebeeckx'. Denn jede elaborierte theologische Theorie ist für obsolet zu erklären, wenn sie nicht einen *prinzipiellen* Wirklichkeitsbezug sowohl zu denken im Stande ist, wie auch von einem *angemessenen* Wirklichkeitsbezug ausgeht.⁵³⁸

Im Mittelpunkt einer hermeneutischen Theologie „steht die Reflexion über die Wirklichkeitsbezogenheit der Theologie. So ist für diese Theologie stets die Frage mitzubedenken, ob der Anspruch, daß Glaube und Theologie in der Tat *unsere* Wirklichkeit betreffen, legitim“ ist.⁵³⁹ Wie stellt sich Theologie angesichts der Notwendigkeit, sowohl ein wirklichkeitsverstehendes, als auch ein, dem intellectus fidei verpflichtetem, redliches Unternehmen zu sein, welches nicht auf falschen Hypothesen aufruht, dar? „Entzieht uns die Theologie nicht vielmehr den lebensnahen Wirklichkeiten unseres Daseins, um uns in eine

⁵³⁶ *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Berlin 1960.

⁵³⁷ *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962. Schillebeeckx verpflichtete sich jedoch nicht auf *einen* phänomenologisch orientierten Denker. Auch P. Ricoeur war von ebenso großer Relevanz für die Entwicklung des Schillebeeckx'schen Denkens. Vgl. zum Thema auch Paul Ricoeur: *Prévision économique et choix éthique*, in: *Esprit* 34 (1966), 178-193. Die Schwierigkeiten einer narrativen Theologie wie auch ihre Notwendigkeit benennt Ricoeur auch in einem Artikel in einer Festschrift für Edward Schillebeeckx: Ricoeur, Paul: *De moeilijke weg naar een narratieve theologie*. Noodzaak, bronnen, problemen, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 80-92.

⁵³⁸ Diese Einsicht ist bereits für den frühen Schillebeeckx ein leitendes Grundmoment seiner Theologie: „Die Wirklichkeit hat keinen selbständigen, absoluten Sinn, sondern sie hat in Beziehung zu dem Menschen vielerlei relative Bedeutungen“. Schillebeeckx, *Het waarheidsbegrip*“, 1169, in: *Openbaring en theologie*. Dass die Optionen einer philosophischen und theologischen Hermeneutik äußerst vielfältig sind, muss hier nicht eigens erwähnt werden. Vgl. zu dem Versuch einer transzendentalphilosophischen Begründung der Theologie auch Adolf Schurr: *Interpersonale und metaphysische Dimension der Wirklichkeit*. Erkenntnis-kritischer Beitrag zur philosophischen Grundlegung der Fundamentaltheologie, in: Erwin Möde/Thomas Schieder (Hrsg.), *Den Glauben verantworten*. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende, Festschrift für Heinrich Petri, Paderborn 2000, 215-228.

⁵³⁹ *Gott*, 9.

fremde Welt zu führen, die unwirklich an diese unsere Welt angrenzt?⁵⁴⁰ Eine ältere Theologie – so Schillebeeckx – gewiss: „Ist gerade die ‚neuere Theologie‘ mit ihrem ausgesprochenen hermeneutischen Einschlag nicht eine Reaktion gegen das, was man als die ‚Wirklichkeits-Schizophrenie‘ der ‚älteren Theologie‘ bezeichnen kann?“⁵⁴¹ Dennoch muss gerade auch aus theologischen Gründen an der Wahrheitsfrage festgehalten werden und der Bezug der Wirklichkeit zu Gott angemessen expliziert werden.⁵⁴²

Denn wenn Dogmatik wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des christlichen Glaubens sein will, muss sie ein angemessenes Verständnis von Wahrheit als einen Ausgangspunkt für die verantwortliche Rede von Gott etablieren. Schillebeeckx ist, wie in der Skizzierung seines Lebens und Werkes gezeigt, sowohl durch de Petter, wie durch die Begegnung mit den französischen Existentialisten mehrfach in Kontakt mit neuartigen Wahrheitsvorstellungen gekommen und sah sich zu einer eigenen Positionsbestimmung herausgefordert. In dem ersten Band seiner gesammelten Werke finden sich Schillebeeckx' eigene Ortsbestimmungen der Jahre 1954 sowie 1962, Kerntexte der frühen Schillebeeckx'schen Skizze wahrheitsverpflichteter Hermeneutik des christlichen Glaubens.

In einer Grundlegung aus dem Jahre 1954 erörtert Schillebeeckx durch Rekurs auf *Humani Generis* das Problem des Modernismus und seiner Verurteilung.⁵⁴³ Jedoch konstatiert Schillebeeckx, dass auch nach *Humani Generis* das

⁵⁴⁰ *Gott*, 9.

⁵⁴¹ *Gott*, 9.

⁵⁴² „Sowohl die gläubige Intention als auch die kritisch-rationale Forderung unseres Menschseins in Ehren haltend, gibt der Theologe sich Rechenschaft darüber, daß [...] diese intensiven Erfahrungen problematisch bleiben, nie eine in Freiheit verpflichtende oder bindende Aufforderung für andere bedeuten können, solange nicht sinnvoll aufgezeigt wurde, daß man es [...] in Wahrheit mit der Wirklichkeit zu tun bekommt, die von uns Menschen in unserer Geschichte nun einmal als *Gott*, der Schöpfer alles dessen, was ist und werden wird, bezeichnet wird.“ *Jesus*, 25.

⁵⁴³ Eine genaue Rekonstruktion der Auseinandersetzung von Schillebeeckx mit dem Modernismus führt in dieser Studie über deren beabsichtigten Rahmen hinaus, dürfte aber gleichwohl für weiterführende Arbeiten von nicht unerheblichem Interesse sein, da die wohlwollende Kritik von Schillebeeckx sehr differenziert ausfällt. Vgl. hierzu *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 210-215. So beurteilt Schillebeeckx, dass die „Modernisten [...] ein wirkliches Problem entdeckt [haben; M.H.]: nämlich den nicht zu leugnenden Unterschied zwischen der Wahrheit an sich und der Wahrheit als geistigem Besitz des Menschen“. *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 207. Schillebeeckx unterstellt den

Problem der Verwiesenheit von Erfahrung und Begrifflichkeit nicht hinreichend gelöst, sondern nur markiert ist, um anhand einiger Grenzbestimmungen einen eigenen Lösungsweg, insbesondere eine erfahrungsgebundene Hermeneutik des christlichen Glaubens auszuarbeiten.

1962 diagnostiziert Schillebeeckx eine grundsätzliche Kritik des Zeitgeistes am Rationalismus der vergangenen Jahrhunderte. „Das Denken, das im hellenistischen Klima der abendländischen Kultur größtenteils auf die Betrachtung ‚abstrakt-universaler und unveränderlicher Wahrheiten‘ gerichtet war, ist schon lange vor dem Existentialismus in eine Richtung umgeschlagen, deren Motto war: ‚vers le concret‘, ‚zurück zur konkreten beweglichen Wirklichkeit‘.“⁵⁴⁴ Dieser basalen Einsicht wurde aus verschiedenen Einfallsperspektiven begegnet. Phänomenologische, existenzphilosophische und neothomistische Philosophien wurden im Hinblick auf diese Problemstellung neu überdacht. „Dem begrifflich rationalen Denken stellt man die Erfahrung - ‚l'expérience vécue‘ - gegenüber.“⁵⁴⁵ In der Konsequenz wendete sich dieser Neuansatz sowohl gegen den Idealismus,

„dem zufolge das menschliche Denken selber die Erkenntnisinhalte und somit die Wahrheit schöpferisch zustande bringt, andererseits gegen den sogenannten repräsentationistischen Realismus der Scholastik, der den Erkenntnisinhalt unserer Begriffe für eine richtige Wiedergabe der Wirklichkeit hält, ohne daß dabei die Rede von einem menschlichen sinngebenden Akt ist.“⁵⁴⁶

Modernsten eine Verkürzung des Wahrheitsbegriffes. Dass der Glaube durch Infusion zustande kommt, anerkennen beide Parteien; komplementäres Element jedoch ist das entscheidende Element des Hörens. „Fides principaliter est ex infusione, sed quantum ad determinationem suam est ex auditu“ *Der Begriff der Wahrheit* [1954/1962], . Schillebeeckx zitiert hier Thomas von Aquin, IV Sent., d. 4, q2., a.2. Sol. 3, ad 1. Jedoch hat auch der Modernismus das Problem des Verhältnisses von Erfahrung und Begriff nicht hinreichend klären können. *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 213. Zur Diskussion und Rezeption des Modernismus durch Schillebeeckx vgl. auch Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 87f.

⁵⁴⁴ *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 207.

⁵⁴⁵ *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 207.

⁵⁴⁶ *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 207.

Schillebeeckx beschränkt⁵⁴⁷ sich in seiner Analyse der Reaktion auf diese Feststellung auf sowohl phänomenologische Analyse⁵⁴⁸ wie die Antwort von de Petter.⁵⁴⁹ Letztlich, so führt Schillebeeckx aus, ist das Problematischwerden des Wahrheitsbegriffes zurückzuführen auf die Einsicht der Geschichtlichkeit des Menschen. Von dieser her ist auch der Wahrheitsbegriff neu zu bestimmen:

„Die moderne Einsicht, daß die Geschichtlichkeit zum Wesen des Menschen gehört, kommt naturgemäß zu einer beweglicheren Auffassung von der Wahrheit als die traditionelle Auffassung, nach welcher der Mensch als eine ein für allemal festumrissene ‚menschliche Natur‘ gesehen wird, die durch die konkreten, wechselnden Umstände innerlich nicht bestimmt werde.“⁵⁵⁰

Das Problem von Wahrheit und Relativismus wird von Schillebeeckx unter Rekurs auf eine angenommene absolute Wahrheit, die durch perspektivische Standpunkten in den Blick gerät, relativiert. „Aber aus der Tatsache, daß wir uns diesem ‚Perspektivismus‘ bewußt sind, wird zugleich deutlich, daß wir dem Relativismus entkommen. Wir haben keine ‚conscience survolante‘, kein Bewußtsein, das – über alle relativen Standpunkte hinaus – die objektive Wirklichkeit überschauen könnte.“⁵⁵¹ Auch hier ergibt sich die praktische Konsequenz eines offenen Dialogs. Nur durch Dialog kann auch der ange-

⁵⁴⁷ Sehr deutlich wird auch hier, dass es Schillebeeckx nicht darum geht, die Analyse der Kritik in extensu auszuweiten, sondern sich recht schnell an neuen Konzepten orientiert. So unterbleibt bei Schillebeeckx in diesem Zusammenhang auch die ausführliche Thematisierung einer relativistischen Auffassung, nach der es keine Wahrheit gibt. Vgl. hierzu *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 208.

⁵⁴⁸ Schillebeeckx bestimmt die Phänomenologie hier als eine „Richtung, die als eine Grundaussage hinstellt, daß die Welt wesentlich eine Welt für mich ist; die Wirklichkeit hat keinen selbständigen absoluten Sinn, sondern hat in bezug auf den Menschen mancherlei relative Bedeutungen, die sich je nach dem Standpunkt wandeln, von dem aus der Mensch die Wirklichkeit angeht oder handhabt“. *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 207f.

⁵⁴⁹ „Andererseits gibt es die Tendenz einiger katholischer Philosophen (unter die vor allem D. De Petter und St. Strasser zu rechnen sind), die unter den relativen Sinngewebungen des Menschen einen absoluten Sinn in der Wirklichkeit entdecken; dieser Sinn ist vom menschlichen Denken unabhängig und normiert in seiner Absolutheit alle menschlichen Sinngewebungen. Diese Richtung versucht somit, den Wahrheitsgehalt des phänomenologischen Denkens in das einzureichen, was wir die Einsichten der ‚philosophia perennis‘ nennen können; aber dadurch erscheint diese letztere doch in einer ganz anderen Perspektive, als es im scholastischen Denken der Fall war.“ *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 208.

⁵⁵⁰ *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 208.

⁵⁵¹ *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 209.

nommenen Mehrdimensionalität der Wahrheit Rechnung getragen werden. Schillebeeckx schließt sich der Ausdifferenzierung des Wahrheitsbegriffes von A. Dondeyne an.⁵⁵² „So bleibt zum Beispiel die Wahrheit der positiven Wissenschaften innerhalb der Welt der Phänomene. Diese Wissenschaften beschäftigen sich also nur mit den kontrollierbaren Aspekten der Wirklichkeit.“⁵⁵³

Doch auf welcher Linie vermag Schillebeeckx das Verhältnis von Erfahrung und Begriff zu bestimmen? Schillebeeckx diagnostiziert, dass es im Gefolge nach-scotischer Scholastik, „nach welche(r) die Begriffsinhalte unmittelbar auf weltliche wie auch überweltliche Wirklichkeiten anwendbar sind, in der modernen Neuscholastik [dem repräsentationistische Konzeptualismus; M.H.] zu einem Engpass geführt hat.“⁵⁵⁴ Schillebeeckx analysiert im Zusammenhang der Bestimmung eines angemessenen Verhältnisses von Erfahrung und Begriff zwei Richtungen theologischen Denkens. Neben J. Maréchal's Theorie der *Geistesdynamik* referiert Schillebeeckx auch die Theorie des *nicht-begrifflichen Erkenntnismoment* von D. de Petter.

Maréchal unterstellt, dass die Begriffe, da sie geschöpfliche Begriffe sind, aus sich heraus im Hinblick auf die Bestimmung Gottes keinen Wahrheitswert haben können.⁵⁵⁵ Das Dilemma besteht, dass „unsere Erkenntnis als Erkenntnis von Sinnesorganen abhängig [ist; M.H.], und dann kann sie nicht intuitiv sein und ist rein begrifflich, oder unsere intellektuelle Erkenntnis ist auf irgendeine Art intuitiv, aber dann ist sie (als Erkenntnis) nicht von den Sinnesorganen abhängig.“⁵⁵⁶ Unter der Prämisse jedoch, dass dem menschl-

⁵⁵² Insbesondere seiner in *Geloof en Wereld* ausgeführten These, dass es die „Wahrheit der modernen positiven Wissenschaft, die Wahrheit, welche die Philosophie erstrebt; und endlich die Wahrheit, die wir im religiösen Glauben erreichen und lieben“ gibt. Albert Dondeyne: *Geloof en Wereld*, Antwerpen-Bilthoven 1962, 147ff.

⁵⁵³ *Der Begriff, Wahrheit* [1954/1962], 209.

⁵⁵⁴ *Der Begriff, Wahrheit* [1954/1962], 215.

⁵⁵⁵ Eine rein begriffliche Erfassung Gottes ist nach Maréchal unmöglich. So Schillebeeckx in: *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 226. Die grundlegende Arbeit von Maréchal, eine „erste, wissenschaftlich verantwortete scharfe kritische Besinnung“ in seinem Werk *Le point de départ de la métaphysique* geliefert zu haben würdigt Schillebeeckx. Ebd.

⁵⁵⁶ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* [1952], 227.

chen Geist eine Dynamik auf das Unendliche inhäriert, die Begriffsinhalte in diese Geistesdynamik aufgenommen und somit der „Begriffsinhalt transzendiert und auf Gott hin projiziert“ wird, „kann der Mensch mittels des Begriffsinhaltes Gott als den Zielwert des menschlichen Erkenntnisvermögens intendieren.“⁵⁵⁷ Die Kritik an Maréchal, die dann zur Vorlage des Schillebeeckx angemessener erscheinenden Ansatzes von de Petter dargestellt wird, lautet:

„Das Unbefriedigende an dieser Lösung ist, daß damit nicht die besondere Bedeutung jedes Begriffsinhaltes erklärt wird – daß der Wirklichkeitswert der Erkenntnis auf ein außer-intellektuelles Moment gegründet wird –, und schließlich, daß damit zwar bewiesen ist, daß die menschliche Erkenntnis noch nicht bei etwas Endlichem stehenbleiben kann und somit immer weiter auf die Suche gehen, immer wieder von neuem andere Gebiete erforschen wird. Unbewiesen bleibt aber, daß der Mensch in seiner Erkenntnis wirklich einen positiv-unendlichen Zielpunkt, nämlich Gott selbst, erreicht.“⁵⁵⁸

Von der Grundannahme her ähneln sich die Ansätze von Maréchal und de Petter. Auch de Petter geht davon aus, daß die Begrifflichkeit in sich und aus sich selbst keinen Wirklichkeitswert hat und daß sie deshalb nur als Moment eines größeren Ganzen Wahrheitswert besitzen kann. Ebenso geht de Petter von der Annahme aus, dass das nicht-begriffliche Moment den Wahrheitswert unserer begrifflichen Erkenntnis begründet.⁵⁵⁹ Im Unterschied zur Maréchal'schen Richtung verlegt die Richtung de Petters das Nicht-Begriffliche formell in ein echtes Erkenntnismoment und nicht in ein „außer-intellektuelles Element, in die Strebedynamik des menschlichen Geistes“.⁵⁶⁰ Nach de Petter ist der Begriff ein „begrenzter Ausdruck eines an sich unausgedrückten,

⁵⁵⁷ *Der Begriff, Wahrheit* [1954/1962], 216.

⁵⁵⁸ *Der Begriff, Wahrheit* [1954/1962], 216. Ähnliche Kritik hat Schillebeeckx zuvor auch in *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 227 geäußert: „Der objektive, reale Wert unserer Gotteserkenntnis wird somit durch die Dynamik nicht des Inhalts des Seinsbewußtseins, sondern des erkennenden Subjekts erklärt. Das Begriffliche wird transzendiert nicht durch einen unbegrifflichen noetischen Kontakt des Geistes mit Gott, sondern durch die Dynamik des Geistes: dadurch nämlich, daß ich feststelle, daß die Tendenz meines Geistes immer wieder weiter reicht als der begriffliche Inhalt.“

⁵⁵⁹ *Der Begriff, Wahrheit* [1954/1962], 216.

⁵⁶⁰ *Der Begriff, Wahrheit* [1954/1962], 217. Hierzu auch *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* [1952], 227.

impliziten und vor-begrifflichen Wirklichkeitsbewußtsein“.⁵⁶¹ Schillebeeckx kommentiert diesen Ansatz präzisierend:

„Dieses vor-begriffliche Wirklichkeitsbewußtsein ist in sich für einen wirklichen Ausdruck nicht faßbar. Auf dieses nicht-begriffliche Bewußtsein weisen unsere Begriffe wesentlich als auf das hin, was sie ausdrücken wollen und doch nur inadäquat und begrenzt ausdrücken vermögen. Es ist deshalb nicht ein außer-intellektuelles Moment, nämlich die Geistesdynamik, die uns in den Begriffen die Wirklichkeit schauen läßt, sondern ein nicht-begriffliches Erkenntnismoment, durch das wir uns der Inadäquatheit unserer Begriffe bewußt werden und somit unsere begriffliche Erkenntnis auf die Wirklichkeit hin übersteigen, in der Weise jedoch, die sich nicht deutlicher fassen läßt.“⁵⁶²

Begriffe haben einen Hinweischarakter, geben somit die Richtung an.⁵⁶³ Der Wahrheitswert im Hinblick auf theologische Äußerungen wird von Schillebeeckx aber formal im Sinne der negativen Theologie und inhaltlich durch die Aussage der *bewussten Unwissenheit* relativiert.⁵⁶⁴ Im Unterschied zum Modernismus wird durch eine solche erkenntnistheoretische Fassung des Begriffs- und Erfahrungs- Zusammenhanges ermöglicht, von den Glaubensbegriffen nicht als reinen austauschbaren Symbolen zu sprechen, sondern diese bei aller inhaltlichen Unbestimmtheit dennoch bestimmt auszusagen.

Der erfahrungsgebundene Ansatz der Theologie Schillebeeckx' erfordert im Hinblick auf die Vermittlung der Rede von Gott eine Explizierungsstrategie, die es ermöglicht, den Erfahrungshorizont der hier und heute lebenden Menschen anvisieren zu können. In der Analyse des menschlichen Selbstverständnisses war Schillebeeckx auch herausgefordert, eine Spielart des nicht-re-

⁵⁶¹Zit. in *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 217; Vgl. hierzu Petter, Dominicus de: *Naar het metafysische. Filosofie en kultuur*, Antwerpen / Utrecht 1972.

⁵⁶²*Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 217.

⁵⁶³„Obwohl die Begriffe daher unzureichend sind und sogar in und aus sich selbst, das heißt in ihrer ausschließlichen Abstraktheit gesehen, keinen Wirklichkeitswert haben (was ein abstrakter Begriff zu erkennen gibt, ist in der konkreten Wirklichkeit konkret und somit anders realisiert), haben sie, aufgenommen in das nicht-begriffliche Erkenntnismoment, einen zwar inadäquaten, aber doch realen Wahrheitswert, weil sie (und nur sie) dem durch die Begriffe hindurch Transzendieren nach der Wirklichkeit eine Richtung und einen Sinn geben. Erfahrung und Begrifflichkeit bilden also zusammen unsere eine Wirklichkeitserkenntnis.“ *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 217.

⁵⁶⁴Vgl. hierzu *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], 218.

ligiösen Humanismus zu analysieren. Denn eine zentrale Einsicht des Humanistischen Bundes der Niederlande war, dass „man Gott nirgends in der menschlichen Erfahrung begegnet“.⁵⁶⁵

Das Problem, fremde Begriffssysteme zu nutzen, erschwert diese Vermittlung der Rede von Gott: „Aber wenn die Kirchen ihre alte christliche Erfahrungstradition in einem für heutige Menschen fremden Begriffssystem darstellen, dann ist den meisten Menschen von vornherein schon die Lust genommen, nach *diesem* Suchprojekt als möglicher Deutung ihrer Erfahrungen zu greifen.“⁵⁶⁶ Wird das Faktum der Erfahrungsgebundenheit der Theologie anerkannt und ernst genommen, so muss auch die *eo ipso* anzuerkennende Fragmentarität als strukturelles Merkmal der Theologie, des Glaubens, aber auch kirchlicher Verkündigung anerkannt werden. Denn die Erfahrungswirklichkeit des Menschen ist zu komplex, als dass man sie jederzeit durchschauen könnte.⁵⁶⁷ Dieses entbindet die Theologie jedoch nicht davon, Wesentliches zu explizieren. Für eine christliche Theologie ist ein besonderer Anker der Rede von Gott die Geschichte Gottes mit den Menschen, insbesondere die des Symbols Gottes, Jesus Christus. „Wer Gott ist, wie er erfahren werden will, hat nach der christlichen Glaubensstradition Gott selbst in einer besonderen Geschichte gezeigt, in einem Geschehen, das seinen Grund in Jesus und dessen Vorgeschichte hat.“⁵⁶⁸ Dieses erfordert gewiss eine sorgsame Interpretationsleistung und der dieser inhärenten Denkform⁵⁶⁹. Sie muss es notwendigerweise leisten, die Geschichte Gottes mit den Menschen so zu explizieren, dass „Menschen ‚mit ihren menschlichen Erfahrungen‘ eine christliche Erfahrung machen können wollen. Gotteserfahrung wird also durch Geschichten von Erfahrungen vermittelt, welche die Hörer so einbeziehen, daß sie mit und

⁵⁶⁵ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 31.

⁵⁶⁶ *Auferstehung Jesu*, 17.

⁵⁶⁷ Martin Heidegger hat in seinem posthum veröffentlichten Spiegel-Interview darauf prägnant an diese Tatsache erinnert: „Soweit ich sehe, ist ein einzelner vom Denken her nicht imstande, die Welt im Ganzen so zu durchschauen, daß er praktische Anweisungen geben könnte“. *Der Spiegel* 23 (1976), 193-219, hier 219.

⁵⁶⁸ *Auferstehung Jesu*, 17.

⁵⁶⁹ Vgl. zu einigen frühen Grundlagenarbeiten im Hinblick auf die Entwicklung einer angemessenen theologischen Denkform Lehmann, Karl: *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem*, in: Ders.: *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53.

in menschlichen Erfahrungen zu ähnlichen, nämlich christlichen Erfahrungen kommen können.⁵⁷⁰

In diesem Zusammenhang war auch Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* von wichtigem Belang für eine inhaltlich angemessene Darstellung des Schöpfungsglaubens. Wird die Philosophie Cassirers theologisch adaptiert, so ergeben sich damit ineins auch Möglichkeiten, den Schöpfungsglauben dem Selbstverständnis hier und heute lebender Menschen zu vermitteln. Von Moxter im Anschluss an Cassirer durch den Terminus Prägnanzmodifikation bestimmt, „kann in eine Phänomenologie des christlichen Glaubens [...] [die; M.H.] Einsicht eingebracht werden, daß im Horizont des christlichen Glaubens alle Erfahrungen spezifisch modifiziert werden“.⁵⁷¹ Was sind Prägnanzmodifikationen? „*Prägnanzmodifikation* ist eine Eigenschaft symbolischer Formen. Sie kommt durch Kontinuierungsprozesse zustande, in denen neue Zeichen als Interpretanten die Bedeutung des Zeichenzusammenhanges ändern, zu dem sie gehören.“⁵⁷²

⁵⁷⁰ *Auferstehung Jesu*, 17. Vgl. hierzu auch Knauer, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie*, 6., neubearb. und erw. Aufl.— Freiburg (im Breisgau), 1991. Es zeigt sich jedoch, dass am Ort des Glaubens weiter ausdifferenziert werden muss und das Aktzentrum des Hörens weiter analysiert und lebensweltlich verankert werden sollte. Denn ohne hier die Instanz des Hörens angemessen zu berücksichtigen, lässt sich das Hören nicht als Hören denken, sondern nur als Grundrauschen ohne Relevanz für die Erfahrungsdimension menschlicher Existenz.

⁵⁷¹ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 388.

⁵⁷² Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389. Der Begriff der Prägnanz als Charakteristikum symbolischer Strukturen ist zunächst von Ernst Cassirer in dem Kapitel *Symbolische Prägnanz* in seiner *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil.*, 222-237 geklärt worden. Unter symbolischer Prägnanz versteht Cassirer „die Art [...], in der ein Wahrnehmungserlebnis als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.“ Es ist dabei „die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation‘ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. [...] Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn-Ganzes, soll der Ausdruck ‚Prägnanz‘ bezeichnen.“ (Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 235. Vgl. hierzu auch Häussling, Roger: *Die Technologisierung der Gesellschaft: Eine sozialtheoretische Studie zum Paradigmenwechsel von Technik und Lebenswirklichkeit*, Würzburg 1998, 18f. Vgl. hierzu auch Bongardt, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*, 128-135. Vgl. zum Ganzen auch Schwemmer, Oswald: *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin 1997, 85f.

Worin liegt die besondere Bedeutung eines an Cassirer orientierten theologischen Denkens von erfahrungsbezogener Theologie?

„Weder mit einem Offenbarungstheologischen tabula-rasa-Modell noch mit einer Identifikation kontext-invarianter allgemeiner Elemente ist dieser Vorgang beschreibbar. Auch dasjenige Modell kommt nicht infrage, nach dem das Phänomen sich selbst gegebenen Lebens bzw. eines Bewusstseins, das sich in seinem So-Sein vorgängig zu jeder Selbstbestimmung qualifiziert weiß, die allgemeine Struktur von Bewusstsein überhaupt darstellt, die *sub specie revelationis* nur aufgedeckt, zugänglich gemacht oder anerkannt würde. Eine solche Zuordnung begreift den zweiten Glaubensartikel als einen privilegierten Zugang zu einem allgemeinen Sachverhalt, der sich einer intakten Vernunft (*recta ratio*) von selbst nahe legen müsste, aber angesichts der faktisch immer schon gestörten Selbstwahrnehmung einer besonderen Aufdeckung bedarf. Damit wäre zwar einem Begriff der Offenbarung, aber eben nicht einem christologisch vermittelten Begriff der Selbstoffenbarung Gottes Rechnung getragen.“⁵⁷³

Schillebeeckx' hermeneutischer Ansatz fokussiert sich zentral auf die Situation der Menschen. Der kulturell-gesellschaftliche, existentielle Kontext der Menschen fungiert als Ausgangspunkt seiner Theologie. Da dieser Kontext aufgrund seiner inhärenten Bewegung nie eindeutig bestimmbar ist⁵⁷⁴, gewinnt auch eine angemessene Theologie an Dynamik. Diese Situation wird temporal bestimmt durch „ein dialektisches Verhältnis zwischen Gegenwart, Vergangenheit und zu *schaffender* Zukunft“.⁵⁷⁵ Eine genaue Situationsanalyse ist deshalb von zentraler Relevanz, da es einen konstitutiven Verweiszusammenhang von Wirklichkeitsverständnis und Glaubensverstehen gibt. „Jedes mögliche Glaubensverstehen erfolgt somit auf der Grundlage und im Medium menschlichen Wirklichkeitsverständnisses“.⁵⁷⁶

⁵⁷³ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389.

⁵⁷⁴ „Situation ist somit ein komplexes Ganzes von teilweise analysierbaren, aber nie ganz durchsichtigen Kontingenzen. Keine Theorie kann deshalb die Situation insgesamt umfassen; alle totalitären Theorien versagen hier.“ *Menschen*, 60. Vgl. zur Verwendung des Begriffes der *Situation* auch Schoonenberg. Schoonenberg, Piet: *Auf Gott hin denken, Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, Wilhelm Zauner (Hrsg.), Wien 1986, 165-167.

⁵⁷⁵ *Menschen*, 60.

⁵⁷⁶ *Menschen*, 65.

„Es gehört zu den Aufgaben der Theologie, den Glauben an und diese Hoffnung auf eine menschenliebende, befreiende Heilsmacht, die das Böse überwinden will, sicherzustellen. Theologie wendet sich deshalb gegen jede Untergangsstimmung, wenn auch Theologen mit allen anderen durchaus davon überzeugt sind, daß wir in einem bestürzenden Gemisch von Sinn und Unsinn leben.“⁵⁷⁷

j) Das ‚Gedicht Gottes‘: Die Bibel und ihr ‚Sitz im Leben‘

Seit dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert hat die Aufklärung, vor allem seit Spinoza und auch Richard Simon die Bibel in die Reihe der allgemein-menschlichen Literatur eingefügt.⁵⁷⁸ Sie konnte damit, da von natürlichen Verfassern mit bestimmten Interessen in einer historischen Zeit geschrieben und somit ein historischer Text, auch kritisch untersucht werden. Auch die noch heute zu stellende Frage der Aufklärung ist, wie ein Text aus einer vergangenen Zeit noch immer Geltung beanspruchen kann und Gott noch immer in authentischer Weise zur Sprache bringen kann. Neben dieser vor allem historischen Richtung der Aufklärung etablierte sich noch eine zweite

⁵⁷⁷ *Menschen*, 26. Dennoch stellt sich auch an dieser Stelle schon die Frage, ob die permanente Rede von Befreiung nicht auch ein in der heutigen Zeit nicht angemessenes Wort für das Freiheitsgeschehen des Menschen ist. Zwar mag dieser Begriff biblisch aufgrund des Befreiungsgeschehens und theologisch aufgrund der (Erb-)sünde gerechtfertigt sein (So konstatiert Schillebeeckx, dass christliche Erlösung in der Tat „Befreiung von Sünde“ sei [*Menschen*, 175]). Dennoch impliziert dieser Begriff ein von vorhinein negativ verstelltes Selbstverhältnis des Menschen. Letztlich kann Schillebeeckx möglicherweise auch ein harmatologischer Kurzschluss des Ich-Gedankens vorgeworfen werden. Jedoch ist dieser Vorwurf m.E. aufgrund der tatsächlichen Erfahrungsgebundenheit menschlicher Existenz und der entsprechenden Kontextbezogenheit jedes Denkens nicht begründet. Aber als wichtiger Problemanzeiger hat diese Argumentation sicherlich ihre Berechtigung. Häufig finden sich die beiden Begriffe, Befreiung und Freiheit, auch im Doppelgebrauch, wenn Schillebeeckx z.B. von einem Reich „befreiter und freier Menschen“ spricht. *Menschen*, 181. Ebenso findet sich bei Schillebeeckx der Versuch der Transponierung der sich anzeigenden Heilzusage Gottes auch über die grundlegende Reich- Metapher. „Heil ist in der Tat Überwindung aller menschlichen, persönlichen und gesellschaftlichen, Entfremdungen; Heil ist das Heilsein des Menschen, seiner Lebenswelt und seiner Geschichte. Doch ist die christlich befreite Freiheit nicht identisch mit dem emanzipativen Projekt und Prozeß menschlicher Befreiung.“ *Christus*, 797.

⁵⁷⁸ „Die Schrift ist ja das Wort Gottes in einer menschlichen Formgebung.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 23.

Richtung, die inhaltliche Kritik bezüglich der Fragmentarität und Partikularität der Aussagen über Gott ausübte.

In den sechziger Jahren erkennt Schillebeeckx noch kein genuines Eigenrecht des *Ersten Testaments* an. „Erst in der Konfrontierung der Heilswirklichkeit, die Christus ist, beginnt die alttestamentliche Schrift ihren Sinn zu enthüllen.“⁵⁷⁹

In seinen späteren Vorlesungen zur Schöpfungslehre konstatiert Schillebeeckx jedoch:

„Altes und Neues Testament zusammen, in der Tat metaphorisch, sind ein Gedicht von Gott selbst, der die Welt als sein Gleichnis zur Sprache bringt. Dieses kommt dann auch zu seinem biblischen Höhepunkt, da wo, einerseits das Alte Testament Gott selbst in der ersten Person zur Sprache bringt in der biblischen Erzählung: Gott, der (in der Erzählung) in höchster eigener Person Israels Geschichte interpretiert: ‚so spricht Jahwe‘, und wo, andererseits, in dem Neuen Testament, der Erzähler von dieser Geschichte – Mk, Mt, Lk, Joh – nach Jesus' Tod den verwesenen Christus selbst die Bedeutung und Zukunft von seiner Gemeinde, die Kirche, auslegen lässt (nämlich in den sogenannten Erscheinungsgeschichten)“.⁵⁸⁰

Bilder und Interpretamente der Bibel können im Lauf der Zeit, sofern sie keinen ‚Sitz im Leben‘ mehr haben, irrelevant werden. Somit ist zu unterscheiden zwischen dem, was das *christliche Erfabrene* selbst an Interpretation mit

⁵⁷⁹ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 22. Damit verbleibt Schillebeeckx in seiner Interpretation des Verhältnisses von AT und NT in einer zu seiner Zeit herrschenden Auslegungsweise. Zur Exegese Schillebeeckx' in Abgrenzung zu Karl Rahner, Hans Küng, Jon Sobrino vgl. Iersel, Bas van: *Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen. Is het einde van een klein schisma in zicht?*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 54-68, bes. 64-66.

⁵⁸⁰ „Oud en Nieuw Testament tezamen (metaforisch inderdaad) zijn een *gedicht van God* zelf, die de wereld als *zijn gelijkenis ter sprake* brengt. Dit komt dan ook tot zijn bijbelse hoogtepunt, daar waar, enerzijds, het *Oude testament* God zelf in de eerste persoon ter sprake brengt in het bijbelse verhaal: Góð, die (in 't verhaal) in hoogst eigen persoon Israels geschiedenis uitlegt: ‚zo spreekt Jahwe‘, en waar, anderzijds, in het *nieuwe testament*, de verteller van het verhaal – Mc, Mt, Lk, Joh – na Jezus' dood de verwezen Christus zelf de betekenis en toekomst van zijn gemeente, de kerk, laat uitleggen (nl. in de zgn. verschijningsverhalen).“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 52 und 53 (eigene Zählung), 39f.

sich bringt und dem, was die kulturgeschichtlich weitere Thematisierung dieser interpretativen Erfahrung genannt werden kann.

Seit frühester Zeit jedoch macht Schillebeeckx auf die Relevanz der lebendigen Menschengemeinschaft aufmerksam.

„Andererseits können wir dieses ‚Begleitschreiben‘ nicht verselbständigen, als läge das Heil allein im Buch. Allgemein gilt schon, daß die Wahrheit zuallererst und formell nicht in einem Buch liegt, sondern im Geist der lebendigen Menschengemeinschaft, insofern diese – sinnnehmend und sinngebend – auf die Wirklichkeit gerichtet ist, welche die eigentliche Wahrheit ist. Das gilt auch von der Glaubenswahrheit.“⁵⁸¹

k) *Metaphorischer Sprachgebrauch und Theologie*

Schillebeeckx analysiert intensiv den metaphorischen Sprachgebrauch der Theologie. So ist bereits die Aussage: *Ich Glaube an Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde* ein metaphorischer Sprachgebrauch. Schillebeeckx nimmt sich der Kritik von Augustinus, Thomas von Aquins und Nietzsches an und referiert im sachlichen Anschluss an Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* die Bemühungen, dem Mythos als konstitutionslogisches Fundament vieler Religionen ein genuines Eigenrecht zuzuerkennen. Dem Mythos inhäriert bisweilen eine Dialektik.

Schillebeeckx benennt als basalen Ausgangspunkt des mythischen Bewusstseins die radikale Differenz der Zweiheit von Chaos und Kosmos, die konstitutiv für die Mythenformung gewirkt hat. Ein zunächst ungebrochenes Verständnis der Explizierung der Mythen als Umschreibung der Lebenswelt

⁵⁸¹ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 23. In diesem Artikel schließt Schillebeeckx mit der Analyse eines komplementären Charakters von Schrift, Tradition und Lebramt: „Aus dem Vorhergehenden wird klar, daß wir jede Ausschließlichkeit, sowohl der ‚sola scriptura‘ als auch der ‚sola traditio‘ und des ‚solum magisterium‘, für unkatholisch halten, aber genauso die Behauptung, daß es zwei oder drei parallele und unabhängige Quellen gebe. Zum Leben hat die Kirche die Schriften und ihre Tradition nötig. Aber andererseits haben die Schriften und die Tradition die Kirche und einander nötig, um als kanonische Schrift und authentisch-apostolische Tradition anerkannt zu werden.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 29f.

wurde durch die Kritik in Frage gestellt. Mythen sind nur eine bestimmte Gestalt metaphorischen Sprechens, die auch in der Bibel präsent ist. Zentral ist in den biblischen Schriften jedoch das Gleichnis, die Parabel und Metapher. Genus der Hl. Schrift ist das Drama. Als gemeinsamer Ankerboden der unterschiedlichen Möglichkeiten, sich über Gott und die Welt zu verständigen, fungiert die Welt, die Lebenswelt. Im Gegensatz zu der stabilisierenden Funktion der Mythen wird durch die Parabeln die ‚Welt auf den Kopf gestellt‘, der vertraute Umgang mit den Dingen radikal hinterfragt.⁵⁸² Letztere sind damit von zentraler Relevanz für die konzeptuelle Ermöglichung von Integration und Desintegration durch Sprache. „*Religionen* haben in der Tat eine *integrierende* Kraft, aber *via* der *Desintegration* von der durch die Gesellschaft aufgelegte *Personenidentität*.“⁵⁸³

„Leben mit Parabeln ist darum Leben auf der Grenze von Mythos und Parabel: in unserer Welt konfrontiert werden mit einem anderen Muster von Leben. Religionen haben somit nicht nur eine konstruktive, sondern auch eine kritische Kraft: Religionen, die keine neue Parabeln fortbringen, werden in der Tat mythisch und sind stabilisierend, gesellschaftsstabilisierend tätig. Mit anderen Worten auch die neue Weise von Weltinterpretation die die Metapher öffnet, kann selbst wieder zu einer versteinerten Metapher und darum zu einem Mythos werden.“⁵⁸⁴

Dennoch mahnt auch Schillebeeckx vor einem Mythos über den Mythos, und somit davor, anzunehmen, dass „die sogenannte Naivität von dem unmittelbaren und ungebrochenen Verhältnis hier im sogenannten ‚Begreifen‘ von den Mythen selbst auch wiederum auftritt“.⁵⁸⁵ Letztlich identifiziert sich Schil-

⁵⁸² Vgl. hierzu auch *Jesu Geschichte von Gott* [1973], 42.

⁵⁸³ „Godsdiensten hebben inderdaad een integrerende kracht, maar via de desintegratie v. de door de samenleving ons opgelegde persoonsidentiteit.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 43 (eigene Zählung), 35.

⁵⁸⁴ „Leven met parabels is daarom leven op de grens van mythe en parabel *in* onze wereld geconfronteerd worden met een *ander* patroon van leven. Godsdiensten hebben dus niet alleen een *constructieve* maar ook een *kritische* kracht. Godsdiensten die geen nieuwe parabels voortbrengen, worden inderdaad mythisch en zijn stabiliserend, maatschappijbevestigend werkzaam. M.a.w. ook de nieuwe wijze v. wereldinterpretatie die de metafoor opent, kan zelf weer tot een *versteende* metafoor en daarom tot een mythe worden.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13,44 (eigene Zählung), 36A.

⁵⁸⁵ „[...] dat die sgn. naïviteit v. de onmiddell. en ongebroken verhouding hier in zgn. ‘begrijpen’ v de mythe zelf ook wederom optreedt.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13,21

lebeeckx mit der Interpretation von Hans Blumenberg, der konstatiert, dass dieses Interpretationsschema selbst eine *säkularisierte Eschatologie* darstellt, „die in ihrem Vorwärtsdenken einen Anspruch auf Erklärungsleistung [erhebt; M.H.] die ihre Rationalität überragt“.⁵⁸⁶

Schillebeeckx geht es jedoch keinesfalls um eine unkritische Identifikation mit dem Mythos, sondern um eine angemessene, d.h. nur durch Bezug zur menschlichen Lebensrealität zu leistende begriffliche und inhaltliche Sondierung des Mythos'. Somit wendet sich Schillebeeckx nicht gegen eine Entmythologisierung, fordert jedoch, dass zunächst eine begriffliche Analyse des Begriffes existential geleistet werden muss. Es zeigt sich auch hier, dass für Schillebeeckx der lebensweltliche Bezugsrahmen, wie er nachfolgend unter dem Leitbegriff Faktizität thematisiert wird, von zentraler Relevanz für seinen Ansatz ist.

Metaphorisches Sprechen ist für die Glaubenssprache von grundlegender Bedeutung. Dennoch ist zu konstatieren, dass gerade durch die Aufklärung im 18. Jahrhundert sowie durch die Kritik an ihr im 19. Jahrhundert sowohl die Sprachnot der Theologie wie auch die Schwierigkeiten von heutigen Menschen mit einer narrativen Kultur offensichtlich wurden.⁵⁸⁷ Schillebeeckx diagnostiziert als Resultat der Kritik eine dreifache Distanzierung von Gott und Sprache: 1. die Distanzierung von *Theo-logie, sprechen über Gott*, und biblischem Text durch die Reformation, 2. die Distanzierung zwischen unserer Zeit und der Zeit von den biblischen Texten *durch die Aufklärung*, 3. die Distanzierung von Text und ‚dem Gemeinten‘ von dem Text durch die atheistische Ideologiekritik. Diese drei Arten der Distanzierung lassen sich auf den gemeinsamen Nenner der Feuerbach'schen Religionskritik bringen und konstatieren, dass die Rede von Gott häufig mit der Rede von dem Menschen gleichgesetzt wurde.⁵⁸⁸ Neben diesen in der Literatur bekannten Faktoren führt Schillebeeckx noch ein weiteres Element der theologischen Sprachkritik

(eigene Zählung), 18.

⁵⁸⁶ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13,22 (eigene Zählung), 18. „die in haar vorausdenken aanspraak maakt op een verklaringsprestatie die haar eigen rationaliteit overraagt“. Schillebeeckx bezieht sich hier auf Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, 35f.

⁵⁸⁷ *Jesu Geschichte von Gott* [1973], 41

an. Im Anschluss an Herbert Marcuses Werk *Der eindimensionale Mensch*⁵⁸⁹ diagnostiziert auch Schillebeeckx ein zunehmendes Verschwinden der poetischen, kreativen und metaphorischen Sprache unserer Zeit. Es herrscht die „Sprache der totalen Verwaltung“.⁵⁹⁰

„Das Vokabular und die Syntaktik einer Gesellschaft, die ihr ‚glückliches Bewußtsein‘ in der technischen Produktion und dem Funktionieren findet, identifiziert sich je länger je mehr mit ihrer technologischen Apparatur: die Sprache wird operationalisiert. Die kritische Rationalität von dieser Gesellschaft will ihr operationalisiertes System von grammatikalisch richtigen und empirisch funktionalen Aussprachen zur Norm erheben und somit die religiöse Sprache, die im Wesen metaphorisch ist, degradieren zum bloß ästhetischen Sprachspiel ohne kognitiven Inhalt oder bloß als falschen Sprachgebrauch anklagen.“⁵⁹¹

Die Frage, die Schillebeeckx mit Hilfe einer Schöpfungstheologie als ideologiekritischem Unternehmen zu klären versucht, lautet: „Wie kann der nach christlichem Verständnis *selbst sprechende Gott* zur Sprache kommen unter den Bedingungen von der historischen und atheistischen Kritik, wenn sich zugleich die Sprache in ihrem Vokabular und Syntaxis gegen alles Transzendente immunisiert?“⁵⁹²

Fest steht für Schillebeeckx:

⁵⁸⁸ In seiner späteren Vorlesung referiert Schillebeeckx hier besonders die Positionen von Marx, Feuerbach und Bloch.

⁵⁸⁹ Neuwied-Berlin 1976.

⁵⁹⁰ Neuwied-Berlin 1976, 104.

⁵⁹¹ „Het vocabulaire en de syntaxis v. een samenleving die haar ‘gelukkig bewustzijn’ vindt in de technische productie en ’t functionaliseren daarin, identificeert z. hoe langer hoe meer met haar technol. apparatuur: *de taal wordt geoperationaliseerd*. De kritische rationaliteit v. deze maatschappij wil haar geoperationaliseerd systeem van *grammaticaal juiste* en *empirisch functionele* uitspraken tot norm verheffen en aldus de religieuze taal, die in wezen *metaforisch* is, ofwel degraderen tot *louter esthetisch taalspel* zonder cognitieve inhoud ofwel louter als *vals taalgebruik aan te klagen*.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 31 (eigene Zählung), 26.

⁵⁹² „[...] hoe kan de naar christelijke verstaan *zelf sprekende God* ter sprake komen in de condities v. de historische en atheistische kritiek, als tegelijk de taal in haar vocabulaire en syntaxis zichzelf tegen elke transcendente *immuniseert*?“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13,32 (eigene Zählung, 27).

„Gott kann nicht in ‚Begriffen‘ und Worten zur Sprache gebracht werden, noch in trügen ‚Propositionen‘ definiert werden; Er lässt sich letztlich auch nicht in der philosophischen Grammatik eines dialektischen Systems aufgeben. Gottes Evidenz liegt nicht in einer begrifflich definitiv oder historisch-feststellbaren Wahrheit; sondern diese argumentative Sprache ist wohl nötig um das biblische und alles religiös metaphorische Sprechen über Gott in Parabeln oder Gleichnissen sicher zu stellen und kritisch zu beleuchten. Ein metaphorischer Text beschreibt durch Vermittlung des Sinnes der alltäglichen, beschreibenden Sprache die Welt auf eine neue Weise: Metaphern geben und einen alternativen Blick im Hinblick auf unserem alltäglichen, vorgegebenen Blick auf die Welt.“⁵⁹³

Und gerade der Schöpfungsglaube zeichnete sich, bevor er zu einer reflektierten Schöpfungstheologie wurde, durch eine metaphorische Sprache aus. „Die Welt, die durch Gott als eine *Parabel oder Gleichnis* von Gott selbst entworfen ist, wird in der heiligen Schrift gerade in *metaphorischer Sprache* zur Sprache gebracht. Darum wird, metaphorisch, letztlich Gott selbst auch als der *Dichter* dieses *Textes* gesehen.“⁵⁹⁴

Letztlich geht es Schillebeeckx darum, eine zweite Primitivität einzufordern, die es ermöglicht, ein Verständnis der Gehalte der biblischen Botschaft zu entwickeln und unter Beachtung der durch die Geschichtswissenschaft durchgeführten Kritik an dieser narrativen Grundoption die narrativen Gehalte eines religiös motivierten Wirklichkeitsverständnisses in Anschlag einer schöpfungstheologisch orientierten Methode und Arbeit der Theologie einzutragen.⁵⁹⁵

⁵⁹³ „God kan niet in ‘begrippen’ en woorden ter sprake worden gebracht, noch in slakke ‘proposities’ worden gedefinieerd; Hij laat zich tenslotte ook niet *opheffen* in de filosofische grammatica van een dialectisch systeem. Gods evidentie liegt niet in een begrippelijk definitiv of historisch-vaststelbare *waarheid*; maar deze *argumentatieve taal* is wel nodig om het bijbelse en alle religieus metaforisch spreken over God in parabels of gelijkenissen veilig te stellen en het kritisch te belichten. Een metaforische tekst *beschrijft* door bemiddeling van de zin van de alledaagse, beschrijvende taal, de *wereld op een nieuwe wijze*: metaforen geven ons een *alternatieve* kijk t.a.v. onze alledaagse, voorgegeven kijk op de wereld.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 39 (eigene Zählung), 32.

⁵⁹⁴ „De wereld, die door God als een *parabel of gelijkenis* van God zelf is ontworpen, wordt in de gewijde schrift juist in *metaforische taal* ter sprake gebracht. Daarom wordt, metaforisch, tenslotte God zelf als de *dichter* van deze *tekst* gezien.“. *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 39 (eigene Zählung), 32.

⁵⁹⁵ Vgl. hierzu auch *Jesu Geschichte von Gott* [1973], 41

B. Schöpfungstheologie als ideologiekritisches Unternehmen

„Die theologische Aktualisierung darf nicht ideologisch verlaufen, das heißt, es muß sich in der wirklichen Geschichte eine Basis für die aktualisierende Glaubensinterpretation aufzeigen lassen, wenn diese glaubwürdig bleiben will. Vernachlässigt man diese historisch-empirische Basis, dann wird die Aktualisierung rein theoretisch und spekulativ sein und, was schon öfter geschehen ist, den Eindruck erwecken, daß die Theologen lediglich nachträglich übernehmen, was die Menschheit selbst schon entdeckt oder realisiert hatte.“⁵⁹⁶

In seiner späteren Vorlesung zur Schöpfungslehre bekräftigt Schillebeeckx im Anschluss an die Auseinandersetzung um Mythen und Metaphern die Notwendigkeit für eine angemessene Theologie, stets neue Metaphern auszubilden. Damit geht dann eine neue, durch Parabeln und Gleichnisse angeregte Interpretation der Wirklichkeit auch mit einer praktischen Komponente dieser Wirklichkeitsinterpretation einher. Dieses ist – so Schillebeeckx – der große Unterschied zwischen einer spekulativen und einer metaphorischen Weltinterpretation.

„Deswegen ist Schöpfungsglaube und damit Schöpfungstheologie ein ideologiekritisches Unternehmen. Die metaphorisch nicht- beschriebene Welt (das neue Weltprojekt) zwingt nicht zur Umkehr, sondern dieser neue Blick auf die Welt verlockt zur Umkehr und somit zum ethischen Handeln in Freiheit.“⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 157f.

⁵⁹⁷ „Hierom is *scheppingsgeloof* en gevolgelijk, *scheppingstheologie* een *ideologiekritische* onderneming. De metaforisch *niet-beschreven* wereld (nieuw wereldproject) *dwingt* niet tot omkeer, maar deze nieuwe kijk op de wereld *verlokt* tot *omkeer* en zó tot ethisch handelen in vrijheid.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 48 (eigene Zählung), 37.

a) *Variation eines klassischen Traktates bei Schillebeeckx*

(1) *Abhebung*

Schillebeeckx lehrte mehrfach über den Schöpfungsglauben. Das mir vorliegende Material der Vorlesungen von Schillebeeckx über den Schöpfungsglauben datiert von 1946/47, 1956/57 und 1979/80. Die beiden ersten Veranstaltungen sind in Löwen, letztere in Nijmegen abgehalten worden. Ohne dass wir uns in Detailfragen verstricken sollen einige Schwerpunkte der Vorlesungen von Schillebeeckx skizziert werden.⁵⁹⁸

Folgendes nicht publizierte schöpfungstheologische Material von Schillebeeckx liegt dieser Studie zu Grunde:

- I. Pars Prima. Theologia positiva creationis (letztes Blatt 255G)
- II. Bündel (letztes Blatt mit 262 nummeriert und mit Leuven, 27 Juni 1949 datiert) *De Deo Creante, II*
- III. In dem 203-Seitigen Aufriss *Theologische bezinning op het scheppingsgeloof* aus dem Studienjahr 1956-57 (Teile der Ursprungsfassung sowie spätere Erweiterungen)

Für die spätere Lehrveranstaltung (1979/1980) liegt ein Bündel bestehend aus 20 separaten Teilen seiner Vorlesung vor.⁵⁹⁹

(2) *Gemeinsamkeit*

In seiner frühen Löwener Vorlesung konstatiert Schillebeeckx, dass der dreieine Gott alles hervor brachte. Das Verhältnis der Dinge zu Gott impliziert a. die Gratuität der Schöpfung: Als Liebesgabe von Gott wird die Gratuität bestätigt durch die *creatio in tempore*. b. Geschöpfe sind vollkommen

⁵⁹⁸ Desiderat der Schillebeeckx-Forschung ist die kritische Edition der Quellen. Die Schillebeeckx – Gesellschaft hat sich diese Aufgabe zu eigen gemacht. Auch im Bereich der Schöpfungslehre ist noch eine dezidiert quellenkritische Arbeit ein Desiderat, dass auch in dieser Studie nicht behoben werden kann.

⁵⁹⁹ Vgl. hierzu das Literaturverzeichnis, *Unveröffentlichtes Material*

von Gott abhängig. c. Es besteht ein realer Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen. d. Das *ex-nihilo-geschaffen-sein* insinuiert, dass nichts Gott gegenüber gestellt werden kann.⁶⁰⁰

Diese basale Einsicht ist auch für die weitere schöpfungstheologische Entfaltung der Theologie Schillebeeckx' begründend.

b) Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft

Gottesglaube ist niemals eine Erklärung der Welt hinsichtlich ihrer Realgenese. „Nicht selten wird der wissenschaftlichen Erklärung von der Welt, Mensch und Gesellschaft die religiöse Erklärung denselben Phänomenen entgegengesetzt.“⁶⁰¹ Wissenschaftliche Erforschung der Anfänge der Welt muss von den dafür zuständigen Wissenschaften geleistet werden. Die Perspektive der Wissenschaften hat ihr eigenes Bestandsrecht. Aufschlussreich sind Schillebeeckx' lebensgeschichtlich motivierten Bemühungen, die Universität im gesellschaftlichen Horizont zu verorten.⁶⁰² „Darum lässt der Glaube den Wissenschaften, die demgegenüber eine Erklärung suchen, vollkommen frei zu sagen, was sie zu sagen meinen müssen. Daraus folgt, dass niemals Sprache von einem eigentlichen Konflikt sein kann, außer wenn man sich überhebt im eigenen Verstehen der Wissenschaft oder von der Religion.“⁶⁰³ Damit weiß sich Schillebeeckx auch einig mit Karl Rahner.⁶⁰⁴

⁶⁰⁰Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis*, pars prima, 1.

⁶⁰¹ „Niet zelden wordt de tegenstelling gemaakt tussen wetenschappelijke verklaring van de wereld, mens en samenleving en de religieuze verklaring van diezelfde fenomenen.“ *Een nieuwe aarde (1)*, 1.

⁶⁰² Schillebeeckx stand mehrfach Forschergruppen der KU Nijmegen vor, die versuchten, gesellschaftliche Rechenschaft über die KUN abzulegen. *Het 'project Katholieke Universiteit'. Geen stok om te slaan maar een staf om te gaan*, in: E. Schillebeeckx a.o., *Democratisering en identiteit. Beschouwingen over de Katholieke Universiteit Nijmegen 1968-1983*, Nijmegen/Baarn 1983, 11-23.

⁶⁰³ „Daarom laat het geloof de wetenschappen, die wèl een verklaring zoeken, volkomen vrij om te zeggen wat zij menen te moeten zeggen. Dit heeft tot gevolg dat er van eigenlijk conflict nooit sprake kan zijn, tenzij men zich vertilt in eigen verstaan van de wetenschap of van de godsdienst.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, 20,B,1.

⁶⁰⁴ „Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich von vornherein in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden.“ K. Rahner/K. Rawer: *Weltall - Erde - Mensch*, in: Christli-

Schillebeeckx bemerkt in der ersten niederländischen Anmerkung⁶⁰⁵ in seinem ansonsten hauptsächlich in Latein gehaltenen Vorlesungstext der frühen Löwener Vorlesungen zur Schöpfungslehre im Prooemium: „Kann ein Beweis von und eine Einsicht in eine Wahrheit – die Schöpfung – uns von dem Glauben an die Wahrheit dispensieren, auch wenn die Wahrheit wirklich durch Gott geoffenbart ist?“⁶⁰⁶

Trotz der bereits in der Einleitung konstatierten unterschiedlichen Bereiche, sowie der faktischen Selbständigkeiten der einzelnen Wissenschaften kann jedoch die Wissenschaft falsche Einsichten eines Schöpfungsglaubens in Frage stellen. Ebenso stellt sich für den Theologen die Frage nach der Interpretation der Ergebnisse der Naturwissenschaften. Zwar ist die Evolution ein Geschehen von Determinismus, Indeterminismus und Zufall. Aber trotz aller Unvorhersagbarkeit scheint es doch eine „Gerichtetheit der Natur auf die Entstehung von Leben“⁶⁰⁷ zu geben. Diese Gerichtetheit zu untersuchen ist freilich Aufgabe der Naturwissenschaften. Die Interpretation dieser Gerichtetheit hinsichtlich eines möglichen „Projektes“⁶⁰⁸, einer „Intelligenz“⁶⁰⁹ kann die Naturwissenschaften mit ihrem genuinen Ansatz und ihren Mitteln nicht bestimmen. Das ist die Aufgabe anderer Wissenschaften, z.B. der Naturphilosophie oder der (Schöpfung-) Theologie.

Dennoch modifizieren die Einsichten der Naturwissenschaften auch unseren Schöpfungsglauben. Das Weltbild hat einen entscheidenden Einfluss

cher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg u.a. 1980, 9-85. Von Rahner sind die Seiten 35-76 verfasst. Vgl. hierzu auch andere Beiträge Rahners zu diesem Thema: *Die Christologie in einer evolutiven Weltanschauung*, in: Ders.: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 183-221; Ders./P. Overhage: *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1963 Vgl. hierzu Wild, Wolfgang: *Vom Weltverständnis der heutigen Naturwissenschaft und seinen Konsequenzen für den Umgang mit der Welt. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Karl Rahner und den Naturwissenschaften*, Karl Lehmann (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, 37-61.

⁶⁰⁵ Die Anmerkungen Schillebeeckx' sind in niederländischer Sprache dem lateinischen Haupttext beifügt und integriert.

⁶⁰⁶ „Kan een bewijs van en 'n inzicht in een waarheid, eens dat die waarheid werkelijk door God geopenbaard is? Moet de bovennatuurlijke Openbaring dan wijken voor 'inzichtelijke wetenschap? *Theologia positiva creationis. Pars prima*, 1

⁶⁰⁷ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 330.

⁶⁰⁸ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 330.

⁶⁰⁹ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 331.

auf die konkrete inhaltliche Fassung des Schöpfungsglaubens und der Schöpfungslehre. Wird die Evolutionslehre als plausibel anerkannt und demzufolge eine Entwicklung des Lebens aus kleinen Ursprüngen bis hin zu komplexen Realisierungen, wie z.B. dem Menschen angenommen, gerät auch eine christliche Vorstellung wie die von dem anfänglichen paradiesischen Zustand unter Plausibilitätsvorbehalte. Letztendlich „werden alle traditionellen chronologischen Vorstellungen, wie ein anfänglicher paradiesischer Zustand [...], dann ein Sündenfall [...] und letztendlich die Wiederherstellung von allem zu einem wiederum paradiesischen Zustand gründlich revidiert“.⁶¹⁰ Neben einer – aufgrund des Wandels des Weltbildes von einem statischen zu einem dynamischen – vorzunehmenden Modifikation der Inhalte der Schöpfungslehre muss auch ein, den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen genügendes, neues Begriffsinstrumentarium gefunden werden.⁶¹¹ Entgegen der heutigen Sakramentenpraxis, die nach Schillebeeckx' Auffassung noch stets das überholte Weltbild als Artikulationsbasis unterstellt, kann das chronologische Geschehen angemessener durch Rückgriff auf schöpfungstheologische Grundeinsichten interpretiert werden als drei Qualifizierungen des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt. „1. Die Welt mit dem Menschen darin ist ‚von Gott‘, 2. verzeichnet durch viele Formen von Sündigkeit und unnötigem Leiden, und 3. gekennzeichnet durch Gottes heilbringende Wirksamkeit.“⁶¹²

⁶¹⁰ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 339. „zijn traditionele chronologische voorstellingen als een aanvankelijk paradijselijke toestand [...], vervolgens een zondeval [...] en tenslotte het herstel van alles tot een wederom paradijselijke toestand, toe aan een grondige herziening“. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 109.

⁶¹¹ Vgl. hierzu *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 339.

⁶¹² „(1) de wereld met de mens daarin is ‚van God‘, (2) vertekend door vele vormen van zondigheid en onnodig lijden, en (3) gekenmerkt door Gods heilbringende werkzaamheid.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 344. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 109.

c) *Mehrdimensionales Schöpfungsgeschehen: Reinterpretation der ‚creatio continua‘*

Die Schöpfungslehre Schillebeeckx' lässt sich nicht vollständig unter dem Leitbegriff der *creatio continua* begrifflich subsumieren. *Creatio continua* denkt das Schöpfungsgeschehen ausgehend von Gott. Um die fundamentalen Weichenstellungen Schillebeeckx' auch begrifflich verorten zu können, ist es unabdingbar, den Aussagegehalt des Terminus *creatio continua* zu erhellen und ihn dann in das Gesamt der Theologie des belgischen Dominikaners zu integrieren. Jedoch kann an der Sprachregelung, die das immerwährende Schöpfungsgeschehen Gottes unter dem Begriff der *creatio continua* subsumiert, festgehalten werden, falls damit nicht die Situiertheit des Menschen geschmälert wird. In den sechziger Jahren lässt sich der mit der *creatio continua* zu explizierende Sachverhalt jedoch in genau dieser Tendenz feststellen. So schreibt Schillebeeckx 1964 in *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*: „Und darin liegt beschlossen, daß aufgrund des immerwährenden Schöpfungsaktes Gottes die Geschichte der Menschheit eine stets weiter durchgeführte Entsakralisierung der irdischen Strukturen und Funktionen zeigen wird.“⁶¹³

Da der Begriff der *creatio continua* jedoch in einem eindeutigen Kontext verwendet wird, in dem, nach allgemeiner Überzeugung, die Endlichkeit des Menschen häufig als irreparabler Defekt und nicht vielmehr als Ausgangspunkt der Theologie für eine bescheidene, der Faktizität verpflichteten Theologie angesehen wird, nehme ich im Folgenden Abstand von diesem zwar wichtigen, mir jedoch sowohl für die Charakterisierung der Theologie Schillebeeckx' als auch für die inhaltliche Erhellung des Geschehens zwischen Gott, Mensch und der Welt nicht adäquaten Begriffes, wengleich Schillebeeckx diesen Begriff auch entsprechend verwendet.

Nur durch eine sorgsame Reinterpretation dieses Begriffes kann der sachliche Gehalt angemessen zur Geltung kommen: „Gottes Schöpfung ist nicht eine Tat, die Er irgendwann in der Vergangenheit befugte. Schöpfung, perma-

⁶¹³ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 232.

nente Schöpfung und vorsehende Lebensführung von Gott sind letztlich ein und dieselbe Wirklichkeit, freier Akt von Gott.”⁶¹⁴ Durch den Verweisungszusammenhang der Schöpfungsaktivität Gottes und der Aufgabe des Menschen in der Welt lässt sich auch die Schöpfung angemessener denken. So ist Schöpfung kein singulärer Akt Gottes am Anfang der Zeiten, „sondern ein fortwährendes dynamisches Geschehen“.⁶¹⁵

⁶¹⁴ „Gods schepping is niet een daad die Hij ergens in het verleden heeft gesteld. Schepping, permanente schepping en voorzienige levensleiding van God zijn tenslotte één en dezelfde werkelijke, vrije akt van God.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 336.

⁶¹⁵ *Auferstehung Jesu*, 136.

4. Zusammenfassung

Ausgehend von der, den Ansatz und Problemhorizont dieser Arbeit bestimmenden Perspektive wurde in diesem Kapitel die Entwicklung des Schillebeeckx'schen Denkens durch Rekurs auf einige biographische Eckpunkte thematisiert. Von großer Bedeutung für die Ausbildung der Schillebeeckx'schen Theologie, wie sie sich jetzt zeigt, war sein Wechsel an die Radboud Universität Nijmegen. Hier hatte Schillebeeckx einen geeigneten Rahmen äußerer und inhaltlicher Voraussetzungen vorgefunden, der es ihm ermöglichte, Religion als *findiges Suchprojekt in differenzierter, lokaler und globaler Kultur* anzusehen.

Sämtliche epistemologischen Argumente Schillebeeckx', die sich in den unterschiedlichen komplementären Elementen der Theologie zeigen, beruhen auf dem *fundamentalen ontologischen Postulat der Schöpfung Gottes*, eines möglichen *schöpfungstheologisch motivierten Gottes-, Selbst- und Weltverständnisses* und einer angemessenen, hieraus resultierenden Praxis. Durch die im Zusammenhang der Säkularisierungsdebatten durchgeführte Horizontalisierung des Glaubens, die die Selbstrealisierungsmöglichkeiten menschlicher Existenzen in den Fokus der Betrachtung rücken ließen sowie durch den Dialog mit den Human- und Naturwissenschaften konnte Schillebeeckx – gestützt auf eine fundamentale Kenntnis unterschiedlichster Elemente der Theologie, Philosophie, Soziologie und Humanwissenschaften – seinen schöpfungstheologischen Ansatz weiter präzisieren. Ein grundlegendes Element der Schöpfungstheologie Schillebeeckx' ist die Anerkennung, dass der Schöpfungsglaube *keine Erklärung der Entstehung der Welt in naturwissenschaftlicher Hinsicht* ist. Ebenso wenig sind die Naturwissenschaften – aufgrund ihres methodischen Ansatzes – im Stande, die Welt im Ganzen zu erklären.

Bereits in diesem Kapitel wurden im Zusammenhang des Referats der systematischen Grundoptionen der Schillebeeckx'schen Theologie einige basale Elemente der geschichtlichen Theologie Edward Schillebeeckx' thematisiert (*das Konkrete, die Situation, Faktizität; der Rekurs auf die Erfahrung in ihrer wirklichkeitsinterpretierenden Funktion; das Verhältnis von Glaube und Theologie*). In einem nächsten Schritt wurde untersucht, wie sich ausgehend von dem Bewusstsein

der Zentralität dieser Elemente für angemessene Theologie auch die Inhalte der Theologie neu bestimmen lassen. Durch die Analyse des Ansatzes von Schillebeeckx entlang unterschiedlicher Perspektiven (Theologie nach Thomas von Aquin, Theologie als theoretisches Unternehmen usw.) wurde das theologische Profil Schillebeeckx' fokussiert.

Letztlich kann, die bis dahin gewonnenen Einsichten bündelnd, konstatiert werden, dass Schillebeeckx in seinem Spätwerk Schöpfungstheologie als ein *ideologiekritisches Unternehmen* bestimmt. Mit Hilfe einer angemessenen schöpfungstheologischen Entfaltung der Theologie können die Gehalte einer Theologie der Sache entsprechend zur Sprache gebracht werden. Ebenso ist es durch eine solcherart perspektivierte Schöpfungstheologie möglich, sowohl die Elemente des Glaubens im Chor der Wissenschaften zu repräsentieren als auch gegenüber den christlichen oder nichtchristlichen Mitmenschen verstehbar zu kommunizieren. Dieses gelingt in besonderer Weise, da das In-der-Welt-Sein der Menschen als Fundamentalfaktum anerkannt ist und damit als Ausgangsvoraussetzung für ein Selbst-, Welt- und Gottesverständnis gegeben ist, die es ermöglicht, ideologische Verzerrungen durch Rekurs auf den schöpfungstheologisch perspektivierten Referenzrahmen aufzudecken und damit die Veränderung des Handelns sowie handlungsleitender Maximen zu modifizieren.

III. SELBSTMITTEILUNG GOTTES

1. Menschliche Erfahrung, Gott und die Welt

Die in diesem Kapitel problematisierte Frage, was es bedeutet, wenn Gott als Ursprung und Ziel aller Dinge genannt wird, wird in der Theologie im Besonderen in protologischen, pneumatologischen und eschatologischen Problemfeldern verortet.¹ Gerade von einer angemessenen Beantwortung dieser Fragen hängt die Bestimmung des Selbst- und Weltverständnisses der Theologie ab. Diese Fragen indizieren insbesondere, inwiefern Theologie als ein Kulturprojekt qualifiziert werden kann. Konstitutiv verbunden ist dieses mit der Kultur und damit letztlich mit menschlicher Selbstrealisierungspotentialität und menschlicher Erfahrungswirklichkeit. Sie sind im Hinblick auf die Verortung von Theologie als ein Kulturprojekt, welches sowohl kulturschaffend, als auch kulturell eingebunden ist, wesentlich relevant.

Schillebeeckx ist in besonderer Weise darum bemüht, die Rede von Gott umsichtig, plausibel und rational darzustellen.² Er ist ein Theologe, der sich den spätmodern wandelnden Bedingungen der Erkenntnis und der verän-

¹ Eine Schöpfungs- und Gotteslehre aus dem Interesse am Jenseits hat Walter Simonis vorgelegt. Simonis, Walter: *Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre*, Düsseldorf 2004. Die unterschiedliche Akzentsetzung zu der von Schillebeeckx favorisierten Ausgestaltung der Schöpfungslehre ist sehr deutlich. Schillebeeckx entwickelt eine radikal weltbezogene, Simonis eine radikal jenseitsbezogene Schöpfungslehre. Auf weitere Differenzierungen und der Möglichkeit, mit Hilfe einer jenseitsbezogenen Schöpfungslehre Simonis'scher Provenienz den Glauben so auszulegen, dass er vermittelbar ist, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Ebenso wird in dieser Studie nicht auf alternierende naturwissenschaftliche oder philosophische Optionen eingegangen, da dieses den Umfang dieser Arbeit noch weiter strapazieren würde. Vgl. jedoch zu einer Rede vom Anfang aus philosophischer Sicht Dolch, Heimo: *Der Ursprung des Lebens und der Welt in philosophischer Sicht*, in: Ders. *Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, 107-127. Vgl. vom selben Autor auch Dolch, Heimo: *Der Ursprung der Welt und des Menschen im Lichte des Glaubens*, in: Ders. *Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, 129-154.

² Zumal, wie Schillebeeckx in seinem Gespräch mit H.M. Kuitert erwähnt, eine Einsicht des Ersten Vatikanums, dass eigentlich alle Menschen einen Zugang zu Gott haben könnten, nach wie vor gilt. *Gesprek tussen twee vuren*, 9, 12.

dernden Rezeption von dem, was Sinn genannt werden kann, verpflichtet weiß.

In der gegenwärtigen Zeit kultureller Individualisierung, Pluralisierung und Digitalisierung ist der Mensch mit unterschiedlichsten Sinnangeboten konfrontiert, die ihrerseits Geltung und gegebenenfalls auch existentiellen Freiraum und Modifikation des Interpretationsrahmens eigener Existenz beanspruchen. Somit besteht Theologie nicht mehr nur in der Aufgabe, Antworten auf gestellte Fragen zu geben, sondern sich *in* die Suchbewegungen einzulassen, die das Finden der Wahrheit ermöglicht.

A. Menschliche Erfahrung und wechselnde Offenbarungsdichte

Für Schillebeeckx steht außer Frage, dass Gotteserfahrungen³ nur im Kontext von Sinnerfahrungen zu machen sind. „(N)ur über die horizontale Dimension unserer wechselhaften menschlichen Geschichte – mit Hilfe von Menschen: Freiheit und Zufall, Konvergenz und Determinismus – kommt Gott für reflektierende Menschen ins Bild.“⁴ Sachlogisch wird von Schillebeeckx stets vorausgesetzt, dass es einen „Verstehensraum“ gibt, innerhalb dessen „sinnvolles Verstehen der christlichen Offenbarung“ möglich ist.⁵ „Der Mensch, Geschöpf Gottes, ist ein Wesen, dessen Dasein in der Weise des Selbstverständnisses und der Wirklichkeitsinterpretation existiert: Gottes Logos wird im menschlichen Selbstverständnis zur Sprache gebracht.“⁶ Hierdurch ergibt sich gleichsam eine besondere Relevanz menschlicher Existenz:

„Das menschliche Stehen in dieser Welt wird somit dadurch, daß es in den Gottesdialog aufgenommen wird, zu einem anonymen Offenbarungsmedium und zugleich zum Bereich religiöser Sinngebungen. Die Geschichte wird, ganz gleich wo in der Welt, zu Heils- und Unheilsgeschichte.“⁷

³ Vgl. zum Ganzen auch Adrianus Sunarko, *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx*, 47-317. Zum Problem der Gotteserfahrung auch Pesch, Otto Herrmann: *Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien*, Mainz 1987, 51-89.

⁴ *Menschen*, 105.

⁵ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 41.

⁶ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 21f.

⁷ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 18.

Die Offenbarung ist in den räumlich-zeitlichen Lebenskontext der Menschen eingebettet, „in einen Erfahrungs- und Interpretationsprozess, der faktisch tastend, in Ups und Downs, ein Lernprozess von ihrem menschlichen Leben auf der Erde ist“.⁸

Gleichwohl ist nicht jede Erfahrung, obwohl *locus theologicus*, eine Offenbarungsquelle. „Die normale menschliche Existenz Erfahrung ist als ‚Offenbarungsquelle‘ nicht autorisiert“.⁹ Um legitim und gültig Offenbarungsquelle genannt werden zu können, muss diese Erfahrung durch die *norma non normata* normiert sein und zur Sprache gebracht werden.¹⁰ „Offenbarung wird als reale Offenbarung eigentlich erst vollendet in der gläubigen Antwort auf eine sehr konkrete Situation mit einem eigenen Fragehorizont. Und unsere Fragen sind

⁸ „[...] in een ervarings- en interpretatieproces, dat in feite tastend, in ups and downs, een leerproces is van hun menselijke leven op aarde“. *Theologisch testament*, 74. „Vor diesem Hintergrund müssen wir sagen, daß Offenbarung sich in einem langen Prozeß von Ereignissen, Erfahrungen und Interpretationen vollzieht und nicht in einem übernatürlichen ‚Eingriff‘, sozusagen wie ein Zaubertrick, obwohl sie doch keineswegs ein menschliches Produkt ist: Sie kommt ‚von oben‘. Nicht *aus*, sondern *in* unseren Erfahrungen manifestiert sich die Selbstoffenbarung Gottes als innerer Hinweis auf das, was diese Erfahrung und interpretative Glaubenssprache ins Leben gerufen hat. In der gläubigen Erfahrungsantwort wird das Angesprochenwerden von Gott letztlich transparent, wenn auch in menschlicher Ausdrucksweise.“ *Auferstehung Jesu*, 21. Vgl. zu einem interkonfessionellen Überblick über Aspekte des Glaubensbegriffes Pesch, Otto Hermann: *Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie*, in: Walter Baier/ Stephan Otto Horn u.a. (Hrsg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS Kard. J. Ratzinger), 2 Bde, St. Ottilien 1987, Bd. 1, 453-492. Vgl. allgemein dazu auch ders.: *Glaube, Glauben*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 1995, 666-692.

⁹ *Neues Glaubensverständnis*, 68. „Menschliches Handeln ist Gottes Handeln: ein Akt in zwei Subjekten. Zwar ist dieser menschliche Selbstaussdruck nicht in allen menschlichen Taten gleich tief und gleich zentral. Es gibt ‚alltägliche‘ und ‚bevorzugte‘ Taten. In diesen letzteren ist das Ich-in-der-Welt (und in der Gesellschaft) mehr engagiert, so daß die Wirklichkeitsinterpretation in ihnen auch deutlicher ins Zeichen gebracht wird. Wenn in der Selbstinterpretation des Menschen – als des Geschöpfes Gottes – auch Gott mit zum Verstehen gebracht wird, bedeutet dies, daß es im Geschöpf auch bevorzugte Taten geben kann, in denen die Tat Gottes auf eine bevorzugte Weise zur Sprache kommt: Handlungen, die ihn wirklich als Gott *kennzeichnen*.“ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 42. In der weiteren Entwicklung Schillebeeckx' lassen sich die *Kernworte der Gotteserfahrung* benennen mit „Geschöpflichkeit, Partizipation, Entlehnung und Gratuität“. „[...] schepsellijkheid, participatie, ontlening en gratuititeit“. Houtepen, Anton: „*Op zoek naar de levende God*“. *Edward Schillebeeckx en de Godsvraag in de huidige westerse cultuur*, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 38(1998), 256-279, 261, 274-276.

¹⁰ „Offenbarung ist das Heilshandeln Gottes, insofern es erfahren *und* zur Sprache gebracht wird.“ *Jesus*, 50. Vgl. hierzu auch *Theologische Kriterien* (1969), 64.

andere als die vergangener Zeiten.“¹¹ Es muss sich somit heute in diesen Erfahrungen etwas zeigen:

„(E)ine bestimmte Erfahrung wird erst dann auf präzise Weise Offenbarung genannt, wenn sich in einem Erfahrungsgeschehen – der Natur oder der Geschichte, in mitmenschlichen Kontakten oder ‚in der Welt‘ – *etwas zeigt*, was gerade zu dieser und keiner anderen Reaktion aufruft, aber ohne daß das sich Zeigende imstande ist, das Subjekt allein zu dieser Reaktion zu zwingen. Was sich objektiv in dieser Erfahrung ankündigt, zeigt sich nämlich in einer Verschleierung, die immer andere Interpretationen zuläßt.“¹²

Immer dann, wenn Kontingenzerfahrungen gemacht werden, wenn das sich Zeigende zu bestimmten Reaktionen herausfordert, sind in besonderer Weise religiöse Erfahrungen möglich.¹³

„Das definitive Heil bleibt in unserer Geschichte ein undefinierbarer Horizont, in dem sowohl der ‚verborgene Gott‘ (Deus absconditus) als auch das grundlegende Symbol Gottes der lebendige Mensch (imago Dei) ist, dann ist die Stelle, wo der Mensch entehrt, verletzt und unterdrückt wird, sowohl im eigenen Herzen als auch in der den Menschen unterdrückenden Gesellschaft, zugleich die bevorzugte Stelle wo religiöse Erfahrung möglich wird in einer Lebenspraxis, die diesem Symbol Gestalt geben, sie heilen und befreiend zu sich selbst bringen will.“¹⁴

¹¹ *Jesus*, 53.

¹² *Menschen*, 47.

¹³ Vgl. hierzu Schillebeeckx, der in diesem Zusammenhang in seinem *Theologisch testament* auch die Rolle der Mystik betont: „In levend contact met het Materie van goedheid en erbarmen is de verontwaardiging van de mens om wat er in Gods scheppingswereld feitelijk gaande is, de bron en sluis van een daaraan ontluikende ‘utopie’. Deze raakt ervan overtuigd dat het anders moet en kàn. In het christendom wordt daarbij bovendien de nadruk gelegd op de geloofsaffirmatie dat de onzichtbare God iets van zijn verborgen gelaat laat zien en de mens Jezus van Nazaret, die namens God vooral omziet naar mensen die door medeschepselen uit Gods scheppingswereld worden verstoten en weggedrukt, en die ook ons, mensen, oproept de medemens onvoorwaardelijk te ontzien en ons op onze beurt uitnodigt tot omzien naar iedere medemens in ons bereik en in verantwoordelijkheid voor de komende mensheid.“ *Theologisch testament*, 92. Vgl. hierzu auch Maas, Frans: *‘Bemiddelde onmiddellijkheid’*. Schillebeeckx over spiritualiteit en mystiek, in: TGL 65 (2009), 67-79.

¹⁴ „Zwar gibt es auch Erfahrungen, in denen jemand aus rein subjektiven oder beliebigen Gründen, ohne gute Gründe, eine tiefere Bedeutung für sich selbst entdeckt“. *Christus*, 820.

Somit ist sowohl die unterschiedliche Interpretation in Anschlag für die Qualifizierung der Relevanz von Erfahrung in Anschlag zu bringen wie auch das Faktum einer angemessenen Interpretation von Erfahrung überhaupt. So gibt es „religiös ‚Unmusikalisch(e)“¹⁵ Existenzen. Aber auch bei Menschen, die in diesem Sinne generell als musikalisch zu qualifizieren sind, existiert es die „Fähigkeit, zu antworten, mit anderen Worten der Resonanzboden in uns, der uns instand setzt, einen Appell von außen – oder aus unserem eigenen tiefsten Inneren – aufzufangen und zu verarbeiten, beeinflusst die Größe und die Tiefe unserer Erfahrung.“¹⁶

In den letzten Jahren hat Schillebeeckx das Schweigen Gottes eindrücklich beschrieben: „God’s silence actually makes it possible that I sometimes have to cry out the name of God in tears. Without the worship of human beings, the divine mystery is never God.“¹⁷ Die Identifizierbarkeit Gottes ist in der heutigen Zeit, in der ein – wie in der Einleitung thematisiert – erfahrungsgebundenes Konzept der Gottesrede nötig ist, unter der oben angeführten Problematik der Ideologieabhängigkeit des Menschen vor besondere Herausforderungen gestellt.

¹⁵ Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen ²1922, I, 260. Max Weber konnte in seinem Artikel *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* noch die *Heroische, Virtuosen-Religiosität* von der *Massen-Religiosität* abgrenzen. Mitglieder letzteren Standes sind die *religiös Unmusikalischen*. M.E. Ist dieses Bonmot von Weber durchaus geeignet, um die Fähigkeit eines Menschen, den Horizont der Gottesrede verstehen zu können, zu adressieren. Jedoch inhäriert auch diesem Begriff eine gewisse Ambivalenz. Denn vielfach ist dieser Begriff missverständlich als eine vom Menschen zu erwerbende Begabung interpretiert und dann in dem hier intendierten Sachzusammenhang unangemessen verwendet. Gleichwohl ist dieser Begriff in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen. Vgl. hierzu auch Habermas in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Bonn 2005, 35 [Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 536]. Vgl. hierzu auch Dupré, Wilhelm: *Gegenständlichkeit und religiöse Erfahrung*, in: *Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie?* Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Toine van den Hoogen/Hans Küng/Jean-Pierre Wils (Hrsg.), Kampen 1997, 270-300, 272f.

¹⁶ *Christus*, 26.

¹⁷ *Prologue: Human God-talk and God’s silence*, xii.

B. Neue Gestalten von Religiosität inmitten der Säkularisierung

Der Gottesglaube befindet sich in der heutigen Zeit in einer Krisensituation.¹⁸

„Never before in history has God’s presence in the world been so intimate and so tangibly real as now, in our own time, yet we do nothing but proclaim his absence everywhere, as though God were not really and most significantly present precisely at a time when impartial commitment to our fellow-men, service to others, is becoming a fundamental project in life and an effective force.“¹⁹

Zwar ist die westliche Welt voll von religiösen Phänomenen und Religionen, aber dennoch ist die gegenwärtige Zeit von einer Säkularisierungstendenz gezeichnet.²⁰ Die Interpretation dieses Phänomens ist jedoch nicht eindeutig. Bereits in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts werden die Ambivalenzen der Säkularisierung thematisiert. „Säkularisierung ist eine Realität, aber wird in gegensätzliche Richtungen interpretiert.“²¹ Daher hat sich auch in der

¹⁸ *Christelijke identiteit*, 15.

¹⁹ *The sorrow of the experience of God’s concealment* (1966), 78.

²⁰ Vgl. zur Relevanz einer angemessenen Thematisierung der Säkularisierung Ulrich Ruh: *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg/Basel/Wien 1980. Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 45-66, 48f. Vgl. hierzu auch Gabriel, Karl: *Glaubenskrise oder Wandel in der Sozialform des Glaubens? Religionssoziologische Befunde und Interpretation*, in: Werner Simon/Mariano Delgado (Hrsg.), *Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart*, Berlin/Hildesheim 1991, 9-22. Vgl. hierzu auch eine Skizze der Säkularisierung in Großbritannien: Norman, Edward: *Secularisation. Sacred Values in a Secular World*, London – New York 2002.

²¹ „Secularisatie is een realiteit, maar het wordt in uiteenlopende richting geïnterpreteerd“. *Theologisch testament*, 82; *The sorrow of the experience of God’s concealment* (1966), 78. *Christians and non-christians. 2. Practical cooperation* (1958), 217. Vgl. hierzu auch die intensiv geführte Diskussion. Insbesondere von Helmut Schelsky: *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Stuttgart 1961 [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. 96]; Hans Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958; Paradigmatisch für die in den Niederlanden und Belgien zentrale Diskussion einer angemessenen Interpretation der Gesellschaft durch einen reinterpretierten Arbeitsbegriff vgl. Remy C. Kwant: *De ontmoeting van wetenschap en arbeid*, Utrecht 1958; Ders.: *Arbeid en vrijheid*, Utrecht 1961; ders.: *Filosofie van de arbeid*, Antwerpen 1964. Vgl. zum Phänomen der Säkularisierung auch Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1997;

gegenwärtigen Debatte der Begriff postsäkular etabliert.²² Der Begriff Säkularisierung „ruft auch Assoziationen wach, die eigentlich nichts mit dem zu tun haben, was real der Säkularisierungsprozess genannt werden kann“.²³ Das seit dem zweiten Weltkrieg im katholischen Bereich mehr ins Zentrum rückende Säkularisierungsphänomen hat nicht wenige Zeitdiagnostiker veranlasst, ein Verschwinden von Religion und Kirche zu konstatieren. Und sicherlich:

„In this respect too, secularisation which is to be welcomed from the point of view of faith is not only a temptation to further movement away from the church, but also to abandon religion. It provides a new possibility of an atheistic or at least, with regard to God, of a really agnostic understanding of self in this world.“²⁴

Dennoch ist das Säkularisierungsphänomen als Phänomen nicht neu. Es lässt sich in der gesamten Geschichte der Religionskritik aufweisen. Für seine Zeit ist dieses von Friedrich Nietzsche auf eine eingängige Formel gebracht worden. Mit der Säkularisierung vollzog sich ein Bruch mit den Entstehungsbedingungen modernen Wirklichkeitsverständnisses. Dieser lässt die vergan-

Johann Baptist Metz: „*Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*“, in: *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 45-62; und ders.: „*Welterfahrung und Glaubenserfahrung heute*“, in: *Kontexte* (Süddeutsche Rundfunkserie) 1 (1965), 17-26; Ders.: *Einführung*, in: Ders. (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 8-10. Rahner, Karl: *Der Mensch von heute und die Religion*, in: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6. Einsiedeln 1965, S. 13–33. Dieser Beitrag wurde bezeichnenderweise als Erstdruck unter dem Titel *Der Unternehmer und die Religion* als Vortrag anlässlich der Internationalen Herbsttagung des Wirtschaftsring e.V. Bonn in München (26.–27. 9. 1962) publiziert. Vgl. von Rahner auch die Konsequenzen einer an die Zeit- und Gesellschaftsdiagnose vorausschauend antizipierten theologischen Grundausrichtung: Rahner, Karl: *Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, in: Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 287-297.

²² Martin Rohner (Rohner, Martin: *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Berlin-Hamburg-Münster 2004 [Religion - Geschichte - Gesellschaft, Bd. 41]) bringt ein postsäkulares Selbstverständnis im Anschluss an Jürgen Habermas zum Ausdruck. Ders., 118-124: „Postsäkular‘ bezog sich zum einen auf die fortdauernde faktische Relevanz religiöser Orientierungen auch unter modern-säkularen Bedingungen, zum anderen auf die damit verbundene ‚unabgeschlossene Dialektik‘ des Säkularisierungsprozesses mit ihren Auswirkungen auf die Formen der Religion *und* die der Säkularität“, Ders., 124.

²³ „[...] het roept ook associaties op die eigenlijk niets van doen hebben met wat reëel het seculariseringsproces kan worden genoemd“. *Theologisch testament*, 82.

²⁴ *The sorrow of the experience of God's concealment* (1966), 86.

gene Gestalt religiöser Erfahrung unwiederbringlich verloren sein. So diagnostizierte Nietzsche zutreffend:

„Denn man darf von der Zukunft der Menschheit nicht zugleich alles Das erwarten, was ganz bestimmte Bedingungen irgend welcher Vergangenheit allein hervorzubringen vermochten; zum Beispiel nicht die erstaunlichen Wirkungen des religiösen Gefühls. Dieses selbst hat seine Zeit gehabt und vieles sehr Gute kann nie wieder wachsen, weil es allein aus ihm wachsen konnte. So wird es nie wieder einen religiös umgränzten Horizont des Lebens und der Kultur geben.“²⁵

Die Zahlen der Kirchenmitgliedschaft in Europa sprechen eine eindeutige Sprache. Neben dieser phänotypischen Entwicklung lässt sich aber tiefergehend analysieren, was mit dem Fehl Gottes gemeint ist. Schillebeeckx konstatiert in den fünfziger Jahren eine Abwesenheit Gottes, jetzt terminologisch gefasst als Säkularisierung. Diese Säkularisierung ist zwar ein modernes Phänomen, lässt sich jedoch auch bereits im zweiten Jahrhundert nach Christi Geburt als inhaltlich vorgefasst identifizieren, befindet sich jedoch jetzt auf einem neuen Höhepunkt.²⁶ Denn auch der Glaube an Gott ist faktisch betroffen von den andersartigen Grundvoraussetzungen:

„Von unserer dominanten sogenannten säkularisierten Welt aus auf das endgültige Ende alles Gottesglaubens zu schließen, scheint mir daher eine (neo-liberale oder marxistische) unkritische Identifizierung der Gegenwart oder der eigenen Zeit mit dem eschatologischen Höhepunkt der ganzen Geschichte zu sein. Selbst Hegel kannte dann zumindest noch ein dialektisches following up.“²⁷

Das Säkularisierungsphänomen aber als begründend für diese Entwicklung anzusehen, greift gewiss zu kurz. Deswegen bestimmt Schillebeeckx den Säkularisierungsbegriff als einen theologischen:²⁸ „Die Säkularisierung ist in dieser

²⁵ Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*, Kritische Studienausgabe, Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.), München ²1999 [Sämtliche Werke, Bd. 2], 195.

²⁶ Schillebeeckx verweist hier auf Justin, der zur Sprache brachte, dass die Christen *atheoi* genannt werden. „Inde ortum ut athei appellamur. Atque atheos quidem nos esse confitemur, si de opinatis eiusmodi diis agatur; secus vero, si de verissimo illo Deo [...]“ Justin, *Apologia I*, PG 6, 335.

²⁷ *Menschen*, 82.

²⁸ *Gott*, 164.

Bedeutung ein großes Gut und hat als solche nichts zu tun mit religiösem Verfall (jedoch kann dieses damit zusammengehen).“²⁹ Durch Rekurs auf die von Thomas von Aquin entwickelte Theorie der Autonomie vermag Schillebeeckx die genuine Bedeutung der Welt und ihrer Autonomie radikal zu würdigen und als Implikat eines angemessenen Gottesglaubens zu identifizieren.³⁰

Säkularisierung beinhaltet auch die Einsicht in die Entfunktionalisierung der Religion. Zwar ist es ein „Pseudoargument, dass Gott und Religion zur außer- oder überwissenschaftlichen Ebene unseres Menschseins gehören. Ihrem eigenen Wesen nach sind sie dies wirklich, und man kann den Kern einer Religion nicht nach seiner funktionalen Bedeutung für den Menschen und seine Gesellschaft bestimmen.“³¹ Somit ist auch keine direkte Verifizierung des konkreten Nutzens der Religion möglich. Dennoch ist „unter dem Aspekt der bestimmenden Bedeutung des Gottesglaubens für die menschliche Erfahrung“ eine indirekte Verifizierung möglich.³² Diese Verifizierung setzt voraus, dass die Wirklichkeit angemessen in Anschlag theologischen Denkens gebracht wird und Handlungskonzepte die bestimmende Bedeutung des Glaubens erkennen lassen:

²⁹ „De secularisatie is in die zin een groot goed en heeft *als zodanig* niets te maken met religieus verval (al kan dit ermee samengaan).“ Theologisch testament, 82. „They [laicisation and secularisation; M.H.] mean that, within his dialogue with the living God, the christian comes loyally to recognise the reality of the world.“ *Christians and non-christians*. 2. *Practical cooperation* (1958), 217.

³⁰ „The christian confession of creation by a transcendent God is at the same time the fundamental affirmation of the secularity of reality – by definition, man in the world is, by virtue of this dogma of creation, *nondivine*, the one who is confined within specific limits.“ *The sorrow of the experience of God’s concealment* (1966), 86f. Schillebeeckx rekonstruiert aus dieser Perspektive auch den jahwistischen Schöpfungsglauben: „Their yahwistic faith in creation led the Israelites, unlike their neighbours, to regard the sun, the moon and the stars not as deified, numinous or sublime phenomena, but simply as ordinary lamps in the service of human day and night. It is only in history that all the implications of this fundamental desacralisation of the world are revealed. The modern process of secularisation, which began in a world the history of which had been Christian (Russia and the west), has only *gradually* disclosed these implications in man’s many-sided understanding of the world.“ *The sorrow of the experience of God’s concealment* (1966), 87.

³¹ *Jesus*, 549. Vgl. hierzu auch *Gott*, 146.

³² *Jesus*, 549. Diese im Zusammenhang der Säkularisierung vorgebrachte Grundlage des epistemologischen Status’ der Religion ist auch von zentraler Relevanz eines angemessenen Verständnisses der theologischen Säkularisierung.

„Ich verstehe unter Säkularisierung einen geschichtlich-kulturellen Vorgang, in dem die Welt und die Gesellschaft innerhalb eines rationalen Erkenntnishorizonts erfasst werden. Der Mensch entwirft die Welt und sich selbst im Blick auf eine Zukunft, die das Werk seiner Hände ist, und damit fällt eine ganze Dimension weg, auf die in der Vergangenheit die Religion aufbauen konnte. Ich verstehe Säkularisierung im Sinne der Autonomie des Irdischen.“³³

Im Gegensatz zur Theologie von Schillebeeckx war der Fokus der früheren Theologie – nach seiner eigenen Einschätzung – rückwärts gewandt:

„Aber in der Kultur, die das Gesicht immer der Vergangenheit zugewandt hielt, bestand eine starke wechselseitige Anziehungskraft zwischen einerseits ‚Transzendenz‘ und Ewigkeit und andererseits einer verewigten ‚Vergangenheit‘. Nachdem sich die Kultur aber resolut der Zukunft zuwendet als etwas, was sie schaffen will, bewirkt sie, dass der dehnbare und mehrdeutige Begriff ‚Transzendenz‘ diesen Umschwung mitvollzieht. ‚Transzendenz‘ erhält dann eine besondere Verwandtschaft mit dem, was in unserer Zeitlichkeit ‚Zukunft‘ genannt wird.“³⁴

Neben dieser temporalen Qualifikation menschlicher Existenz ist auch das im Vergleich zu vorherigen Jahrhunderten unterschiedliche Selbst- und Weltverständnis in Anschlag einer angemessenen Interpretation des Säkularisierungsphänomens zu bringen. Denn die Tatsache

„that man’s work has today become entirely scientific and technical means that he no longer experiences nature in this sense in the world in which he lives, but in the sense of a nature transformed by himself into a world of man. [...] The natural world, which in the past was directly experienced as a divine and numinous and which brilliantly displayed the vestigial Dei to man, has now been ‘degraded’ by the increasingly scientific and technical work of modern society to the level of raw building material in the hands of creative man.“³⁵

Dieser Paradigmenwechsel stellt grundlegend neue Herausforderungen an eine angemessene Gottesrede, die eingebettet ist in ein Selbst- und Weltverständnis:

³³ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 92.

³⁴ *Gott*, 152.

³⁵ *The sorrow of the experience of God’s concealment* (1966), 79.

„Die neue Kultur wird somit zum Anlaß, auf überraschende Weise die Frohbotschaft des Alten und Neuen Testaments wieder zu entdecken: dass der Gott der Verheißung uns den Auftrag gibt, uns auf den Weg zu machen in das gelobte Land, ein Land, das wir, wie ehemals Israel, doch im Vertrauen auf die Verheißung selber kultivieren und ausbauen müssen.“³⁶

Der „kognitiv-redliche“³⁷ Umgang mit der Welt ist gegründet in einer fundamentalen Anerkennung der Autonomie der Welt.³⁸ Schillebeeckx charakterisiert die Entwicklung hin zur faktischen Anerkennung der Autonomie der Welt wie folgt:

„Früher kam das gesamte ‚inner‘-weltliche (als ob eine ‚Außenwelt‘ bestanden hätte!) unter den unmittelbaren Griff des Religiösen und ‚somit‘ von kirchlicher Macht. Päpste haben selbst unmittelbar die Jurisdiktion über alle weltlichen Dinge eingefordert (Bonifatius VIII mit seiner ‚Lehre von den zwei Schwertern‘). Die moderne Welt ist dagegen zurecht aufständisch geworden. Der hartnäckige Widerstand der Römisch-katholischen Kirche, nach der Französischen Revolution bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, gegen diese gesetzmäßige und legitime Säkularisierung hat den Säkularisierungsprozess gerade in die Ecke des Antireligiösen und dann selbstverständlich, unter diesen Umständen, von Antikirchlichkeit gedrückt.“³⁹

³⁶ *Gott*, 153.

³⁷ *Theologisch testament*, 82

³⁸ *Gott*, 168.

³⁹ *Theologisch testament*, 82 „Vroeger kwam heel dit ‘binnen’-wereldlijke (alsof er een ‘buitenwereld’ zou bestaan!) onder de onmiddellijke greep van het religieuze en ‘dus’ van de kerkelijke macht te liggen. Pausen hebben zelfs rechtstreeks de jurisdictie over alle wereldlijke dingen opgeëist (Bonifatius VIII met zijn ‘leer van de twee zwaarden’). De moderne wereld is daartegen, terecht, in opstand gekomen. Het hardnekkige verzet van de Rooms-katholieke kerk, na de Franse revolutie tot op de vooravond van het Tweede Vaticaans Concilie, tegen deze wettige en legitieme secularisatie heeft het seculariseringsproces juist in de hoek geduwd van het antireligieuze en dan uiteraard, in die omstandigheden, van antikerkelijkheid.“ Etwas ausführlicher rekonstruiert Schillebeeckx in *Gott* die verschiedenen Etappen der Säkularisierung. Im 12. Jahrhundert verortet Schillebeeckx einen markanten Einschnitt: Das technische Können bewirkte eine Verbesserung der irdischen Wirklichkeit. „Das bewirkte aber, daß man im 12. Jahrhundert die ‚ars mechanica‘ mit derselben Begeisterung besang, mit der unsere Zeit den Start des ersten Satelliten in den Weltraum begrüßt hat.“ *Gott*, 49. Aufgrund der Einsicht in die Ambivalenz der Technik, die, falls missbräuchlich verwendet, einen großen Schaden hervorrufen konnte, verurteilte das Laterankonzil 1139 dieses. Gottes gute Schöpfungswerk sollte nicht durch Technik verbessert werden. „In seinen ausgeprägtesten Formen zeigt dies alles einen Grundzug des mittelalterlich-augustinischen Menschen: die Bejahung des statischen, innerweltlichen ‚status quo‘, dessen Fundament

Begründet werden kann diese Widerstandshaltung gegen die Säkularisierung durch die innere Struktur des Umgangs mit der Welt und der Zukunft der Welt. So konstatiert Schillebeeckx für die Menschen des zwölften Jahrhunderts ein Fehl des rationalen Verstehenshorizontes, „der Prinzip eines irdischen Zukunftsprojektes hätte sein können“.⁴⁰

Erst später „entdeckte der Mensch die Welt, und damit auch sich selbst, in einer ganz neuen Weise“.⁴¹ Und in dieser Zeitsignatur muss Theologie nicht nur offen für den wissenschaftlichen Dialog mit anderen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Weltdeutungen sein⁴², sondern ebenso sehr neue Artikulationsformen der Religiosität wahrnehmen, anerkennen und würdigen.

„Aber man darf – vor allem in einer sogenannten ‚säkularisierten‘ Welt – die Situationen, die zur Glaubenserfahrung führen können, nicht auf die Verkündigung des Wortes und den liturgischen Kult einengen, da sie ja selbst schon reflexive Äußerungen von Heilserfahrungen in der Welt sind. [...] Ohne eine fundamentale geschöpfliche Erfahrung kann keine Erneuerung oder andersorientierte Stilisierung der Liturgie oder ein unvermitteltes Verkündigen der ‚kirchlichen Lehre‘ uns eine vertiefte christliche Erfahrung geben, welche wahre Präsenz-Erfahrung ist und nicht nur eine Erfahrung unserer eigenen

Gott selbst war und dessen Unheil durch die Caritas soweit wie möglich aufgefangen wurde.“ *Gott*, 50. Vgl. hierzu auch *Gott*, 52-53. Im 13. Jahrhundert wurde durch Albert und Thomas versucht, den *intellectus agens* als Vermittler der bis dato faktisch nicht intensiv bedachten horizontalen Dimension menschlicher Existenz systematisch auszuarbeiten. Den zweiten Wendepunkt der Säkularisierungsdebatte markiert Schillebeeckx im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts. Ausgehend von Bellarmin wird die *natura-pura-Theorie* manifestiert und damit die Bedeutung des Menschen und der irdischen Dimension menschlicher Existenz wesentlich hervorgehoben. Zwar stand diese im Gegensatz zu rein sakralen Selbstdeutungen, war jedoch nicht Ursprung der modernen Säkularisierungsbewegung. Weitere wichtige Wendepunkte des Säkularisierungsprozesses sind in der Reformation auszumachen, die als Konsequenz ihrer vernunftkritischen Haltung die Säkularität der Welt grundsätzlich anerkennt und Gott außerhalb eines rationalen Verständnishorizontes lokalisiert. Insbesondere die Aufklärung und die besondere Berücksichtigung der empirischen Wissenschaften setzte den Rationalisierungs- und damit ineins auch den Säkularisierungsprozess weiter fort.

⁴⁰ *Gott*, 50. Nur Politiker verfügten über diesen und waren im Stande, die Geschehnisse der Welt zu leiten.

⁴¹ *Gott*, 50.

⁴² „Doch kann die Theologie sicher auch ein unnötiges, den Menschen von heute fremdes Unterfangen werden, wenn sie in ihren Analysen und Überlegungen nicht die Ergebnisse der Geistes- und Naturwissenschaften berücksichtigt.“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 35.

subjektiven Reaktionen auf das, was liturgisch in den Kirchen geschieht, oder ein bloß intellektuelles Bejahen einer vorgeschriebenen Lehre.“⁴³

Diese von Schillebeeckx eingeforderte geschöpfliche Erfahrung kann in vielen Dimensionen menschlichen Lebens geschehen. Von besonderer Bedeutung sind für Schillebeeckx mystische Erfahrungen.⁴⁴ So ist in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts die Mystik wieder entdeckt worden.⁴⁵ Mystik wurde rekultiviert als „Reaktion von Menschen die in Leib und Sinnen, in menschlichem Gemüt und Gefühl, das kulturelle Ungenügen ihrer Gesellschaft erfuhren“.⁴⁶ Als Motivatoren für das Wiederentdecken der Mystik diagnostiziert Schillebeeckx unter anderem die „Erfahrung von Ohnmacht in gesellschaftlichem und politischem Gebiet nach den späten Sechzigerjahren“.⁴⁷

Zur Zeit sieht Schillebeeckx die Entwicklung der Religion in einem weiten Spannungsfeld, in dem es sowohl ein Herausbilden der Religion ohne Gott gibt, wie auch die Tendenz des Fundamentalismus' bei den theistischen Religionen. Um eine theologisch verantwortbare Option für die Christen anzubieten, ist es sinnvoll, herauszuarbeiten, dass das Evangelium primär ein weltorientierter *Lebensweg* ist, und nicht eine Art philosophisches System von im Vorhinein festgelegten Doktrinen:

⁴³ *Menschen*, 49f.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch Dorothee Sölle, die mit Natur, Erotik, Leiden, Gemeinschaft und Freude zentrale Orte mystischer Erfahrung benennt. Sölle, Dorothee: *Mystik und Widerstand: du stilles Geschrei*, Hamburg 1997, 131-238.

⁴⁵ Vgl. hierzu insbesondere auch Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002. Wendel versteht es, die Mystik im Hinblick auf ein angemessenes, lebensweltlich fundiertes Selbstverständnis zu reinterpretieren.

⁴⁶ „[...] reactie van mensen die in lijf en zinnen, in menselijk gemoed en gevoel, het culturele tekort van hun samenleving ervoeren“. *Christelijke identiteit*, 15.

⁴⁷ „ervaring van onmacht op maatschappelijk en politiek gebied na de late jaren zestig“ *Christelijke identiteit*, 15.

„Gerade die kritische, produktive und befreiende Kraft wahren Schöpfungsglaubens, vor allem wie er in der Verkündigung und Lebenspraxis Jesu von Nazaret hervortritt, macht uns deutlich, dass dasjenige, was aus dieser christlichen Erfahrungstradition immer wieder neu an stets universalisierbaren und in diesem Sinn säkularisierbaren Werten, an Inspirationen und Orientierung, in der säkularen Welt zugunsten aller Menschen frei wird und sich so gleichsam dem Monopol oder der Partikularität der Religionen entzieht, nie das unerschöpfliche Erwartungs- und Inspirationspotential des Glaubens an Gott einholen kann.“⁴⁸

Dieses Erwartungs- und Inspirationspotential gewinnt in der Säkularisierung insofern an Gewicht, als dieses nicht in einem philosophischen System gegründet ist, sondern in einer der Religion gemäßen Endlichkeit:

„Säkularität besagt Endlichkeit, das Nicht-Göttliche. Und für den Glauben ist ausgerechnet die nicht-göttliche Endlichkeit genau der Ort, an dem das Unendliche und das Endliche einander zutiefst berühren. Aus dieser tiefen Berührung des Säkularen und des Transzendenten, des Unendlichen und des Endlichen entspringt, wie Mystiker sagen, der Seelenfunke: Dort entzündet sich alle Religiosität.“⁴⁹

Gott kann in säkularisierten Kontexten nicht funktionalisiert werden. Dass dieses in fundamentalistischen Kontexten durchaus ambivalent behandelt wird, soll an dieser Stelle indiziert, an anderer Stelle jedoch diskutiert werden. Er ist keine Erklärung der Welt. Viel eher ist „Gott für Gläubige der Luxus ihres Lebens – unser Überfluß, nicht so sehr Ursache oder Endziel als vielmehr ganz und gar überströmender Überfluß“.⁵⁰

Die Säkularisierung ist somit eine soziologisch-theologische Gegenbewegung gegen einen den Gottesbegriff überhöhenden Supranaturalismus.⁵¹

⁴⁸ *Menschen*, 294.

⁴⁹ *Menschen*, 294.

⁵⁰ Dieses kommt dieser Zeitsignatur auch entgegen. „Die Enge einer verwissenschaftlichten, technisierten Gesellschaft ‚verlangt‘ nach einem solchen Gott. In diesem Sinn ist Gott mehr als notwendig – ohne dabei aber zur Funktion unseres Menschseins zu werden.“ *Weil Politik nicht alles ist*, 17.

⁵¹ „Christen waren in dieser Zeit in der Tat übersättigt von dem Supranaturalismus und hatten davon genug. Selbst kämpfte ich in meinen allerersten Publikationen, schon 1945, gegen diesen Menschen-erstickenden Supranaturalismus, der authentisch christliches und religiöses Leben bis an die Wurzel anfraß. Daraus entstand selbst meine erste

C. Religion, Offenbarung und Erfahrung

In den folgenden Ausführungen werden einige basale Implikationen der erfahrungsbezogenen Offenbarungstheologie Schillebeeckx' skizziert. Hierdurch lässt sich dann das spezifische Profil des theologischen Ansatzes von Schillebeeckx erkennen und dessen Relevanz für sein Schöpfungsdenken im Anschluss genauerhin darstellen.⁵² An dieser Stelle geht es zwar nicht darum, Schillebeeckx' Deutung der Geschichte der Offenbarungstheologie zu skizzieren. Dennoch muss auf die Zentralität der Offenbarung für jede Theologie und theologisches Denken überhaupt eingegangen werden. So hat Peter Eicher in seiner Habilitationsschrift von Offenbarung als dem Prinzip neuzeitlicher Theologie gesprochen. Spätestens seit der mittelalterlichen Theologie stellt Offenbarung eine Aussage über ihren Ursprung dar. „Der Begriff Offenbarung fungiert dort als ‚Meta-Sprache‘, er sagt etwas über die nicht-objektivierbare Herkunft und Quelle bestimmter Aussagen.“⁵³

Auch Schillebeeckx setzt mit der faktisch ergangenen Offenbarung in Natur und Geschichte ein: „*Schöpfungsglaube* bedeutet, dass das Wesen von Gott sich in Natur und Geschichte offenbart.“⁵⁴ Von besonderer Relevanz für Schillebeeckx ist das *ex auditu* der Offenbarung: „Wahrer, lebendiger Glaube kommt also vom ‚Hören‘, vollzieht sich aber doch allein in einer persönlichen Erfahrung.“⁵⁵ Die sich hier anschließende Aufgabenstellung für die Theologie

Leidenschaft für die Theologie: aus Widerstand gegen Supranaturalismus und Fideismus, gegen jede Verzeichnung von dem was ich als der ‚lebende Gott‘ erlebte.“ „Christenen waren in die tijd inderdaad over-verzadigd met dat supranaturalisme en hadden er genoeg van. Zelf vocht ik in mijn allereerste publikaties, reeds in 1945, tegen dit mens-verstikkend supranaturalisme, dat authentiek christelijk en religieus leven tot in de wortel aanvreet. Daaruit ontstond zelfs mijn eerste passie voor de theologie: uit verzet tegen supranaturalisme en fideïsme, tegen elke vertekening van wat ik beleefde als de ‚levende God‘.“ *Theologisch testament*, 124.

⁵² Vgl. hierzu auch Abdul-Masih, Marguerite: *Edward Schillebeeckx and Hans Frei. A conversation on method and Christology*, Waterloo 2001 [Editions SR; v. 26], 59-69.

⁵³ *Christus*, 36.

⁵⁴ „*Scheppingsgeloof* betekent dat het wezen van God zich openbaart in natuur en geschiedenis.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 21.

⁵⁵ *Menschen*, 49. Dieses Konzept ist seit den frühesten Anfängen für Schillebeeckx leitend. So schreibt Schillebeeckx 1963: „An sich kann man den inneren Gnadenanruf Gottes erst dann als Offenbarung bezeichnen, wenn er explizit gemacht wird, das heißt, wenn er ‚aus dem Hören‘ von außen her auf uns zukommt. Außerhalb Israels und außerhalb

benannte Schillebeeckx in seinem Artikel *Theologie* bereits 1958. „Überall, wo ein möglicher Zeuge für den authentischen Glauben zu finden ist, steht der Theologe auf eigenem Arbeitsgebiet. Positive Theologie kann deshalb als ‚fides ex auditu in statu scientiae‘ bestimmt werden.“⁵⁶ Von besonderer Relevanz für das Offenbarungsdenken Schillebeeckx’ ist der Rückgriff auf menschliche Erfahrungen, die es ermöglichen, ein genaueres Verständnis von Gottes Handeln in der Welt und Geschichte zu erlangen. Philosophisch-theologische Basisannahme Schillebeeckx ist, dass Theologie ebenso wie Philosophie ihren Ausgang von Erfahrungen in der Lebenswelt nimmt, die jedoch im Licht spezifischer Traditionen gedeutet werden.⁵⁷ Max Seckler diagnostiziert, dass der Rekurs auf die Erfahrung mit der Reinterpretation des Offenbarungsbegriffes zusammenhängt. Dort, wo der christliche Traditionsprozess nicht mehr belastbar genug war, um für eine auch kulturell verantwortete Glaubensexplikation zu sorgen, wurde der Begriff der Erfahrung thematisch.⁵⁸ Dennoch ist dieser Rekurs auf Erfahrung nicht nur ein apologetisches Hilfsmittel.⁵⁹

Religiöse Offenbarungserfahrungen sind strukturell analog zu menschlichen Offenbarungserfahrungen. Sie sind nicht nur innerhalb eines wertneutralen Konzeptes von menschlichen Erfahrungen zu beschreiben, sondern ruhen auch auf diesen auf. Es können nur „in und mit ihren heutigen menschlichen Erfahrungen christliche Erfahrungen“⁶⁰ gemacht werden. Ihnen ist

des Christentums gibt es gleichwohl, wenn auch anonym und deshalb doppeldeutig und vage, einen gewissen ‚auditus exterior‘: die Schöpfungswelt selbst als Wiedergabe-Moment der inneren Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* [1963], 16f. Vgl. hierzu auch Knauer, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie*, 6., neubearb. und erw. Aufl.— Freiburg (im Breisgau), 1991. Vgl. hierzu auch *Christus*, 54. Siehe hierzu auch Eberhard Jüngel: *Anfechtung und Gewissheit des Glaubens oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt*, München 1976, 45

⁵⁶ *Was ist Theologie?*, 96 [1958].

⁵⁷ Vgl. hierzu auch Kuypers, Etienne: *Een filosofische bezinning op Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 25-52, 26.

⁵⁸ Vgl. hierzu Max Seckler: *Aufklärung und Offenbarung*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 21, Freiburg 1981, 21.54.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Wiel Logister: *De prediking als oorsprong van christelijk ervaren. Jüngels verkondigingstheologie bezien vanuit Schillebeeckx’ ervaringsstheologie*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982), 3-23, 15.

⁶⁰ *Menschen*, 49.

jedoch eine religiöse Tiefendimension zu Eigen. „Daß Offenbarung das Fundament von Glaubenserfahrungen ist, heißt, daß der Glaube weder sich selbst noch seinen eigentlichen Erkenntnisinhalt sich selbst zu verdanken hat. Er ist ein Geschenk und, darin zugleich und in einem, eine menschliche Wahl.“⁶¹ Auch diese religiösen Offenbarungserfahrungen erfolgen in einem dialektischen Prozess:

„Die Offenbarung findet in den geschichtlichen menschlichen Erfahrung *in* dieser Welt statt, aber *zugleich* ruft sie uns *aus* den Selbstverständlichkeiten unserer begrenzten Welt hinaus. Sie bietet sich daher nicht einmal in unserer unmittelbaren Berufung auf unsere sogenannten selbstverständlichen Erfahrungen an. Sie ist, als Erfahrung, eine Grenzüberschreitung innerhalb der Dimension des menschlichen Daseins.“⁶²

Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung ist die Schöpfung mit ihrer menschlichen Geschichte.⁶³ Um religiöse Offenbarungserfahrungen zu machen, sind zwei Elemente von entscheidender Bedeutung. Sowohl die Inhalte der Erfahrungen werden als „reflexiver Ausdruck der kollektiven Erfahrung einer Gruppe religiöser Menschen“⁶⁴ vorgegeben, bedürften aber der erstpörsönlichen Adaption und Modifikation.⁶⁵ Ein weiteres Merkmal der religiösen Offenbarungserfahrungen ist von zentraler Relevanz. Es ist der *narrative Charakter* dieser Erfahrungen.⁶⁶ Diesem narrativen Charakter inhäriert eine hohe Autorität, da es an dieser Stelle um die erzählten Erfahrungen und nicht so sehr um verteidigende Argumentationen geht. Vermittels dieser eigenen Erfahrungen, des Zeugnisses für Erlebtes, gewinnen diese authentischen Erfahrungen Autorität. Insofern ist es für die konsequente theologische

⁶¹ *Menschen*, 52.

⁶² *Christus*, 55.

⁶³ „Die menschliche Geschichte, Schöpfung Gottes, ist daher selbst die Voraussetzung für das Verständnis der christlichen Offenbarung und zugleich die Antwort, die die Offenbarung gibt.“ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 108. Vgl. hierzu auch Hilker, Mary Catherine: *Experience and revelation*, 61-63.

⁶⁴ *Menschen*, 49. „Die kirchliche Geschichte, und vor allem die evangelische Praxis dieser Kirchen, ist Voraussetzung für die Erfahrbarkeit des christlichen Glaubens durch andere.“ Ebd.

⁶⁵ „Aber erst in menschlichen Erfahrungen hier und jetzt kommen Menschen zu einer persönlichen christlichen Glaubenserfahrung, in der ‚Offenbarung‘ vernommen und bejaht wird.“ *Menschen*, 49.

⁶⁶ Vgl. hierzu auch Schreier, Robert J.: *Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance*, 188f.

Ausgestaltung der Inhalte der Theologie notwendig, die christliche Erfahrungstradition konsequent aufzuarbeiten und in eine *kritische Korrelation*⁶⁷ mit der heutigen Erfahrungswelt zu bringen.⁶⁸ Wie in dieser Arbeit schon im Zusammenhang mit der Darstellung des Erfahrungskonzeptes von Schillebeeckx zum Ausdruck gebracht, setzt die Widerspenstigkeit der Wirklichkeit ein Erfahrungspotenzial frei und eröffnet den Raum, neue Erfahrungen zu machen, die neue Interpretationsmuster menschlicher Existenz kreieren können. Jedoch sind diese neuen Erfahrungen nur aufgrund ihrer Andersartigkeit nicht gleich „von oben“.⁶⁹ Sachlogisch erschließt sich somit, dass nicht objektiv-beschreibend von Offenbarung gesprochen werden kann, sondern dieses Offenbarungszeugnis immer nur seinen Ursprung in diesweltlicher Erfahrung und damit letztlich – im engen Sinn – im Glauben der Gemeinde, und im weiten Sinn in der Gesellschaft haben kann. „Das Geschenk oder Gottes Gnade offenbart sich weder von oben noch von unten, sondern frontal: in Begegnung mit Mitmenschen innerhalb unserer menschlichen Geschichte.“⁷⁰ Dieser Ausgang von menschlicher Geschichte, näherhin von dem *Verstricksein in Geschichten*, ist von zentraler Relevanz für die dialektische Interpretation von Erfahrung im Kontext von Weltbegegnung, Sprache und Denken.⁷¹ Somit kann es auch keine Erfahrungen geben, die außerhalb religiöser Erfahrung und Sprache von Relevanz sind.⁷²

Offenbarungstheoretisch setzt Schillebeeckx, wie später noch umfangreicher expliziert wird, mit der Betonung der zentralen Relevanz von Jesus

⁶⁷ Den Begriff der kritischen Korrelation modifiziert Schillebeeckx in späteren Arbeiten. In *Menschen* verwendet Schillebeeckx den Begriff *Interrelation* zur wertneutralen Qualifikation dessen, was in kritischer Korrelation münden könnte: „Der Begriff ‚Interrelation‘ ist bewusst gewählt; er ist vage genug, um die breite Skala, die zwischen einerseits eindeutiger Identität (es funkt) und andererseits unverkennbarer Nicht-Identität (es kracht) zu umfassen: von Korrelation bis zu Konflikt und Konfrontation, von gänzlicher Identifizierung bis zu partiellem Erkennen und schließlichem Nicht-Erkennen.“ *Menschen*, 61.

⁶⁸ Vgl. hierzu *Christus*, 35.

⁶⁹ *Christus*, 39.

⁷⁰ *Christus*, 42.

⁷¹ Schillebeeckx nimmt hier dezidiert Bezug zum Ansatz von Schapp; Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt 2004 (Hamburg, 1953).

⁷² Hier setzt die fundamentale Kritik von Schillebeeckx an der Korrelationsmethode von Paul Tillich an. Vgl. hierzu *Christus*, 43.

Christus ein, ohne jedoch das Offenbarungsgeschehen in Israel zu vernachlässigen. Schillebeeckx erkennt als eine Minimalbestimmung an, dass es einen „Zusammenhang zwischen Israel und den allgemein-menschlichen, anonym-übernatürlichen Religionen gibt“.⁷³ Dennoch ist in Israel ein Sonderfall vorzufinden. In Israel gibt es eine „konkrete spezielle Ausformung dieser anonymen Offenbarung“, die dann „zu einer eigenen und ‚öffentlichen‘ Offenbarung wird“.⁷⁴ Diese öffentliche Offenbarung wird näher bestimmt durch das Wort der Propheten.⁷⁵ Diese interpretieren den faktischen Verlauf der Geschichte Israels, insbesondere den Auszug Israels aus Ägypten, als Heilsoffenbarung. „Das prophetische Wort macht die Tatsächlichkeit und den Inhalt des Heilshandelns deutlich, ja schafft sogar (wenn das Wort dem Geschehen vorausgeht) die kommende Gegenwart eines Heilsfaktums.“⁷⁶ Ausgehend von der Identifikation des Kerninhaltes der Gottesoffenbarung, der Heilsliebe Gottes zu den Menschen, und der menschlichen Erfahrung derselben als Verheißung und Treue kann auch innergeschichtlich diese Liebe Gottes zu den Menschen – als besonders prominent manifestiert an Jesus Christus – von Schillebeeckx bestimmt werden.⁷⁷ Schillebeeckx kann somit konstatieren: „Heilsgeschichte, Wort und Traditionen bilden auf diese Weise ein Ganzes, durch das Israel zum Volk Gottes konstituiert wird.“⁷⁸

Die Anerkennung dieser Interpretation der Geschichte setzt die Entwicklung eines religiösen Interpretationsmuster menschlicher Existenz als Antwort auf die göttliche Offenbarung voraus. Die durch die Ausbildung eines religi-

⁷³ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 17.

⁷⁴ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 17.

⁷⁵ „Im Hören auf das prophetische Wort erhält Israels Heilsgeschichte die volle klare Bedeutung von Offenbarung.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 18.

⁷⁶ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 19. Freilich ist dieses prophetische Wort als Interpretation der Geschichte auch Ausdruck des Handelns Gottes: „Gewiß, Gott sagt nicht nur etwas über das Heil, er bewirkt es auch in der Geschichte. Aber den Sinn dieser Geschichte muß er selber dann doch wieder durch das prophetische Wort interpretieren, wenn sie wirklich als Heilsgeschichte erfahren werden soll. Deshalb ist die Heilsgeschichte oder Gottes Heilshandeln als Offenbarung eine interpretierte Geschichte, interpretiert unter göttlicher Garantie.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 19.

⁷⁷ „Als Gottestat in geschichtlicher Gestalt ist das ganze menschliche Leben Jesu Offenbarung.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 20.

⁷⁸ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 20.

ösen Interpretationsrahmens menschlicher Existenz ermöglichte neue Interpretation derselben formuliert Schillebeeckx radikal: „Der religiöse Mensch interpretiert nicht nur anders, er bewohnt eine andere Welt und hat andere Erfahrungen als der Nichtgläubige.“⁷⁹ Ausgehend von dieser Spitzenaussage Basiselemente des Gottesglaubens referierend, konstatiert Schillebeeckx:

„Ein sicheres natürliches Schöpfungsbewusstsein, wie getrübt auch in seinem Ausdruck, gehört zu der allgemeinmenschlichen *primitiven* und *spontanen* Lebenserfahrung.“⁸⁰ Diese Gleichsetzung von primitiver und spontaner Lebenserfahrung mit einem natürlichem Schöpfungsbewusstsein in den fünfziger Jahren wurde in der noch wesentlich von de Petter beeinflussten Phase durch die Annahme eines absolut theistischen Momentes in unserer Erfahrung ermöglicht. „Wenn wir also behaupten, daß dem Offenbarungsglauben die menschliche Erfahrung zugrunde liegt, die irgendwo schon in Kontakt mit Gott sein muß, bedeutet das, daß der humanistische Inhalt unserer menschlichen Erfahrung selbst ein *absolutes theistisches Moment* enthält.“⁸¹ Dieses absolute theistische Moment ist der Hinweis auf das „Mysterium Gottes“ welches sich in der Erfahrungswirklichkeit als „objektiv hinweisende Dynamik der irdischen Wirklichkeit“ zeigt.⁸² Kern dieses Argumentes ist die menschliche Kontingenz. „Die natürliche Anerkennung Gottes und die Erfahrung meines kontingenten Daseins in dieser kontingenten Welt sind ein und dieselbe

⁷⁹ *Christus*, 43.

⁸⁰ „Een zeker natuurlijk scheppingsbesef, hoe vertroebeld ook in zijn uitdrukking, behoort tot de algemeenmenselijke *primitieve* en *spontane* levenservaring.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 18.

⁸¹ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 47.

⁸² *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 47. „Die Wirklichkeit selbst offenbart sich dem Menschen als auf Gott hinweisend.“ Schillebeeckx, E.: *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 48. Es ist die Schöpfung, die es erlaubt, die Existenz von Gott zu bestätigen. So Schillebeeckx in *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 12. Ausgehend von dieser Einsicht kann Schillebeeckx auch den Gottesbeweis als „reflexive Explizitmachung dieses Erfahrungsinhaltes“ erklären. *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 47. „Der menschliche Geist ist nichts anderes, als in einem projektiven Akt dieser objektiven, in der Wirklichkeit selbst liegenden Dynamik sozusagen auf dem Fuß zu folgen, und auf diese Weise wird der Geist, nicht durch eine Geistesprojektion, sondern durch die objektive, sagen wir ontische Dynamik der Wirklichkeit selbst zum persönlichen Dasein Gottes *mitgetragen*, ohne die mein Erfahrungsinhalt innerlich kontradiktorisch würde.“ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 48.

Erfahrung.“⁸³ Nur dann, wenn wir das Dasein Gottes als für unsere Existenz begründet ansehen, ist „unser Dasein ein kritisch begründetes, wirkliches *Mysterium*“.⁸⁴ Dieses ist – so entfaltet Schillebeeckx in Auseinandersetzung mit Humanisten seine Argumentationslogik – kein Widerspruch zur Autonomie des Menschen, sondern eine angemessene Erkenntnis des Mysteriums. Schillebeeckx erläutert, dass hier nicht der Boden des immanent-humanistischen Standpunkts verlassen wurde.

In *Christus und die Christen* unterstellt Schillebeeckx als Garant einer glückenden kritischen Korrelation von Erfahrungstraditionen mit den heutigen Erfahrungen die Unterscheidung der Geister, mit Hilfe derer herauszufinden ist, „ob neue Erfahrungen wirklich das heutige Echo der Inspiration und Orientierung sind, die innerhalb der Erinnerung an das biblische Christumysterium in diesen Erfahrungen ihre Identität neu aktualisieren oder in ihnen sich selbst entfremdet werden“.⁸⁵

Mit Bezug auf das Vaticanum II konstatiert Schillebeeckx, dass erst mit *Gaudium et Spes* der menschlichen Erfahrung wieder mehr Raum gegeben werden konnte. Das Kompromissdokument *Dei Verbum* ist noch geprägt von den Auswirkungen des Ersten Vatikanums und dessen anti-deistischen Bestimmungen der Offenbarung. So wurde auf diesem Vatikanischen Konzil gegen Richtungen der Aufklärung argumentiert, die die Offenbarung als eine geschichtliche Form der menschlichen Vernunft schon immanenten Inhalten gesehen haben. In Schillebeeckx' Reinterpretation des Offenbarungsdenkens gewinnt auch die Aufklärungskritik der Frankfurter Schule zunehmend an Bedeutung, nachdem sich das Faktum der Geschichtlichkeit in einem an Gadamer orientierten Denken auch als Grundlage des Schillebeeckx'schen Denkens festgesetzt hat. So kritisierte Schillebeeckx ein ungeschichtliches, zu enges, rationalistisches Denken der Aufklärung. Dieses kulminiert in Schillebeeckx' Qualifizierung der menschlichen Vernunft als

⁸³ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 50.

⁸⁴ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 49.

⁸⁵ *Christus*, 36.

„kleinbehauste(r)“.⁸⁶ Es widerspricht der menschlichen Erfahrung, diese Erfahrung einem Herrschaftswissen gleichzustellen.

Das Vatikanum II bekräftigte, dass es die Vernunft übersteigende Wahrheiten gebe. Auch vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum das Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung nicht immer positiv bewertet wurde. Nicht nur die Argumentationslogik der Aufklärung erschwerte ein erfahrungsbezogenes Offenbarungsdenken. Auch der Modernismus, der „Glaubensaussagen als reine Symbole, als Chiffren menschlicher Erfahrungen und Urverlangen zu erklären schien“, bestimmte das Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung unangemessen.⁸⁷ Für Schillebeeckx steht jedoch grundsätzlich fest, dass „religiöse und parareligiöse oder gar atheistische Lebensüberzeugungen“⁸⁸ häufig stärker sind als negative Erfahrungen. „Keine Anhäufung von empirischen Gegenindikationen wird solchen Glauben zum Wanken bringen.“⁸⁹ Dieses ist aufgrund der Verankerung der religiösen Lebensüberzeugung auf dem Grund der nicht kognitiven und emotionalen Elemente möglich. Schillebeeckx bestätigt diese Falsifizierungsresistenz der religiösen Lebensüberzeugung. Da ihm an einem verantwortbaren und damit wirklichkeitsbezogenen Glauben gelegen ist, präzisiert Schillebeeckx jedoch, dass die emotionalen Elemente „letztlich ihre Kraft aus dem kognitiven Moment oder der Erfahrungsevidenz der Glaubensüberzeugung schöpfen“ müssen.⁹⁰ Denn „(w)enn eine bestehende Lebensüberzeugung in keinerlei Beziehung zu aktuellen Erfahrungen steht, wird sie leer und irrelevant, auch

⁸⁶ *Christus*, 37.

⁸⁷ *Christus*, 37.

⁸⁸ *Christus*, 33.

⁸⁹ *Christus*, 33.

⁹⁰ *Christus*, 33. An dieser Stelle könnten sich Diskussionen um den von einigen Theologen stets unterstellten Fideismus Schillebeeckx' anknüpfen. Dennoch ist es m. E. an dieser Stelle sowohl aus argumentationslogischen wie strukturellen Überlegungen hier nicht der richtige Ort, um darauf einzugehen. Denn Schillebeeckx skizziert hier in einer phänomenologischen Perspektive die Erfahrungsgebundenheit der Wirklichkeitserkenntnis auf der Ebene des Individuellen. Gleichwohl bleibt über die Stichhaltigkeit eines solchen phänomenologischen Aufweises zu streiten. Im Fortgang dieser Arbeit wird dieses Problem im Anschluss an die Entfaltung des schöpfungstheologischen Gesamtkonzeptes der Schillebeeckx'schen Theologie wieder thematisiert.

wenn man die Überzeugung erst dann aufzugeben scheint, wenn sich gleichzeitig sinnvollere Alternativen anbieten“.⁹¹

Die anthropologische Verwobenheit der Theologie wird besonders unter dem in diesem Kapitel rekonstruierten systematischen Gesichtspunkt deutlich. So lassen sich keine religiösen Aussagen, kein Selbst- und Weltverständnis ohne einen impliziten Bezug auf eine angemessene Thematisierung und systematische Verhältnisbestimmung von Religion, Anthropologie und Gott treffen. „Im Selbstverständnis der Religion liegt, gleichursprünglich, ein bestimmtes, nämlich religiöses Welt- und Menschenverständnis.“⁹²

Die Frage von Erfahrungen ist besonders im Zusammenhang mit der Übernahme eines Wirklichkeitsverständnisses virulent, innerhalb dessen die Welt als Schöpfung und der Mensch als Geschöpf thematisiert wird. So lässt sich nach Schillebeeckx nur durch den Rekurs auf die Erfahrungswelt die mögliche Existenz eines Schöpfers explizieren, da dieser sich ja nicht in direkter Weise als Schöpfer erklärt hat. Dies gilt nicht nur für den jüdisch-christlichen Glauben, sondern ist bei allen Religionen der Fall.⁹³ Vermittels dieser kumulierten und interpretierten Erfahrungen lässt sich der Horizont, innerhalb dessen die Frage, ob kontingente Faktizität *alles* ist, bestimmen. Die Diskussion um die konkrete Erkennbarkeit Gottes soll im Folgenden jedoch nicht weiter verfolgt werden.⁹⁴

⁹¹ *Christus*, 33.

⁹² *Christus*, 49. Vgl. hierzu auch Eicher, Peter: *Du sollst Dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute*, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (Hrsg.), *Konturen heutiger Theologie, Werkstattberichte von Alfons Auer u.a., Einführung von Adolf Exeler*, München 1976, 21-44.

⁹³ Vgl. hierzu *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 334.

⁹⁴ Vgl. hierzu die grundlegende Arbeit von Philip Kennedy, *Deus Humanissimus*. In *Menschen* leistet Schillebeeckx eine detailreiche Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Emmanuel Levinas. Hier diskutiert Schillebeeckx die Frage, inwieweit das Ethos eine religiöse Herausforderung sein kann. Er akzentuiert die im Vergleich zu Descartes und Kant anders gelagerte Grundoption von Levinas und dessen Kritik daran. Vgl. hierzu *Menschen*, 127f. Somit grenzt sich Schillebeeckx von einer *Preisgabe des Subjekts* Levinas'scher Prägung dezidiert ab. Gleichwohl bezieht sich Schillebeeckx bereits 1963 in wesentlichen Punkten, dem konstitutiven Verweiszusammenhang von Ethik und Glauben, auf Levinas. Vgl. hierzu Schillebeeckx, *Evangelische zuiverheid*, 302. Die Auffassung des Primats des Anderen und seines unbedingten Ursprung eines ethischen Anspruchs an mich führt nach Schillebeeckx „in eine Sackgasse oder Aporie“. Im Anschluss an Y. Labbé und dessen Rekurs auf Kant konstatiert Schillebeeckx: „Wenn

D. Gnade: Initiative Gottes und Antwort des Menschen

Das Gnadengeschehen ist abhängig von der Initiative Gottes. In der geschichtlichen Entwicklung der Gnadenlehre hat es immer wieder Bestrebungen gegeben, dieses Geschehen monistisch zu radikalieren und damit zu verabsolutieren. Jedoch hat der geschichtliche Verlauf durch die Antworten der Gegenbewegungen⁹⁵ gezeigt, dass Gnade ein grundlegend bipolares Geschehen ist, das jedoch sachlogisch auf dem Initium Gottes aufruht.

„Hierin [Gegenwärtigkeit Gottes; M.H.] ist die Verbindung von Anthropologie und Gnade begründet: Die absolute Gegenwart Gottes ist gnadenhaft und heilsam für den Menschen. Gott ist nicht nur eine Gegenwart, sondern eine gnadenhaft geschenkte, personale Gegenwart, in der man zu Gott sprechen, ihm sein Leid klagen kann. Das absolute Schweigen Gottes offenbart seine absolute Gegenwart.“⁹⁶

Für den Sachzusammenhang dieser Studie von Belang sind die unterschiedlichen Aspekte der Schöpfungs- und Gnadenlehre. 1949 schreibt Schillebeeckx:

„He [God; M.H.] did not correct his work of creation by conferring grace. The creation itself was the first evidence of God's saving love. Creation is thus, together with its acme, humble humanism or humanism as the conscious glorification of God, inwardly directed towards the life of grace.“⁹⁷

Etwa zehn Jahre später führt Schillebeeckx in seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen aus, dass Gott „in einem allumfassenden Mysterium transzendenter, aber persönlicher Liebe“ erfahren werden kann:

allein der Mensch, sogar der andere, *Ursprung von Wert und Sinn* ist (wie Levinas sagt), dann gibt es überhaupt keine Garantie dafür, dass das Böse nicht das letzte Wort über unsere Existenz als ethisch verantwortliche Wesen hätte.“ *Menschen*, 129f. Vgl. zu einer kritischen Rekonstruktion der Möglichkeit sprachlicher Aussagen über Gott bei Augustinus und Thomas von Aquin sowie der generellen Systemkritik von Nietzsche auch *Scheppingsgeloof 1979/80*, C 13, 31-38 (eigene Zählung), 26-31.

⁹⁵ „Paulus rief den Jakobusbrief und vor allem die Pseudo-Clementinen hervor, Augustinus Pelagius, Báñez Molina, der Jansenismus ‚die jesuitische Gnadenlehre‘, Martin Luther Thomas Münzer, die traditionelle Erlösungslehre die heutigen Theologien der Befreiung“. *Christus*, 15f.

⁹⁶ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 112f.

⁹⁷ *Humble humanism* (1949), 27.

„(E)iner Liebe, in die wir persönlich eintreten möchten, was wir aber aus uns selbst naturgemäß nicht können, obwohl wir aufgrund des Schöpfungsaktes, durch den Gott uns mittels der Seinsnot unseres Daseins auf seine Gegenwart als Liebesperson aufmerksam macht, schon seinen Aufruf zur Hingabe ins uns selbst erfahren.“⁹⁸

In einem Interview äußert sich Schillebeeckx:

„Es gibt einen großen Unterschied zwischen Schöpfung und Gnade. Die Schöpfung ist zwar eine Art der Gnade, aber sie ist nicht die Gnade des mit Gott verbundenen Lebens, d.h. des intensiven Dialogs zwischen Mensch und Gott. Die Schöpfung stellt den Menschen als einen Anderen Gott gegenüber, und die beiden können in eine wechselseitige, intersubjektive Beziehung eintreten. Die Intersubjektivität zwischen dem Geschöpf Mensch und Gott ist das Leben der Gnade. Voraussetzung dafür ist die Erschaffung des Menschen als einer Person, die mit Gott in Beziehung treten kann. Bevor es eine Intersubjektivität oder eine Interpersonalität, d.h. das Leben der Gnade zwischen Gott und Mensch, geben kann, muß es ein Geschöpf geben. Das also ist die Unterscheidung zwischen Gnade und Schöpfung.“⁹⁹

Schillebeeckx setzt sich in *Christus* sehr differenziert mit den unterschiedlichen Gnadenbegriffen des Alten und des Neuen Testaments auseinander.¹⁰⁰ Gnade, als *chanan* verstanden, beinhaltet den „Gedanke(n) der Zuwendung, des Näherkommens, und zwar so, dass diese Zuwendung zu jemand nicht nur, oder vor allem, die innere Gesinnung meint, sondern eine bestimmte Tat, in der die wohlwollende Annäherung konkret wird. In *chanan* ist (im Gegensatz zur griechischen *charis*) die *Hinwendung* zum Mitmenschen primär.“¹⁰¹ Im Alten Testament findet sich häufig der Begriff *chesed*. „Israel ist im Glauben gewiß, dass Jahwe gleichsam unbemerkt den Weg der sündigen Welt mitgeht – ‚gemeinsam losziehen‘ hörten wir schon im Zusammenhang mit ‚chanan‘ –, um sie schließlich in den sicheren Hafen zu bringen. Das Ganze wird mit

⁹⁸ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 17.

⁹⁹ Edward Schillebeeckx im Gespräch, 115. Vgl. hierzu auch Borgman, *Schillebeeckx*, 265f.

¹⁰⁰ So lautet der Originaltitel auch *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*.

¹⁰¹ *Christus*, 78.

chesed ausgedrückt.“¹⁰² Aus der erfahrenen Hinwendung Gottes zum Menschen resultiert Doxologie.¹⁰³

In der Konsequenz dieser Auseinandersetzung mit dem Gnadenbegriff lässt sich jedoch keine nennenswerte Veränderung der grundsätzlichen, früher von Schillebeeckx explizierten Gnadenlehre feststellen. Die orthopraktische Dimension begnadeter Menschen steht nach wie vor im Zentrum.

„This means that the humanist task in society, man’s audacious commitment to establishing a socially, economically and politically well ordered community in which science and art, love and justice can prevail, is not simply a demand of creation, but also a commission which has been imposed upon us by the life of grace itself.“¹⁰⁴

¹⁰² *Christus*, 87. Schillebeeckx verweist hier auf Gen 50,20 „Ihr sinnt auf Böses, aber Jahwe auf Gutes tun“.

¹⁰³ „Die eigentliche Antwort des Menschen auf Gottes Liebe und Treue liegt aber – neben dem Gedanken an diese chesed (Ps 106,7), dem Meditieren derselben (Ps 48,10), dem Verstehen derselben (Ps 107,43; Gnade und Gotteserkenntnis gehören zusammen), wie auch dem Ausschauhalten nach Gottes gnädiger Hilfe (Ps 33,18.22; 147,11) – vor allem in der Doxologie, in welcher der Mensch die gnädige chesed und ’emeth Jahwes rühmt und dankend lobpreist.“ *Christus*, 90.

¹⁰⁴ *Humble humanism* (1949), 27. „Man’s consent to grace, that is, to God as God, to God’s inner wealth, includes his humble confession of God’s absolute greater value, greater than his work of creation, in other words, than humanism. Humanism remains a work of creation, but grace is deification, by which creatural nonbeing participates in God’s interiority.“ *Humble humanism* (1949), 27.

2. Gott, Schöpfer der Lebenswelt

A. Schöpfer des Himmels und der Erde

Ausgehend von klassischen Basisannahmen sieht Schillebeeckx die Welt als durch ein göttliches Heilsmysterium getragen an.

„Vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens lehren unsere menschlichen Erfahrungen, dass wir in einer Weltgeschichte von Sinn und Unsinn, von allerlei Kontingenz und Ambivalenz, uns nicht zuletzt getragen wissen dürfen durch ein göttliches Heilsmysterium, dem lebenden Gott, der der Erfinder der Liebe ist!“¹⁰⁵

Diese Liebe Gottes eröffnet einen Lebensraum des Menschen, in dem der Mensch dieser Liebe antworten kann.¹⁰⁶ In diesem Raum des Lebens „liebt [Gott; M.H.] ohne Bedingungen und Grenzen“.¹⁰⁷ Auch aus diesem Grund wird von Schillebeeckx auf die angemessene Verwendung der biblischen Metapher „dem neuen Himmel und der neuen Erde“ geachtet. Denn die Konsequenz einer unsachgemäßen Interpretation, die „Verachtung und Verwerfung der ursprünglich guten Schöpfung“ wäre ein Selbstwiderspruch der Schöpfungstätigkeit Gottes.¹⁰⁸

Hier ist auch an den Zusammenhang von Protologie und Eschatologie zu erinnern, den Schillebeeckx seit seinen frühen Löwener Vorlesungen im Blick

¹⁰⁵ „Tegen de achtergrond van het joods-christelijke scheppingsgeloof leren onze menselijke ervaringen dat wij in een wereldgeschiedenis van zin en onzin, van allerlei contingenties en ambivalenties, ons niettemin gedragen mogen weten door een goddelijk heilsmysterie, de levende God die de uitvinder is van de liefde!“ Christelijke identiteit, 17. In *Menschen* etwas klarer formuliert: „In der Tiefe alles dessen, was ist, fallen das Geheimnis des Geschöpfes und das Geheimnis Gottes ungeteilt zusammen.“ *Menschen*, 109.

¹⁰⁶ Auch diese schöpfungstheologisch-soteriologische Aussage fußt auf der fundamentalen Bedeutung Gottes als ultimativem und fundamentalem Grund aller Realität. „God zelf is de uiteindelijke, funderende grond van alle werkelijkheid“. *Christus tegenwoordigheid in de Eucharistie*, TvT, 5 (1965), 136-174, 167.

¹⁰⁷ *Menschen*, 163.

¹⁰⁸ Auch vorangegangene Zitate aus *Menschen*, 176. „Er ist ja Schöpfer dieses Weltlichen und nimmt mit seiner linken Hand nicht zurück, was seine rechte uns gegeben hat.“ *Gott*, 84.

hat.¹⁰⁹ In einem Artikel über *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie* expliziert er dieses Verhältnis:

„Jahwes Treue ist für die menschliche Historizität Zukunftserwartung, Sicherheit über die Güte des Schöpfungsentwurfs, der zugleich Eschaton ist: das ist *tob me 'od*, ‚sehr gut‘ (Gen 1,31). Das heißt [sic; M.H.]: Des Menschen Zukunft ist, von Gott aus gesehen (die Bibel legt das Wort Jahwe in den Mund), ‚sehr gut‘, eine Heilszukunft. Das Unheil der Zukunft, zeitlich oder vielleicht auch endgültig, geht auf die Rechnung des Menschen selbst. Auffallend dabei ist, dass das protologische Denken der Bibel [...] mitgetragen wird von einem eschatologischen Denken [...]. Die Protologie in der Endredaktion der Schöpfungserzählung der Genesis ist nur von der gegenwärtigen Erfahrung der Treue Gottes und den darin gründenden eschatologischen Heilserwartungen her verständlich. Die Schöpfungserzählung ist also ebenfalls ein eschatologischer Entwurf.“¹¹⁰

Grundlage dieses Schöpfungsoptimismus' ist unter anderem die dominikanische Spiritualität Schillebeeckx'.¹¹¹ Auch die durch diese Art der Spiritualität motivierte Weltzugewandtheit und gedankliche Durchdringung der Positivität der Welt kann Schillebeeckx in besonderer Weise motivieren, gegen dualistische und akosmische Arten der Weltflucht zu opponieren und im Hinblick auf eine *erneuerte Theologie* einen möglichen Dualismus als Kriterium nicht angemessener Selbst- und Weltdeutung zu identifizieren.¹¹² Dieses theologische

¹⁰⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen zur Korrelation von Urzeit und Endzeit als einer Eschatologisierung der Schöpfungsdee. Schillebeeckx resümiert: „Die Schöpfung ist der Einsatz von einer *Geschichte*, die einen *Beginn* hat, einen *Verlauf* und eine *eschatologische Vollendung*. So ist ‚Schöpfung‘ ein *eschatologischer Begriff* geworden.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 109.

¹¹⁰ *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie*, in: Concilium 5 (1969), 18-25, hier 22.

¹¹¹ Vgl. hierzu Borgman, *Schillebeeckx*, 141-148. Borgman greift auch hier sehr detailreich auf unpubliziertes Material zurück. Von besonderem Interesse für eine angemessene Interpretation der Spiritualität Schillebeeckx' ist sein 74 Seiten starker Artikel über dominikanisches Leben und Spiritualität, *Dominicaanse spiritualiteit*. Die Zeichen der Zeit nicht nur zu erkennen, sondern sich bewusst über die Existenz in der Zeit zu sein und dieses positiv würdigen zu können aufgrund der Anerkennung historisch konkreter Wirklichkeit, ist eines der Grundanliegen Schillebeeckx'. Diese dominikanische Spiritualität, das „Gleichgewicht von Religiösem einerseits und dem Menschlichen und Bei-der-Welt-Sein andererseits“ war für Schillebeeckx auch von einer solchen existentiellen Lebensrelevanz, die ihn letztlich von der Entscheidung, Dominikaner statt Jesuit zu werden, überzeugte. *Gott ist jeden Tag neu*, 21.

¹¹² *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 334. „Der christliche Schöpfungsglaube kann nicht einstweilen eine a-kosmische Mystik stützen, d.i. eine Mystik von Weltflucht in

Projekt realisiert Schillebeeckx, wie im nächsten Kapitel weiter ausgeführt wird, ohne dabei die genuine Bedeutung autonomer menschlicher Existenz zu schmälern oder die Eigengesetzlichkeit der Welt zu leugnen. Dennoch kann der Verweischarakter der Schöpfung auf den göttlichen Gott aufgrund des unerschöpflichen Schöpfungsüberschusses gedacht werden. „In der Schöpfung steckt ein ‚Zuviel‘, das sich auf keine Säkularität reduzieren lässt. Darum lässt sich auch die Fülle des Heils nicht auf das reduzieren, was Menschen daraus machen.“¹¹³ Gleichwohl ist genau dieser Raum der Ort des Selbsterweises Gottes:¹¹⁴

„Dieser Überschuss an Hoffnung hinsichtlich dessen, was jeweils schon in der Geschichte realisiert wird, liegt für den an Gott glaubenden Menschen in dem begründet, was er Gottes Schöpfung aufgrund von Heilsabsichten nennt: Gottes absolute Heilspräsenz bei dem, was er ins Leben gerufen hat. Gerade diese gnadenvolle Präsenz, in unserer Erfahrung vermittelt in und durch unsere wesentliche Endlichkeit und durch so viele Erfahrungen von Sinn wie negative Kontrasterfahrungen, bleibt ein unerschöpflicher, nicht zu säkulari-

pure Innerlichkeit. Außerdem macht es auch deutlich, dass Christen vielerlei überholte Formen von Dualismus, unter anderem ein Erbe aus dem klassischen mechanistischen Weltbild, aus ihrem Schöpfungsglauben ausradieren müssen: den Dualismus zwischen Materie und Geist, zwischen Seele und Körper, zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, zwischen Natur und Geschichte, zwischen Natur und ‚Übernatur‘.“ „Het christelijk scheppingsgeloof kan alvast niet een a-kosmische mystiek schragen, d.i. een mystiek van wereldvlucht in pure innerlijkheid. Bovendien maakt het ook duidelijk dat christenen allerlei achterhaalde vormen van dualisme, mede een erfenis uit het klassieke mechanistische wereldbeeld, moeten wegzuiveren van hun scheppingsgeloof: het dualisme tussen materie en geest, tussen ziel en lichaam, tussen natuur- en geesteswetenschappen, tussen natuur en geschiedenis, tussen natuur en ‘bovennatuur’.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 334. „Mystik ist nicht Flucht aus der Welt, sondern, ausgehend von einer desintegrierenden Ursprungserfahrung, ein integrierendes und versöhnendes Erbarmen mit allem: eine glühende Annäherung, keine Flucht.“ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 102. Vgl. hierzu auch Splett, Jörg: *Flucht vor dem Freiheitsrisiko, Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie*, in: Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in den Kirchen, Hrsg. von Hermann Kochanek, Freiburg, Basel, Wien, 1991, 72-82, 76-79. Ein ähnliches Anliegen verbindet Schillebeeckx auch hier mit Jürgen Moltmann. Vgl. hierzu Moltmann: *Gott in der Schöpfung*, 253. In seinem *Theologisch testament* konstatiert Schillebeeckx: „Ich glaube nicht mehr an eine Mystik mit geschlossenen Augen. Das verbietet mir mein christlicher Schöpfungsglauben.“ „Ik geloof niet meer in een mystiek met gesloten ogen. Dat verbiedt me mijn christelijk scheppingsgeloof.“ Hierzu auch Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1969, 93.

¹¹³ *Auferstehung Jesu*, 143.

¹¹⁴ Kennedy, Philip: *God and Creation*, 52.

sierender Grund eines nie versiegenden Erwartungspotentials in der Menschheit.“¹¹⁵

In diesem Zusammenhang sind auch negative Kontrasterfahrungen ein besonderer Ort der möglichen Sichtbarkeit Gottes.¹¹⁶ In der reiferen Theologie Schillebeeckx' wird der Fokus auf genau diese Erfahrungen gelegt, da sich hier in besonderer Weise Gottes vermittelte Transzendenz zu erweisen imstande ist.

Schillebeeckx kann Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde bestimmen, als Person und Aktzentrum, das jedoch nicht vollständig erfassbar ist. „Darum spreche ich von der ungeschuldeten und absoluten Anwesenheit von Gott in Relation zur Schöpfungswelt.“¹¹⁷ Alles Weltliche darf sich durch die „absolute(n) Heilspräsenz Gottes bei all diesem Endlichen“¹¹⁸ getragen wissen. Somit ist der Lebensraum der Menschen trotz aller Unbestimmtheit bestimmt.¹¹⁹

„Das tiefste Geheimnis jedes Wesens entzieht sich letztendlich der Beherrschung durch den Menschen. Das Geheimnis Gottes spiegelt sich in seiner ganzen Schöpfung, die unseres Wissens am Unauslöschlichen teilhat und deswegen auch niemals bis ins Letzte analysiert und verstanden werden kann.“¹²⁰

¹¹⁵ *Menschen*, 135.

¹¹⁶ „Negative Kontrasterfahrungen der Menschheit kennzeichnen somit die positiven Heilsvorstellungen und -erwartungen eines Volkes.“ *Jesus*, 15. „Die Hermeneutik negativer Kontrasterfahrungen hat für Christen mit dem Bekenntnis aller Kirchen zu tun, daß Gott ein Gott ist, ‚der Himmel und Erde erschuf‘ und diese so in ihrer Ursprungssituation ‚gut‘ fand.“ *Befreiende Theologie*, 67.

¹¹⁷ „Daarom spreek ik van de gratuite en absolute aanwezigheid van God in relatie tot de scheppingswereld.“ *Theologisch testament*, 90.

¹¹⁸ *Menschen*, 292.

¹¹⁹ „Wer bewusst aus dem Glauben heraus in Gottes ‚Lebensraum‘ lebt, wird nie vergessen, daß alles innerhalb des ‚Lebensraumes‘ unserer menschlichen Bedingungen geschieht, die manchmal langweilig, ein anderes Mal überraschend, manchmal zerstörerisch und tödlich sind, daß sich also alles in einem begrenzten, fest umschriebenen und geschichtlich bedingten Lebensrahmen abspielt.“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 60.

¹²⁰ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 58.

a) *Creatio ex nihilo?*

„Schon in Löwen sprach ich nicht sosehr in philosophischen Termen von ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ (ist das eigentlich ein philosophischer Begriff oder nicht viel eher ein Bild?), sondern von Gottespartizipation.“¹²¹

Schillebeeckx befand den Begriff der *creatio ex nihilo* für nicht geeignet, um das Wesen der Schöpfung hinsichtlich seiner partizipativen Struktur¹²² positiv auszudrücken: Es sind „sperrige Wörter und Bilder um zu sagen, dass göttliches Handeln unser Denken übersteigt.“¹²³ Dieser Begriff verschleierte mehr, als dass er etwas positiv zur Geltung brachte.¹²⁴ In seinem *Theologisch testament*

¹²¹ „Al in Leuven sprak ik niet zozeer in filosofische termen van ‘schepping uit het niets’ (is dit wel een filosofisch begrip of niet veeleer een beeld?), maar van Godsparticipatie.“ *Theologisch testament*, 85. Auch in *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 97. In seiner Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre führt Schillebeeckx aus, dass das ex nihilo nur eine bestimmte Hinsicht auf die Schöpfung ermöglicht. Diese muss komplementär ergänzt werden durch Finalität, Exemplarität und Gratuität. Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis*, pars prima, 4, 38. Die Verbindung von creatio ex nihilo und Teilhabe skizziert Walter Kasper: „Denn die negative Aussage, daß die Wirklichkeit ex nihilo von Gott geschaffen wurde, besagt positiv, daß die Welt ganz und gar aus Gott, ganz Realsymbol der Freiheit und der Liebe Gottes ist.“ Kasper, Walter: *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (Hrsg.), *Konturen heutiger Theologie*, Werkstattberichte von Alfons Auer u.a., Einführung von Adolf Exeler, München 1976, 92-107, 97.

¹²² Vgl. hierzu auch Vergauwen, Guido: *Edward Schillebeeckx – Leser des Thomas von Aquin*, in: *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, Hrsg. von Thomas Eggensperger und Ulrich Engel, Mainz 1995 (Walberger Studien: Philosophische Reihe; Bd. 9), 70-91, 88. In Abgrenzung zu existenzphilosophischen und fundamentalontologischen Explikationen menschlichen Daseins bestimmt Schillebeeckx die schöpfungstheologisch-christliche Explikation menschlichen Daseins: „Die ‚Angst‘ und den ‚Kummer‘ wegen des nur Partizipieren an Gott (‚creatio ex nihilo‘) wird integriert in Hoffnung und Vertrauen, dass wir wirklich partizipative ‚Gott‘ sind und, ex parte post, seine ‚Ewigkeit‘ teilen: Basis des kühnen Engagements.“ „De ‚angst‘ en de ‚kommer‘ vanwege het slechts participeren aan God (‚creatio ex nihilo‘) wordt geïntegreerd in hoop en vertrouwen dat wij werkelijk participatieve ‚God‘-zijn en, ex parte post, Zijn ‚eeuwigheid‘ delen: grondslag van het koen engagement.“ *De Deo creante*, II, 210.

¹²³ „[...] onhandige woorden en beelden om te zeggen dat goddelijk handelen ons denken te boven gaat“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 339. Das Problem der *creatio ex nihilo* umfassend angegangen haben Copan und Craig. Copan, Paul/Craig, William Lane: *Creation out of Nothing. A biblical, philosophical, and scientific exploration*, Michigan 2004.

¹²⁴ „Das ex nihilo hat somit eine negativ begrenzende Funktion und keinesfalls eine positiv erklärende Funktion (keine substituierende Negativität).“ „Het ex nihilo heeft dus ’n negatief begrenzende functie, en geensz. ’n positief verklarende functie (geen substituierende negativiteit).“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, D 14,14. Die Frage nach der bibli-

findet sich die Spitzenaussage, dass dieser Begriff „keinen einzigen sinnigen Inhalt“ hat¹²⁵. Hieraus ergibt sich zwangsläufig die Notwendigkeit, „neue Wörter zu finden um einen Glaubenspunkt, der keine ursächliche Erklärung von dem Bestehen der Welt geben will, zu einem verstehbaren Begriff zu machen.“¹²⁶

In seinen Vorlesungen, besonders in denen seiner Löwener Zeit, hat Schillebeeckx sich jedoch sehr intensiv mit dem Problem der *Creatio ex nihilo* auseinandergesetzt und die Diskussionen um diesen Begriff sehr detailliert nachgezeichnet.¹²⁷ Der Begriff *creatio ex nihilo* wurde von Schillebeeckx bereits in der Löwener Zeit im Zusammenhang naturwissenschaftlicher und religiöser Weltdeutung interpretiert. Das Nihilum ist kein positiver Begriff, „sondern eine reine Negation und somit gezeigt, dass die Schöpfung kein *coup de théâtre* ist, kein *Geschehen*, sondern die *totale* Abhängigkeit in Bezug auf Gott, von allem, was in der Zeit besteht.“¹²⁸

Die Fokussierung auf die *creatio ex nihilo* als Gegenstand theoretischer Ausdifferenzierung hat erst in den ersten Jahrhunderten nach Christus

schen Begründung des Terminus *creatio ex nihilo* kann hier nicht geklärt werden, sondern vielmehr nur verwiesen werden auf die eindeutige Aussage von Erich Zenger, dass die oft referenzierten Stellen 2 Makk 7,28 und Weish 11,17 nicht als biblische Begründung herangezogen werden können. Siehe Zenger, Erich: Art. „*Schöpfung, II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament.*“ In: LThK, Bd 9, 32000, 217-220, 217. Hierzu auch Striet, Magnus: *Den Anfang denken, Bemerkungen zur Hermeneutik des creatio ex nihilo- Glaubens*, in: Biblisches Forum. Theologie aus biblischer Perspektive, (2000), <http://www.bibfor.de/archiv/00-1.striet.pdf>, 2 [27.09.2012].

¹²⁵ „[...] geen enkele zinnige inhoud“ *Theologisch testament*, 85.

¹²⁶ „[...] nieuwe woorden te vinden om een geloofspunt, dat geen oorzakelijke verklaring van het bestaan van de wereld wil geven, tot verstaanbaar begrip te brengen“. *Theologisch testament*, 85.

¹²⁷ Bei Schillebeeckx diene dieses eher der Rekonstruktion des historischen Befundes. Bei Striet stellt dieser Begriff indes eine Nagelprobe jeder Theologie dar. „In seinen theoretischen Implikationen zu verantworten ist dieser Glaube an den ursprünglich und bleibend freien Geschichtsgott Israels, der die Freiheit des Menschen will, nur dann, wenn die gesamte Weltwirklichkeit als *creatio ex nihilo* geschaffen geglaubt werden darf und zugleich Gottes Vollkommenheit auf nicht mehr neuplatonischer Weise in bestimmter Weise denkbar wird.“ Striet, Magnus: *Den Anfang denken, Bemerkungen zur Hermeneutik des creatio ex nihilo- Glaubens*, in: Biblisches Forum. Theologie aus biblischer Perspektive, (2000), <http://www.bibfor.de/archiv/00-1.striet.pdf>, 9 [06.01.2009].

¹²⁸ „[...] maar ’n zuivere negatie en er meteen op gewezen dat de schepping geen *coup de théâtre* is, geen *gebeuren*, maar de *totale* afhankelijkheid, t.o.v. God, van al wat bestaat in de tijd“. *De Deo creante*, II, 204.

begonnen. Auch in den biblischen Schöpfungserzählungen ist nicht sosehr die Sprache von Gottes „Bodengründungssaktivitäten“¹²⁹ zu Beginn der Zeiten, sondern von einer Interpretation alles Bestehenden, von Gott zu sein. In seiner späteren Vorlesung zur Schöpfungslehre urteilt Schillebeeckx, dass eine sinnvolle Interpretation der *creatio ex nihilo* nicht möglich ist, wenn man von einer objektivierend vorgestellten Zeit ausgeht, sondern nur dann, wenn der Freiheitsbezug ersichtlich ist.

„So ist die Formel ‚creatio ex nihilo‘ nicht als Ursprungs-theorie, sondern als Sinnpostulat interpretiert. Es geht nicht so sehr um die Welt-Wirklichkeit, sondern um die Bedingungen der Möglichkeit von dem Verständnis von der Welt als Möglichkeit, d.i. als in Freiheit zur verwirklichenden Möglichkeit von dem Sinn-entwurf.“¹³⁰

Schillebeeckx orientiert sich bei der Analyse der schöpfungstheologischen Tradition an der *creatio-ex-nihilo-Lehre*. Als ein Ergebnis kann Schillebeeckx feststellen, dass die Welt einen absoluten Beginn hat, der durch Gottes Schöpfungstat initiiert wurde. Dieses gilt – in summa – als patristisches Allgemeinut.¹³¹ Der Schöpfungsgedanke wurde von den Christen der Ewigkeitskonzeption des Hellenismus entgegengestellt. Thomas hat seinen Begriff von *creatio ex nihilo* so konzipiert, dass dieser auch mit einer *sempernitas mundi* zusammenzudenken ist.¹³²

Ein Schnittpunkt mit der säkularisierten Rede von der Welt drängt sich Schillebeeckx jedoch im Zusammenhang mit der Thematisierung der *creatio ex nihilo* auf. Auch die säkularisierte Rede von der Welt als *Weltlichkeit* widerspricht der Annahme, dass die Welt von irgendetwas herkünftig ist, sondern impliziert, dass diese den Grund in sich selber hat.¹³³

¹²⁹ „grondvestingsactiviteit“ *Plezier en woede beleven aan Gods Schepping*, 340

¹³⁰ „Zo is de formule ‘creatio ex nihilo’ geïnterpret. niet als oorsprongs-theorie, maar als zinpostulaat. ’t gaat niet zozeer om de wereld-werkelijkh., maar om de condities v de mogelb. v. ’t verstaan v. ‘de wereld als mogelijkb.’, d.i. als in vrijb. z te verwerkelijken mogelj. v. ’t zin-ontwerp.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, D 14,11.

¹³¹ Lediglich Origenes hat eine – der hellenistischen Umgebung angepasste – Sondermeinung. Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis, pars prima*, 53.

¹³² *Theologia positiva creationis, pars prima*, 53.

¹³³ Vgl. hierzu *Scheppingsgeloof 1979/80*, D 14,16.

b) Freier Gott – Schöpfer des endlichen Menschen in weltlicher Welt

Die Verhältnisbestimmung von Gott und Geschöpf erfolgt bei Schillebeeckx auf der Linie thomistischer Argumentation. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Schillebeeckx Schöpfung als Partizipation versteht. Mit Hilfe dieses Begriffes lässt sich nicht nur die Genese der Welt und des endlichen Menschen verdeutlichen, sondern auch deren Sinn, den Schillebeeckx bereits in seiner frühen Löwener Vorlesung expliziert.¹³⁴ Das Geschaffene partizipiert am Seinsgrund Gottes:

„Die Anerkennung Gottes, in der wir uns der Tatsache bewusst werden, dass Gott der absolute Seinsgrund aller unserer weltlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen ist, ist letztlich die Anerkennung eines Mysteriums von absolut und unauslotbarer personaler Tiefe und Liebe; denn *in* der Begründung unserer Existenz ist Gott transzendent und unabhängig, das heißt, er braucht nicht zu erschaffen, um er selbst zu sein. Wenn er erschafft, kann er das somit nur aus reiner, mitteilbarer, ungeschuldeter, wohlwollender Liebe tun, aus einer völlig absoluten Subjektivität oder Freiheit.“¹³⁵

Es ist kein Grund für die Existenz von Mensch und Welt in uns zu finden. Sie ist kontingent. „Die Kehrseite der göttlichen Freiheit ist die intrinsische Kontingenz und Faktizität der zeitlichen Dinge; und der absolute Beginn der Engel, von dem Menschen und der Welt sind ein hoher Exponent dieser Faktizität“.¹³⁶

Seit Jahrhunderten wird geglaubt, dass Gott die Welt und den Menschen in absoluter Freiheit¹³⁷ geschaffen hat und den kontingenten Menschen mit Autonomie ausgestattet hat. „Schöpfung ist eine Tat Gottes, die uns [...] unbedingt in unsere endliche, nicht-göttliche menschliche Eigenheit stellt,

¹³⁴ *De Deo creante*, II, 102.

¹³⁵ *Personale Begegnung mit Gott*, 39.

¹³⁶ „De keerzijde van die goddelijke vrijheid is de intrinsieke contingentie en facticiteit van die tijdelijke dingen; en het absoluut begin van de engelen, van de mens en de wereld zijn een hoog exponent van die facticiteit“. *Theologia positiva creationis, pars prima*, 141E. Vgl. hierzu auch Wolfhart Pannenberg: *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, in: *Theologische Literaturzeitung* 119 (1994), 1049-1058.

¹³⁷ *Menschen*, 230. *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 110. *Theologisch testament*, 89. Freiheit ohne Kontingenz „vrijheid zonder contingentie“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 141E.

bestimmt zu wahrer Menschlichkeit“.¹³⁸ Der Schöpfungsakt Gottes drängt den Menschen in seine profane Welt, „aber der Schöpfungsakt ist trotzdem ein Akt, durch den der Mensch sich seiner fundamentalen Seinsnot, seines *metaphysischen* Bedürfnisses nach Gott bewusst wird.“¹³⁹

Die Denkmöglichkeit freien menschlichen Handelns als unterschieden von göttlichem Handeln begründet Schillebeeckx: „Ich möchte damit sagen, dass die Freiheit des menschlichen Handelns eigene Kraft aus Gottes absoluter Freiheit schöpft, die reine Positivität ist.“¹⁴⁰ Dieser Terminus – reine Positivität – ermöglicht es Schillebeeckx, eine Denkform jenseits des Dualismus zu finden. Im Zusammenhang mit dem Freiheitsbegriff lässt sich damit der Gedanke Gottes als Schöpfer des endlichen Menschen weiter explizieren.

Freiheit ist ein „entscheidendes Element“¹⁴¹. „(D)er Beginn der menschlichen Freiheitsgeschichte [fällt; M.H.] *mit dem Beginn der Schöpfung*“ zusammen.¹⁴² Die Schöpfung ist somit ein „blanco-cheque“¹⁴³ für den Menschen, „für den Gott allein selbst Bürgschaft leistet.“¹⁴⁴ „In Freiheit schafft Gott den Menschen frei für das Heil und Glück des Menschen selbst, während Er in derselben Tat, auch souverän-frei, selbst tiefster Sinn, Heil und Glück des menschlichen Lebens sein will.“¹⁴⁵ Gott macht sich dadurch in gewisser Weise auch abhängig von menschlichem Handeln. „Gott ist nicht

¹³⁸ *Menschen*, 163. Vgl. hierzu auch *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn* [1979], 135. „Er erschafft das Geschöpf in seiner endlichen, aber eigenen Autonomie und Würde.“ *Menschen*, 230. Hierzu auch *Das Evangelium erzählen*, 135.

¹³⁹ *Personale Begegnung mit Gott*, 50.

¹⁴⁰ *Gott ist jeden Tag neu*, 143. Vgl. hierzu auch Abdul-Masih, Marguerite: *Edward Schillebeeckx and Hans Frei. A conversation on method and Christology*, Waterloo 2001 [Editions SR; v. 26], 69-71.

¹⁴¹ „[...] beslissend element“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 339.

¹⁴² *Auferstehung Jesu*, 140. *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 128.

¹⁴³ „[...] blanco-chèque“ *Plezier en woede beleven aan Gods Schepping*, 339. Ebenso in *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 22.

¹⁴⁴ *Menschen*, 125. Hierzu auch Kennedy, Philip: *God and Creation*, 54f.

¹⁴⁵ „In vrijheid scheidt God de mens vrij voor het heil en geluk van de mens zelf, terwijl Hij in diezelfde daad, even soeverein-vrij, zelf diepste zin, heil en geluk van het menselijk leven wil zijn.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 339.

‚derselbe‘ vor und nach seiner Schöpfung“.¹⁴⁶ Für den Menschen ist dieses eine

„Vertrauensbekundung, die den Menschen, der an den schöpfenden Gott glaubt, den Mut gibt in Wort und Tat zu glauben, dass das Reich von Gott, d.i. menschliches Heil und Glück als Sache von Gott, trotz vieler Unheilserwartungen, für den Menschen wirklich in der Mache ist, aus Kraft von Gottes Schöpfung, der die Menschen zur Realisierung davon aufruft“.¹⁴⁷

Menschliche Autonomie wird im Gegensatz zu göttlicher Freiheit als menschliche Wahlfreiheit gefasst. Die Freiheit Gottes jedoch ist „absolute Freiheit“¹⁴⁸. Somit ist diese grundsätzlich unterschieden von menschlicher Freiheit, die als kontingente Wahlfreiheit in einem konkreten Entscheidungskontext verortet ist.¹⁴⁹

„Sowohl das Wesen Gottes als auch sein Dasein in drei göttlichen Personen ist Gottes absolut-freie Entscheidung („Aseität“ in Ausdrücken absoluter Freiheit), weil wir in Gott ‚Freiheit‘ und ‚Kontingenz‘ weder identifizieren dürfen noch identifizieren können. Gottes drei-‚persönliches‘ Wesen und sein Handeln in Schöpfung und Bund übersteigen die Kategorien der Notwendigkeit und der Kontingenz und der geschöpflichen Wahlfreiheit: Sein Wesen und sein Handeln sind absolute Freiheit und daher für uns ‚jeden Augenblick neu‘, nicht vorhersagbar.“¹⁵⁰

¹⁴⁶ *Menschen*, 231. Ebenso in *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn* [1979], 135. Diese Aussage wird von Schillebeeckx selber als „theologisch etwas kindlich und naiv, aber doch ‚treffend‘ und schärfer als mit theologisch abgemessenen Kategorien“ (*Menschen*, 231) qualifiziert.

¹⁴⁷ „[...] vertrouwensmotie die de mens die geloofd in de scheppende God *de moed geeft* in woord en daad te geloven dat het *Rijk v. God*, ondanks vele onheilsverwachtingen, voor de mens *met-ter-daad* in de maak is, uit kracht v. Gods schepping die mensen tot realisering ervan oproept“. *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 22.

¹⁴⁸ *Auferstehung Jesu*, 148; *Het andere gezicht van de kerk. Bij de 8 mei-manifestatie van 1986 in 's Hertogenbosch*, in: *Om het behoud van het evangelie* (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 187-192 [De Bazuin, speciaal nr., 69 (1986)], 191; *Menschen*, 107. Vgl. zum Folgenden auch *Theologisch testament*, 89f.

¹⁴⁹ Somit ist die Schöpfung auch, wie es neoplatonische und arabische deterministische Vorstellungen explizieren, keiner Emanation oder Diffusion, keinem Naturdrang entsprungen, sondern Gott ist in „göttlich souveräner, absoluter Freiheit, der Schöpfer von einer kontingenten Welt von Zeit und Raum, mit allem was darin ist“. „In goddelijk-soevereine, absolute vrijheid, de schepper van een contingente wereld van tijd en ruimte, met al wat daarin is.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 335.

¹⁵⁰ *Menschen*, 137.

Schillebeeckx nähert sich dem Personenbegriff in seiner späteren Vorlesung zur Schöpfungslehre durch die Klärung der Frage an, was es heißt, wenn der schaffende Gott Partner des Menschen ist. Problematisch jedoch ist diese Beantwortung, da gerade der Begriff der Person nicht in der hebräischen Bibel zu finden ist.¹⁵¹ Dennoch wird das unter dem Personbegriff verhandelte Problem indirekt in der Bibel thematisiert. Jahwe hat ein eigenes Gesicht. So stützt sich die ganze Bundesgeschichte auf die Partnerschaft Gottes. Auch in Jesus' persönlichem Verhalten zu Gott kommen die Personeigenschaften Gottes zum Vorschein. Den durch die Bestimmung des Personbegriffs ermittelten systematischen Gehalt referiert Schillebeeckx durch Rekurs auf die Beschreibung der Person durch Piet Schoonenberg: „Person ist der Name für ein Wesen, das sosehr besteht, so sehr in und bei sich selbst ist, dass es auch aus sich selbst handelt und darin sich selbst Richtung gibt, seine eigene Haltung und Schicksal bestimmt, seine definitive Existenz aufbaut aus dem Sein, das ihm gegeben ist. Dieses alles nun ist Freiheit.“¹⁵² Der hier abgeleitete Begriff der Freiheit wird von Schillebeeckx im Bezug auf Gott als transzendentaler Begriff verwendet:

„Man kann sagen: im Gegensatz zu dem kategorialen Personbegriff, worin aus Gründen der Individualität der geschöpfliche, begrenzte Modus inhärent ist, kann man den Begriff Freiheit (wie Weisheit, Wahrheit, Gutheit) einen transzendentalen ‚Begriff‘ nennen, – auch wenn wir ‚Freiheit‘ nur in dem geschöpflichen Modus von situierter Freiheit kennen, während Gottes Freiheit un-situierter und somit absolute Freiheit ist ohne begrenzenden Raum, worin die Freiheit ausgeübt wird.“¹⁵³

¹⁵¹ *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 14.

¹⁵² Schoonenberg, Piet: *God als persoonlijk*, TvT 1977, 123. Schoonenberg, Piet: *Het persoonlijke of onpersoonlijke goddelijke: een voorbij dilemma in de westerse mystiek*, in: *Tijdschrift voor theologie* 13(1977), 71-83. „Persoon is de naam voor een wezen dat zozeer bestaat, zozeer in en bij zichzelf is, dat het ook uit zichzelf handelt en daarin zichzelf richting geeft, zijn eigen houding en lot bepaalt, zijn definitieve bestaan opbouwt uit het zijn dat hem gegeven is. Dit alles nu is *vrijheid*“.

¹⁵³ „Men kan zeggen: in tegenstelling tot het *categoriale* persoonsbegrip, waarin *v. wege de individualiteit* de schepselijke, begrensde modus inherent is, kan men het begrip *vrijheid* (zoals wijsheid, waarheid, goedheid) een *transcendentiaal* ‚begrip‘ noemen, - ook al kennen wij ‚vrijheid‘ alleen in de schepselijke modus van *gesitueerde* vrijheid, terwijl Gods vrijheid *on-gesitueerde* en dus *absolute vrijheid* is zonder *inperkende ruimte* waarin die vrijheid wordt uitgeoefend.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 17.

Freiheit ist jedoch auch im Hinblick auf die Qualifizierung des Menschen als transzendentaler Begriff zu betrachten, als „das Vermögen um zu übersteigen, was bloß gegeben ist.“¹⁵⁴

Ausgehend von dem Bewusstsein dieser menschlichen, kontingenten Freiheit Gott eine kontingente Freiheit zu unterstellen und die Schöpfung als abhängig von dem Entschluss Gottes, die Welt zu schaffen, anzusehen, ist ein Problem anthropomorpher Gottesvorstellung virulent, das durch Verweis auf das absolut freie Wesen des Gottes „von Abraham, Isaak und Jakob, den Vater von unserem Herrn Jesus Christus“¹⁵⁵ gelöst werden kann. Ebenso kann aus dieser Perspektive auch eine emanatistische Position der Gotteslehre verworfen werden, wie Schillebeeckx dieses im Anschluss an Pannenberg konstatiert.¹⁵⁶ Schillebeeckx' Basisüberzeugung besteht in der Annahme der

¹⁵⁴ „[...] *het vermogen om te overstijgen wat louter gegeven is*“. *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 17. Dieses gilt für Gott freilich in besonderem Maße. Schillebeeckx führt hier die *Creatio-ex-nihilo-Lehre* an. Ebd. Vgl. hierzu auch, dass Schillebeeckx die Trennung von Natur Gottes und Freiheit Gottes durch die scholastische Philosophie ablehnt. „In der scholastischen Philosophie macht man eine Unterscheidung zwischen der Natur Gottes und der Freiheit Gottes. Auch der Hl. Thomas macht diese Unterscheidung. Die Natur Gottes ist nicht Notwendigkeit, sondern absolute Freiheit. Für uns ist die Natur Gottes jeden Augenblick neu, weil sie die absolute Freiheit ist. Gott ist eine ständige Überraschung in allen Augenblicken unseres Lebens, in alle Ewigkeit. Er ist eine absolute Überraschung. Dann aber gibt es keine Unterscheidung zwischen der Natur und der Freiheit Gottes. Andernfalls würde man in der Freiheit Gottes ein liberarum *arbitrium*, eine Wahlfreiheit sehen, die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen. Und das wäre eine begrenzte und eingeschränkte Freiheit. Die Natur Gottes hingegen ist gerade unbegrenzte und absolute Freiheit, *libertas*“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 19.

¹⁵⁵ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 335.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu Pannenberg, Wolfhart: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 78; 113. Vgl. hierzu Schillebeeckx, *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 18. Bereits hier kann das erkenntnistheoretisch-offenbarungstheologische Profil der Schillebeeckx'schen Theologie angedeutet werden. Die grundlegende systematische Perspektive Schillebeeckx' ist derjenigen von Eberhard Jüngel ähnlich. In einer Abgrenzung zu Pannenberg konstatiert Jüngel in *Gott als Geheimnis der Welt*, dass zwischen ihm und Pannenberg Differenzen hinsichtlich der anthropologischen Ausweisbarkeit des Anspruchs, die mit dem Wort Gott verbunden ist, bestehen. Eine Relevanz der Rede von Gott *remoto deo* – wie sie Pannenberg vertritt – ist unangemessen: „Mir erscheint vielmehr, daß man sich so methodisch erst recht ‚auf den Boden der atheistischen Theorie begibt‘, ein Verfahren, das nach Pannenberg der Theologie ‚teuer zu stehen‘ kommt.“ (eingeschlossenes Zitat von Wolfhart Pannenberg: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 18). Jüngel plädiert jedoch nachdrücklich für eine faktizitätsorientierte Grundorientierung der Theologie: „Pannenberg erklärt treffend und schön: ‚Die Wirklichkeit Gottes, auf die der Mensch in der Struktur seiner Subjektivität verwiesen ist, begegnet erst, wo er im Zusammenhang seiner Welt in der Erfahrung der Freiheit sich selbst geschenkt wird“ (aaO, 27). Dann begegnet Gott aber erst da, wo er als Schenkender

Gratuität, der freien Gabe des schaffenden Gottes. In seiner originären Autonomie und Wahlfreiheit ist der Mensch „in-und-durch-und-aus-und-für-Gott“¹⁵⁷.

Im Folgenden wird, nachdem das Heilshandeln Gottes zuvor vom Freiheitsbegriff ausgehend bestimmt wurde, die Basis der Explikation des Heilshandeln auf die Allmacht und Ohnmacht Gottes entgrenzt. Schillebeeckx konkretisiert den Allmachtsbegriff durch Verweis auf das Jesusgeschehen. Gerade an diesem lässt sich die Art der Macht Gottes ablesen.¹⁵⁸ Diese Macht Gottes wurde trotz der Unbegrenztheit Gottes in den siebziger Jahren im Zusammenhang des Kreuzesereignisses als Ohnmacht qualifiziert. Auf der Suche nach einer angemessenen Bestimmung der Allmacht Gottes verwirft Schillebeeckx jedoch diesen Begriff der Ohnmacht und ersetzt ihn im Zusammenhang theodizeekritischer Überlegungen durch den Begriff der *Wehrlosigkeit*.¹⁵⁹ Gott ist wehrlos gegenüber den Selbstrealisierungen gottgewollter menschlicher Freiheit. Gott schafft den Menschen gerade in seiner Freiheit.¹⁶⁰

sich zu erfahren gibt. Genau das nenne ich Offenbarung.“ Diesen Argumentationshorizont teilt der spätere Schillebeeckx. Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, 20.

¹⁵⁷ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 336. Vgl. hierzu auch Marguerite Abdul-Masih: „Finally, the ground for this understanding of revelation is a very positive outlook on creation. It is God who judged creation to be good. The ambiguity and finitude of the created order are not things to be explained away, but rather are what make the created order what it is. Creation is also an unfinished business, which is made actual through human freedom in action.“ Abdul-Masih, Marguerite: Edward Schillebeeckx and Hans Frei. *A conversation on method and Christology*, Waterloo 2001 [Editions SR; v. 26], 127.

¹⁵⁸ Dieses ist eine deutliche Parallele zur Theologie Eberhard Jüngels: „Wir haben aber gerade zu der Behauptung, daß Gott *selbst* verborgen und unverständlich sei, dann nicht den geringsten Grund, wenn Gott sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi als Liebe definiert hat.“ Jüngel, Eberhard: *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“*, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Hermann Deuser, München 1986, 265-275, 275.

¹⁵⁹ Vaganée, Domien: *Heldere avonddeemstering*, in: TGL 65 (2009), 161-167, 174.

¹⁶⁰ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 121.

So fordert Schillebeeckx – ähnlich wie Dietrich Bonhoeffer¹⁶¹ – eine vorsichtige Annäherung an den Begriff der Allmacht. „Nicht Denken *ausgehend von* dem Begriff ‚Gottes Allmacht‘, wobei häufig eine verkehrte Macht zum Ausgangspunkt genommen wird.“¹⁶²

Vier mögliche Ausgestaltungen des Allmachtsbegriffs sind nach Schillebeeckx zu vermeiden:

1. Über Allmacht kann nicht abstrakt, erfahrungsenthoben gesprochen werden, sondern sie muss im Zusammenhang mit konkretem, menschlichen Heil thematisiert werden.
2. Als Gott der Geschichte ist Gott auch von dem Bösen betroffen und steht nicht darüber.
3. Es ist nicht angemessen, von einem Prozess geschichtlicher Selbstbefreiung des Menschen und einem oppressiven Gott auszugehen.
4. Zwar ist es berechtigt, von einem mitleidenden Gott auch angesichts der Ereignisse des letzten Jahrhunderts zu sprechen. Dennoch ist damit der Göttlichkeit Gottes noch nicht angemessen Rechnung getragen. Es muss ausgewiesen werden, inwiefern Gott ein rettender Gott ist.¹⁶³

Das Apostolische Glaubensbekenntnis beginnt mit der Herausstellung der Allmacht Gottes. Jedoch ist die Allmacht Gottes im Alten und Neuen Testament nicht so zentral herausgestellt wie das Böse.¹⁶⁴ Begriffsgeschichtlich ist

¹⁶¹ „Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt.“ Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. E. Bethge, Neuausgabe, Kaiser: München 1977, 414 Welker präzisiert dieses Bonmot von Bonhoeffer: „Gottesvorstellungen und Gottesgedanken als abstrakte, undifferenzierte Allmachtsgedanken sind ein Stück prolongierter, nicht als Schöpfung wahrgenommener Welt.“ Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13), 107.

¹⁶² Die Macht, die an Gottes Stelle mit Gott identifiziert wird, ist die Menschenmacht. Und diese „kann produktiv sein, aber auch destruktiv. Von Jesus wissen wir, dass es um Gottes Vermögen zu seinem Königreich, seinem Heil geht.“ „Niet denken *vanuit* het begrip ‘Gods almacht’ waarbij vaak een verkeerde macht tot uitgangspunt wordt genomen. *Mensenmacht kan productief zijn maar ook destructief. Uit Jezus weten dat het gaat om* Gods vermogen tot zijn koninkrijk, zijn heil.“ *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 35.

¹⁶³ Vgl. hierzu *Menschen*, 120f.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu Gen 6,6, wo es den Herrn reut, Menschen, die so viel Böses machen, geschaffen zu haben. Vgl. auch die Kreuzigung Jesu.

ersichtlich, dass erst durch die griechische Übersetzung des Alten Testaments der Begriff *Pantokrator* Eingang in christliches Denken gefunden hat. Ab da jedoch mutierte er zu einem selbstverständlichen Begriff. Im Mittelalter reflektierte auch Thomas von Aquin den Allmachtsbegriff und versuchte, diesen durch die Unterscheidung von Gottes absoluter Allmacht, mit der er alles Sinnvolle schaffen kann, und von der durch die Schöpfung bedingten Macht zu festigen.¹⁶⁵

Ausgehend von diesen Differenzierungen des Allmachts-, Ohnmachts- und Wehrlosigkeitsbegriffs muss noch einmal das Beziehungsgefüge von Gott und Mensch unter besonderer Betrachtung des Freiheitsbegriffes analysiert werden. Die Rahmenbedingungen sind durch das von Schillebeeckx häufig zitierte und bekannte irenäische Theologoumenon „Gloria enim Dei est vivens homo; vita autem hominis, visio beata“ abgesteckt.¹⁶⁶ So wird dieses von Schillebeeckx auch in seinem letzten ausführlichen Beitrag zur Schöpfungslehre interpretiert: „Wenn Er für das Heil und die Freude von dem Nicht-Göttlichen schafft, das das Andere als Er selbst ist, liegt gerade darin sein Ruhm: Gottes Ehre.“¹⁶⁷ Kürzer interpretiert hat Schillebeeckx dieses in seinem vorerst letzten Interview aus dem Jahr 2005, in Deutschland 2006

¹⁶⁵ Vgl. hierzu Thomas von Aquin, *De divina potentia*, q 25, a.5, ad 1.

¹⁶⁶ Irenäus, *Adv. Haereses* IV, 20, 7 advers. Haer. 1.IV,c.20,n.7,PG 7, 1037 Vgl. hierzu auch Gott, 83. Vgl. hierzu auch *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 242. Vgl. hierzu auch *De Deo Creante*, II, 107. „Das bescheidene und doch beglückende Ergebnis dieser Humanisierung des Lebens in Vereinigung mit Gott wird sein: daß wir die Welt so ordnen, daß die Menschen in ihr wahrhaft *menschennwürdig* und *christlich* leben und somit leichter den Willen Gottes vollbringen können. Durch diese Liebe zur Welt und in ihr, aufgenommen in die ganz persönliche Liebe zu Gott, wird Gottes Name verherrlicht und den Menschen das Heil gebracht. ‚Gottes Glorie: der lebende Mensch.‘“ Vgl. hierzu auch Lubac, Henri de: *Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz 1965, 63-79, 78.

¹⁶⁷ „Als Hij schept voor het heil en de vreugde van het niet-goddelijke, het andere dan Hij zelf is, ligt juist daarin zijn glorie: Gods eer.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 336. Auch *Auferstehung Jesu*, 149. Auch *Menschen*, 163. Dieses ist die „beste Definition dessen, was Schöpfung bedeutet“. *Auferstehung Jesu*, 136. Hierzu auch *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 91, *Weil Politik nicht alles ist*, 78: „Vielmehr steht das Wesen des christlichen Gottes auf dem Spiel: seine Ehre und unsere Ehre, ‚Mensch sein zu können‘, aufgrund von Gottes guter Schöpfung.“ Vgl. hierzu auch *Scheppingsgeloof 1979/80*, F 16, 21; *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn* [1979], 137.

publiziert: „Die Ehre Gottes ist der Mensch, der lebt.“¹⁶⁸ Gottes Ehre steht mit unserer Menschenwürde nicht in Konflikt, sondern ist konstitutiv für diese.¹⁶⁹

Gott kann angesichts menschlicher Wahlfreiheit auch echte Überraschungen erwarten: „Auch für Gott ist das weltliche Geschehen ein Abenteuer.“¹⁷⁰ Er ist ein Risiko eingegangen.¹⁷¹ Dieses Risiko Gottes lässt sich in der Tat nur dann denken, wenn Gott sich im Akt der Schöpfung selbst begrenzt hat:

„Es ist Ausdruck der Gottheit Gottes, wenn Gott sich zugunsten seines Geschöpfes im Akt des Schaffens selber zurücknimmt: wohlgermerkt nicht als Gott zurücknimmt, sondern in dem Sinne, daß er einem anderen neben sich, neben seinem göttlichen Sein und Wesen Dasein und Wesen gewährt, Raum einräumt, Zeit gibt.“¹⁷²

Gleichwohl ist dieses Abenteuer Gottes Imperativ für den Menschen, „der an diesen Schöpfergott glaubt [...], selbst das gleiche Risiko einzugehen und in die eigene Menschlichkeit zu investieren.“¹⁷³ Als ein Teil des Abenteuers mag neben der menschlichen Selbstrealisierung auch die evolutive Dynamik der Welt gelten. So ist das Evolutionsgeschehen keine Konsequenz einer göttlichen Blaupause. Die Schöpfung ist „letztlich der Sinn, den Gott seinem göttlichen Leben hat geben wollen. Er wollte, frei, Gott sein auch für andere, von denen Er erwartete, dass sie mit ihrem endlichen, auch auf andere Möglichkeiten gerichteten freien Willen sein Angebot annehmen würden.“¹⁷⁴ Somit kann die Rolle Gottes beschrieben werden als der eines Schöpfers, der

¹⁶⁸ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 83. Vgl. hierzu auch *Der Vorläufer* (1981), 14.

¹⁶⁹ Vgl. hierzu *Menschen*, 57.

¹⁷⁰ „Ook voor God is het wereldlijke gebeuren een avontuur.“ *Plezier en woede beleven aan Gods Scheppingsgeloof 1979/80*, 337. Auch *Auferstehung Jesu*, 140.

¹⁷¹ *Menschen*, 126. Vgl. hierzu auch Hilker, Mary Catherine: „Grace-Optimism“: *The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx' Theology*.

¹⁷² Jüngel, Eberhard: *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“*, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Hermann Deuser, München 1986, 265-275, 268.

¹⁷³ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 47.

¹⁷⁴ *Menschen*, 292.

„abwartet, was als Resultat zum Vorschein kommt und wie es aussieht, ohne dabei seine Allmacht sehen zu lassen, nichtsdestoweniger souverän wissend wo Er selbst mit dieser, seiner evolutionären Welt hin möchte.“¹⁷⁵ Auch wenn Gott als der Herr der Geschichte geglaubt wird, kann dennoch nur mit menschlichen Begriffen und Vorstellungen auf die Göttlichkeit Gottes geschlossen werden. Somit sind Menschen mit Verweis auf die Wirkmächtigkeit Gottes in der Geschichte nicht aus der Pflicht genommen, die Geschichte selbst, im Dialog untereinander, zu realisieren. Denn das Abenteuer Gottes ist „seine ureigenste Sache; aber das ist sein Bereich, nicht der unsere.“¹⁷⁶

Zur präzisen Bestimmung des Handelns Gottes und des Menschen ist es einmal mehr nötig, auf die Schillebeeckx'sche Verwendung des Freiheitsbegriffes zu rekurrieren. Präzise bestimmt hat er diesen Begriff jedoch häufig nur in negativen Abgrenzungen.¹⁷⁷ Gelegentlich verwendet Schillebeeckx den Begriff „absolute Freiheit“¹⁷⁸, „befreiende Freiheit“,¹⁷⁹ „emanzipative Freiheit“¹⁸⁰, „christliche, evangelische Freiheit“¹⁸¹, „Freiheit-zum-Guten“¹⁸², „solidarische Freiheit“¹⁸³, „befreite, [...] erlöste Freiheit“¹⁸⁴, „(E)vangeliumsgemäße Freiheit“¹⁸⁵ als positive Darstellung eines angemessenen Freiheitsbe-

¹⁷⁵ „[...] afwacht wat er uit de bus komt en hoe het er uitkomt, zonder daarbij zijn almacht te laten zien, niettemin soeverein wetend waar Hij zelf met deze, zijn evolutieve wereld naar toe wil“. *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 337.

¹⁷⁶ *Auferstehung Jesu*, 140.

¹⁷⁷ Der Freiheitsbegriff lässt sich nicht nur biblisch-theologisch bestimmen als „Freiheit von Sünde, von Egoismus und Habsucht; Freiheit, Gutes zu tun; solidarische Freiheit“ (*Auferstehung Jesu*, 68), sondern auch als „liberale [...] Freiheit“, das heißt der Freiheit, ungehindert eigene Ziele und Interessen zu verfolgen“. Ebd.

¹⁷⁸ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 111.

¹⁷⁹ *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung*, 47, 48.

¹⁸⁰ *Auferstehung Jesu*, 120. *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 141.

¹⁸¹ „Die christliche, evangelische Freiheit ist eine solidarische Freiheit, bei der die Freiheit des einen keine Bedrohung der Freiheit des anderen wird, wie es oft der Fall war und mit den liberalen, bürgerlichen Freiheiten wie auch mit den kommunistischen Freiheiten noch der Fall ist. Evangelische Freiheit kann nur befreite Freiheit sein, eine von Egoismus und Macht erlöste Freiheit, eine Freiheit, die darauf beruht, daß alle von Gott angenommen sind, noch bevor Menschen zu handeln beginnen.“ *Menschen*, 56.

¹⁸² „Mit Freiheit des Handelns meine ich ein Handeln, das – befreit von gesellschaftlichen Verfremdungen – eine Freiheit-zum-Guten ist.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 143.

¹⁸³ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 84, *Menschen*, 56.

¹⁸⁴ *Weil Politik nicht alles ist*, 76.

¹⁸⁵ *Weil Politik nicht alles ist*, 76.

griffes und „liberale(n) bürgerliche(n) Freiheiten“¹⁸⁶, „inhaltlose Freiheit“¹⁸⁷ und „kommunistische(n) Freiheiten“ als negative Füllungen des Freiheitsbegriffes. Von grundsätzlicher Relevanz für ein angemessenes Verständnis der Bestimmung der Freiheit durch Schillebeeckx ist sein Rekurs auf den Begriff der *situierten Freiheit*¹⁸⁸. Dieser Begriff fungiert als zentraler Ausdruck der Formalstruktur einer kontextuell gebundenen und auf Zukunft hin offenen menschlichen Freiheit. Diese Konzeption hat sich – so Schillebeeckx – in vielen Jahrhunderten bewährt.¹⁸⁹ Eine so geartete – auch sprachliche – Wendung des Freiheitsbegriffes ermöglicht es Schillebeeckx, die Faktizität angemessen in Anschlag einer theologischen Deutung zu bringen:

„Ständig muß die Freiheit also faktischen, wechselnden Situationen Rechnung tragen, die nicht von ihr selbst (auch nicht teilweise) ins Leben gerufen sind. Erst im Kontakt mit der gesellschaftlichen Lebenswelt kann sich die Freiheit eines einzelnen Menschen Geltung verschaffen. Ohne das gesellschaftliche Leben mit seinen gesellschaftlichen Strukturen könnte die Freiheit also nicht einmal eine Chance haben. Die Menschlichkeit unserer Freiheit setzt daher nicht nur körperliche, biologische und psychische, sondern auch soziale Bedingungen voraus.“¹⁹⁰

Insgesamt verwendet Schillebeeckx einen positiv gefärbten Freiheitsbegriff. In Abgrenzung zu protestantischen Theologien wie denen von Karl Barth und Kornelis Heiko Miskotte akzeptiert Schillebeeckx die menschliche Autonomie.¹⁹¹ „Freiheit zum Bösen oder zum Unrecht ist ausgesprochener Protest gegen den Grund und Quell aller Freiheit und ist, in ihrer willkürlichen Unabhängigkeit, eigentlich Unfreiheit.“¹⁹² Im Unterschied zu rein philosophischen Bestimmungen des Freiheitsbegriffes wird ein theologischer Freiheitsbegriff

¹⁸⁶ *Weil Politik nicht alles ist*, 76.

¹⁸⁷ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 141.

¹⁸⁸ „Aber ganz abgesehen von dieser breiten Schicht faktischer Nichtfreiheit ist die menschliche Freiheit wesensgemäß eine thematische oder situierte, keine absolute oder schöpferische Freiheit.“ *Kirche und Religionssoziologie* (1962), 134. *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 141.

¹⁸⁹ Vgl. hierzu auch *Gott*, 50.

¹⁹⁰ *Kirche und Religionssoziologie* (1962), 134.

¹⁹¹ Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 97.

¹⁹² *Gott ist jeden Tag neu*, 143.

von Schillebeeckx immer schon in einem schöpfungstheologisch-soteriologischen Spannungsfeld verortet:

„Man muß des Menschen eigene Tatkraft als Autonomie definieren, und dieselbe Autonomie dann als Gnade deuten. Nun ja, der Begriff Schöpfung ist dann nicht ausreichend. Darum sage ich: Der Gott Israels, der Befreier-Gott (der Gott des Heils), das ist der Schöpfer. Dann ist die ganze begriffliche Schwierigkeit zwischen Heil und Schöpfung fortgenommen. Die Schöpfung ist der Ansatz zum ganzen Bund, zur ganzen Befreiungsbewegung, in der universales Heil für alle verwirklicht werden wird.“¹⁹³

Die evangeliumsgemäße Freiheit ist nach Schillebeeckx die „solidarische Freiheit“¹⁹⁴. In dieser Freiheit, die in Akten solidarischer Selbstbestimmung genutzt wird, kommt der Mensch seiner Bestimmung als Bild Gottes nach. Somit ist diese Freiheit, wie oben genannt, nicht neutral, sondern theistisch geprägt: „Evangeliumsgemäße Freiheit kann nur befreite, von Egoismus und Macht erlöste Freiheit sein, eine Freiheit, die auf dem Angenommensein aller durch Gott beruht, das allem menschlichen Handeln vorausliegt.“¹⁹⁵

Von zentraler Relevanz für ein angemessenes Verständnis von Schillebeeckx' erfahrungsbezogenen schöpfungstheologischen Ansatz gilt der Begriff der Endlichkeit. Er fungiert als Indikator des Ausweises von Nicht-Göttlichem. „Endlichkeit ist die wesenshafte Kehrseite von einer nicht-göttlichen Wirklichkeit und bedarf *als solcher* keiner einzigen Ursache.“¹⁹⁶ Das Geschaffene ist das Nicht-Göttliche, per definitionem das Nicht-Sakrale:

„Dieses impliziert schon die Botschaft, dass wir keine einzige geschaffene Wirklichkeit verabsolutieren oder vergöttlichen dürfen: Nicht den Kaiser, den

¹⁹³ *Gott ist jeden Tag neu*, 143f.

¹⁹⁴ *Weil Politik nicht alles ist*, 76.

¹⁹⁵ *Weil Politik nicht alles ist*, 76.

¹⁹⁶ „Eindigheid is de wezenlijke keerzijde van een niet-goddelijke werkelijkheid en behoeft *als zodanig* geen enkele oorzaak.“ *Plezier en woede beleven aan Gods Schepping*, 432. „Daraus folgt, daß jeder Mensch mit der ihm eigenen Würde und seiner begrenzten Autonomie am Geheimnis des Göttlichen teilnimmt“. *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 58. Autonomie ist ein „Geschenk Gottes“. *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 48.

Staat oder politische Macht, aber auch nicht Ideologien oder Lebensanschauungen, und ebenso wenig Wissenschaft, Sex oder finanzielle Macht.“¹⁹⁷

Verzeichnende Schöpfungsauffassungen leugnen die Göttlichkeit Gottes, d.h. sein Freisein und sein frei-gehandelt-haben. Von der Seite Gottes aus gesehen ist „Gottes Schöpfungsakt nicht-bedingt, absolut frei“.¹⁹⁸ Jedoch hat „Gott sowohl die Welt gerade in ihrer Weltlichkeit aus auch den Menschen gerade in seiner Menschlichkeit erschaffen gewollt“¹⁹⁹, und dies mit den Folgen der Endlichkeit und Kontingenz²⁰⁰ des Menschen als von Gott gewollte *conditio humana* des Menschen. „Geschöpfe sind keine Replik Gottes. Dies hat der jüdisch-christliche Schöpfungsglaube sehr klar gesehen.“²⁰¹

Abschließend kann mit Schillebeeckx konstatiert werden: *Gott ist jeden Augenblick neu*. Gott hat die Welt aus Liebe in seiner Freiheit geschaffen. Gott hat den Menschen in freier Entscheidung in der Welt einen Platz gegeben. Aus schöpfungstheologischen Grundüberlegungen kann geschlossen werden, dass es sich bei der Schöpfung um ein Dreifaches handelt. Die Bedeutung der Schöpfung, das, was Gott mit dem Menschen geschaffen hat und Gottes Präsenz. In diesem Spannungsfeld wird – schöpfungstheologisch motiviert, diese Frage neu perspektiviert.

Dennoch ist die genaue Verhältnisbestimmung des Handelns Gottes und des handelnden Menschen sehr komplex und problembehaftet. Stets droht hier auch eine doppelte Gefahr: „entweder durch Absorption des Menschlichen in das Göttliche (auf der Linie des alten Monophysitismus) oder durch Reduzierung des Göttlichen (hier des Theologischen) auf das Menschliche (hier

¹⁹⁷ „Dit impliceert al de boodschap dat we geen enkele geschapen werkelijkheid mogen verabsoluteren of vergoddelijken: niet de keizer, de staat of politieke macht, maar ook niet ideologieën en levensbeschouwingen, en evenmin wetenschap, sex of financiële macht.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 335.

¹⁹⁸ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119

¹⁹⁹ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 117.

²⁰⁰ Vgl. hierzu auch *Menschen*, 290.

²⁰¹ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119. Vgl. zum Befund der biblischen Urgeschichte auch Ruppert, Lothar: *Mann und Frau als Gottes Geschöpfe und in ihrer konkret erfahrbaren Existenz nach der Biblischen Urgeschichte (Gen 1-11)*, in: Gerhard Ludwig Müller (Hrsg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 141-165

das Ethische, vor allem in seiner makroethischen oder politischen Dimension).²⁰² Aus der bereits genannten Einsicht, dass Gott als Schöpfer der Lebenswelt des Menschen auch die Freiheit des Menschen gewollt hat, deutet sich eine genauere Verhältnisbestimmung an, die im Folgenden weiter präzisiert wird und eine entscheidende begriffliche Klärung im Zusammenhang christologischer Erörterungen findet.

B. Gott, Schöpfer und Heil der Welt

Die systematische Rekonstruktion der Theologie Schillebeeckx' geht von den zuvor referierten und in ihrer systematischen Relevanz und Dynamik dargestellten schöpfungstheologischen Strukturprinzipien aus und setzt bei der Gotteslehre, oder vielmehr bei dem, was das Heil von Gott her für uns bedeutet, wie es in unserem Erfahrungshorizont seinen Adressaten trifft, ein. Schillebeeckx leistet es bereits in seinen frühen Schriften, menschliche Existenz und die Lebenswelt zusammenzudenken mit dem sich offenbarenden Gott, genauerhin den Menschen im Zusammenhang mit Gott zu denken, ohne den Menschen künstlich um seine Faktizität beschneiden zu müssen. Diesen offenbarungstheologisch-soteriologischen Grundansatz hat Schillebeeckx bereits in den 60'er Jahren entfaltet und bis in die jüngsten Veröffentlichungen hinein durchbuchstabiert. In den 60'er Jahren versteht Schillebeeckx seine Theologie als theozentrische Theologie, die mit einer schöpfungstheologisch-hermeneutischen Methode auch anhand von christologischen Topoi entfaltet wird.²⁰³ In Jesus Christus ist den Menschen das Heil schon „gebracht“ worden.²⁰⁴ Schillebeeckx' Theologie kann auf die Kurzformel gebracht werden: Der lebendige Gott bringt „seine Schöpfung in Jesus

²⁰² *Menschen*, 127.

²⁰³ In der schöpfungstheologischen Rekonstruktion des Verhältnisses von Welt und Gott betont Schillebeeckx mit Nachdruck sowohl den Primat Gottes im Hinblick auf die Heilswirklichkeit des Menschen. In besonderer Weise wird jedoch die Gnade Gottes dort sichtbar, „wo der Jude durch demütiges Bekenntnis eigener Geschöpflichkeit und Sündigkeit sich der göttlichen Gnade öffnet.“ *Christus*, 101.

²⁰⁴ *Offenbarung und Theologie*, 15.

Christus durch unsere Geschichte hindurch zu einer nachgeschichtlichen Endvollendung²⁰⁵. Sie ist – wie Roger Haight urteilt – radikal theozentrisch:

„Consistent with this, his christology from below begins with the historical person of Jesus and not with trinity nor the metaphysics of nature and grace. Thus Christ is not portrayed as the centre of Schillebeeckx’s cosmology. That position belongs to God, creator of heaven and earth and the goal of the movement of history. Schillebeeckx’s large vision of reality is theocentric.“²⁰⁶

Bei der Explikation schöpfungstheologischer Elemente wird von Schillebeeckx die Schöpfung und die Intention des Schöpfers stets integriert. Es gibt keine Schöpfung ohne die rettende Liebe des Schöpfers. Gott stellt sich in der Schöpfung in „selbstloser Liebe als unser Gott“ dar.²⁰⁷ Dennoch wird weder die Gnadenwirklichkeit Gottes noch seine Selbst-Kommunikation als Notwendigkeit konstatiert. „(H)e employs the terms of personalism and proposes a personal creator who creates out of love. Freedom, gratuity, and love are built into the creative act itself and do not have to be distinguished from it.“²⁰⁸

Da Gottes Heilsgeschehen, zu schaffen und den Menschen durch Christus Heil zu bringen, nicht mit Jesus abgeschlossen ist, sondern von den Menschen beantwortet werden will, gewinnen die Menschen, gewinnt menschliche Geschichte eine grundlegende Bedeutung im Hinblick auf die Bestimmung der Offenbarung.²⁰⁹ Den Leitsatz Schillebeeckx’ – Menschen sind die

²⁰⁵ *Menschen*, 285.

²⁰⁶ Haight, Roger: *The future of Christology*, 118. Vgl. hierzu Schillebeeckx’ eigene schöpfungstheologische Bestimmung etwa in *Christus*. „Letztlich – und das ist zugleich protologisch: von Anfang an – entscheidet Gott über den Sinn und die Lebensbestimmung des Menschen zum Vorteil des Menschen. [...] Als Schöpfer ist Gott der Urheber des Guten und der Bekämpfer des Bösen, von Leiden und Unrecht, das den Menschen in Sinnlosigkeit stürzt.“ *Christus*, 619.

²⁰⁷ *Menschen*, 163.

²⁰⁸ Haight, Roger: *The future of Christology*, 112.

²⁰⁹ *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 203f. Auf das Problem einer eindeutigen Bestimmung der Geschichte kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. „So kann in einer Interpretation aus vergangener Zeit in der Tat wirkliche ‚Geschichte‘ mit eingeschlossen sein, die man trotzdem geschichtswissenschaftlich nicht mehr oder im Prinzip überhaupt nicht ergründen kann. So lässt sich historisch grundsätzlich nicht ermitteln, ob die ‚Geschichte‘ Ort des Heilshandelns Gottes ist, während dies trotzdem in der Dimension des real Geschehenen eine Realität sein kann und es für den Gläubigen in Wahrheit auch ist.“ *Jesus*, 59. Vgl. hierzu auch Essen, Georg: *Historische Vernunft*

Geschichte Gottes – hat er schon in der ersten Zeit in Nijmegen konzipiert. Da Gott den Menschen zum Heil bestimmt hat, dieses durch Jesus Christus gebracht ist, der Mensch aber nicht das Mysterium der faktischen Heilsgewissheit überspringen kann, hat zu gelten, daß überall dort, wo Menschen Geschichte machen, tatsächlich Heils- oder Unheilsgeschichte vollzogen wird. Auf klassischem Fundament beruhend, jedoch streng neuzeitlich konkretisiert, kann Schillebeeckx das innerweltliche Geschehen im Freiheitsraum menschlicher Existenz verorten: „Der eigentliche Ort, wo das Innerweltliche *Geschichte* wird, ist die menschliche Freiheit.“²¹⁰

Der Mensch, von Gott nach seinem Bilde geschaffen, ist durch die „Dynamik“ der „Berufung zum Heil“²¹¹ gekennzeichnet. Dieses Heil ist jedoch nichts rein Übernatürliches, sondern den Menschen im Innersten seiner Existenz angehendes Heil. Seine Existenz ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit von Heil, sondern Ausgangspunkt des Heiles. Ort des Heiles ist die menschliche Existenz in der Welt, theologisch gewendet, in der Schöpfungswelt:

„Die Welt, dem Menschen von Gott zur menschlichen Sinngebung angeboten, wird ihm konkret vom Gott des Heiles angeboten. Somit ist innerhalb der inneren Anziehung der Gnade, in der Gott dem Menschen die Glaubensgnade anbietet, die Schöpfungswelt selbst, und das ist vor allem der Mensch, ein Hinweis nicht nur auf den erschaffenden Gott, sondern konkret auf den *lebendigen* Gott: den Gott des Heiles.“²¹²

und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit (TSTP 9), Mainz 1995. Ders.: *Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik*, in: ThPh 71 (1996), 321-333. Ders.: Art. *Geschichtstheologie*, in: LthK, 3. Aufl. Bd. IV, 564-568. Im Altertum wurde der historischen Faktizität nicht so viel explanatorische Relevanz zuerkannt, da Geschichte im Hinblick auf handlungsleitendes Interesse von zentraler Relevanz war. In der heutigen Zeit ist jedoch diese narrative Unschuld verloren gegangen. Hierzu auch *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung*, 40f.

²¹⁰ Auch vorangegangenes Zitat, *Offenbarung und Theologie*, 15. Vgl. hierzu auch *Kirche und Religionssoziologie* (1962), 138.

²¹¹ *Offenbarung und Theologie*, 16.

²¹² *Offenbarung und Theologie*, 16.

a) *Deus Humanissimus*

„Ich höre nicht auf, mit Vernunft und Gefühl an diesen lebendigen Gott zu glauben“.²¹³

Näherhin bezeichnet die Formel lebendiger Gott bei Schillebeeckx in besonderer Weise die Bestimmung Gottes als Schöpfergott. Zwar steht diese Benennung im Opus von Schillebeeckx an zentraler Stelle, sie ist jedoch nicht von umfassender Reichweite. Denn die sachlogische Begründung Gottes als Gott der Schöpfung greift nicht weit genug und muss somit in der Benennung Gottes als *deus salutaris* präzise fundiert werden. Durch Verweis auf alt- und neutestamentliche Bezüge sichert Schillebeeckx diese These in seiner späteren Löwener Vorlesung ab.²¹⁴ Der Gott des Bundes ist die Erfahrungsgrundlage für die Explikation Gottes des Schöpfers:

„In der progressiven Entwicklung der Gottesoffenbarung wird der Gläubige sich in und durch den Dialog mit dem Gott seines Heiles bewusst, dass dieser der Schöpfer von allem ist und dass die Schöpfung somit mit aufgenommen ist in eine Heilsordnung. Hierdurch ist die Schöpfungswelt mit ihren natürlichen und historischen Ereignissen aufgenommen in den direkten Dialog mit Gott und wird sie der Ausdrucksapparat und das Realisierungsmittel der göttlichen Berufung zu der vollendeten Gemeinschaftsinnigkeit mit dem lebenden Gott in der seligen Gottesanschauung, worauf hin wir in dieser Welt aufgehen.“²¹⁵

²¹³ So führt Schillebeeckx in dem bisher letzten publizierten Interview aus dem Jahre 2005 aus. *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 31. Die deutsche Übersetzung wurde 2006 publiziert. Damit ist der Spannungsbogen zu seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen 1958 begrifflich manifestiert. Vgl. hierzu *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958).

²¹⁴ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 2f.

²¹⁵ „In de progressieve ontwikkeling van de Godsopenbaring wordt de gelovige zich in en door de dialoog met de God van zijn heil bewust, dat Deze de Schepper van alles is en dat de schepping aldus mede is opgenomen in een heilsbestel. Hierdoor is de scheppingswereld met haar natuurlijke en historische gebeurtenissen opgenomen in de rechtstreekse dialoog met God en wordt zij mede het uitdrukkingsapparaat en het realiseringsmiddel van de goddelijke roeping tot de voltooide gemeinschapsinnigheid met de levende God in de zalige Godsaanschouwing waarnaar wij in deze wereld opgaan.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 3.

Bei einer im Schillebeeckx'schen Sinne verstandenen Theodizee geht es um dieselbe Realität: „denn der Deus *salutaris* ist genau der Schöpfer, auf welchen von den menschlichen Erfahrungsgegebenheiten ausgehend das menschliche Denken eine sichere Perspektive eröffnet. Die natürliche Philosophie erkundet die reale Erfahrungswelt, d.i. die Welt, die konkret-real eine Äußerung von dem Deus *salutaris* ist, dessen Mysterium auf seine Geschöpfe abstrahlt.“²¹⁶

Ein wesentlicher Grundzug der Schillebeeckx'schen Soteriologie ist die anthropologische Verortung des Heiles. „Gottes eigene Ehre liegt im Glück und Heil der Menschen. [...] Heil hat mit menschlichem Heilsein und Glück zu tun, und dieses steht in einer wesentlichen Wechselbeziehung zu der Solidarität des Menschen mit dem auf Menschlichkeit bedachten lebendigen Gott.“²¹⁷ Diese Basisaussage variiert Schillebeeckx und führt diese häufig als theologisches Argument für die Relevanz der Geschichte an.²¹⁸

Auch eine Analyse christologischer Aspekte der Theologie Schillebeeckx' zeigt die hier referierte *anthropologische* Verdichtung seiner *Theologie*.²¹⁹ In seiner Analyse der Löwener Christologie-Vorlesung von Schillebeeckx konstatiert Borgman: „Dass Gott in Christus wirklich Mensch geworden war,

²¹⁶ „[...] want de Deus *Salutaris* is precies de Schepper op wie vanuit de menselijke ervaringsgegevens het menselijk denken een zeker perspectief opent. De natuurlijke wijsgeer exploreert de reële ervaringswereld, d.i. de wereld die concreet-reël een uiting is van de Deus *salutaris*, wiens mysterie reflueert op zijn schepselen.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 5. Vgl. hierzu auch *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 25.

²¹⁷ *Christus*, 619; *Auferstehung Jesu*, 65, *Menschen*, 58. „Gott selbst ist in der Tat ein *deus humanissimus*, ein überaus humaner, menschlicher Gott.“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 83. Zur Frage der Heilsuniversalität, die hier nicht abschließend beantwortet werden kann, vgl. Schillebeeckx' in *Christus* durchgeführten Analysen. Im NT besteht eine Spannung von Universalität und Auserwählung. Dennoch wird auch im NT die Universalität Gottes betont: „Gott will, daß *alle* Menschen gerettet werden‘ (1 Tim 2,3-4), ‚die heilbringende Gnade Gottes erschien *allen* Menschen‘ (Tit 2,11; siehe Offb 21,3); er ist ‚der Heilbringer‘ (Retter, Heiland, Wohltäter: Soter) der *Welt*‘ (Joh 4,42; 1 Joh 4,14), ‚das Lamm Gottes, das die Sünden *der Welt* hinwegnimmt‘ (Joh 1,29). ‚Der lebendige Gott, der ein Heiland ist für *alle* Menschen, *insonderheit* für die Gläubigen‘ (1 Tim 4,10).“ *Christus*, 616.

²¹⁸ *Auferstehung Jesu*, 64.

²¹⁹ Vgl. zum Ganzen auch Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*. Vgl. zur Systematik einer Anthropotheologie die Studie von Voßhenrich, *Anthropotheologie. Überlegungen zu einer Theologie, die aus der Zeit ist*, Paderborn/München/Wien 2007.

drückte für Schillebeeckx somit aus, dass Gott ein besonders menschlicher Gott ist, ein ‚Deus humanissimus‘. Darum betonte er in seiner Behandlung der klassischen Lehre der hypostatischen Vereinigung von zwei Naturen in einer Person ausdrücklich die Menschwerdung.²²⁰ Die Betonung des Menschseins Jesu Christi vermag als ein zentrales Moment seiner Christologie und somit auch seiner Gotteslehre zu gelten. In ihr wird expliziert, dass die ganze Menschheitsgeschichte in der Liebe Gottes geborgen ist. Diesen Angang hat Schillebeeckx zwar im Gefolge von Thomas von Aquin weiter ausgeführt, ist aber in den fünfziger Jahren eher ungewöhnlich, da zu dieser Zeit die Gottheit Jesu Christi stärker betont wurde.

„*Dieu a besoin des hommes*. Gott braucht Menschen, nicht um Gott zu sein, sondern um ein *Gott der Menschen* zu sein.“²²¹ „Gibt es wohl einen anderen, nicht-grimmigen und universaleren ‚Humanismus‘ als die Menschenliebe Gottes: eines auf Menschlichkeit bedachten Gottes, der ‚Menschen Gottes‘ will, die auch selbst auf Menschlichkeit bedacht sind?“²²²

In seiner mittleren Schaffensperiode hat Schillebeeckx die Erkennbarkeit der Liebe Gottes eng an die Erscheinung des Sohnes gekoppelt:

„Nun kann sich zwar aus der Schöpfung, in der sich Gott sozusagen indirekt offenbart, eine gewisse Perspektive auf die absolute Wirklichkeit Gottes als Mysterium eröffnen, aber die besondere Gestalt dieses Mysteriums wird uns erst in der Heilsgeschichte offenbart, die in der Erscheinung (epiphaneia) des Sohnes Gottes als Mensch unter uns ihren Höhepunkt erreicht.“²²³

²²⁰ „Dat God in Christus waarlijk mens geworden was, drukte voor Schillebeeckx dus uit dat God een bij uitstek menselijke God is, een ‘Deus humanissimus’. Daarom legde hij in zijn behandeling van de klassieke leer van de hypostatische vereniging van twee naturen in één persoon alle nadruk op de menswording.“ Borgman, *Schillebeeckx*, 288.

²²¹ *Weil Politik nicht alles ist*, 17.

²²² *Menschen*, 26. Ebenso in *Die Ohnmacht abendländischer Werte und der christliche Glaube* [1982], 320. Schillebeeckx konstatiert, dass es in der christlichen Geschichte darum ging, „einen auf Menschlichkeit bedachten Gott [zu; M.H.] bekennen“. *Weil Politik nicht alles ist*, 78.

²²³ *Bibel und Theologie* (1962), 138. „Die Offenbarung wird dadurch ins Leben gerufen, daß Gott nicht nur als Schöpfer, der die Menschengeschichte trägt, sondern außerdem – und zwar wesentlich – als Gott des Heils handelnd gegenüber der geschichtsbildenden Freiheit des Menschen auftritt.“ *Bibel und Theologie* (1962), 139.

Gott hat mit den Menschen einen Bund geschlossen und den Menschen zum „Hauptvermittler von Heilsgeschichte“²²⁴, die lebendige Gemeinde zur „einzige(n) echten Reliquie Jesu“²²⁵ erklärt.

„Die Schöpfung ist letztlich der Sinn, den Gott seinem göttlichen Leben hat geben wollen. Er wollte, frei, Gott sein auch für andere, von denen Er erwartete, daß sie mit ihrem endlichen, auch auf andere Möglichkeiten gerichteten freien Willen sein Angebot annehmen würde. Sonst begreife ich nicht, überhaupt nicht, warum Er, Gott, zum Erschaffen des prekären Endlichen überzugehen beschloß“.²²⁶

Gott ist der Grund allen Seins. Er schafft als lebendiger Gott den Menschen „zum Heil und zum Glück der Menschen selbst“²²⁷ und eröffnet ihm Zukunft.²²⁸ „Das Heil des Menschen liegt im lebendigen Gott (vita hominis, visio Dei)“²²⁹ und „Gottes Ehre liegt im Glück, in der Befreiung und im Heil oder Heilsein des Menschen.“²³⁰ Die Antwort der Menschen auf diese Selbstansage Gottes ist der Schöpfungsglauben. In ihm bezeugen die Christen, „daß Gottes eigenstes Wesen, in absoluter Freiheit, *menschenliebend* ist, rettend: Heil, Glück, ja sogar Wonne von und für Menschen.“²³¹

²²⁴Menschen, 117.

²²⁵*Auferstehung Jesu*, 66. Fast zwei Dezennien später mehr theozentrisch fokussiert liest sich im *Theologisch testament*: „Aber die lebende Reliquie von Gott hier auf Erde, der Himmel und Erde geschaffen hat, ist der lebende Mitmensch, der von seinem Antlitz aus einen dringenden Beruf auf mich, seinen Mitmenschen tut.“ „Maar de levende relikwie van God hier op aarde, die hemel en aarde schiep, is de levende medemens, die vanuit zijn gelaat een dringend beroep op mij, zijn medemens, doet.“

²²⁶Menschen, 292.

²²⁷*Menschen*, 163.

²²⁸*Christus*, 40.

²²⁹*Auferstehung Jesu*, 149.

²³⁰*Menschen*, 163.

²³¹Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn [1979], 136.

b) Heilshandeln Gottes in der Geschichte

„Allein Gott ist auch Herr unserer Geschichte.“²³²

„Locus theologicus oder Bezugspunkt jeder Besinnung auf den Glauben, auch einer Theologie der Beziehung zwischen Kirche und Welt, ist das geschichtliche Heilsgeschehen“.²³³

„Er [Gott; M.H.] ist durch seine Initiative unserem Handeln auch stets voraus.“²³⁴

Gott trägt, wie Schillebeeckx 1957 in einer pathetischen Sprache artikuliert, die „Welt auf seinen Händen“.²³⁵ Die Weltgeschichte ruht auf Gottes Schultern, „auf den Schultern von einem Menschen: Jesus.“²³⁶ Durch die Säkularisierung jedoch ist einer vorschnellen Berufung auf das Handeln Gottes die Legitimationsgrundlage aufgrund mangelnder Plausibilität entzogen. „Selbst die Menschheitsgeschichte zeigt uns Gott nicht. [...] Seine transzendente Sinngebung der Geschichte ist aufgrund ihrer Transzendenz eine Sinngebung, die sich jedem Bewusstsein menschlicher Finalität und Zweckmäßigkeit entzieht“.²³⁷ Gemäß der Rede von der horizontalen und vertikalen Situation der menschlichen Existenz bestimmt Schillebeeckx als die vertikale Dimension:

„Die unmittelbare, vertikal die menschliche Freiheit ansprechende Selbstoffenbarung Gottes – der ‚intimior intimo meo‘, auch beim Angebot der Gnade (gratia interna), ist –, ist als Offenbarung an einen Menschen zugleich und mitwesentlich ein geschichtliches, ‚horizontales‘ Sprechen Gottes. Wäre das nicht der Fall, dann wäre für den Menschen (zumindest bewusst, thematisch und explizit) nichts zu hören.“²³⁸

²³² *Menschen*, 292.

²³³ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 230.

²³⁴ *Menschen*, 117.

²³⁵ „De scheppende God die de wereld op zijn hand draagt“ *God in menselijkheid*, 699.

²³⁶ „Kerstfeest begint met het besef dat onze wereldgeschiedenis op Gods schouders gaat rusten, op de schouders van een mens: Jesus“ *God in menselijkheid*, 701f.

²³⁷ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 16.

²³⁸ *Personale Begegnung mit Gott*, 66f.

Diese Verbindung zur horizontalen Dimension und der menschlichen Freiheit als ihrem Akzentrum wird von Schillebeeckx weiter ausgeführt: „Daraus geht bis jetzt hervor, dass der horizontale Ursprung und die Quelle der Heilsgeschichte eigentlich in der menschlichen Freiheit liegt, insofern diese innerlich auf eine in sich selbst nicht auszusprechende Weise von der Gnade Gottes getroffen wird.“²³⁹ Schillebeeckx geht somit von der Aufnahme der Geschichte in den durch Gnade ermöglichten theodramatischen Vollzug aus. Besondere Berücksichtigung findet hier die konstitutive Funktion des menschlichen Akteurs, der sich gleichwohl gegen dieses Drama durch die negativ antwortende Freiheit entscheiden kann und somit dem Drama den Ausgang der Unheilsgeschichte ermöglichen kann. Dennoch lassen sich aufgrund der zuvorkommenden Gnade Gottes auch durch die Analyse der Welt, die „dem Menschen von Gott zur menschlichen Sinnggebung angeboten“²⁴⁰ wird, die Spur, die Zeichen Gottes erkennen.²⁴¹

²³⁹ *Personale Begegnung mit Gott*, 69. „Geschichte ist im Kern eine durch die menschliche Freiheit gemachte Geschichte. Der eigentliche Ort, wo das Innerweltliche Geschichte wird, ist die menschliche Freiheit.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 15.

²⁴⁰ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 16.

²⁴¹ „Somit ist innerhalb der inneren Anziehung der Gnade, in der Gott dem Menschen die Glaubensgnade anbietet, die Schöpfungswelt selbst, und das ist vor allem der Mensch, ein Hinweis nicht nur auf den erschaffenden Gott, sondern konkret auf den *lebendigen* Gott: den Gott des Heiles. Die Schöpfung, die Profangeschichte und die Menschenbegegnung werden damit in den Lichtkreis des Heiles gezogen. Innerhalb des überall wirkenden Heilswillens Gottes erhalten die Welt als Schöpfung und die Welt als menschliche Geschichte und Begegnung eine besondere Bedeutung, die sie in und aus sich selbst nicht haben.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963). Dass diese Verhältnisbestimmung gleichwohl schwierig ist, hat auch Karl Rahner diagnostiziert. „Man könnte von daher sagen, daß unsere Frage nach gar nichts anderem fragt als nach dem höchsten und radikalsten Fall jener Einsicht, die uns heute langsam in der Theologie zukommt, der Einsicht, wie wirkliches, von unten erwirktes Werden des Höheren aus dem sich selbst überbietenden Niederen und dauernde Schöpfung von oben nur zwei Seiten, beide gleich wahr und wirklich, des einen Wunders des Werdens und der Geschichte sind, nur höchster Fall der Einsicht, daß Gott in seinem freien Verhältnis zu seiner Schöpfung dennoch nicht kategoriale Ursache neben anderen in der Welt ist, sondern der lebendige dauernde transzendente Grund der Eigenbewegung der Welt selbst, und eben dieses in seiner Weise auch auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Offenbarungsereignis und in der Offenbarungsgeschichte zutrifft, ja sogar im höchsten Maße, weil *diese* Geschichte im extremsten Maß zugleich die Tat Gottes und die des Menschen sein muß, wenn sie die höchste Wirklichkeit in Sein und Werden der Welt sein soll.“ Rahner, Karl: *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in: Ders./Ratzinger, Joseph (Hrsg.), *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i. Br. u.a. 1965, 11-24, 715. Heinrich Fries: *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung*, in: *Interpretation der Welt*. Romano Guardini zum 80. Geburtstag, hrsg. v. Helmut

Die Geschichte Israels ist eine Geschichte, in der Gott und die Menschen als Dialogpartner auftreten. Gottes Heilshandeln zeigt sich in der Geschichte Israels. „Denn Gott handelt nicht in der Geschichte, wie Menschen darin handelnd auftreten. Nach unseren modernen Erfahrungen wird unsere Geschichte in der Naturgeschichte von Menschen gemacht, und sie ist nicht, wie man im Altertum dachte, der Spielball überirdischer, guter oder böser Geister.“²⁴² Die hieraus resultierende anders geartete Auffassung des Handelns Gottes bestimmt Schillebeeckx in seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen 1959:

„Das hat zur Folge, daß die Gottesoffenbarung von uns nicht aus einem einseitigen Sprechen Gottes erkannt zu werden vermag, als könnte es sozusagen auf Band aufgenommen werden. Der Inhalt der Offenbarung wird uns erst aus dem dialogischen Handeln Gottes und seines Volkes einsichtig. Ihrem Wesen nach ist die sich konstituierende Offenbarung deshalb eine vernommene Offenbarung, die Geschichte des jüdischen Volkes selbst, insofern es im Bund mit Gott steht.“²⁴³

Auch in der Betonung der besonderen soteriologischen Ausrichtung seines christologischen Projektes wird durch die besondere Hinwendung Gottes zu den Menschen ihre explanatorische Relevanz deutlich, dass die Soteriologie

Kuhn/Heinrich Kahlefeld/Karl Forster, Würzburg 1965, 701-712. Vgl. zu weiterführenden Analysen unter Rückgriff auf transzendentalphilosophisches Denken *Essen, Georg: Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik*, in: ThPh 71 (1996), 321-333. Sowie ders. *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP 9), Mainz 1995 sowie ders. Art. *Geschichtstheologie*, in: LthK, 3. Aufl. Bd. IV, 564-568.

²⁴² *Jesus*, 555.

²⁴³ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 19. Ähnlich hat Schillebeeckx in *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 42f argumentiert: „Gott handelt in der Geschichte‘ bedeutet daher in einer gläubigen und doch ‚säkularen‘ Interpretation: Es gibt bestimmte menschliche Worte und Taten, in denen Gottes charakteristisches Handeln als Schöpfer und Erlöser auf eine eigene, ganz besondere Weise geoffenbart wird.“ Rückgebunden hat Schillebeeckx das Problem des Handelns Gottes an die Frage nach dem Leben Jesu und der angenommenen, entscheidenden, Offenbarung der Liebe Gottes. Robert Schreiter reinterpretiert den Schillebeeckx’schen Ansatz: In „an important way, his whole Christological project is about discovering a new soteriology for a postmodern world [...]. But even more than the need for a new soteriology, Schillebeeckx, wishes to give a primacy to the soteriological over the more traditional Christological part of the equation of the person and word of Christ.“ Robert Schreiter: *Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance*, in: *The Praxis of Christian Experience: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Robert J. Schreiter/Mary Catherine Hilkert (Hrsg.), San Francisco, 1989, 153.

den Menschen – als Geschöpf Gottes – integral einbezieht. „Der Mensch ist geschaffen – Gott ist Schöpfer, und die ganze Schöpfung ist von der Heilsabsicht Gottes durchzogen. Diese Absicht muß von Menschen verwirklicht werden. Der Mensch steht einem Gott des Heils gegenüber, nicht nur dem Schöpfer.“²⁴⁴ Bezogen auf schöpfungstheologische Grundlagen konkretisiert Schillebeeckx in Menschen:

„Handeln Gottes in der weltlichen Geschichte ist somit (in dem einfachen, allumfassenden, aber doch *einen* Schöpfungsakt) stets göttliche *Aktivierung* weltlicher, geschichtlicher und menschlicher Kräfte und Möglichkeiten. Es müssen also ‚in der Welt‘ Stellen vorhanden sein, an denen das religiöse Reden von Gott sinnvoll und auch für andere verständlich entsteht, gleichsam ‚aufweisbar‘, wenn auch nicht beweisbar“.²⁴⁵

Das Heilshandeln Gottes erklärende schöpfungstheologische Kategorien verwendend, erläutert Schillebeeckx:

„Der Begriff Schöpfung ist dann auch fundamental, um die Heilsgeschichte, ‚das Absteigen von Gott‘ zu den von Unrecht und Schmerzen wimmernden Menschen (vgl. Ex. 3,7-8), zu begreifen. Der Schöpfungsglaube ist aus diesen Gründen auch fundamental, um das messianische Erscheinen von dem Menschen Jesus von Nazaret in unsere Schöpfungswelt und unsere Geschichte zu situieren und vor allem um ihn da willkommen zu heißen.“²⁴⁶

Wie aus vorangegangenen Überlegungen deutlich geworden sein dürfte, ist der Glaube nie eine Erklärung im Sinne einer Erklärung und Rechtfertigung eines Status Quo, sondern immer ein Appell, die Dinge zum Guten zu ändern. Auch der Schöpfungsglaube hebt sich von dieser allgemeinen Basis nicht ab:

²⁴⁴ *Gott ist jeden Tag neu*, 143.

²⁴⁵ *Menschen*, 117.

²⁴⁶ „Het begrip schepping is dan ook fundamenteel om de heilsgeschiedenis, ‚het afdalen van God‘ naar de van onrecht en pijn kermende mens (zie Ex. 3,7-8), te begrijpen. Dat scheppingsgeloof is om diezelfde reden ook fundamenteel om het messiaanse verschijnen van de mens Jezus van Nazaret in onze scheppingswereld en onze geschiedenis te situeren en vooral om hem daar te kunnen verwelkomen.“ *Theologisch testament*, 93.

„Der Schöpfungsglaube erhebt nicht den Anspruch, eine Erklärung für die Entstehung der Welt zu geben. Wenn Gott die *Erklärung* der Tatsache wäre, dass die Dinge und Ereignisse das sind, was sie sind, dann wäre jeder Versuch, diese Dinge und Situationen (zum Guten oder zum Schlechten) zu verändern, in der Tat ein Frevel; oder andererseits würde es den Menschen und die ganze Welt zu einem Marionettentheater machen, bei dem allein Gott hinter dem Vorhang die Fäden in den Händen hält: Das wäre menschliche Geschichte als die größte Muppet-Show!“²⁴⁷

Als begrifflichen Ausdruck der theologischen Option, die Freiheit Gottes und des Menschen zu wahren, fügt Schillebeeckx häufig den Terminus *ungeschuldet* ein.²⁴⁸ Dieses dient sowohl der Fundierung einer radikalen Auffassung von der Autonomie des Menschen trotz des schöpfungstheologischen Sprachspiels des *Geschaffenseins* des Menschen und des *Verdanktseins* menschlicher Existenz, wie auch der Sicherung der freien Selbstzusage Gottes an die Menschen. Virulent wird dieses insbesondere bei der Abgrenzung einer jüdisch-christlichen Fassung des Gottesbegriffs von denen pantheistischer Deutungen: „Das spezifisch Eigene des Pantheismus liegt in der Leugnung der *Ungeschuldetheit* oder des radikalen ‚Gnaden‘-Charakters des Geschöpfseins, so dass er (stillschweigend oder ausdrücklich) behauptet, Gott *brauche* die Geschöpfe innerlich zur Vollendung eben der Definition des Gottseins Gottes.“²⁴⁹

²⁴⁷ *Menschen*, 289. „Die geschaffene Welt ist kein Puppentheater!“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 47, hierzu auch ebd., 57. „Wiederholt wurde schon gesagt, dass für gläubige Menschen Gottes Handeln in Welt und Kirche durch die Tatsache auffällt, dass es nie über oder neben der menschlichen Geschichte wirksam ist, sozusagen in Hokus-Pokus-Phänomenen, sondern in dieser Geschichte selbst, bescheiden und verborgen.“ *Menschen*, 278.

²⁴⁸ „Darum ist Gott in seinem Wesen reine Ungeschuldetheit und können wir seine Existenz mit rationalen Argumenten niemals beweisen. Übrigens, kein Mensch ist darauf aus um seine Existenz, womit er immer konfrontiert wird, zu beweisen.“ „Daarom is God in wezen pure annuïteit en kunnen wij zijn bestaan met rationele argumenten nooit bewijzen. Trouwens, geen mens is eropuit om het bestaan waarmee hij voortdurend geconfronteerd wordt, te bewijzen.“ *Theologisch testament*, 89.

²⁴⁹ *Jesus*, 560. Vielmehr ist Gott freie Gabe: „Das Geschöpf – Welt, Geschichte, Mensch – ist die Gegenwart Gottes und der Raum, in dem Gott ‚durch Gabe‘ ist; Gott selbst ist die Gegenwart und der Raum, in dem Gott *wesensgemäß* ist, in und durch sein absolut-freies Gott-Sein selbst. Dies zu leugnen würde meines Erachtens gerade eine Begrenzung und Verkürzung der Transzendenz Gottes bedeuten. Deshalb kann unsere Menschenwelt nur eine vermittelte Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch durchlassen.“ *Jesus*,

In der Frühzeit seines Schaffens begründet Schillebeeckx die Heilszusage Gottes an die Menschen streng christologisch. „Gemeinde, Amt, Theologie: diese drei sind selbst fundamental angewiesen – und dadurch selbst auch relativiert – auf den lebendigen Gott, der seine Schöpfung in Jesus Christus durch unsere Geschichte hindurch zu einer nachgeschichtlichen Endvollendung bringt.“²⁵⁰ Diese Heilszusage Gottes an die Menschen ist geoffenbart durch Jesus Christus.²⁵¹ Dennoch, so konstatiert Schillebeeckx bereits in den sechziger Jahren, ist durch die historische Kontextualität von Jesus dieses Heil „nicht nur eine *Möglichkeit* in Christus [...], sondern von Christus für alle *gebracht* worden, wenn es für uns auch ein Mysterium bleibt, wer nun tatsächlich dieses Heil erreicht.“²⁵²

Versucht man das Heilshandeln Gottes in der Geschichte zu analysieren, ist man insbesondere auf sprachliche Äußerungen angewiesen. Diese historisch konkreten Äußerungen sind angelehnt an Kategorien mythologischer, philosophischer oder theologischer Modelle. Anhand der systematischen Gesichtspunkte des Leidens, der Schuld, Zeitlichkeit, Kosmos, Chaos und Schicksal können diese Äußerungen analysiert und interpretiert werden.²⁵³

Die sachliche Trennung und inhaltliche Zusammenführung von sakraler und profaner Geschichte mit der Profangeschichte als Ausgangs- und innerweltlichem Endpunkt ist bereits in den frühen Schriften Schillebeeckx vorgezeichnet.²⁵⁴ In den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts wurde dieser

561. Vgl. hierzu auch Schepping, I, 2-6, 40; *Christus*, 792; Kennedy, Philip: *God and Creation*, 52. Vgl. hierzu auch Schoonenberg, Piet: *Het doopsel met Heilige Geest*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 65-86, 82.

²⁵⁰ *Menschen*, 285.

²⁵¹ Vgl. hierzu auch *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 15.

²⁵² Auch vorangegangenes Zitat *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 15.

²⁵³ Vgl. zu einer aktuellen einlassenden Deutung Peitzmann, Stefan: ... damit es nicht nur Schicksal ist. Hermeneutiken des Unverfügbaren im Spiegel theologischen Denkens, Münster 2012 [= *Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 4*].

²⁵⁴ *Offenbarung und Theologie*, 19. Erörtert wird dieses anhand des Exodus-Geschehens Israels. „Dieser Auszug selbst ist als geschichtliches profanes Geschehen eine rettende Tat Gottes: eine Heilsoffenbarung. Aber die Heilstat wird als solche und tatsächlich erst durch das Wort eine Dimension *unserer*, das heißt reflexiv-bewußter Geschichtlichkeit.“ Vgl. hierzu auch *Menschen*, 93.

Sachzusammenhang ausführlich thematisiert.²⁵⁵ In seinen späteren Schriften erweitert Schillebeeckx diese Doppelkonstruktion der *Profan-* und *Sakral-* oder *Heilsgeschichte* durch die Integration der *Offenbarungsgeschichte* in diese systematische Interpretation der Geschichte. „Heilsgeschichte ist also nicht dasselbe wie Offenbarungsgeschichte; in dieser letzteren kommt die Heilsgeschichte zu einer bewussten und artikulierten Glaubenserfahrung. Ohne allgemeine Heilsgeschichte ist eine besondere Offenbarungsgeschichte, wie die in Israel und Jesus, unmöglich.“²⁵⁶ „Heilsgeschichte als Offenbarung [ist; M.H.] eine vom Gottesdialog her *interpretierte* Profangeschichte.“²⁵⁷

Mit dieser theozentrisch perspektivierten Grundausrichtung der Theologie greift Schillebeeckx auf die Diskussion der sechziger Jahre zurück. Gerhard von Rad und Claus Westermann, evangelische Alttestamentler, haben die Frage nach der gegenseitigen Bestimmung von Schöpfung und Bund im Anschluss an Karl Barth und exegetische Erkenntnisse wieder aufgenommen. So weist auch Jürgen Moltmann darauf hin, dass die christliche Schöpfungslehre den Begriff Schöpfung allzu häufig auf den Ursprung der Welt zu reduzieren pflegt, obwohl die biblischen Überlieferungen differenzierter von Gottes Schöpfung reden.²⁵⁸ Den verschiedenen biblischen Traditionen zufolge ist Gottes Schöpfung ein dreigliedriges Geschehen: „*creatio originalis – creatio continua – creatio nova*“²⁵⁹. Moltmann entwickelt damit Karl Barths Gedanken über Schöpfung und Bund weiter: So ist der innere Grund

²⁵⁵ Vgl. hierzu auch Reinhard Wittram: *Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie*, Göttingen 1966; Gisbert Greshake: *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Essen 1963; Johann Baptist Metz: *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1969.

²⁵⁶ *Menschen*, 35. Vgl. hierzu auch *Weil Politik nicht alles ist*, 23f., *Gesprek tussen twee vuren*, 22f.

²⁵⁷ *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), 20.

²⁵⁸ Vgl. hierzu auch Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13), 16-19. Hier weist Welker die vielfach anzutreffende Sicht vereinfachender Schöpfungsvorstellungen exemplarisch nach. Leitaussage, die Welker kritisierten Konzeptionen nachzuweisen versteht, ist die Bestimmung von Schöpfung „als unhintergehbare Hervorbringung durch eine transzendente Realität und als Sein in absoluter Dependenz von dieser transzendenten Realität“. Ebd. 18.

²⁵⁹ Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung*, 215.

der Schöpfung nicht der geschichtliche Bund, sondern das Reich der Herrlichkeit.²⁶⁰

Diese Diskussion der Schöpfungslehre in der systematischen Perspektive zwischen Protologie und Eschatologie wurde um ein drittes systematisches Element erweitert. Letztendlich ging es in der Diskussion der sechziger Jahre um die Frage, ob der Schöpfer auch der Befreier ist. Gerhard von Rad hielt den Schöpfungsglauben anfänglich nur für eine Extrapolation aus dem Glauben an den Bundesgott.²⁶¹ Westermann widersprach in seiner *Theologie des Alten Testaments* in Grundzügen dieser Sichtweise und konstatierte dem Schöpfungsglauben eine relative Selbständigkeit. Durch diese Perspektive entging Westermann einer drohenden heilsgeschichtlichen Konzentration, die im Hinblick auf ein angemessenes Weltverständnis auch gewahrt bleiben sollte. Denn ansonsten „würde unser alltägliches Leben letztendlich nichts mehr mit Gott zu schaffen haben“.²⁶² Dennoch entwickelte sich dieser anfangshaft vorhandene Schöpfungsglauben ausgehend von der Basisannahme einer Schöpfungsmacht, die als Schöpfungsmacht auch Heilsbringer und Erlöser sein kann.²⁶³ Im weiteren Verlauf der Heilsgeschichte hat sich dieses auch deutlicher gezeigt.

²⁶⁰ Zu Moltmanns Kritik an Barths Schöpfungslehre vgl. Jürgen Moltmann: *Schöpfung, Bund und Herrlichkeit. Zur Diskussion über Karl Barths Schöpfungslehre*, EvTh 48, 1988, 108-127. Vgl. hierzu ebenso: Wolfhart Pannenberg: *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur systematischen Theologie Bd. 2, Göttingen 2000*, 162-169, bes. 168.

²⁶¹ Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung, München 1958. Gerhard von Rad: *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, in: Ders.: *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Berlin 1936 (BZAW 66), 138-147, hier in: Ders.: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 4. Aufl. München 1971 (ThB 8), 136-147. Vgl. hierzu Zenger, Erich: Art. „Schöpfung, II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament.“ In: LThK, Bd 9, ³2000, 217-220, 217. Zu einer differenzierten Analyse von Gerhard von Rads Interpretation des alttestamentlichen Weltverständnisses vgl. Link, Christian: *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976 [Beiträge zur evangelischen Theologie; 73], 268-285.

²⁶² „Dan zou ons doordeweekse leven tenslotte niets te maken hebben met God, en God enerzijds wel alles doen voor een ons aangezegd heil, maar anderzijds niets te maken hebben met onze alledaagse levensbeslommeringen, met onze kleine en grote genietingen en met ons grote en kleine leed. Hij zou dan tenslotte een God zijn alleen voor de sabbat of de zondag, een God voor één dagje in de week“. *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 332. Durch diese radikale Diastase war einem neuen Dualismus der Hof bereitet. Einem Dualismus mit sehr alten Wurzeln, wie Schillebeeckx (ebd.) zu verstehen gibt.

²⁶³ Von Rad hat später, in *Weisheit in Israel* zugegeben, dass es diese beiden selbständigen Traditionen gegeben hat.

Rückblickend auf diese Diskussion kann Schillebeeckx konstatieren, dass diese zwei Traditionen zwar relativ selbständig sind, sich jedoch stark beeinflusst haben. Grundlage dieses Geschehens ist der Schöpfungsglaube. Die Schöpfung ihrerseits ist – wie an Moltmann orientiert zuvor ausgeführt – durch den Gedanken des Reiches Gottes begründet.

In diesem Zusammenhang thematisiert Schillebeeckx auch die Frage nach der Relevanz von Jesus Christus. Neben dem pragmatischen Argument, dass durch eine direkt christozentrische, objektive Interpretation der Schöpfung eine „Kriegserklärung an alle Weltgottesdienste und religiöse Erfahrungen, worin Jesus tatsächlich keinen Platz, oder jedenfalls, wie im Islam keinen zentralen Platz hat“²⁶⁴ erfolgt, argumentiert Schillebeeckx auch inhaltlich gegen eine solche christologische Konzentration der Schöpfung aufgrund der oben erläuterten Erkenntnis der fundamentalen Eigenbedeutung und Selbständigkeit des Kosmos und seines Verständnisses als Schöpfung.²⁶⁵ In dieser trotz Bezogenheit relativen Selbständigkeit der Christologie vermag Schillebeeckx ihr gleichwohl eine genuine Bedeutung als nochmalige Erklärung zu bieten. So fasst Schillebeeckx Jesus Christus terminologisch als „konzentrierte Schöpfung“.²⁶⁶ Dennoch ist dieses im Hinblick auf die explanatorische Relevanz der theistischen Wirklichkeitsdeutung nur ein zusätzliches, nicht das einzige Element.²⁶⁷ Die zuvor rekonstruierte relative Selbständigkeit der schöpfungstheologischen Argumentationslinie dient nicht nur dazu, die „metaphysische Tiefenstruktur alles Heilsgeschehens zu erhellen und sicher zu stellen, sondern auch, um das vorzeitige Anzeigen dessen, was manchmal nachlässig Gottes- und Heilserfahrung heißt, unter Kritik zu stellen.“²⁶⁸

²⁶⁴ „[...] een oorlogsverklaring aan alle andere wereldgodsdiensten en religieuze ervaringen waarin Jezus in feite geen plaats heeft, of althans, zoals in de Islam, geen centrale plaats“. *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 333.

²⁶⁵ Vgl. hierzu *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 333. Das jedoch schließt keinesfalls Lobpreisungen eines kosmischen Christus in der Liturgie, sofern diese der privaten Lebensanschauung dient, aus.

²⁶⁶ *Theologisch testament*, 86; *Das Evangelium erzählen*, 137.

²⁶⁷ Vgl. hierzu auch Hilker, Mary Catherine: *Introduction*, xxvi.

²⁶⁸ „[...] om de metafysische dieptestructuur van alle heilsgescheuren te verhelderden en veilig te stellen, maar ook om het voortijdig aanwijzen van wat soms erg nonchalant Gods- en heilservaringen heet, onder kritiek te stellen“. *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 333.

Im Hinblick auf die Denkmöglichkeit von Geschichte und dem theologisch favorisierten Konzept einer *universalen Geschichte* überprüft Schillebeeckx sein Konzept von Geschichte. Mit Ricoeur erinnert Schillebeeckx an zwei unterschiedliche Ansätze, Geschichte zu deuten. Neben dem hegelianischen Typ des Einheitssystems, in dem davon ausgegangen wird, „dass dieses Zeichen der Menschlichkeit von uns auch begriffen, verstanden werden kann“ und „mit der breiten Skala von Menschlichkeit verbunden werden“²⁶⁹ kann, lässt sich ein zweiter Hauptstrom geschichtsphilosophischen Denkens konstatieren. Der pluralistische Typ setzt voraus, dass „(j)edes philosophische System [...] in seiner Besonderheit als Einzelphilosophie verstanden werden [muss; M.H.] und nicht als Moment eines ‚universalen Geistes‘“.²⁷⁰ Das immanente Ungenügen beider Theorien, eine adäquate Wirklichkeits- und Geschichtserkenntnis zu leisten, bewertet Schillebeeckx:

„Wenn der hegelianische Typ sein Ideal verwirklichen sollte, würde er schließlich die Geschichte in ein System auflösen; dann gibt es keine reale Geschichte mehr. Aber selbst bei Hegel wird dieses begehrte Einheitssystem nie erreicht! Wenn andererseits der pluralistische Typ voll gelingen sollte, würde die Geschichte ebenfalls in eine Vielheit von füreinander unzugänglichen, isolierten und zersplitternden Partikularitäten aufgelöst werden, mit anderen Worten in ein schizophrenes All oder ein Ganzes von ‚überzeitlichen‘, für sich und nebeneinander stehenden Essenzen. [...] Sowohl die ‚Logik‘ (Logos) als auch die ‚reine Faktizität‘ sind das Ende aller realen Geschichte!“²⁷¹

Dieser geschichtstheoretische Hintergrund ist fundamental für die gesamte Ausrichtung der Schillebeeckx'schen Theologie.

²⁶⁹ *Jesus*, 543.

²⁷⁰ *Jesus*, 543.

²⁷¹ *Jesus*, 543f. Zugrunde liegt den beiden Ansätzen der Geschichtsdeutung unterschiedliche Wahrheitsbegriffe. Die hegelianische Richtung unterstellt eine Sinnerkenntnis innerhalb der Geschichte aufgrund der Möglichkeit der Ratio, sinnvolle Zusammenhänge zu explizieren. Diese Theorie weist aber – so Schillebeeckx – mangelnde explanatorische Relevanz im Hinblick auf die Erklärung der nicht-sinnvollen Geschichte auf. Insofern ist diese Theorie gleichwertig im Vergleich zu einer Geschichtsdeutung anzusehen, die sich dezidiert auf die Geschichte des nicht erklärbaren Sinnes bezogen weiß, anzusehen. Vgl. hierzu *Jesus*, 544.

„Logos und Faktizität stehen zueinander in einer unlösbaren Spannung, und für uns bleibt die Geschichte ambivalent: Wir können nicht rational-*theoretisch* auf einen universalen Gesamtsinn vorausgreifen. Da der historische Werdeprozeß nicht abgeschlossen ist, steht auch jede partikuläre Sinnerfahrung unter einem weder philosophisch noch wissenschaftlich lösbaren fundamentalen Zweifel.“²⁷²

Nachdem keine Geschichtstheorie eine eindeutige explanatorische Relevanz aufweist, kann nach Schillebeeckx in pragmatischer Absicht nur „*die Forderung nach Kommunikation*; Dialog anstelle von Totalität und deshalb das Verbot des Anspruchs, ‚den anderen‘ auf einen Bestandteil meines ‚totale discours‘ zu reduzieren“ gelten.²⁷³ Aus solchen pragmatischen Erwägungen hält Schillebeeckx auch an dem erfahrungsmäßig evidenten Vorgehen fest, im Dialog von *einer* Geschichte zu sprechen.²⁷⁴ Dennoch besteht die Einsicht in die „Eigenart der Geschichte: Sie ist das Feld der Ambiguität, d.h.: Geschichte ist *reale*, kontingente, menschliche Geschichte nur in dem Maß, wie sie weder *absolut eins* noch *absolut plural* ist“.²⁷⁵ Denn die Geschichte ist, wie Schillebeeckx stets herausstellt, ein Konglomerat von Sinn und Unsinn.²⁷⁶

Ausgehend von der faktischen Geschichte direkt und damit ohne Wahrung innergeschichtlicher Komplexität auf den Sinn der Geschichte schließen zu wollen, ist nicht erst aufgrund der Gräueltaten des letzten Jahrhunderts mit großen Vorbehalten zu begegnen. Das „Reich Gottes wird in der Geschichte nie ganz verwirklicht“.²⁷⁷ Vor allem durch die *Negative Dialektik* motiviert, hat Schillebeeckx seinen Blick geschärft. „Für solche direkten Identifikationen ist die geschaffene Selbständigkeit von Natur und menschlicher Geschichte, mit

²⁷² *Jesus*, 547.

²⁷³ *Jesus*, 544. Die Bedingungen eines gelingenden Gespräches hat Schillebeeckx bereits in den sechziger Jahren skizziert.

²⁷⁴ „Partikuläre Sinnerfahrung, so wurde gesagt, ist logisch nur möglich aufgrund einer darin unvermeidlich *implizierten* Frage nach Gesamtsinn um der logischen Implikation eines potentiellen Gesamtsinns willen. Deshalb wird der Sinn jedes historischen Geschehens endgültig und erst voll und ganz deutlich aus dem universalen Endsinn der ganzen Geschichte – *wenn dieser wirklich gegeben ist*.“ *Jesus*, 546f.

²⁷⁵ *Jesus*, 545.

²⁷⁶ Vgl. hierzu *Jesus*, 545.

²⁷⁷ *Gott ist jeden Tag neu*, 50.

der uns die Schöpfungswelt konfrontiert, zu doppeldeutig und verletzbar und vor allem zu poly-interpretabel.“²⁷⁸

Der empirische geschichtliche Befund veranlasst Schillebeeckx, die Geschichtlichkeit der ergangenen Offenbarung *kritisch* zu durchdenken. Diese Anerkennung kontingenter Faktizität wirkt sich bei Schillebeeckx auch direkt auf die Möglichkeiten vernunftgeleiteter absoluter Bestimmung von Gottes Handeln und deren Ausweis in der Geschichte aus. Ein vorschnelles, blindes Appellieren an die Vernunft verbietet sich für Schillebeeckx sowohl aufgrund der Solidarität mit den Leidenden, wie auch aus der Einsicht in die Grenzen einer universalen Vernunft. Zwar widerspricht Schillebeeckx nicht den Bemühungen, die Vernunft angemessen ins Spiel zu bringen. Dennoch ist die Vernunft nach Schillebeeckx nicht das Letzte, sondern das Vorletzte.²⁷⁹ „Gerade aufgrund der Kontingenz und Ambivalenz von allem Irdischen ist die Begegnung mit Gott durch die geschaffene Welt – Natur und Geschichte – niemals eindeutig, wasserdicht oder rational zwingend zu interpretieren.“²⁸⁰ Bei aller Schwierigkeit einer angemessenen Interpretation der Geschichte hält Schillebeeckx am Basisaxiom, dass „(d)ie Sache des Menschen [...] für den, der

²⁷⁸ „Voor zulke directe identificaties is de geschapen zelfstandigheid van natuur en menselijke geschiedenis waarmee de scheppingswereld ons confronteert, te ambigu en kwetsbaar en vooral te poly-interpretabel“. *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 333.

²⁷⁹ Vgl. hierzu auch die differenzierte Bestimmung der Begründungsleistung menschlicher Vernunft durch Verweyen: „Als Verantwortung der *geschichtlichen Wirklichkeit* von Offenbarung und ihrer Vermittlung steht Fundamentaltheologie vor dem kritischen Forum *historischer Vernunft*. Aufgrund der behaupteten Heilsrelevanz solcher Faktizität und der damit implizit affirmierten Hingeordnetheit menschlicher Existenz auf den Logos christlicher Hoffnung muß sich Fundamentaltheologie auf die kritischen Fragen der *philosophischen Vernunft* einlassen, insofern es dieser um den *Sinn* menschlichen Daseins überhaupt geht. Die sich von hierher ergebenden Aufgaben der Fundamentaltheologie treten aber erst dann in der ihr eigenen Schärfe ans Licht, wenn man das entscheidende Charakteristikum berücksichtigt, das den vom Christen zu verantwortenden Logos von anderen in der Geschichte auftretenden Sinnzusagen abhebt: Christliche Hoffnung gründet ihrem Selbstverständnis nach in einem Menschen, der sich als das *letztgültige* Wort Gottes zu verstehen gibt.“ Verweyen, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort*. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 74

²⁸⁰ „Juist wegens de contingentie en ambivalentie van al het aarde is de ontmoeting met God via de geschapen wereld – natuur en geschiedenis – nooit eenduidig, waterdicht of rationeel dwingend te interpreteren.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 333.

jüdisch-christlich an den lebendigen Gott glaubt, die Sache Gottes selbst“ sei, fest.²⁸¹

Der theologisch unterstellte Heilswille Gottes in der Geschichte darf jedoch nicht anthropozentrisch verkürzt werden. „Vom Beginn der Schöpfung an hat Gott auch mit der Verwirklichung des Heils – auch des religiösen Heils – für Menschen in unserer Geschichte begonnen.“²⁸² Sicherlich ist der Mensch-in-der-Welt im Fokus der Schöpfungslehre, da sie die Aufgabe der Explikation und Darstellung der Verantwortbarkeit des Schöpfungsglaubens als genuine Aufgabe hat. Bleibende Bedeutung hat für Schillebeeckx im sachlichen Anschluss an Thomas von Aquin die Autonomie der Welt als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen zur Geschichtlichkeit und weiteren Bestimmungen der Natur, Evolution auch und gerade dann, wenn die Welt als Schöpfung von Gott erfahren wird.²⁸³ „Wie sehr Geschöpfe, und sie allein, uns Gottes Gegenwart vermitteln, sie sind doch nicht Gott, auch nicht in ihrer kosmischen oder historischen *Totalität*. Wir haben daher eine Perspektive auf Gott nur vom Nicht-Göttlichen aus, d.h. von dem aus, was Gott gerade nicht zu Gott macht: von der geschöpflichen Welt aus.“²⁸⁴

Dennoch: religiöser Glaube findet sich nicht mit der unauflösbaren Spannung von Logos und Faktizität ab. In einen Dialog treten religiöser Glaube und Theologie mit der Hypothese der Heilzusage Gottes an die Menschen ein. Im folgenden Kapitel wird diese Methode der Theologie sowie der epistemologische Status dieses Vorgehens schematisch rekonstruiert.

²⁸¹ *Menschen*, 164.

²⁸² *Weil Politik nicht alles ist*, 18.

²⁸³ Vgl. zur irreduziblen Verantwortlichkeit aller Menschen *Menschen*, 164.

²⁸⁴ *Jesus*, 561.

c) *Heil in der Kirche / Heil in der Welt*

Schillebeeckx geht, schöpfungstheologisch motiviert, von einer „absoluten“, „aktiven Heilspräsenz Gottes“ aus.²⁸⁵ Doch was ist der Inhalt und die Bedeutung dieser Aussage? Wie ist das Verhältnis von Kirche und Welt und ihrer Heilswirklichkeit zu bestimmen? Diese leitenden Fragen, in jüngerer Zeit wieder unter dem Schlagwort *Monismus*²⁸⁶ verhandelt und zu verhandeln, haben Schillebeeckx stets herausgefordert und zu eigenständigen Antworten genötigt.

Für Schillebeeckx stand fest, dass die absolute, aktive Heilspräsenz Gottes weder die Autonomie des Menschen, noch die Eigengesetzlichkeit der Welt schmälert.²⁸⁷ Um die angemessene Würdigung der Heilspräsenz Gottes rankten sich nicht nur im Mittelalter gehaltvolle Diskussionen. Auch in der heutigen Zeit wird die Frage nach der Heilspräsenz Gottes und der Weltlichkeit der Welt als Austragungsort fundamentalistischer und antifundamentalistischer Auseinandersetzungen gelten können.²⁸⁸ In seinem Buch *Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt* fasst Schillebeeckx die in diesem Werk skizzierte Heilsperspektive begrifflich eindeutig zusammen: „Im ersten Kapitel sagte ich, dass sich Heil von Gott her in erster Linie in der weltlichen Wirklichkeit der Geschichte vollzieht und nicht primär in den Reli-

²⁸⁵ Beide Zitate in *Weil Politik nicht alles ist*, 18.

²⁸⁶ Vgl. hierzu das relevante Forschungsprojekt von Klaus Müller: *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede*, in: Ders./Magnus Striet (Hrsg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005 [ratio fidei; 25], 47-84.

²⁸⁷ Bartels, Jeroen: Art. *Wirklichkeit*, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), Bd. 4, Hamburg 1990, 884-892, 885.

²⁸⁸ Zum Begriff *Fundamentalismus* vgl. Hoheisel, Karl: *Religiöser Fundamentalismus, Herkunft und Begriff*, in: *Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in den Kirchen*, Hrsg. von Hermann Kochanek, Freiburg, Basel, Wien 1991, 12-29. Vgl. hierzu auch: Ebertz, Michael N.: *Treue zur einzigen Wahrheit. Religionsinterner Fundamentalismus im Katholizismus*, in: *Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in den Kirchen*, Hermann Kochanek (Hrsg.), Freiburg, Basel, Wien 1991, 30-52. Gerade in der Anerkennung der Autonomie der Welt wie auch der Welt als Austragungsort heilsrelevanter Handlungen ist hier ein zentraler systematischer Gesichtspunkt. So ist doch gerade mit diesen Elementen die „Ghettomentalität mit Gewalt aufgebrochen worden.“ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 229.

gionen und Kirchen, die das Heil von Gott her bezeugen.“²⁸⁹ Insofern sind Religionen „nicht das Heil, sondern ‚Sakrament‘ des Heils, das Gott in seiner Schöpfungswelt vollbringt.“²⁹⁰

Besonders virulent stellt sich für Schillebeeckx jedoch die Heilsfrage durch den aufkommenden Humanismus vor allem existenzphilosophischer und marxistischer Prägung, insofern hier neue Ortsbestimmungen der Heilsfrage vorgenommen werden. Als wegweisend galt für Schillebeeckx die Religionskritik von Ludwig Feuerbach, die in dessen berühmten Diktum kulminiert: „Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewussten Bürgern der Erde zu machen.“²⁹¹ Und in der Tat, so konstatiert Schillebeeckx,

„müssen wir bekennen, daß, wie die Geschichte lehrt, viele Katholiken bisweilen im ‚Übernatürlichen‘ und ‚Überirdischen‘ ein Alibi suchen, um dem engen Kontakt mit den harten Aufträgen einer innerweltlichen Lebensordnung zu entrinnen, und daß sie dadurch zu erkennen geben, daß sie Gottes Transzendenz falsch verstehen. Sie überlassen die wirtschaftliche, politische, soziale, wissenschaftliche Ordnung des menschlichen Lebens in der Welt oft den Andersdenkenden und warten [...] auf die Parusie, das Ende der Zeiten; und inzwischen versuchen sie nur, ihr tägliches Brot zu verdienen.“²⁹²

Existenzphilosophisch motivierte Bestimmung der Situation wie auch existentielle Authentizität sind im Hinblick auf die angemessene Bestimmung des

²⁸⁹ *Weil Politik nicht alles ist*, 50. Ebenso wenig vollzieht sich Heil nur im Bewusstsein der Gläubigen. Vgl. hierzu *Menschen*, 35.

²⁹⁰ *Menschen*, 36. „Eine Religion, die nicht zugleich weltlich ist, kann man also kaum als authentische Religiosität bezeichnen“. *Gott*, 84. „Religion, Christentum, ist eine bestimmte, qualifizierte Weise des In-der-Welt-Seins.“ Ebd.

²⁹¹ Feuerbach, Ludwig: *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, Bd. 8, Neuwied-Berlin 1965, 28f.

²⁹² *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* (1951), 216. In einer Predigt stellt Schillebeeckx fast drei Jahrzehnte später klar heraus: „[...] als Licht auf dem Leuchter ist unser Platz in der Welt nicht irgendwo hinter Mauern oder unter Scheffeln, wo wir uns für diese Welt unsichtbar verstecken, nein: in der Welt ist unser Platz“. *Das Evangelium erzählen*, 75.

Ort des Heiles von zentraler Relevanz. „Auf dem Spiel steht also die menschliche und christliche Existenz: der ganze Mensch, der an ein ‚Jenseits‘ glaubt und in einem ‚Diesseits‘, in und an der Welt lebt.“²⁹³ Somit kommt es letztlich in der Theologie auf den „konkreten Menschen“²⁹⁴ an, den „Dualismus zwischen Kirche und Welt [nicht zu; M.H.] akzeptieren“.²⁹⁵

Schillebeeckx widmet sich dieser Religionskritik und optiert für die Entwicklung einer Theologie, die im Stande ist, das Verhältnis von Welt und Kirche angemessen zu bestimmen. Dieses Projekt nimmt er sowohl durch allgemeine Verhältnisbestimmungen von Kirche und Menschheit, die Rekonstruktion des Humanismus und einer Integration dessen positiver Aspekte sowie durch die sorgsame Analyse des Kirchenverständnisses und der Aufgabe und Definition des Laien innerhalb der Kirche in Angriff.²⁹⁶ Der Kulminationspunkt dieser Stränge wird für Schillebeeckx in den sechziger und siebziger Jahren durch die Säkularisierungsdebatte benannt werden können. Dieser Aufgabe stellt sich Schillebeeckx in unterschiedlichen Ansätzen und mit variierenden Akzentsetzungen. In der Erstausgabe von *Concilium* schreibt Schillebeeckx in seinem Artikel *Kirche und Menschheit*: „Einerseits suchen wir nach der *Verkirchlichungstendenz* in der Welt, der Tendenz, die in Welt und Menschheit das Heil der Kirche sichtbar zu machen sucht, andererseits nach der heiligenden *Säkularisierungstendenz* in der Kirche Christi, der Tendenz, die das Heil der Kirche eben in der innerweltlichen Wirklichkeit inkarnieren will.“²⁹⁷

Dieser doppelte Ansatz war von besonderer Wichtigkeit. Er sollte auch als Aufbruch für ein neues Denken nach dem Vatikanum gelten. Ausgehend von diesem Postulat der Forschungstätigkeit wurde Schillebeeckx in unterschiedlichen Anläufen zu einer neuen Hermeneutik der Geschichte genötigt.

²⁹³ *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* (1951), 216.

²⁹⁴ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 228.

²⁹⁵ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 228.

²⁹⁶ Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 45-66, 54.

²⁹⁷ *Kirche und Menschheit* (1965), 243. Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 45-66, 54-58.

Zentral für diese Geschichte ist *das* Subjekt der Geschichte, der Mensch. Die Einheit von Menschen ist jedoch, wie Schillebeeckx Mitte der sechziger Jahre ausführt, nicht nur „biologisches Substrat“, sondern „ihre Einheit kann, anthropologisch gesehen, *formal* nicht in einer eventuellen biologischen Einheit des Menschengeschlechtes liegen, sondern muß, naturgemäß, die Einheit einer Gemeinschaft von *Personen*, eine ‚communio‘, sein.“²⁹⁸

Diese Communio ist nichts Statisches, „sondern ein zu realisierender Auftrag“.²⁹⁹ Diese Einheit wird theologal begründet. Die Gemeinschaft ist eine „ungeschuldete Gabe“³⁰⁰ Gottes und – wie es aus der Offenbarung ersichtlich ist – Antwort auf den Gnadenakt Gottes.³⁰¹ Die innere Begründung der Gemeinschaft geheiligter Menschen als *Communio Sanctorum* erfolgt bei Schillebeeckx durch Rekurs auf ihre Genese. Durch Analyse der alt- und neutestamentlichen Literatur wird ersichtlich, dass Gott „die Einheit der Menschheit nicht rund um den gemeinschaftsbegründenden Wert ‚abstrakter‘ fundamentaler Lebenswerte realisieren will. Er will die Menschheit zu einer heiligen Personengemeinschaft versammeln aufgrund von Werten, die prototypisch in lebendigen Personen inkarniert sind“.³⁰² Unter Verweis auf die von Josef Scharbert in seinem Werk *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*³⁰³ durchgeführten Untersuchungen sieht auch Schillebeeckx die Funktion des repräsentativen Mittlertums als gemeinschaftsbegründend an.³⁰⁴ „Der Gedanke der Mittlerschaft zeigt uns, daß die Menschen aufeinander angewiesen sind und daß Gott im Bringen seines transzendenten Heils diese Mitmenschlichkeitsstruktur wahren will.“³⁰⁵

²⁹⁸ *Kirche und Menschheit* (1965), 243.

²⁹⁹ *Kirche und Menschheit* (1965), 243.

³⁰⁰ *Kirche und Menschheit* (1965), 244.

³⁰¹ „Die Begnadung der Menschheit ist zugleich die göttliche Einsetzung der Menschheit zum Volk Gottes. Die Gemeinschaft aller Menschen ist die unserer Weltgeschichte immanente Resonanz der transzendenten Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott: Die von Gott gewollte Einheit der Menschheit ist deshalb nichts Geringeres als die ‚communio sanctorum‘, die Gemeinschaft der geheiligten Menschen.“ *Kirche und Menschheit* (1965), 244.

³⁰² *Kirche und Menschheit* (1965), 244

³⁰³ Freiburg 1964.

³⁰⁴ Vgl. hierzu die materialreiche Stützung seiner These in *Kirche und Menschheit* (1965), 244f.

³⁰⁵ *Kirche und Menschheit* (1965), 245.

„(D)ie menschliche Geschichte selbst – wo immer auch sie sich vollzieht – hat auf diese Weise beim Vater Gnade gefunden, sie ist im Eschaton, in Jesus Christus selbst, vom Vater schon endgültig anerkannt: durch die väterliche Einsetzung des erniedrigten Jesus zum verherrlichten Jesus Christus, ‚zum Sohn Gottes in Kraft‘ (Röm 1,4) zur Rechten des Vaters. Christus ist so ‚das Alpha und das Omega; der menschlichen Geschichte insgesamt (Apk 1,8; 21,6; 22,13).‘³⁰⁶

Zwischen Kirche und Welt, zwischen Kirche und Menschheit besteht bis zu seiner Wiederkunft ein „gewisser Unterschied und eine spannungsvolle Dialektik“.³⁰⁷ Diese Dialektik untersuchend orientiert sich Schillebeeckx an den Arbeiten von Anton Vögtle³⁰⁸ und konstatiert, „daß zumindest in der öffentlichen Verkündigung Jesu nirgends die Absicht sichtbar wird, eine Gruppe von Auserwählten aus Israel abzusondern“.³⁰⁹ Durch die Wahl von zwölf Aposteln sowie seiner Selbstinterpretation im Licht deutero-jesajaischer Prophetie, die das Todesereignis Jesu als Sühnetod für alle erscheinen lässt³¹⁰, wird die universale, das heißt weltgeschichtliche Relevanz der sichtbaren Sammlung von Menschen um Christus ersichtlich.

Dennoch wird die historisch konkrete Existenz von Jesus im Hinblick auf das Wirken des himmlischen Christus der Sichtbarkeit nach überstiegen:

³⁰⁶ *Kirche und Menschheit* (1965), 246. „In seiner repräsentativen Funktion für Israel, und so für die ganze Menschheit, ist Jesus das prototypische Moment *unserer* Menschheitsgeschichte, und dieses Moment ist schon in die Herrlichkeit eingegangen. Deshalb ist der Herr, wenn auch in einer für uns trans-empirischen Dimension, doch der *unserer* Geschichte *immanente* Endsinn. So kann jede Geschichte von Menschen, auch wo diese in sogenannter Profanität vollzogen wird, nur vom ‚eschatologischen Menschen‘, von Jesus Christus aus verstanden werden.“ *Kirche und Menschheit* (1965), 246.

³⁰⁷ *Kirche und Menschheit* (1965), 247.

³⁰⁸ Vgl. hierzu u.a. A. Vögtle: *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburger Universitätsreden, N.F. 27), Freiburg i.Br. 1958, 5-20, bes. 15ff; Ders.: *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, in: Sentire Ecclesiam (hrsg. Daniélou/Vorgrimler), Freiburg i. Br. 1961, 50-59.

³⁰⁹ *Kirche und Menschheit* (1965), 247.

³¹⁰ Vgl. hierzu auch Häring, Hermann: *Verlossing - ondanks Jezus' lijden en dood?* In: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 171-187.

„Sein Übersteigen der Grenzen seines Leibes, der Kirche, ist gerade ungeschuldete Selbstschenkung in der Kirche an alle, auch an (noch) nicht kirchliche Menschen. Damit ist zugleich gesagt, daß der Herr in unserer Welt auch in den Menschen wirksam ist, die geschichtlich noch nicht mit der ‚Kirche Christi‘ konfrontiert wurden, aber genauso, daß diese Wirksamkeit des Herrn zugleich eine Wirksamkeit seines Leibes, der Kirche, ist. Jede, wenn auch anonyme Verbundenheit mit Christus ist deshalb ipso facto ebenso eine Verbundenheit mit der Kirche. Damit ist die Kirche die Rettungsmöglichkeit auch für jene Menschenwelt, die sie in ihrer geschichtlichen, besonderen Erscheinungsform noch nicht wahrgenommen und erfahren haben.“³¹¹

Unter Rekurs auf pneumatologische Aspekte dieses Verständnisses kann Schillebeeckx die Gnade als kirchenstiftend bestimmen. „Das bedeutet, daß überall dort, wo sie als Gnade wirkt (und das ist koextensiv mit der ganzen Menschheit und insofern mit der Mitmenschlichkeit), etwas von dem ‚mystischen Leib‘ auf eine verhüllte Weise sichtbar realisiert wird.“³¹² Die Verbindung zur Kirchlichkeit bestimmt Schillebeeckx:

„Wo immer diese Gnade wirksam ist – und das ist überall dort, wo Menschengeschichte realisiert wird –, strebt sie auch innerlich nach ihrer eigenen geschichtlichen Sichtbarwerdung, das heißt nach Kirchlichkeit. Im Leben der Menschheit vollzieht sich offensichtlich ein Verkirchlichungsprozeß. Außerhalb der Grenzen der konkret situierten ‚eigentlichen‘ Kirche wird sich diese Gnade wegen der nur anonymen Verbindung mit Christus und seiner Kirche mittels verschiedener menschlicher Sinngestaltungen ausdrücken, einmal in bunt wechselnden religiösen Formen, dann wieder vielleicht in typisch ‚weltlichen‘ Formgestaltungen, die in ihrer expliziten Gestalt nicht andeuten und wiedergeben können, was man eigentlich meint.“³¹³

Hierin begründet sich auch die Notwendigkeit eines „eigentlich(en) kirchlich(en) Lebensmilieu(s)“³¹⁴ In diesem Milieu kann es, falls die Kirche sich „immer wieder an der biblischen Authentizität erneuert und sich in Formen

³¹¹ *Kirche und Menschheit* (1965), 251.

³¹² *Kirche und Menschheit* (1965), 252. „Dieses ‚Hinweisen auf die Kirche‘ oder das Kirchenbedürfnis der konkreten Menschheit wie auch die Tatsache, daß die Kirche dieser Menschheit entgegenkommt, sind *beides* die sichtbaren Gestalten des einen wirksamen Heils, das der Herr im Pneuma Gottes ist.“ *Kirche und Menschheit* (1965), 253.

³¹³ *Kirche und Menschheit* (1965), 252.

³¹⁴ *Kirche und Menschheit* (1965), 253.

zeigt, aus denen uns diese Authentizität klar und unbefangen entgegentritt“ zu einem „heilsamen Durchbruch dessen [kommen; M.H.], was die Gnade im Leben der Menschen anonym vollzieht.“³¹⁵ Dieses eigentliche kirchliche Lebensmilieu, das „gelenkt durch den Geist Gottes, der im apostolischen Amt des strukturierten Weltepiskopats wirksam ist, und dieselbe Kirche, gelenkt durch denselben Geist, der im Gewissen jedes einzelnen Christen wirksam ist“³¹⁶, wird von Schillebeeckx unterschieden von einem „nicht-amtlichen Aufbau der Kirche“³¹⁷. Dieser ist „genauso verbunden mit dem Heiligen Geist, der im Gewissen jedes Christen wirksam ist, [und; M.H.] findet mitten in dieser irdischen, sogenannten profanen Welt – dort, wo die amtliche Kirche nicht zugegen ist“ statt.³¹⁸ Das tastende und suchende Ringen einer auch sprachlich angemessenen Bestimmung dieses Sachzusammenhanges führt Schillebeeckx auch zu dem Begriff der „Vor-Kirche“.³¹⁹ Aber auch den Gebrauch dieses Begriffes relativiert Schillebeeckx bei seiner Erprobung und verwirft ihn.³²⁰ Schillebeeckx tendiert in dem Artikel *Kirche und Menschheit* zu dem Begriff der *Inkognito-Kirche*: „Die Inkognito-Kirche, das Werk des Geistes Christi und seines mit ihm lebendig verbundenen Leibes, der Kirche, will durch den Geist wirklich als ‚der Leib des Herrn‘ erscheinen, der durch die Taufe in seinen Tod und seine Auferstehung eingegliedert ist.“³²¹ Charakteristikum einer wirklichen *Inkognito-Kirche* ist qualifizierte Mitmenschlichkeit, wie sie sich im Leben Jesu realisiert hat.

³¹⁵ *Kirche und Menschheit* (1965), 252.

³¹⁶ *Kirche und Menschheit* (1965), 257.

³¹⁷ *Kirche und Menschheit* (1965), 258.

³¹⁸ *Kirche und Menschheit* (1965), 258.

³¹⁹ *Kirche und Menschheit* (1965), 251.

³²⁰ „[...] aber auch dagegen lassen sich mancherlei Bedenken anmelden. Die Kirche im eigentlichen Sinn des Wortes ist ja das heilbewirkende Offenbarwerden und die explizit-christliche Objektivierung dessen, was der Herr in der ganzen Menschheit bewirkt: die *κοινωνία* der Menschen durch Gottesbekenntnis und Taufe in Christus und als solche auch ein wirksames Zeichen der Berufung der (noch) nicht kirchlichen Menschen. Andererseits ist das anonyme Christentum, das wir doch als eine Wirklichkeit zu akzeptieren haben, nicht zuletzt wegen des hoffnungsvollen Vertrauens auf die triumphierende Erlösungsgnade Christi (‚ich habe die Welt überwunden‘), wesensgemäß eine Anonymität, die innerlich nach der ihr *angemessenen* sakramentalen Sichtbarkeit verlangt.“
Kirche und Menschheit (1965), 252.

³²¹ *Kirche und Menschheit* (1965), 253.

„Modern ausgedrückt, könnte das bedeuten: Euer Versäumnis gegenüber den Entwicklungsländern ist ein Versäumnis gegenüber Christus selbst, ein Verstoß gegen das authentische Christentum; eure Hilfe für die Entwicklungsländer, nicht aus politischen Motiven, sondern aus Beweggründen wahrer Mitmenschlichkeit, ist authentisches Christentum.“³²²

Die Reichweite der *Inkognito-Kirche* erstreckt sich über „die Grenzen der offiziellen Kirche, das heißt der Kirche als einer soziologisch situierten, geschichtlich-sichtbaren Gestalt der Gemeinschaft derer, die Christus bekennen und an der eucharistischen Tischgemeinschaft teilhaben“.³²³ Im Folgenden ist zu klären, wie die nicht-kirchlichen Menschen angesichts der Entgrenzung des kirchlichen Lebensmilieus zu charakterisieren sind:

„Die anonym-christliche Menschheit, grundsätzlich real schon Gottesvolk dank der *Erschaffung* in Christus, wird erst durch seinen Tod und seine Auferstehung und die nachösterliche Frucht dieser Erlösung, die Kirche, zu einem wirklichen ‚votum Ecclesiae‘, eben Kraft der universalen Gnadenwirksamkeit Christi *in* der Kirche zum Besten der Menschheit.“³²⁴

In diesem Artikel, *Kirche und Menschheit*, beschreibt Schillebeeckx auch die These, dass anonyme Christlichkeit eine reale Möglichkeit darstellt. Folglich

³²² *Kirche und Menschheit* (1965), 258. Freilich hat dieses eine Relativierung des Verständnisses der amtlichen Kirche zur Folge: „Die allgemeine Sakramentalität der Mitmenschlichkeit wird in der Gemeinschaft, die wir die Kirche nennen, nur *konkretisiert*. Und die sieben Sakramente, der Kult, die Verkündigung, die Leitung der Hierarchie sind nur die höchsten Kristallisationspunkte dieses Einsatzes der Kirche für den Mitmenschen. Daraus geht hervor, daß die Kirche erst dann als tatsächlich lockendes und einladendes Zeichen unter den Menschen in Erscheinung treten wird, wenn die Menschenliebe der Kirchen konkret und *geschichtlich* (hier und jetzt in dieser Weltsituation) sichtbar wird und nicht beschränkt bleibt auf jene einzelnen Höhepunkte, in denen Christus seine Gnade auf eine konzentrierte Weise gegenwärtig setzt.“ *Kirche und Menschheit* (1965), 259.

³²³ *Kirche und Menschheit* (1965), 258f. So sind auch die Sakramente der Kirche „nur die Brennpunkte einer weiter auswogenden, ja weltweiten Sakramentalität“. *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung*, 11.

³²⁴ *Kirche und Menschheit* (1965), 256. Auch hier differenziert Schillebeeckx: „Wir sagen nicht, *alle* nicht-kirchlichen Christen seien per se anonym christlich (wie wir übrigens auch nicht behaupten, alle kirchlichen Menschen seien wahre Christen); wir sagen nur, die anonyme Christlichkeit sei eine reale Möglichkeit und, in Anbetracht der überreichen Gnadenkraft bei ‚vielen‘, eine Realität [...]. Wohl kennen wir die wesentliche Ambiguität der menschlichen Freiheit, ihre Möglichkeit zum Guten und zum Bösen. Aber unser Vertrauen auf Gott ist größer als die Ambiguität unserer menschlichen Freiheit.“ *Kirche und Menschheit* (1965), 256f., Anm. 18.

findet sich das Verhältnis von Kirche und Menschheit in einem osmotischen Bestimmungsgefüge situiert:

„Die Grenzen zwischen Kirche und ‚Menschheit‘ zerfließen nicht nur in Richtung der Kirche, sondern auch in Richtung der ‚Menschheit‘ und der Welt. [...] Diese ‚Osmose‘ der Kirche zur Welt hin kennt auf Erden keinen Endpunkt, weil der ‚alte‘ und der ‚neue Äon‘ auf dieser Welt zusammen bestehen bleiben: Das *Zusammenfallen* der ‚Gemeinschaft der Menschen‘ mit der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ in deutlicher Sichtbarkeit ist deshalb nur ein himmlisches, nicht ein irdisches Geschehen. Das Zerfließen der Grenzen zwischen Kirche und Menschheit kann daher auf Erden die dialektische Spannung zwischen beiden nie aufheben.“³²⁵

In dieser Argumentationsstruktur hält Schillebeeckx seinen Ansatz für radikaler, als dieses bei Rahner der Fall ist; obwohl die Aussagen sich materiell gleichen.³²⁶ Zunächst werde ich die Entwicklung des Kirchenverständnis’ und des Verständnis’ von Klerikern und Laien bei Schillebeeckx skizzieren, um im Anschluss daran die Schillebeeckx’sche Interpretation des Humanismus’ ausgehend von diesen konkreten Untersuchungen zu referieren. Nach einem Ausblick auf die Säkularisierungsdebatte wird die genaue Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt erfolgen.

Seit den fünfziger Jahren erarbeitet Schillebeeckx hier ein differenziertes Kirchenverständnis. Unter Rückgriff auf die Kirchenväter vermag es Schillebeeckx, zu konstatieren, dass es eine sichtbare Präsenz der Gnade innerhalb der Kirche, aber auch eine „partly unconscious christianity“ gibt und alle Gnade zurückgeht auf den einen Vermittler, Jesus Christus.³²⁷ Es kann eine auch biblisch begründete reale Differenz zwischen Kirche und Welt erkannt werden. „Kirche und Welt standen sich als erlöste und unerlöste Welt gegen-

³²⁵ *Kirche und Menschheit* (1965), 254. „Während bestimmte Grenzen unantastbar bleiben – die, welche durch das Wort, das Sakrament und das Amt, alles *dienende* Funktionen, gezogen sind –, verfließen die Grenzen zwischen Kirche und Menschheit.“ *Kirche und Menschheit* (1965), 252, 260.

³²⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen von Karl Rahner: *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. ‚Mystici corporis‘*, in: *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln 1959, 7-94.

³²⁷ *The ecclesial life of religious man* (1959), 142.

über.³²⁸ Weitverbreitet war die Annahme, dass nur die Kircheng Zugehörigkeit diese Ufer überbrücken kann.³²⁹ Entgegengesetzt dazu konnte Schillebeeckx sechs Jahre später – 1965 – die Anerkennung der Horizontalisierungstendenz – letztlich aus einer positiven Würdigung der Welt resultierend – konstatieren:

„Religiosität vollzieht sich immer in und an einem Gottesvolk, mag es auch das noch undifferenzierte Gottesvolk der *Menschheit* sein, mag es *Israel* sein – in dem die messianische Gestalt der Menschlichkeit sich schon deutlicher zu verdichten begann –, mag es, in scharf gezeichneten Zügen, das von Christus erlöste und zur *Kirche* konstituierte Gottesvolk sein.“³³⁰

Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft der Gnade. Die Kirche – als sichtbare Gemeinschaft der Gnade – ist zu differenzieren in die hierarchische Führung sowie deren Mitglieder, die sich jedoch einmütig als Gottesvolk betrachteten.³³¹ „We are bound to stress this point – not only the hierarchical church, but also the lay community of believers belong equally to this striking sign which confers grace, the church.“³³² Genau diese Feststellung wurde in der Folgezeit weiterentwickelt und beinhaltete eine Differenzierung zwischen Laien und Klerikern. An dieser Stelle führt Schillebeeckx unter Rückgriff auf den frühkirchlichen Befund einen neuen Ansatz ein, der letztlich in einer Neubewertung der Geschichte mündet. In den fünfziger Jahren hat Schillebeeckx hier bedeutende Vorarbeiten durchgeführt, die aber noch nicht – aufgrund eines fundamentalen ekklesiozentrischen Ausgangspunktes – die generelle Reichweite hatten wie in den Werken der achtziger Jahre.³³³

So skizziert Schillebeeckx in einem Artikel *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* die weitere geschichtliche Entwicklung der Differenzierung von Kleriker und Laie über das Mittelalter bis zum Zweiten Vatikanum.

³²⁸ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 162.

³²⁹ „Generally speaking, then, we may already say that there is no religion without belonging to the church.“ *The ecclesial life of religious man* (1959), 142.

³³⁰ *Kirche und Menschheit* (1965), 256. Schillebeeckx verweist hier auf den Ansatz von Robinson.

³³¹ Vgl. hierzu *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 162f.

³³² *The ecclesial life of religious man* (1959), 146.

³³³ Das vielfach geäußerte Verständnis von der Kirchenhierarchie als einzig wahrhaft ekklesialen Selbstvollzug qualifiziert Schillebeeckx: „This attitude is not only wrong, it is also alien to the essence of the church.“ *The ecclesial life of religious man* (1959), 147.

Nach der angenommenen relativen Gleichwertigkeit von Kleriker und Laie in der frühen Kirche kam es in der Patristik zu einem Umschwung. Durch das Anerkennen der Kirche wurde die Welt eine christliche Welt. Die Differenz zwischen Kirche und Welt wurde zu einer Differenz von Christsein in der Welt und Christsein nach Art der Mönche. Eine Stabilisierung dieser Trennung ging auch von dem Aufkommen der theologischen Schulen aus. In diesen genossen nur Kleriker eine Ausbildung und manifestierten ihre Differenz durch diesen sozialen Gegensatz.³³⁴ Im Mittelalter war diese Differenz noch immer ausgeprägt. Erst in der modernen Zeit, die Schillebeeckx bereits bei Thomas von Aquin angedeutet sah, wurde diese Differenz neu ausgehandelt, fand aber zur Zeit von Thomas keine Beachtung aufgrund des vorherrschenden Augustinismus. Durch die zunehmende Säkularisierung wurde auch der Wert des Menschen in der Welt neu entdeckt:

„Man hat den Menschen und die Welt in ihren unmittelbar innerweltlichen Dimensionen, in ihren politischen, sozial-ökonomischen, tiefenpsychologischen und mancherlei anderen Aspekten entdeckt. Die innerweltliche Lebensordnung ist ein Auftrag, der dem Menschen als solchem zukommt, abgesehen von der Tatsache, ob er an einen sich offenbarenden Gott glaubt.“³³⁵

Dieser genuine Eigenwert der Laien wird von Schillebeeckx stets betont: „The layman alone has the obligation to form his own free, autonomous opinion in the social, political and economic sphere in the light of the christian faith and sound social philosophy.“³³⁶ Zu Beginn der fünfziger Jahre beschreibt Schillebeeckx diese Entwicklung als ein bipolares Emanzipationsgeschehen. Der Laie ist im Stande, sich präziser auf die *irdischen Fakten* zu beziehen, genauer, als dieses der kirchlichen Hierarchie möglich ist. Somit muss die kirchliche Hierarchie dem Laien auch den Raum der Freiheit eröffnen und ihm denjenigen Raum zubilligen, der eine der Handlungsinitiative des Laien angemessene Möglichkeit zur Selbstrealisierung ermöglicht.³³⁷

³³⁴ „Unterricht genossen nur die Kleriker, Priester und Mönche, so daß ‚clericus‘ synonym wurde mit ‚gebildet‘ oder ‚intellektuell‘; ‚laicus‘ dagegen mit ‚illiteratus‘ oder ‚idiota‘: ungebildet.“ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 164.

³³⁵ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 165.

³³⁶ *Priest and layman in a secular world* (1952/53), 73.

Intensiv auseinandergesetzt hat sich Schillebeeckx auch mit der Definition des Laien auf dem Vatikanum II in einem Artikel *Die Typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* sowie in dem zuvor referierten Artikel *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese*. Detailliert zeichnet Schillebeeckx im erstgenannten Artikel die Genese des Endtextes ausgehend von dem Schema der *Konstitution über die Kirche* der vorkonziliaren Kommissionen nach. Zum ersten Mal hat sich ein Konzil, vorbereitet von vielfältigen theologischen Annäherungen an das Thema, in dieser Form mit der Definition des Laien beschäftigt.³³⁸ Auch in den unterschiedlichen Konzilstexten lässt sich aufgrund ihres Kompromisscharakters nicht die *eine* Definition des Laien herauslesen.³³⁹ Dennoch lassen sich die Konzilstexte unter dem Aspekt der „*Entklerikalisierung* der katholischen Kirche“ interpretieren.³⁴⁰ Das *Dekret über das Laienapostolat* konstatiert, dass alle unmittelbar teilhaben am Apostolat Christi selber. Auch im *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche* wird in Nr. 21 und 41 die Bedeutung der Laien bei der Konstitution der Ortskirche anerkannt. In der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* (DV) wird das Subjekt aktiv in die Glaubensüberlieferung einbezogen. Im *Dekret über das Amt und das Leben der Priester* (Nr. 9) wird ein dialogisches Verständnis von Priester und Laien propagiert. In der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* wird in Nr. 43 die Selbstverant-

³³⁷ „The church is therefore committed to the temporal, terrestrial task of ordering life in this world *through her laity* and, in view of the fact that ‚terrestrial facts‘ are constantly evolving, the Catholic laity will have an unceasing, autonomous creative function in this sphere, especially in a time such as our own.“ *Priest and layman in a secular world* (1952/53), 73. Dieses gilt in besonderer Weise in der Soziallehre der Kirche und ihrer Rezeption durch die Laien.

³³⁸ So nahm z.B. auch Schillebeeckx 1951 an einer Konferenz über das geistliche Leben des Laien teil. Er hielt hier einen programmatischen Vortrag über *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern*. Zentrales Thema Schillebeeckx waren der Humanismus und die Menschheitsgeschichte.

³³⁹ Im *Dekret über das pastorale Amt der Bischöfe* (Nr. 25-35) werden die Mitarbeiter der Bischöfe aufgezählt. Laien werden in dieser Aufzählung nicht genannt. Ähnlich im *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*. Hier (Nr. 15-18) werden nur Katecheten genannt. Schillebeeckx qualifiziert dieses: „Auch die alte Neigung, die Laien nicht als Mitträger der kirchlichen Sendung zu sehen, tritt ab und zu noch an die Oberfläche, wenn man in manchen Dokumenten den Laien noch zuviel als bloßes Objekt der klerikalen Seelsorge sieht.“ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 168.

³⁴⁰ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 169.

wortung der Laien eingefordert.³⁴¹ Der Unterschied zur frühkirchlichen Bestimmung des Laien wird von Schillebeeckx charakterisiert:

„Das Konzil ist noch nicht davon ausgegangen, daß das Gottesvolk *selbstverständlich* laikal ist, wenn es natürlich auch eine hierarchische Leitung nicht entbehren kann. Unbewußt musste man noch sich selbst überwinden, um den Laien ihren Platz zu geben. In der frühen Kirche lagen die Verhältnisse umgekehrt: [...] Das laikale Gottesvolk war sozusagen zuerst selbstverständlich; dann erst erhob sich die Frage nach der Aufteilung der Ämter und der Charismen. Deshalb wurde der Laie nicht auf die Hierarchie bezogen, sondern, umgekehrt, die Hierarchie auf die Laien, so daß das kirchliche Amt sich aufgrund seiner Dienstbarkeit gegenüber dem Gottesvolk rechtfertigen musste.“³⁴²

Insgesamt beurteilt Schillebeeckx die Definition des Laien auf dem Vatikanum II als noch nicht befriedigend genug. Denn „(j)ede Form des Christseins, in welchem kirchlichen Dienst es auch immer steht (in einem laikalen oder einem klerikalen), ist eine Form christlichen In-der-Welt-Seins“.³⁴³ Genau dieses ist der Anlass, der Schillebeeckx hoffen ließ. Die Konzilstexte „werden auf die Dauer einen neuen Typ des Laieseins ins Leben rufen, für den völlige Gleichwertigkeit und Mündigkeit innerhalb der Kirche eine Selbstverständlichkeit sein wird.“³⁴⁴

Jenseits dieser innerkirchlichen Diskussion differenziert Schillebeeckx den Begriff Christentum über die bereits genannten Stationen *Vorkirche* und *Inkognito-Kirche* in den sechziger Jahren in implizites und explizites Christentum.³⁴⁵ Als impliziertes Christentum wird von Schillebeeckx die Welt als „ein eigener,

³⁴¹ Vgl. hierzu von Edward Schillebeeckx: *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 169.

³⁴² *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 170.

³⁴³ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 172.

³⁴⁴ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), 172.

³⁴⁵ Vgl. hierzu auch Adrianus Sunarko, Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx, 327, 330, Anm. 47. Im Gegensatz zur Annahme von Sunarko muss vielmehr davon ausgegangen werden, dass bei einer sorgsam Rekonstruktion des Geschichtsbegriffes von Schillebeeckx in seiner späteren Phase die diesbezügliche und hier geäußerte Kritik nicht berechtigt ist. Ich teile somit nicht die Ansicht von Sunarko, „dass Schillebeeckx – unbewusst und ungewollt – noch einer strengen Dichotomie zwischen Kirche hier und Welt dort zugunsten der Welt verhaftet bleibt.“ Ebd., 362.

nicht-sakraler, aber geheiligter Ausdruck der Lebensgemeinschaft des Menschen mit dem lebendigen Gott“ benannt.³⁴⁶ Im Gegensatz dazu wird die Kirche „als Heilstinstitution mit ihrem gemeinsamen Glaubensbekenntnis, ihrem Kult und ihren Sakramenten [als; M.H.] der eigens herausgehobene sakrale Ausdruck dieser Heiligung“³⁴⁷, und damit als explizites Christentum bezeichnet. Seine Aussage des impliziten Christentums stark relativierend fügt Schillebeeckx hinzu, dass die Klassifikation der Menschen als implizite Christen aufgrund der hiermit verbundenen Problematik eine Gewissensfrage sei.³⁴⁸

Der Begriff *implizites Christentum* kann als sprachliche Konsequenz dieses heilsuniversalistischen Standpunkts der frühen Zeit Schillebeeckx’ angesehen werden. Gleichwohl ist – wie er selber eingesehen hat – dieser Begriff problematisch und auch häufig kritisiert worden.³⁴⁹ Bei Schillebeeckx fungierte dieser Begriff als noch zu füllende Leerformel und stellte keinen Schlussstein theologischer Argumentation dar, bei dessen Fehl das theologische Gebäude zusammenbricht. Schillebeeckx hat sich später von dem Terminus *implizites Christsein* verabschiedet und die *Weltlichkeit der Welt* sowie die *Heilszusage Gottes an die Welt und die Menschen* ins Zentrum seines theologischen Interesses gerückt. „Dieser Mensch wird von Ewigkeit her von Gott geliebt, und das gibt dem

³⁴⁶ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 232.

³⁴⁷ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 232.

³⁴⁸ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 233. „Es ist angebracht, dies kurz zu vermerken, weil der Einwand, es sei unverantwortlich, alle nichtkirchlichen Menschen zu impliziten Christen zu erklären, sicher zutrifft, wie man übrigens genauso gut sagen muß, das nicht alle expliziten oder Kirchenchristen schon per se wahre Christen sind.“

³⁴⁹ Vgl. auch die Kritik von Hans Küng an dieser Formel: „Da werden zum Beispiel aus all den Häretikern und Schismatikern, den Juden, Muslimen, Hindus und gar Atheisten (guten Glaubens), die nach dem unfehlbar definierten Dogma ‚Außerhalb der Kirche kein Heil‘ ins ‚ewige Feuer‘ gehen müssen, plötzlich ‚anonyme Christen‘, die samt und sonders schon zur (römisch-katholischen) Kirche gehören und (selbstverständlich) das ewige Heil erlangen können.“ Küng, Hans: *Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, in: Entwürfe der Theologie, Johannes B. Bauer (Hrsg.), Graz – Wien – Köln, 181-207, 186. Letztlich kann Küng Rahner auch durch seine Hypothese eines *übernatürlichen Existentials* wie auch durch die *Unfehlbarkeitsdebatte* des Jahres 1970 als „letzten großen (und anregenden) Neuscholastiker“ qualifizieren. Küng, Hans: *Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, in: Entwürfe der Theologie, Johannes B. Bauer (Hrsg.), Graz – Wien – Köln, 181-207, 187.

Weltaufbau und der Entwicklung der Völker letztlich eine göttliche Bedeutung.“³⁵⁰

Neben dieser göttlichen Bedeutung für den Aufbau der Welt kann konstatiert werden, dass der Weltbegriff positiv gefärbt ist und Heils- oder Unheilsgeschichte entgrenzt ist und koextensiv mit der ganzen Menschheit besteht.³⁵¹

Auch hier widerspricht Schillebeeckx einem vermeintlichen Dualismus:

„Eine anthropologisch schiefe und dualistische Darstellung hat in der Vergangenheit nicht selten die Begnadung und Erlösung als eine Angelegenheit Gottes und der *Seele* des Menschen gesehen. Dadurch fällt das ganze innerweltliche Handeln des Menschen – und quantitativ heißt das für die meisten: neunundneunzig Prozent ihrer tatsächlichen Lebenstätigkeit – außerhalb des Christentums.“³⁵²

Rückgebunden ist dieses jedoch an den basalen Heilswillen Gottes. Unter offenbarungstheoretischen Aspekten kann konstatiert werden:

„Allein Christus ist der vollkommen deutliche Heilswille Gottes. Dieser Heilswille, wie sehr auch (in Gnade) außerhalb Israels und des Christentums vorausgespürt, zeigt erst in Christus sein wahres Antlitz. Deshalb sprechen wir von einer wahrhaft übernatürlichen, aber anonymen, und zwar anonym-christlichen, unvollendeten und deshalb dem Mißverständnis ausgesetzten Offenbarung in der ganzen Menschengeschichte.“³⁵³

Ausgehend von dieser Perspektive ergibt sich:

³⁵⁰ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 233.

³⁵¹ Aufgrund des sichtbaren Heilsmysterium Christi lässt sich konstatieren, „daß die Heils- oder Unheilsgeschichte genauso weit und breit ist wie die Menschenwelt, mit anderen Worten, daß die Heilsgeschichte nicht etwas Exklusives der israelitischen oder christlichen Religion ist, sondern dank Christus ein Geschehen, das sich auf alle Menschen erstreckt.“ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 16.

³⁵² *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 234.

³⁵³ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 17. Vgl. hierzu auch Röper, Anita: *Die Anonymen Christen*, Mainz 1963.

„daß es [in Christus; M.H.] eine Heilsmöglichkeit für alle Menschen gibt, auch wenn sie geschichtlich konkret nicht mit dem Christentum konfrontiert sind, und daß ohne Glaube das Heil unmöglich ist (Hebr. 11,6). Die Aufrichtigkeit des allgemeinen Heilswillens Gottes schließt deshalb – aufgrund der absoluten Heilsnotwendigkeit des Glaubens – die reale Möglichkeit in sich, daß überall dort, wo Menschen leben, diese durch (anonymen) Glauben das Heil annehmen können und somit auf eine anonyme Weise mit Gottes Heilsoffenbarung konfrontiert werden.“³⁵⁴

Das anonyme Christentum wird von Schillebeeckx qualifiziert als:

„die innerweltliche Lebensrealität, die in ihrer profanen Eigenständigkeit in die absolute und ungeschuldete Nähe des Mysteriums aufgenommen ist, d.h. des theologalen Lebens, das in sich selbst schon der Beginn des ewigen Lebens ist und somit eben das Weltliche durch den Menschen in die Endgültigkeit des eschatologischen Heils einbezieht und daran teilnehmen läßt.“³⁵⁵

In der Rekonstruktion der für diesen Sachverhalt zentralen Konstitution des Vatikanum II, *Gaudium et Spes*, vormals verhandelt als Schema 13, erinnert Schillebeeckx auch an den ausdrücklich erwähnten „schizophrenen Zustand der Unterscheidung von weltlichem und christlichem Leben“.³⁵⁶ Ebenso konstatierte Yves Congar, dass das „Bild von den Beziehungen beider zueinander [...] dringend einer Erneuerung“ bedarf.³⁵⁷

„Deshalb muß ‚Schema 13‘ sich zwar vor einem falschen menschlichen Optimismus hüten, aber zur ‚magna charta‘ der christlichen Hoffnung werden, die auch alle menschlichen Erwartungen in ihre Dynamik mit hineinnimmt. Die Kirche hat die Welt lieb, auch als Welt, und nicht nur, insoweit sie für das Gnadenleben empfänglich ist.“³⁵⁸

Diese Forderung an das Endresultat von *Gaudium et Spes* ist insofern von besonderem Interesse, da sich die faktische kirchliche Heilsauffassung – von

³⁵⁴ *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), 17. Vgl. hierzu auch Röper, Anita: *Die Anonymen Christen*, Mainz 1963.

³⁵⁵ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 233.

³⁵⁶ *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: *Concilium* 4(1968), 411-421, hier 412.

³⁵⁷ Seine historische und systematische Rekonstruktion des Kirche-Welt-Verhältnisses findet sich: Congar, Yves: *Kirche und Welt*, in: Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 102-126, 102.

³⁵⁸ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 242.

einem ekklesiozentrischen Heilsabsolutismus gekennzeichnet – in einem diametralen Gegensatz dazu befand.

„Sie glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur <keine> Heiden‘, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern daß sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘ [Mt 25,41], wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben.“³⁵⁹

Kurz gesagt: *Extra ecclesiam salus non est*. Dieses wurde erst auf dem Zweiten Vatikanum revidiert: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen“.³⁶⁰

Neben diesem personalen Aspekt wird durch eine differenzierte Sicht der Wirklichkeit eine Umkehrung der Verhältnisse ermöglicht. Die Gesamtwirklichkeit wird begnadet. „Der Boden, den wir im Schema 13 betreten, ist *heiliger Boden*, auf dem schon Christi Erlösungsgnade wirksam ist, noch bevor die Amtskirche das rettende Wort Christi explizit an diese Welt richtet.“³⁶¹ Die exklusive Koppelung von Heil an Religion und Kirche „führte oft zu einem intellektualistischen, idealistischen, sakramentalistischen und neuplato-

³⁵⁹ DH, 1351. Schillebeeckx zitiert hier eine Stelle aus DS 1351; Zitat übernommen aus DH. Dieser Inhalt wurde häufiger in lehramtlichen Texten aufgenommen. So auch von Pius IX. 1863 und im Ersten Vatikanum.

³⁶⁰ *Menschen*, 17. Zitiert nach DH, LG, 16.

³⁶¹ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 234. „Und wenn die Kirche im Konzil ihr Ohr zum Hören öffnet, um die Wahrheitserhellung, die in ‚der Welt‘ stattfindet, zu erfahren – naturgemäß auf eine kritische Weise, weil sie durch die Wortoffenbarung geleitet wird –, dann hört sie nicht auf fremde Klänge, die von außen kommen, sondern sie erkennt darin die Stimme ihres eigenen Herrn wieder, der nicht nur das Haupt der Kirche, seines Leibes, sondern auch Herr der ‚Welt‘ ist. Dann hört sie auf die frohe Botschaft, die für sie stets normierend ist und die nicht nur aus der Schrift zu uns spricht, sondern ebenso aus jeder menschlichen Existenz Erfahrung, die auf irgendeine Weise immer mit der Huld des lebendigen Gottes konfrontiert wird.“ Ebd., 235. Vgl. hierzu auch Gutiérrez, Gustavo: *Twee perspectieven op de kerk. Sacrament van de wereld - kenze voor de armen*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 221-245, 224f.

nisch-hierarchischen Bild von Gottes Heilshandeln“.³⁶² In Abgrenzung zu älteren soteriologisch-theologischen Ansätzen würdigt Schillebeeckx die faktische Heilsrealität an Stelle einer Verkürzung des Heiles nur auf Bewusstseinsinhalte:

„Heil wurde unmittelbar verstanden als durch Gottes Wort verwirklicht, im Glauben empfangen, an die kirchliche Verkündigung gebunden, in einer sakramentalen Praxis bekannt. [...] Aber *Heil* wurde dabei mehr oder weniger zum Synonym für Religion; darin steckt eine Missachtung der erfahrenen Wirklichkeit von Heil in der Welt.“³⁶³

Viel eher muss der konstitutive Zusammenhang von Heil und Welt als begründend für ein angemessenes christliches Selbstverständnis angesehen werden.

„Welt und menschliche Geschichte, in denen Gott für Menschen Heil wirken will, sind die Grundlage aller Heilswirklichkeit: Dort vollzieht sich in erster Linie Heil [...] oder, sicher auch, es wird verweigert und Unheil verwirklicht.“³⁶⁴ Schillebeeckx kann somit schließen: „Außerhalb der Welt der Menschen gibt es kein Heil, auch kein religiöses Heil. Die geschaffene Welt, unsere Geschichte in der Natur als Umwelt, ist der Schauplatz von Gottes Heilshandeln in der und durch die Vermittlung von Menschen.“³⁶⁵ Wenn die Religionen somit kein Heil mehr sind, sondern Sakrament des innerweltlich realisierten Heiles, lässt sich mit Houtepen eine „Relativierung der Heilsperspektive“ diagnostizieren.³⁶⁶ Als ein besonderes Zeichen der mundozentrischen Wende der Theologie kann angesehen werden, dass Schillebeeckx der

³⁶² *Weil Politik nicht alles ist*, 20. „Diese Sicht ist sowohl ein Hindernis für die christliche Ökumene wie auch für die Ökumene der Religionen und schließlich die Ökumene der gesamten Menschheit.“ Ebd. „Die aktive Heilspräsenz Gottes können wir nicht auf unser Bewusstsein oder auf die Erfahrung dieser Präsenz reduzieren, die uns dann wiederum zur Sinngebung herausfordern würde. Heil von Gott her lässt sich auch nicht auf die besonderen Heilsorte einschränken, die wir Religionen oder Kirchen nennen.“

Weil Politik nicht alles ist, 18.

³⁶³ *Weil Politik nicht alles ist*, 19.

³⁶⁴ *Weil Politik nicht alles ist*, 19. Vgl. hierzu auch *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 229.

³⁶⁵ *Weil Politik nicht alles ist*, 19f.

³⁶⁶ „Relativering van het heilsperspektief“, Houtepen, Anton: „Op zoek naar de levende God“. *Edward Schillebeeckx en de Godsvraag in de huidige westerse cultuur*, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 38(1998), 256-279, 263.

letzten von ihm konzipierten *Concilium*-Nummer 1991 den Titel gegeben: „Kein Himmel ohne Erde“.³⁶⁷

Wenn, wie im vorherigen Kapitel dargestellt, Logos und Faktizität in einer unauflösbaren Spannung zueinander stehen, die Heilszusage Gottes an die Menschen gegeben ist, und Ort des Heiles menschliche Lebensrealität ist, Theologie die allgemeine Aufgabe hat, dieses systematische Gefüge zu erhellen und in einen Dialog einzutreten, lautet die konkrete Aufgabe der Theologie, die christliche Hypothese der Heilszusage Gottes an die Menschen angemessen zu explizieren. Konkret bedeutet dieses, dass diese Hypothese an „dem Material unserer menschlichen Erfahrungen in irgendeiner Weise getestet wird.“³⁶⁸ Diese Hypothese wird von dem Theologen verifiziert und gegebenenfalls verworfen.³⁶⁹ „Die gläubige Geschichtsinterpretation, Leben im Glauben, schließlich impliziert ein Leben mit der – zumindest rein *rationalen* – Möglichkeit, daß der Glaube eine Illusion sein könnte. Die Interpretation ist nicht *rational* schlüssig und ist für den Gläubigen nur *eschatologisch verifizierbar*.“³⁷⁰ Dieses schließt jedoch nicht das subjektive Moment „felsenfeste(r) Sicherheit“ aus, die der Gläubige haben kann. Aber dieses ist keine „evident begründete Einsicht“.³⁷¹

(1) *Heil durch Arbeit?*

Bereits in der frühen Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre bezog sich Schillebeeckx auf die neben dem Existentialismus und dessen theologischer Rezeption wirkmächtige Strömung des Humanismus, insoweit er sich der

³⁶⁷ Vgl. hierzu Häring, Hermann: *Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System*, in: *Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit*, Dietmar Mieth/Hadewych Snijdewind (Hrsg.), Tübingen, Basel 2001, 25-65, 33.

³⁶⁸ *Jesus*, 547.

³⁶⁹ Diese auf einer Hypothese beruhende Vorgehensweise legitimiert die Theologie innerhalb des Kanons der Wissenschaften. Vgl. hierzu *Jesus*, 547f. Mit diesem methodischen Vorgehen setzt sich Schillebeeckx deutlich von einer Partizipationsidee im Gefolge von Thomas von Aquin und ebenso von der Theorie der impliziten Intuition seines philosophischen Lehrers de Petter ab.

³⁷⁰ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 44.

³⁷¹ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 44.

konkreten Berücksichtigung der *Arbeit* verpflichtet wusste. Die Arbeit ist von vielen Zeitdiagnostikern des zwanzigsten Jahrhunderts als die typische Tätigkeit des Menschen und der Kultur erkannt worden. „In der Arbeit realisiert der Mensch sich selbst.“³⁷² In besonderer Weise bezieht sich Schillebeeckx hier auf die Vorarbeiten von Marie-Dominique Chenu.³⁷³

Von besonderem Belang für die Vermittlung des christlichen Schöpfungsglaubens ist diese Spielart des Humanismus, da der christliche Glaube oftmals als *Widerspruch* zur originären Arbeit des Menschen angesehen wurde:³⁷⁴

³⁷² „In de arbeid realiseert de mens zichzelf.“ *De Deo Creante*, I, 34. Pannenberg macht darauf aufmerksam, dass in einer Variante des Enuma-Elisch-Epos erzählt wird, dass die Arbeit den Menschen durch die niederen Götter aufgetragen wurde, um sich selbst von dieser Arbeit zu entlasten. Das ist der innere Grund der Erschaffung des Menschen. Vgl. hierzu Wolfhart Pannenberg: *Fluch und Segen der Arbeit*, 206. Den Unterschied zur biblischen Schöpfungsauffassung charakterisiert Pannenberg: „Zwar wird auch in der Paradieseserzählung des Jahwisten in Gen. 2 und 3 (vermutlich aus dem 10. Jhd.) Gott in der Funktion eines ‚Plantagenbesitzers‘ (M. Fuhrmann) dargestellt, indem er als Herr des Paradiesgartens den Menschen damit beauftragt, ‚daß er ihn bebaue und bewahre‘ (Gen. 2,15). Aber *erstens* wird der Mensch nicht für diese Funktion geschaffen, sondern von der Erschaffung des Paradiesgartens wird erst nach der des Menschen berichtet, so daß es sich dabei mehr um einen Akt göttlicher Fürsorge für den Menschen handelt. Dem entspricht *zweitens*, daß die Pflege des Paradiesgartens dem Menschen nicht zwecks Entlastung anderer Instanzen übertragen wird, und *drittens*, daß damit nicht die Aufgabe der Versorgung der Gottheit verbunden ist. Es ist lediglich davon die Rede, daß der Mensch sich selbst von den Früchten dieses Gartens ernähren darf (Gen. 2,16). Die Pflege des Gartens und Sichnähren von seinen Früchten werden als eine mühelose Tätigkeit vorgestellt, im Unterschied zu der mühseligen Bearbeitung des Ackerbodens, die dem Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradies auferlegt sein wird (Gen. 3,17-19). Die Aufgabe der Pflege und Aufsicht im Paradiesgarten ist daher von den Exegeten mit Recht als ein Aspekt der göttlichen Fürsorge für den Menschen dargestellt worden, die in der Erschaffung des Paradiesgartens überhaupt zum Ausdruck kommt. Dem Menschen wird dabei nicht nur ein freundlicher Aufenthaltsort, sondern auch ein Tätigkeitsbereich zugewiesen.“ Ebd., 207. Zum biblischen Befund vgl. Lohfink, Norbert: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg u.a., 1977, 190-208.

³⁷³ Vgl. hierzu auch *Theologia positiva creationis*, pars prima, 34. *L'homo oeconomicus et le chrétien*, in: *Économie et Humanisme*, 1945, 225-236. In den vierziger und fünfziger Jahren war der Slogan *La civilisation du travail définit l'homme du XXe siècle* weit verbreitet.

³⁷⁴ Vgl. hierzu beispielsweise die Unterstellung von Jürgen Habermas, dass Arbeit der „biblische Fluch“ sei. In: *Erkenntnis und Interesse*, 80. Wolfgang Huber stellt zurecht klar, dass der Fluch nicht auf der Arbeit als Arbeit, sondern auf den Bedingungen lastet, unter denen sie ausgeführt werden muss. Huber, Wolfgang: *Hat das protestantische Arbeitsethos noch eine Zukunft?* In: Magdalene L. Frettlöh/Hans P. Lichtenberger (Hrsg.), *Gott wahr nehmen*, Festschrift für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 409-424, 412. Hierzu auch Pannenberg, Wolfhart: *Fluch und Segen der Arbeit*, 208.

„(j)eder Theismus, vor allem das Christentum wurde (wegen seiner überirdischen Erwartungen, wodurch die Augen anscheinend vor den dringenden Aufträgen im Dienst einer irdisch-glücklichen Arbeitsgemeinschaft geschlossen werden müssen) dann auch als ein wesentlich anti-humanistische Großmacht abgewiesen. Die Konkurrenz zwischen Gott und Mensch wurde hier somit situiert vor allem auf dem Plan menschlichen Einsatzes: dem Engagement für das Reich Gottes ist hier eine Behinderung des irdischen Einsatzes. Das vollständige Menschsein macht Gott ungereimt.“³⁷⁵

Durch die Betonung der Dimension der Arbeit für menschliche Existenz konnte zunächst die generelle Dignität der Kulturarbeit im Chor der gesellschaftlichen Interessen herausgestellt werden. In einem Nachgang konnte theologisch aufgewiesen werden, inwieweit der Sinn der Arbeit zusammenzudenken ist mit dem Schöpfungsauftrag des Menschen und dem Sinn von Mensch und Kultur.³⁷⁶

Die Diskussion um den Wert der Arbeit als zentrales Element menschlicher Selbstrealisierung skizziert Schillebeeckx 1951 in einem Artikel. Der Ursprungstitel, *Das geistliche Leben des Laien*, wurde von Schillebeeckx im Rahmen der Edition des dritten Teiles seiner *Theologische Peilungen* nach fünfzehn Jahren in *Religion und Welt: Das Angesicht der Erde erneuern* der verhandelten Sache präziseren Ausdruck verleihend modifiziert.³⁷⁷

³⁷⁵ „[...] elk theïsme, vooral het christendom wordt (vanwege z'n bovenaardse verwachtingen, waardoor de ogen schijnen gesloten te worden voor de dringende opdrachten in dienst van een aards-gelukkige arbeidsgemeenschap) dan ook al een wezenlijk anti-humanistische grootmacht afgewezen. De concurrentie tussen God en mens wordt hier dus gesitueerd vooral op het plan van de menselijke inzet: 't engagement voor 't Rijk Gods is een hinder voor de aardse inzet. 't Voluit-menzijn maakt God ongerijmd.“ *Theologia positiva creationis*, pars prima, 34.

³⁷⁶ Vgl. hierzu auch Althaus, Paul: *Der Schöpfungsgedanke bei Luther. Vorgetragen am 8. Mai 1959*, in: Sitzungsberichte der Bayerische(n) Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, München 1959, 7f. Althaus zeichnet dieses Thema bei Luther nach und folgert, dass durch die Würdigung der Arbeit auch bereits die Grundlinien einer Theologie der Geschichte vorgezeichnet sind.

³⁷⁷ Der Ursprungstitel wurde von „Gij zult het aanschijn van de aarde vernieuwen“ geändert in „*The intellectuals's responsibility for the future* (1958), in: *World and Church* (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 269-281. [De verantwoordelijkheid van de intellectueel voor de toekomst, in: *Roeping* 34 (1958): het aanschijn der aarde vernieuwen“ modifiziert, in: *Wereld en kerk*, 58-71. „And, in my opinion, we priests must, in addition to stressing the

Die Diskussion um den Wert der Arbeit innerhalb der christlichen Tradition ist in ein größeres Gefüge eingebettet und von Kontroversen geprägt.³⁷⁸ Im Anschluss an die Aufklärung wurde ein „Gegensatz zwischen moderner Demokratie und kirchlicher Hierarchie“, „zwischen dem bürgerlichen Fortschrittsglauben und der katholischen Kirche“ gesehen.³⁷⁹ In dem Trend, die Autonomie des Menschen zu schmälern, die Emanzipationstendenzen der Menschen von kirchlicher Autorität aufgrund der von dieser konstatierten „heillose(n), sündige(n) Anmaßung“ zu unterdrücken, wurde auch von Leo XIII. in seiner Sozialenzyklika „die vom Bürgertum besungene wertschaffende Arbeit des Menschen konsequent als eine notwendige Buße“ qualifiziert.³⁸⁰

Für Schillebeeckx ist die positive Würdigung der Arbeit – als schöpferische Selbstrealisierung menschlicher Existenz – jedoch ein genuines Merkmal der Gottebenbildlichkeit des Menschen.³⁸¹ Durch eine bestimmte Auffassung

duty of these christian workers to bear integral apostolic witness to their faith, emphasising the importance of the commandment to love, the value, in a word. Of their theological lives, also provide them with a ‘theology’ of work. We have to illuminate the human meaning of their terrestrial task in the ordering of a world which is receptive to grace and which consists of people who work in the light of grace.“ *Priest and layman in a secular world* (1952/53), 73.

³⁷⁸ Vgl. hierzu den Syllabus: auch in AAS 3 (1867-1868). Hier kann es nicht darum gehen, die geschichtliche Entwicklung des Arbeitsbegriffes und somit etwa eine negative Bewertung der Arbeit in der Antike zu skizzieren.

³⁷⁹ Auch vorangegangenes Zitat *Menschen*, 256.

³⁸⁰ Auch vorangegangene Zitate *Menschen*, 256. Diese Buße dient einzig und allein dem Lebensunterhalt.

³⁸¹ Vgl. hierzu auch Pesch, Otto Hermann: *Rechenschaft über den Glauben*,² Mainz 1979, 193. Freilich hat Schillebeeckx sich nicht dezidiert um unterschiedliche Arbeitsprozesse gekümmert, wie dieses etwa Lutz von Rosenstiel in der Frühzeit informationstechnischer Arbeitsprozessgestaltung getan hat. Vgl. hierzu Lutz von Rosenstiel: *Die neuen Technologien und ihre Auswirkungen auf den arbeitenden Menschen*, in: *Der Mensch und seine Arbeit. Eine Ringvorlesung der Universität München, Sankt Ottilien*, 1986 (Wissenschaft und Philosophie; Bd. 3), 331-362. Eine genauere einzelwissenschaftliche Analyse war von Schillebeeckx jedoch auch nicht intendiert. Die Grundzüge eines angemessenen Verständnisses von menschlicher Arbeit lassen sich bei Schillebeeckx als freilich schöpfungstheologisch motiviertes Erklärungskonzept rekonstruieren. Ebenso ist Schillebeeckx in seinen späteren Publikationen zumindest nicht mehr ausführlich auf die weitere Debatte um den Wert der Arbeit (auch im Unterschied zum Kapital) eingegangen. Vgl. hierzu z. B. Nell-Breuning, Oswald von: *Ist die Enzyklika ‚Laborem exercens‘ laboristisch?*, in: *Stimmen der Zeit* 107 (1982), 619-626. Vgl. hierzu auch die klassisch gewordene Positionsbestimmung von Nell-Breuning, Oswald von: *Kapitalismus und gerechter Lohn*, Freiburg 1960. Vgl. zu einigen theologischen Implikationen der Arbeit auch Khoury, Adel Theodor: *Arbeiten und Feiern als Ausdruck christlicher Hoff-*

menschlicher Arbeit, wie sie Schillebeeckx vornimmt, als einen „factor of the whole process of making men free and humanising them“ kommt die inhärente Weltbezogenheit des Menschen, „the bond which links men in a human manner with the world“ paradigmatisch zur Geltung.³⁸²

Letztlich entscheidet sich hier die Frage, wie außerhalb Gottes menschliches Sein und menschliche Aktivität zu denken – und angemessen zu würdigen – ist.

d) *Zwischen übernatürlichem Schöpfungsglauben und natürlicher Philosophie: Der frühe Schillebeeckx*

Bereits in seiner ersten Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre betonte Schillebeeckx nicht nur die Zentralität schöpfungstheologischer Einsichten innerhalb adäquater inhaltlicher Explikation und theoretischer Verantwortbarkeit des Glaubens, sondern auch die Relevanz der Schöpfungstheologie angesichts der modernen Mentalität:

„Selbst bei den Christen ist das Schöpfungsbewusstsein nicht ausreichend lebendig und dies bedeutet, dass Glaube an den Schöpfer von Himmel und Erde ein blasser Glaube an die Tatsache ist, dass Gott an dem Ursprung von

nung, in: Fraling, Bernhard/Hoping, Helmut/Scannone, Juan-Carlos (Hrsg.), Kirche und Theologie im kulturellen Dialog (FS Peter Hünermann), Freiburg u.a. 1994, 355-362, bes. 355-360.

³⁸² *Priest and layman in a secular world* (1952/53), 73. „The humanization of mankind is to a great extent accomplished thanks to man’s contact through work in and with the world – it is through this that man collaborates in the process of creation as God’s helper, working with him.“ Ebd. 74. In diesem Zusammenhang muss freilich auch darauf verwiesen werden, dass Schillebeeckx eine Verabsolutierung der irdischen Werte, somit hier der Arbeit, entschieden ablehnt und eine ideologiekritische Sicht der Dinge einfordert. Henri de Lubac diagnostiziert 1965: „Die Kenntnis der Gesetze des Universums wird in den Händen des Menschen zu einem Werkzeug, um damit auf ebendieses Universum einzuwirken. Hier sind sich Kapitalismus und Sozialismus, die beiden großen Antagonisten, einig: sie erscheinen wie das doppelte Antlitz der gleichen Bewegung, die das ganze Jahrhundert mitfortreißt. Ein neuer Kulturtypus beginnt zu keimen: Er bedeutet eine industrielle Kultur, eine Kultur der Arbeit.“ Lubac, Henri de: *Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz 1965, 63-79, 64.

allen Dingen steht, außerdem noch, dass für die halb intellektuellen Christen der Evolutionismus dabei noch einige Schwierigkeiten bietet.“³⁸³

In seinen Löwener Vorlesungen trennte Schillebeeckx deutlich zwischen übernatürlichem Glauben und natürlicher Wissenschaft. Wie an anderer Stelle dieser Arbeit erläutert, ist sowohl die durch den Ansatz am faktisch Gegebenen ermöglichte Wirklichkeitserkenntnis als auch die durch die *eigentliche* theologische Bestimmung des Schöpfungsglaubens ermöglichte und durch den Rekurs auf den übernatürlichen Glauben materialiter durchgeführte Theologie der Ausgangspunkt von Schillebeeckx' schöpfungstheologischem Neuansatz. Dieses wird von Schillebeeckx jedoch freilich um den Preis der radikalen Diastase zwischen Schöpfungs*philosophie* und Schöpfungs*theologie* ermöglicht. Ihr jeweiliges Objekt unterscheidet sich „formal und gründlich“.³⁸⁴

Die gängige Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis ist jedoch nicht die Unterscheidung zwischen Gleichen:

„Die natürliche Gotteserkenntnis und die natürliche Gottestendenz ist ein nicht-spezifisch-übernatürliches, sondern authentisches Element von unserem übernatürlichen Gotteserleben in Glaube, Hoffnung und Liebe. Das formale Glaubensmoment liegt somit mitgefasst in der natürlich-religiösen Schöpfungserkenntnis. Die Natur ist das Substrat der Übernatur.“³⁸⁵

³⁸³ „Zelfs bij de christenen is het schepselbesef niet voldoende levendig en betekent het Credo in de Schepper van hemel en aarde een vaag geloof aan 't feit dat God aan de oorsprong van alle dingen staat, zo dan nog dat voor de half intellectuele christenen het evolutionisme hun daarbij nog heel wat moeilijkheden biedt.“ *De Deo Creante*, I, 36.

³⁸⁴ *De deo creante* I, 2. „Die ‚Gotteserfahrung‘ in und durch den christlichen übernatürlichen Glauben, mit anderen Worten das konfuse unmittelbare Gotteserreichen bei der Affirmation einer geoffenbarten Glaubenswahrheit, ist hier der Ausgangspunkt. Gott selbst ist hier unmittelbar Objekt. Das Objekt von Schöpfungsphilosophie und Schöpfungstheologie unterscheidet sich somit formal und gründlich.“ „De ‚Godserving‘ in en door het christelijk bovennatuurlijk geloof, m.a.w. het confuse onmiddellijke Godsbereiken bij de affirmatie van een geopenbaarde geloofswaarheid, is hier het vertrekpunt. God zelf is hier onmiddellijk object. Het object van scheppingswijsbegeerte en scheppingsstheologie verschilt dus formeel en grondig“. Letzte Hervorhebung von mir; M.H.

³⁸⁵ *De deo creante* I, 3. „Het natuurlijke Godsbesef en de natuurlijke Godstendens is een *niet-specifiek-bovennatuurlijk*, maar authentiek onderdeel van onze bovennatuurlijke Godsbeleving in geloof, hoop en liefde. Het formeel geloofsmoment ligt dus *mede gevat in* het natuurlijk-religieuze scheppingsbesef. De natuur is het substraat van de bovennatuur.“

Einer radikalen Diastase von Natur und Übernatur versuchte Schillebeeckx durch den Rekurs auf den historischen Thomas von Aquin zu entkommen.³⁸⁶ Dieser sich abzeichnende, auf einer Differenz von Natur und Übernatur beruhende Unterschied zu neuscholastischen schöpfungstheologischen Ausführungen wird von Schillebeeckx im Verlauf seines theologischen Arbeitens weiter elaboriert. Roger Haight konstatiert: „The prominence of Schillebeeckx’s doctrine of creation allows him to make moves that avoid certain problems that in the past had encumbered Catholic theology. First, he bypasses completely the possible dualisms that the ‘natural/supernatural’ distinction tends to foster.“³⁸⁷

Diese tastenden Schritte Schillebeeckx’, eine faktizitätsorientierte Theologie auszuarbeiten, lassen sich auch in der Rezeption der theologischen Werke seiner Zeit erkennen. So schreibt er in einer Rezension zu Robert Ernsts Buch *Daseinsangst und Daseinsfreude* in der ersten Nummer von *Tijdschrift voor geestelijk leven*:

„Das Werkchen ist sicher in einem sehr übernatürlichen Geist geschrieben, aber dem nüchternen Flamen munden nicht immer die tiefsinnigen Exkurse. M.E. wird jedoch auch hier nicht das Verhältnis zwischen Lebensaffirmation und Religion angemessen gewürdigt, bleibt Verfassers Situierung der Naturgesetze in unserem christlichen Leben schwimmend und unsicher.“³⁸⁸

³⁸⁶ Vgl. hierzu Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 238.

³⁸⁷ Haight, Roger: *The future of Christology*, 112.

³⁸⁸ „Het werkje is zeker in een zeer bovennatuurlijken geest geschreven, maar de nuchtere Vlamingen zullen niet steeds de diepzinnige uitweidingen smaken. M.i. echter werd ook hier niet de verhouding tusschen levensaffirmatie en godsdienst juist gewaardeerd, maar blijft Schr.’s situering van de natuurwaarden in ons christelijk leven vlottend en onzeker.“ *Rez. zu Robert Ernst, Daseinsangst und Daseinsfreude*, Köln 1940, in: *Tijdschrift voor geestelijk leven* 1(1945), 210.

e) Biblische Schöpfungsauffassungen

In den folgenden Ausführungen skizziere ich Schillebeeckx' Umgang mit dem *Material* schöpfungstheologischer Aussagen.³⁸⁹ Schillebeeckx verstand Theologie schon in den vierziger Jahren als kontextuelles Unternehmen. So konnte er auch dem alttestamentlichen Schöpfungsglauben unterstellen, dass dieser den Glauben eingekleidet hat und, was die Ausdrücke anbelangt, mit abhängig ist von damaligen Begriffen. Die Diskussion der evangelischen Theologie zu Beginn des letzten Jahrhunderts aufnehmend, ist auch Schillebeeckx bestrebt, die historisch kontingente Einkleidung von dem wahren Glaubenskern zu scheiden. Der Glaubenskern kann präziser erkannt werden, wenn die Genese der jeweiligen Einkleidungen desselben, im Falle schöpfungstheologischer Aussagen die des Alten Testaments sowie unter anderem babylonischer Schöpfungserzählungen, kritisch rekonstruiert wird. Leitende Grundannahme bei der Analyse der unterschiedlichen Traditionen schöpfungstheologischen Denkens ist seit der frühesten Zeit Schillebeeckx' das Verhältnis von Gott und geschöpflichem Sein. „Der ganze Schöpfungstraktat, im Hinblick auf alle Elemente, ist nur eine immer erneuerte Bestimmung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses aus wechselnden und komplementären Standpunkten betrachtet.“³⁹⁰ Für Schillebeeckx freilich fungiert die Theologie von Thomas als Ankerpunkt.³⁹¹

Die zwei Schöpfungsgeschichten im Buch Genesis, der „*Magna Charta* von Juden und Christen“³⁹², sind in ihrer jüdischen oder alttestamentlichen Bedeutung und Eigenheit nicht zu begreifen, wenn sie nicht in kritische Konfronta-

³⁸⁹ Hier kann es in der Tat nicht darum gehen, den gesamten Materialreichtum der Schillebeeckx'schen Suchbewegungen zu rekonstruieren.

³⁹⁰ „Heel 't scheppingstractaat, naar al z'n onderdelen, is slechts een steeds hernieuwde bepaling van die God-schepsel-verhouding van uit wisselende en complementaire standpunten beschouwd.“ *De Deo Creante*, I, 35.

³⁹¹ Dennoch zeigt sie – auch in den frühen Jahren – ein deutlich anderes Gesicht im Vergleich zu zeitgleichen Schöpfungslehren oder philosophischen Grundlegungswerken zur Schöpfungslehre wie sie etwas Hans-Eduard Hengstenberg vorgelegt hat. Vgl. hierzu Hengstenberg, Hans-Eduard: Sein und Ursprünglichkeit. *Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre*, München, Salzburg, Köln 1958.

³⁹² *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 42.

tion mit den älteren sumerisch-akkadischen und somit später auch mit den babylonisch-assyrischen Schöpfungsmythen, gestellt werden.

(1) *Das Erste Testament*

Schillebeeckx konstatiert, dass der Unterschied zwischen dem griechischen Gott der Philosophie und Jahwe „der Unterschied zwischen natürlicher Gotteserkenntnis und *Offenbarungsreligion* ist, denn ‚lebender Gott‘ bedeutet ein *sich offenbarender Gott*.“³⁹³

In den frühen Vorlesungen analysiert Schillebeeckx das A.T. ausgehend von der Kanonfixierung.³⁹⁴ Durch die Analyse des Textes und der Form der Schöpfungserzählung kann Schillebeeckx den religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Erzählung näher bestimmen.³⁹⁵ Schillebeeckx gelingt es, die Schöpfungserzählungen vor dem Hintergrund des alten Weltbild- und Weltverständnisses zu explizieren. Er identifiziert drei Traditionen innerhalb der ersten vier Bücher des Pentateuchs: die jahwistische (J), elohistische (E) und priesterliche (P) Schicht. Das fünfte Buch, das Deuteronomium, stellt noch ein besonderes Problem dar.³⁹⁶

Die Schöpfungsgeschichte charakterisierend schreibt Schillebeeckx zur Zeit des Vatikanum II.:

„Der Genesisbericht schildert in Abwehr gegen die mythologischen Schöpfungsberichte der Nachbarn Israels diesen göttlichen Akt als ein Handeln, das die Welt entmythologisiert und entsakralisiert, das die Welt an sich selbst ausliefert, in die Hände des Menschen, zur Verherrlichung des Namens Gottes.“³⁹⁷

³⁹³ „[...] het onderscheid tussen natuurlijke Godskennis en *openbaringsgodsdienst* want ‚levende God‘ betekent een *zich openbarende God*.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 126.

³⁹⁴ Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 32.

³⁹⁵ Hauptsächlich nutzt Schillebeeckx hierzu das babylonisch-assyrische sowie kanaanitisch-phönizische Material.

³⁹⁶ Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 35.

³⁹⁷ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 232.

Bereits in diesen frühen Vorlesungen legt Schillebeeckx auf eine Theologie des Wort Gottes besonderen Wert. Er konstatiert, dass das Wort Gottes die Inkarnation des Heilswillens Gottes ist: Natur und Geschichte kommen durch das Wort Gottes zustande:

„Diese alttestamentliche ‚dabar‘- oder Worttheologie hat eine tiefe Bedeutung: Sie weist auf die persönlichen Beziehungen zwischen Gott und Mensch hin. Nicht nur der Schöpfergott manifestiert sich, sondern der Gott des Heiles und des Bundes. Das ‚Wort‘ weist darauf hin, daß die Schöpfung und die Geschichte nicht nur von einem Schöpfergott getragen werden, nicht nur ‚theistisch‘ interpretiert werden müssen, sondern außerdem aus der persönlichen Dialogbeziehung des Menschen zu Gott.“³⁹⁸

(a) Deuteronomistische Schöpfungsauffassung

Eng angelehnt an den biblischen Begriff der *Herrschaft Gottes* rekonstruiert Schillebeeckx die Schöpfungsauffassungen des Alten Testaments. Die deuteronomistische Theologie, die ein halbes Jahrhundert nach der Einführung des Königtums in Israel im zehnten Jahrhundert vor Christus unter Samuel und Saul expliziert wurde, beruht auf der Erfahrung des Scheiterns dieses Königtums.³⁹⁹ „Wissenssoziologisch gesehen ist das dtn Phänomen die theologische Antwort auf eine *Identitätskrise Judas als der Gesellschaft JHWHs*.“⁴⁰⁰ Propagiert wird eine gottesfürchtige Ausrichtung aller Menschen, auch des Königs (1 Sam 12,14). Bei dieser Verpflichtung aller Menschen auf den König kommt es

³⁹⁸ *Werkoffenbarung und Wortoffenbarung* (1960), 38f. Schillebeeckx hat sich mit der Worttheologie in seiner Löwener Vorlesung eingehend auseinandergesetzt. Vgl. hierzu u.a. *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 74-78. Mit Hilfe der Worttheologie, die Schillebeeckx im Hinblick auf die primäre Konstitution als Schöpfung, der Entwicklung (als Heil- und Unheilsgeschichte) sowie der Krisis als eschatologische Dimension entfaltet, ist es möglich, auch die Idee der Einwohnung Gottes zu identifizieren und zu explizieren. Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 77. Vgl. hierzu auch Pesch, Otto Hermann: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Teilband 1/2, Ostfildern 2008 sowie Ders.: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Teilband 2/2, Ostfildern 2009.

³⁹⁹ Hierzu auch *Menschen*, 183f.

⁴⁰⁰ Braulik, Georg, in: *Einleitung in das Alte Testament*, Erich Zenger (Hrsg.), Stuttgart u.a. 1995 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Bd. 1,1), 84.

zu keinen negativen Kollateralerscheinungen einer Königsherrschaft, sondern zu einer faktischen Befreiung der Menschen. „Und so ist das Reich Gottes tatsächlich *Herrschaft*, aber als Herrschaft *Gottes* ist es zugleich die Aufhebung jeder fremden Herrschaft, von Menschen über Menschen und von selbst eingegangenen Bindungen.“⁴⁰¹ Der in der heutigen Zeit missverständliche Herrschaftsbegriff kann unter Rückgriff auf die Kategorie der *Heilsallmacht Gottes*, „die sich solidarisch zeigt mit menschlicher Ohnmacht und den Erniedrigten aufrichten will“ reinterpretiert werden.⁴⁰² Diese *Heilsmacht Gottes* zeigt sich in besonderer Weise in der Errettung Israels aus Ägypten durch Gott. Dies ist Israels „Grundcredo [...]“. Aus diesem Credo erklärt und aktualisiert Israel seine Geschichte, und von daher entsteht, nicht sogleich, doch im Lauf der Zeit, auch Israels Schöpfungsglaube.⁴⁰³ Ein eigenes Schöpfungscredo lässt sich aufgrund des weit verbreiteten allgemeinen Schöpfungsbewusstseins nicht finden⁴⁰⁴, jedoch eine relative Selbständigkeit der Schöpfung konstatieren.⁴⁰⁵ Die bleibende Differenz zur Heilsthematik beschreibt Schillebeeckx:

„Die Schöpfung wurde aber nicht aus der Heilsgeschichte abgeleitet, sondern Israel stellt die Heilsgeschichte – nach eigenem Glauben – vor den Hintergrund der damals allgemeinen menschlichen Erfahrung, dass wir in der Welt Geschöpfe Gottes sind, dass wir in Gottes eigener Welt leben. Dadurch wird dieser selbstverständliche Schöpfungsglaube im Stil des Jahwismus und der Heilerfahrung Israels neu geprägt, aber er behält seinen selbständigen Charakter.“⁴⁰⁶

⁴⁰¹ *Auferstehung Jesu*, 127. Hierzu auch *Menschen*, 184f.

⁴⁰² *Auferstehung Jesu*, 127.

⁴⁰³ *Christus*, 499.

⁴⁰⁴ Vgl. hierzu *Christus*, 500. Ein Schöpfungsbewusstsein lässt sich jedoch auch in anderen Kulturen – wie der afrikanischen – finden. Vgl. ebd. Als Beweggrund der Ausbildung dieser Mythen nimmt Schillebeeckx die Suche nach „Existenzsicherheit gegenüber der Sinnlosigkeit und dem Chaos im Dasein an“. Ebd.

⁴⁰⁵ Vgl. hierzu auch *Christus*, 505.

⁴⁰⁶ *Christus*, 504.

(b) Jahwistische Schöpfungsauffassung

Schillebeeckx geht von der bis in die Mitte der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts herrschende Meinung aus, dass es den Jahwisten gibt.⁴⁰⁷ Im Hinblick auf schöpfungstheologische Aussagen ist das Vertrauen, dass Gott in den König David setzt, von besonderer Relevanz, da dieses als Modell für Menschen überhaupt fungiert:

„Der jahwetreue König ist der freie Statthalter Gottes, der – analog zur Schöpfung Gottes als Ordnung chaotischer Urmächte – jetzt selbst die faktische menschliche Geschichte, von Chaos zu Ordnung oder Schalom, nach eigenen weisen Einsichten neu schaffen müssen. [...] Was mit David geschieht, ist der Verständnisschlüssel, der unser aller condition humaine aufschließt. Der Jahwist sieht ‚den Adam‘ des (zweiten) Schöpfungsberichts als ‚den königlichen Menschen‘ oder ‚Menschensohn‘, das heißt einfach: jeden Menschen, aber verstanden nach dem Modell des Königs David: aus dem Staub oder Nichts von Gott eingesetzt als sein Unterkönig oder Wesir auf Erden (siehe Gen 2,7).“⁴⁰⁸

Ausgehend von dieser Interpretation des biblischen Befundes kann Schillebeeckx den Schöpfungsoptimismus⁴⁰⁹ und den Menschen als handelndes Subjekt näher bestimmen. „Der Mensch, der selbst verantwortlich für die irdische Geschichte ist, wird aus Chaos Ordnung und Schalom machen müssen, wie König David. Ihm sind in geschöpflichen Grenzen die Welt und die Geschichte anvertraut, und Jahwe vertraut darin dem Menschen.“⁴¹⁰

Im zweiten Schöpfungsbericht, dem jahwistischen Genesis-Bericht, wird die Betonung auf den kultivierenden Menschen gelegt. Die Skizzierung von Annäherungen Schillebeeckx' an den alttestamentlichen Befund wird im Folgenden zusammengefasst. Der Schöpfungsbegriff, so bemerkt Schille-

⁴⁰⁷ Julius Wellhausen hat in seinen *Prolegomena zur Geschichte Israels* 1886 diese Bezeichnung eingeführt. Vgl. hierzu auch Gertz, Jan/Schmid, Konrad/Witte, Markus: *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlin/New York, de Gruyter 2002.

⁴⁰⁸ *Auferstehung Jesu*, 128. Vgl. hierzu *Menschen*, 186.

⁴⁰⁹ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 95.

⁴¹⁰ *Auferstehung Jesus*, 129. Letztlich ist jedoch „Gottes Treue [...] größer als alles menschliche Versagen.“ *Menschen*, 186.

beeckx in seiner Löwener Vorlesung, ist aus den Erfahrungen des Heilshandelns von Jahwe gewachsen. Ex post konnte ihm die Funktion als Schöpfer von Himmel und Erde zugeschrieben werden. Im A.T. geht es nicht so sehr um eine Welterklärung, sondern um eine „religiöse Gottesbegegnung, worin man den *Vater von Israel* erfährt als die *schaffende Allmacht*.“⁴¹¹

In *Christus* fasst Schillebeeckx die alttestamentliche Schöpfungsauffassung zusammen⁴¹²:

1. Gott ist, auf unbestimmte Weise, der Schöpfer von Allem.
2. Eine relative Selbstständigkeit kann dem Schöpfungsbewusstsein konstatiert werden.⁴¹³
3. Gott kann aufgrund seiner Zuverlässigkeit und Macht, die sich als Allmacht zeigt, vertraut werden.
4. Gott wird bestimmt als der Gott Jahwe, der aus freiem Willen und Liebe die Welt erschafft.
5. Gott ist nicht der Grund der Sündigkeit des Menschen.
6. Die Schöpfungsauffassung wurde ein jüdisches Glaubensdogma.⁴¹⁴

⁴¹¹ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 73. „religieuze Godsontmoeting waarin men de *Vader van Israël* ervaart als de *scheppende almacht*.“

⁴¹² Vgl. hierzu *Christus*, 505f.

⁴¹³ Es dient als Untergrund des gesamten Heilsgeschehen. Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 69. Dieses ist zugleich aber auch Grundlage des Gottesvertrauens. Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 70.

⁴¹⁴ In frühjüdischer Zeit der synagogalen Praxis kristallisierte sich dieses Grundthema aus. Vgl. hierzu *Christus*, 507.

(2) *Neutestamentliche Auffassung*

„Für das Neue Testament ist der Mensch Jesus – der Menschensohn, der Davidsohn, der zweite Adam – der endgültige, letzte Schlüssel für das Verständnis des menschlichen Lebensdaseins, in dem Israels alter Traum feste Gestalt erhält: Endverheißung der unbedingten Treue Gottes zur Menschheit und vollkommene menschliche Beantwortung dieses göttlichen Vertrauens. In Jesus erhalten die Treue Gottes zum Menschen und die Gegentreue des Menschen zu Gott ihre historisch endgültige Gestalt. Jesus ist Alpha und Omega.“⁴¹⁵

Diese vier Elemente, Jesus als hermeneutischer Schlüssel menschlicher Existenz, der historisch konkrete Mensch Jesus als Realisierung des Traumes Israels sowie die gegenseitige Treue von Gott und Mensch stellt Schillebeeckx als die Kernbotschaft des Neuen Testaments dar.⁴¹⁶

„Der alte Traum Israels vom kommenden Reich als Schalom für Menschen, in die Hände des Menschen gelegt, ist denn auch der Erwartungs- und Erfahrungshorizont, in dem Jesus gesehen und interpretiert werden muß: der Mensch, in dem der Schöpfungsauftrag geglückt ist, wenn auch noch unter den Bedingungen einer Leidensgeschichte. Die Folge ist, dass Vertrauen in diesen Menschen die Konkretisierung des Glaubens an Gott, den Schöpfer [des; M.H.] Himmels und der Erde, ist, der durch seinen Schöpfungsakt dem Menschen bedingungslos Vertrauen schenkt – während gerade das, was in unserer Leidensgeschichte geschieht, für viele der Grund ist, dass sie nicht mehr an Gott glauben können.“⁴¹⁷

Im Hinblick auf die Universalität des neutestamentlichen Schöpfungsglaubens konstatiert Schillebeeckx: „Er liebte uns, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8).

⁴¹⁵ *Auferstehung Jesu*, 129.

⁴¹⁶ Jenseits dieser Topoi widmet sich Schillebeeckx mit einer sehr großen Detailgenauigkeit weiteren Themen des Neuen Testaments, wie z. B. der Parusieverzögerung, die im Hinblick auf die Modifikation des Verständnisses in-der-Welt seiender Existenzen von Belang ist. Vgl. hierzu *Auferstehung Jesu*, 129f. Hierzu auch: Hoppe, Rudolf: Art. *Schöpfung*, II. *Biblisch-theologisch: 2. Neues Testament*, in: LThK, Bd 9, ³2000, 220-223.

⁴¹⁷ *Auferstehung Jesu*, 131.

„Jede andere, entfremdende Auffassung von der Schöpfung, als Akt des Vertrauens Gottes in den Menschen, wird daher die christliche Auffassung von Jesus verzerren oder sogar unmöglich machen. Denn Schöpfungsglaube ist erst dann befreiend – das geht ganz aus dem Vertrauen Jesu in seinen Schöpfer, den Vater, hervor –, wenn wir die Schöpfung weder dualistisch noch emanatistisch verstehen.“⁴¹⁸

Zur Zeit des Neuen Testaments war der Schöpfungsglauben der *selbstverständliche Hintergrund* vor dem sich das „Heil-in-Jesus, ein Heil, das aber wesentlich Heil-von-Gott ist“ vollzieht.⁴¹⁹ Die besondere Bedeutung Gottes für das Leben der Menschen wird durch die Konstatierung von Gottes Fürsorglichkeit angedeutet. Biblisches Heil von Gott ist etwas anderes als Naturgesetze. Das Leben in der Schöpfungswelt fordert zum Lobpreis Gottes auf.⁴²⁰ Im Unterschied zum Alten Testament wird der Zusammenhang von Schöpfung, Gericht und Heil christologisch gewendet und ist als Zusammenhang von Protologie, Eschatologie und Christologie zu verstehen. In der Interpretation des Hebräerbriefs⁴²¹ wirkt das oben genannte frühjüdische missionarische Glaubensbekenntnis weiter und wird christologisch gewendet. Jesus Christus wird im Neuen Testament als Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) oder Ebenbild des Wesens Gottes (Hebr 1,3) genannt und insbesondere als Schöpfungsmittler (Kol 1,16; Kol 1,16b-17; Hebr 1,3) angesehen.

⁴¹⁸ *Auferstehung Jesu*, 132.

⁴¹⁹ *Christus*, 506. Vgl. hierzu auch Hebr 11. In der direkten Anrede an die Juden wird der Schöpfungsglauben fast nicht erwähnt, da er für diese eine Selbstverständlichkeit war.

⁴²⁰ Dieser Hintergrund wird auch praktisch bestätigt durch das in den paulinischen Texten dargestellte Kerygma (1 Tess 1,9-10; Apg 14,15; 17,22-31 und Hebr 6,1-2), welches als Basis für Missionspredigten wie auch eines Unterrichts für Heiden, die der Synagogengemeinschaft beitreten wollten, fungiert. „In dem frühjüdischen Modell ist ein dreigliedriges Credo für Proselyten zu erkennen: a) Glaube an einen Gott, den Schöpfer, - b) Glaube an das Gericht über Nicht-Bußfertige, - c) eschatologische Hoffnung für die Neubekehrten: Schöpfung – Gericht – Heil.“ *Christus*, 507. In der Areopagrede des Paulus wird dieses wiederholt (Apg 17,22-31).

⁴²¹ „Es ziemte sich, dass Gott, *Ursprung* und *Ende* von allem, wenn er viele Kinder in die himmlische Herrlichkeit führen wollte, auch den Anführer, der sie rettet (Christus), durch Leiden zur Vollendung brachte“ (Hebr 2,10; siehe Hebr 1,1-4).“ *Christus*, 508

3. Schöpfung als Partizipation: zwischen innerweltlicher Faktizität und Pantheismus

Anhand der Leitfrage, wie Endlichkeit des Menschen mit der Freiheit Gottes zusammengedacht werden kann, sind verschiedene Wege theologischen Denkens möglich. Als Grundkonsens gilt, dass sich jüdisch-christlicher Schöpfungsglaube sowohl von einem Akosmismus als auch Pantheismus unterscheidet. Eine angemessene, das faktische Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch berücksichtigende Theologie ist vor dem Hintergrund der im Verlauf dieser Studie noch eingehender diskutierten Frage nach der Endlichkeit des Menschen zu entwickeln.⁴²² Wird diese ernst genommen und anerkannt, besteht keine Möglichkeit mehr, dass, wie im Pantheismus, „alles, was außerhalb Gottes ist, irgendwie zu einer Illusion oder als zur Definition Gottes gehörend erklärt würde“.⁴²³ Jüdisch-christlicher Schöpfungsglauben unterstellt Gott die Kraft, „aktiv präsent [zu; M.H] sein, um autonome und doch nicht-göttliche Wesen zustande zu bringen. Christlich gesehen, sind die Welt und der Mensch das Total-andere als Gott, aber innerhalb der Präsenz des Schöpfergottes.“⁴²⁴ Sowohl in den frühen Löwener⁴²⁵ wie der späteren Vorlesung aus Nijmegen konstatiert Schillebeeckx ähnlich:

„Pantheismus, als zu verwerfende Annahme, liegt nicht in der Tatsache, dass Pantheisten die Geschöpfe sehen als ‚Modi‘ oder bestimmte Erscheinungsweisen von Gott selbst in dem Modus von dem nicht-göttlichen, sondern in

⁴²² Vgl. hierzu Kap. IV, 2

⁴²³ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 120.

⁴²⁴ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 118.

⁴²⁵ „[...] fundamental ist Pantheismus die Annahme, die die Gratuität der Schöpfung, ihren ‚Gnade‘-Charakter leugnet und somit implizit oder explizit bekräftigt, dass Gott durch die Geschöpfe vollendet wird. Darum wird das Geschöpf, das dennoch von Gott unterschieden ist, ein intrinsischer Begriff von Gott genannt und somit ein wesentlicher Teilaspekt von Gott selbst, - wird auch die Persönlichkeit von Gott verunklart und wird jeder Pantheismus bedroht durch Monismus.“ „[...] fundamenteel is pantheïsme de stelling die de gratuititeit van de schepping, haar ‚genade‘-karakter loochent en aldus impliciet of expliciet bevestigt dat God door de schepselen voltooid wordt. Daarom wordt het schepsel, dat nochtans van God onderscheiden is, een intrinsieke term van God genoemd en dus een wezenlijk deelaspect van God zelf, - wordt ook de persoonlijkheid van God vervaagd en wordt elk pantheïsme bedreigt door monisme.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 1.

der Tatsache, dass sie annehmen, dass um sich selber zu sein Gott Bedarf hat an Geschöpfen“.⁴²⁶

Die Hauptursache der Ablehnung des Pantheismus' ist für Schillebeeckx aufgrund des nicht mehr denken Könnens der freien und ungeschuldeten Schöpfung Gottes gegeben. Ebenso wendet sich Schillebeeckx gegen den Emanatismus im Gefolge von Plotin und Avicenna.⁴²⁷ Auch dieser ist eine Spielart des Pantheismus, da er leugnet, dass die Geschöpfe ungeschuldete Gabe Gottes sind. Schillebeeckx verwendet im Hinblick auf die Explikation des positiven Gehalts häufig die Aussage „Gabe Gottes unter Partizipationsmaß“.⁴²⁸ Ausgehend von dieser Definition entdifferenziert Schillebeeckx die christliche Schöpfungslehre im Ausgang Thomas von Aquins unter sachlichem Rückgriff auf die *causa efficiens, exemplaris, finalis*, die *creatio in (cum) tempore*.

A. Kritische Aneignung und Modifikation der Partizipationsvorstellung des Aquinaten

Schillebeeckx hat die Theologie des Thomas von Aquin aus mehreren Gründen sorgsam studiert. So war sie zentraler Bestandteil des Fundaments, auf dem die Theologie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts aufruhete. Ebenso hat das Gesamtwerk des Aquinaten eine schöpfungstheologische Ausrichtung. Man könnte Thomas mit G.K. Chesterton *Thomas a Creatore* nennen.⁴²⁹ Schillebeeckx rekurriert in schöpfungstheologischen Sachzusam-

⁴²⁶ „Panteïsme, als te verwerpen stelling, ligt niet in het feit, dat pantheïsten de schepselen zien als ‘modi’ of bepaalde *verschijningswijzen van God zelf* in de modus van het niet-goddelijke, maar in het feit dat zij stellen dat *om zichzelf te zijn God behoefte heeft aan schepselen*“. *Schepping*, F 16, 13.

⁴²⁷ Ebenso grenzt Schillebeeckx den Schöpfungsglauben vom Monismus pankosmischer und akosmischer Spielart wie auch vom Dualismus ab. Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis, pars prima*, 7f.

⁴²⁸ „[...] gave Gods onder participatiemaat“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 3.

⁴²⁹ Vgl. Josef Pieper: *Einleitung zu: Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt*, Trier 1987, 33. Vgl. hierzu auch Joseph Cardinal Ratzinger: *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg 1996, 79. „Schöpfer und Schöpfung sind Kern seines theologischen Denkens; es spricht aber einiges für die These, daß erst mit der vollen denkerischen Durchdringung

menhängen stets auf Thomas von Aquin. So konstatiert er z.B. in seinem Beitrag: Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes:

„Diese [Schöpfungslehre; M.H.] läuft darauf hin, dass der göttliche Schöpfungsakt Menschen gerade in ihre autonome, wenn auch endliche und sterbliche Menschlichkeit poniert und ihnen die freie Verantwortung für ihr ethisches Handeln in der Welt und für das autonome Suchen nach ethischen Kriterien für ihr Handeln läßt.“⁴³⁰

Auch Thomas orientiert sich bei der Entwicklung seiner Theologie an neuplatonisch-hellenistischen Vorgaben, transformiert diese aber – wie Josef Pieper diagnostiziert – durch Rückgriff auf ein christliches Bezugssystem.

„Er [Thomas von Aquin; M.H.] widersetzt sich vor allem der Annahme, die als Emanation gedachte Schöpfung sei kein freier, sondern von Natur aus notwendiger Akt Gottes. Für Thomas ist die Schöpfung eine Tat der absolut freien Liebe Gottes, der bewegt von einer absolut freien Güte, das ‚Nicht-Göttliche‘ ins Leben ruft.“⁴³¹

Ebenso war Thomas bestrebt, den Glauben vor der Vernunft auszuweisen. Er nahm damit das Anliegen von Augustinus, „Intellige, ut credas“⁴³² und „Crede ut intelligas“⁴³³ und von Anselm von Canterbury „fides quaerens intellectum“⁴³⁴ in einer Zeit, in der die Klosterschulen von Chartres, Paris, Köln und Oxford aufblühten, wieder auf. Besonders Thomas' Relecture von Aristoteles vor dem Hintergrund christlichen Selbstverständnisses war von zentraler Bedeutung für die Entwicklung seiner Philosophie und Theologie.

des Schöpfungsglaubens die christliche Durchdringung des antiken Erbes an ihr Ziel gekommen war.“ Vgl. hierzu auch Barwasser, Carsten: *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx* OP, Berlin 2010 (zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss., 2008) [= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 47, Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer / Jürgen Werbick Hrsg.], 114-118.

⁴³⁰ *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, 128f.

⁴³¹ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 45. Vgl. hierzu auch *Schepping*, F 16, 5

⁴³² *Serm.* 43, 7.9.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Prooemium

Als basale Annahme Thomas von Aquins gilt die Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes.⁴³⁵ Jedoch ist diese Unbegreiflichkeit Gottes nicht nur zu konstatieren. Die Diskussion darüber führt direkt in ein spannungsreiches und gehaltvolles Problemgelage; Sie führt – wie Karl Rahner stellvertretend konstatiert – „in alle Höhen und Tiefen thomanischer Theologie und Philosophie“.⁴³⁶

Thomas setzt ein mit einer Seinslehre. Sie ist, wie durchgeführt in der *Summa theologiae* I q 44 a1 durch Rekurs auf das *Ipsum Esse*, neben dem es keine andere selbständige Seinsweise gibt oder auch Seiendes möglich ist, der Ausgangspunkt des Denkens des Aquinaten. „Gott ist reine Positivität und Aktualität, und so qualitativ unendlich unterschieden von dem ganzen Rest; hiermit ist auch jeglicher Emanatismus ausgeschlossen.“⁴³⁷ Ein anderes wesentliches Element der thomistischen Seinslehre ist die Begründung des Seins. Sein ist aus sich heraus evident und bedarf keiner näheren Begründung. Der Begriff von Sein wird dem menschlichen Intellekt gegeben. Aus der thomistischen Philosophie ergibt sich eine Anerkennung der Welt. Sie ist von Gott geschaffen. Welterkenntnis geschieht nur durch Begegnung mit Welt- dingen. Der Geist muss sich zunächst der Welt zuwenden (*conversio ad phan- tasmata*). Nur auf diesem Wege der Welterkenntnis kann der Mensch auch abstraktere Zusammenhänge erkennen.

⁴³⁵ Vgl. hierzu auch Striet, Magnus: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003 [ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 14], 75. Zum Ganzen vergleiche besonders 75-105.

⁴³⁶ Rahner, Karl: *Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin*, in: ders.: *Schriften zur Theologie XII*, Zürich u.a. 1975, 306-319. Dass jedoch hiermit keine „Gleichsetzung von Geheimnis und Verborgenheit“ gegeben sein sollte, die „in der Gleichsetzung von Geheimnis und Unbegreiflichkeit ihre Parallele hat“ hat Jüngel [Jüngel, Eberhard: *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens* (1984), in: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990, 163-183,167] konstatiert und als Ausgangsposition für weiterführende Überlegungen genommen. Vgl. zur Gotteslehre bei Schillebeeckx Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*. Vgl. zum Neuansatz der Gotteslehre und negativer Theologie auch Magnus Striet: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003 [ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 14].

⁴³⁷ „God is Pure Positiviteit en Actualiteit, en zo kwalitatief oneindig onderscheiden v. al de rest; hiermee is ook elke emanatie uitgesloten.“

Maßgeblich für Schillebeeckx' Theologieauffassung war die aquinische Doppelkonstruktion von Vorsicht und Hinsicht. So beschied Thomas der Theologie eine vorsichtige Haltung gegenüber der Erkenntnis der Glaubensdinge. „Der Glaubensakt hat aber seinen Zielpunkt nicht bei der Aussage, sondern beim Inhalt“ „actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem“.⁴³⁸ Jedoch präzisiert Thomas das unter diesem Bonmot Gefasste durch die Nennung der systematischen Funktion des *Lumen Fidei*. Durch dieses sogenannte Glaubenslicht kann die Wirklichkeit in einer anderen Deuteperspektive betrachtet werden.

Hierdurch wird die Sache selbst erreicht. Die Sache selbst ist nach Thomas von Aquin in diesem Zusammenhang der *Deus salutaris*. Für Schillebeeckx liegt jedoch in der Antwort, was der *Deus salutaris* ist, die spezifische Ausrichtung seiner Theologie. Der *Deus salutaris* zeigt sich in der Heilsgeschichte der Menschen. Somit ist für Schillebeeckx

„Theologie kein System [...] von metaphysischen Wahrheiten, die Gott als Gott betreffen, sondern ein religiöses Heilssystem: eine Besinnung auf eine Heilsökonomie, worin Gottes innerliches Wesen durchschimmert, somit in und durch seine liebevolle Menschenbegegnung. Eine andere, mehr gradlinige Aussicht auf Gott-als-Gott haben wir nicht.“⁴³⁹

Vermittels des *Lumen fidei* ist es einer Deutegemeinschaft möglich, einen lebendigen Umgang mit der Wirklichkeit zu kreieren, da das *Lumen fidei* den interpretierenden Umgang mit den Erfahrungen spezifisch einfärbt. Zunächst interpretiert Schillebeeckx das *Lumen fidei* durch Rekurs auf das Theorem der

⁴³⁸ Thomas, *Summa theol.* II-II, q. I, art. 2, ad 2.

⁴³⁹ „[...] theologie geen systeem [...] van metafysieke waarheden betreffende God als God, maar wel een *religiens heilsysteem*: een bezinning op een heilseconomie waarin Gods innerlijk wezen doorschemert, dus in en door zijn liefdevolle bejegening. Een ander, meer rechtstreeks uitzicht op God-als-God hebben wij niet.“ Schillebeeckx, *Inleiding tot de theologie*, 16f. Zit. in Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 265. Hierbei handelt es sich um eine von Schillebeeckx wahrscheinlich 1944-45 gehaltene Vorlesung. Vgl. hierzu Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 164, Anm. 84. Vgl. hierzu auch den *De sacramentele heilseconomie*. In seiner Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre rekonstruiert Schillebeeckx dieses auch anhand der Exegese von Genesis. Hiervon ausgehend kann Schillebeeckx auch mit Blick auf das stets wiederkehrende Thema des Regenbogens als Unterpfand für Gottes Schöpfungsordnung, in dem dieser hierdurch Vertrauen ermöglicht, den konstitutiven Verweiszusammenhang von Schöpfungsglauben und Heilsökonomie explizieren. Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis, pars prima*, 16.

impliziten Intuition von de Petter. Eine direkte Sicht auf Gott ist aufgrund der thomistischen Grundannahme verstellt. Aber dennoch gibt es einen impliziten Erkenntnishorizont, der den erkennenden und interpretierenden Umgang mit den Dingen in göttlicher Perspektive ermöglicht. Jedes Urteil ist – wie Borgman de Petter und Schillebeeckx zusammenfassend formuliert –

„letztendlich basiert auf einer Kenntnis von der Wirklichkeit als Ganzer, die in den Erfahrungen von der Welt und von Objekten innerhalb der Welt impliziert ist. Jede Aussprache, jedes Urteil isolierte aus der implizit-intuitiven Kenntnis von der Totalität einen Aspekt und war als solche, verglichen mit der konkreten Wirklichkeit, eine Abstraktion und somit inadäquat.“⁴⁴⁰

Für Schillebeeckx und de Petter ist jedoch diese Berufung auf Erfahrung nicht ohne weiteres möglich. Da Erfahrungen einen bewussten Umgang mit der Welt voraussetzen, ist Erfahrung immer schon verstandesmäßige, gedeutete Erfahrung.⁴⁴¹

In der Schöpfungslehre Schillebeeckx'scher Provenienz geht es somit um die Begreifbarkeit dessen, was mit Schöpfung bezeichnet ist. Letztlich wird dieses durch ein tieferes Verständnis des Seins Gottes realisiert. Zentraler Gegenstand dieser Analyse ist die Heilsökonomie. Hiervon ist „die Schöpfung ein intrinsischer, aber nicht entativ-übernatürlicher Teil“.⁴⁴² Da es jedoch hierbei immer auch um die Weise des Sein Gottes selbst geht, drängt sich für Schillebeeckx die Analogieproblematik auf. In besonderer Weise wird von ihm im Ausgang der thomanischen Erkenntnislehre konstatiert, dass alle Begriffe kreatürliche Begriffe sind. Lediglich kann vermutet werden, dass Gott in der objektiven Perspektive der Transzendentalia zu erkennen ist. Eine angemessene, inhaltliche, Bestimmung dieser Transzendentalia, der göttlichen Weise der Verursachung, ist den Menschen jedoch nicht möglich.⁴⁴³ Der kreatürliche

⁴⁴⁰ „[...] uiteindelijk gebaseerd op een kennis van de werkelijkheid als geheel die geïmpliceerd lag in de ervaring van de wereld, en van objecten binnen wereld. Elke uitspraak, elk oordeel isoleerde uit de impliciet-intuïtieve kennis van de totaliteit een aspect en was als zodanig, vergeleken met de concrete werkelijkheid, een abstractie, en dus inadäquat.“ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 272.

⁴⁴¹ Vgl. hierzu Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 272f.

⁴⁴² „[...] de schepping een intrinsiek, maar niet tentatief-bovennatuurlijk onderdeel“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 36.

⁴⁴³ Vgl. hierzu auch *Het niet-begrijpelijke koöpmoment in onze Godskennis volgens S. Thomas*, Bd. 1

Begriff der Verursachung dient als Grundlage, als Begriffsmoment für die Beschreibung von Gottes verursachender Tätigkeit.⁴⁴⁴

Welchen Status haben nun Seinsbegriffe? Lassen sich gemeinsame Begriffe für Gott und die Menschen finden? Mit de Petter und seinem Lehrer Nicolas Balthasar wendete sich Schillebeeckx gegen die Lehre von den Menschen und Gott verbindenden Seinsbegriffen. Die Ablehnung der so verstandenen Analogielehre brachte sie in Opposition zur vorherrschenden Neuscholastik. Analogie kann nur im Modus des Glaubens, in einem gläubig erfahrenden Umgang mit der Welt gelingen. Begründet wird dieses mögliche Reden von Gott durch schöpfungstheologische Argumentationslogik. Durch die Partizipation der Schöpfung an Gottes Schöpfer-Sein und der Abstrahlung dieses Schöpfungsprozesses auf die Schöpfung mit dem Implikat der Gutheit ist es dem Menschen möglich, durch die erfahrene Gutheit eine übersteigerte Gutheit zu erkennen, die die Gutheit Gottes ist.⁴⁴⁵

„Das Kriterium, das uns gerade ermöglicht, den Kreationismus gut vor allem gegenüber dem Pantheismus wie auch gegenüber der Annahme der innerweltlichen Faktizität ab zu grenzen ist genau dieser konfuse Blick auf das Mysterium von Gottes schaffender Aktivität.“⁴⁴⁶

Wie im Vorangegangenen referiert, bestand auch schon für den frühen Schillebeeckx die Notwendigkeit des Rekurses auf die Erfahrung, auf die Interpretation der liebevollen Begegnung Gottes mit den Menschen. Aus dieser Grundannahme resultieren zwei Perspektiven der Schillebeeckx'schen Theologie. Zum einen wird von ihm alles, was über das *menschliche* Handeln gesagt wird, rückgebunden an die göttliche Gnade. Zum anderen ist auch alles, was *theologisch* gesagt wird, rückgebunden an die Wirklichkeit. Ebenso ist jedes theologische System standpunktgebunden und eröffnet von dem je

⁴⁴⁴ Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis, pars prim, 37*.

⁴⁴⁵ Diese These entwickelt Schillebeeckx durch die Analyse von der Summa, I, q. 13, art. 1-12. Vgl. hierzu auch *Het niet begrippelijk koopmoment in onze Godskennis volgens Thomas van Aquino* (1952); auch in: *Openbaring*, 201-232.

⁴⁴⁶ „Het criterium dat ons juist toelaat het creationisme zuiver af te lijnen vooral tegenover het pantheïsme, alsook tegenover de stelling van de binnenwereldse facticiteit, is precies de confuse visering die we hebben op het mysterie van Gods scheppende activiteit: nl. het *objectieve* perspectief *van uit* de schepselen en de heilseconomie *op* God.“ *Theologia positiva creationis, pars prima, 37*.

spezifischen Standpunkt eine Perspektive auf Realität.⁴⁴⁷ Diese drei Basisannahmen eröffnen Schillebeeckx auch die Möglichkeit, die Offenbarungslehre des Tridentinums differenziert zu betrachten und eine, den Grundlinien der Offenbarungslehre des Vatikanum II vorausgehende Deutung zu entfalten. Es geht bei der Offenbarung nicht so sehr um die zwei Quellen, Schrift und Tradition, sondern vielmehr darum, dass „die heilige Überlieferung und die Schrift [...] mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden“⁴⁴⁸. Jedoch klassifizierte Schillebeeckx die Schrift als eine besondere Form der Tradition, wie es auch Congar und Chenu durch Rekurs auf die Wirklichkeitsgebundenheit und Erfahrungsbezogenheit systematisch entfalteten.⁴⁴⁹

Wie zuvor dargestellt, ist die basale Anerkennung der Schöpfung grundlegend für ein angemessenes Verständnis von Schillebeeckx' Theologie. Die Vorlesung über Schöpfung ist die Abschlussarbeit der Löwener Zeit von Schillebeeckx. Sie ist jedoch auch eine Synthese seiner bis dato geleisteten Arbeit, sowohl im Hinblick auf die collageartige äußere Form wie auch erkennbar an den im Vergleich zu den anderen Vorlesungen sehr intensiven Bearbeitungen und Zusätzen.⁴⁵⁰ Ebenso ist diese Vorlesung nicht vollendet⁴⁵¹, ein *ongoing work process*, der sich in der niederländischen Zeit Schillebeeckx' weiter fortsetzt.

Erik Borgman stellt fest, dass diese Vorlesung eine Vorlesung ist, die die Schöpfungslehre kulturtheologisch wendet: „*Theologische bezinning op het scheppingsgeloof* ist in sicherem Maße als eine Kulturtheologie in der Form von einer Theologie über die Schöpfung anzusehen.“⁴⁵² Dieses kann zwar als

⁴⁴⁷ Vgl. hierzu Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 265f.

⁴⁴⁸ *Dei Verbum*, 9.

⁴⁴⁹ Vgl. hierzu auch Art. *Schrift, H*; in *Theol. Worden*. 3 (1958), 4249-4299.

⁴⁵⁰ Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 305, Anm. 179.

⁴⁵¹ So konstatiert Erik Borgman nüchtern: „mehr noch als bei seinen anderen Vorlesungen über die großen theologischen Themen hatte er bei *Theologische bezinning op het scheppingsgeloof* Mühe sein Thema abzugrenzen“ „meer nog dan bij zijn andere colleges over de grote theologische thema's had hij in *Theologische bezinning op het scheppingsgeloof* moeite zijn onderwerp af te bakenen“. Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 306.

⁴⁵² „*Theologische bezinning op het scheppingsgeloof* is in zekere zin te beschouwen als een cultuurtheologie in de vorm van een theologie over de schepping.“ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 305.

mögliche Abweichung und Verfehlung des Themas einer klassischen Schöpfungslehre gesehen werden, ist aber als Versuch, die enggeführte thermoplastische Schöpfungslehre aufzubrechen und ihr ein *fundamentum in re* zu geben, anzusehen.

Schillebeeckx setzt bei der Analyse der Schöpfung und bei der genaueren systematischen Analyse des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt durch die Rekonstruktion und kritische Applikation der Aussagen von Thomas von Aquins ein. Neben der Pflege der dominikanischen Tradition und des neuscholastischen Settings, in dem sich Schillebeeckx in seiner Löwener Zeit befand, sprechen auch sachlogische Gründe dafür. So wertet Max Müller die Grundoptionen Thomas von Aquins: „So vom Sein ausgehend, gelingt Thomas gleichsam eine großartige Konstruktion des All des Seienden, der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott, der ihr transzendenter Ursprung ist.“⁴⁵³

Thomas von Aquin hat – neben seinen vielbeachteten Aristoteleskommentaren – sein Denken in den beiden großen Summen, der theologischen wie der apologetischen Summe gipfeln lassen. Die Summen sind jedoch weder Enzyklopädie noch ein System. Im Gegensatz zu den Systemen des Spinoza oder des *Deutschen Idealismus* unterscheiden sich die Summen von Thomas von Aquin durch ein anderes immanentes Systemprinzip. Es ist in den Summen die „*vernehmende Vernunft*“, d.h. eine solche, die den Grund der Einheit erhellt, empfängt, aufnimmt; nicht aber an sich schon ‚ist‘ – oder doch nur ‚ist‘ in der Weise verstatteter ‚Teilhabe‘.“⁴⁵⁴ Die Partizipation bedingt, dass es sich bei der so verstandenen Vernunft um eine Konstruktion mit doppeltem Charakter handelt. Zum einen wird hier die natürlich vernehmende Vernunft, zum anderen die gläubig vernehmende Vernunft thematisch. Beides wird von Thomas aber benannt als die „*geschiedenen Quellen eines einheitlichen Werkes*.“⁴⁵⁵

⁴⁵³ Müller, Max: *Gott und seine Schöpfung. Einleitung von Max Müller*. In: Thomas von Aquin. *Gott und seine Schöpfung. Texte*, Freiburg/Basel/Wien 1963, 11-32, hier 26.

⁴⁵⁴ Müller, Max: *Gott und seine Schöpfung. Einleitung von Max Müller*. In: Thomas von Aquin. *Gott und seine Schöpfung. Texte*, Freiburg/Basel/Wien 1963, 11-32, hier 13.

⁴⁵⁵ Müller, Max: *Gott und seine Schöpfung. Einleitung von Max Müller*. In: Thomas von Aquin. *Gott und seine Schöpfung. Texte*, Freiburg/Basel/Wien 1963, 11-32, hier 14.

Dieser doppelte Charakter beinhaltet auch eine je spezifisch gerichtete Zielperspektive: das Sein und Gott. Ermöglicht wird dieses durch die Distinktion in *lumen naturale* und des *lumen supranaturale*.

Bei der eingehenderen Analyse schöpfungstheologischer Grundelemente setzt Schillebeeckx in seinen Vorbemerkungen mit der Feststellung ein, dass der Titel der 44. Frage der Summe sachlogisch auf den Neuplatonismus rekurriert. Dieses gilt Schillebeeckx mit Verweis auf Chenu, Sertillanges und Geiger als gesicherte Forschungsmeinung. So sind sowohl die Überschrift *De Processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa* wie auch die im Folgenden häufig verwendeten Begriffe wie *eductio*, *effluxus* und *effluere* neuplatonischen Ursprungs.

Thomas hebt sich mit der Rede von dem sich mitteilenden Gott, eingebunden in ein *Exitus-Reditus-Schema* – des Hervorgangs der Geschöpfe aus Gott und der Rückkehr der Geschöpfe zu Gott –, dezidiert ab von dem Schema des Petrus Lombardus. Schillebeeckx differenziert diesen Schöpfungstraktat im Hinblick auf Gott in drei Perspektiven: Gott schafft (*creatio activa*) die *Gabe* (*causa efficiens*), die *attractio* (*causa finalis*) und den *Inhalt von der Gabe und von der attractio* (*causa exemplaris*). Im Hinblick auf die Geschöpfe (*creatio passiva*) wird konstatiert, dass die *causa efficiens* als *productus a Deo* (das ist die Gottesabhängigkeit), im Hinblick auf die *causa finalis*, als *attractus a Deo* (das ist das durch Gott geliebt und gesucht werden, der Gottesanhängigkeit) im Hinblick auf die Exemplarität, der *Inhalt* von den Geschöpfen (das Gottesbild) ist.⁴⁵⁶

Schillebeeckx versucht in seiner Synthese eine thomistisch orientierte kulturtheologische Basisbestimmung:

⁴⁵⁶ Vgl. hierzu auch *De Deo creante*, II, 143.

„Die Abhängigkeit (,a Deo‘ - Sein; causa efficiens), das Anhänglichsein (,ad Deum‘-Sein; Finalität) und der ‚Inhalt‘ (Exemplarität) erhalten hier den Charakter von einem persönlichen Einsatz und somit von einer geistigen, freien menschlichen Aktivität: Bewusstsein der Kreatürlichkeit umfasst dann das menschlich-aktive in dem ‚Produkt-sein‘ von Gott (der Mensch als aktiver ‚mit-Schöpfer‘), in dem ‚attrahi‘ durch Gott (das ‚ad Deum‘-Sein erhält einen persönlichen Charakter: Anhänglichkeit wird ein geistlicher, freier Auftrag: sich in Liebe und Übergabe an Gott schenken, Ihn ansprechen und suchen, als Kehrseite von dem *Durch-Ihn-,angesprochen‘-Werden*), letztlich in das ‚exemplatum-esse‘ (hier kommt die wachsende Dynamik von dem Gottesbild aufs Tapet: das Verhältnis zwischen dem Planen von Gott und dass von dem Menschen). Mit anderen Worten: Partizipation wird hier: Kultur, Gewissen und Religion.“⁴⁵⁷

Unter Partizipation als Kultur versteht Schillebeeckx die „Humanisierung von dem Innerweltlichen als Gottespartizipation“.⁴⁵⁸ Die Partizipation als Religion ist der theistische Tiefensinn, die Partizipation als Gewissen ist „genau das aktive Bindeglied zwischen der Religion und dem Innerweltlichen, in dieser Bedeutung, dass das Gewissen jede innerweltliche Situation jedes mal konfrontiert mit dem theistischen Tiefensinn“.⁴⁵⁹

Ort dieser dreifachen Partizipation ist die Schöpfungswelt. Diese Partizipation benennt drei Aspekte einer menschengemäßen Schöpfungspartizipation.

⁴⁵⁷ „M.a.w. de afhankelijkheid (,a Deo‘-zijn; causa efficiens), de aanhankelijkheid (,ad Deum‘-zijn; finaliteit) en de ‚inhoud‘ (exemplariteit) krijgen hier het karakter van een persoonlijke inzet en dus van een geestelijke, vrije menselijke activiteit: schepselbesef omvat dan het menselijk-actieve in het ‚product-zijn‘ van God (de mens als actieve ‚mede-schepper‘, in het ‚attrahi‘ door God (het ‚ad Deum‘ - zijn krijgt een persoonlijk karakter: aanhankelijkheid wordt een geestelijke, vrije opdracht: zich in liefde en overgave hechten aan God, Hem aanspreken en zoeken, als keerzijde van het door Hem ‚aangesproken‘ worden), ten slotte in het ‚exemplatum-esse‘ (hier komt de groeiende dynamiek van het Godsbeeld te berde: de verhouding tussen het plannen van God en dat van de mens). M.a.w.: participatie wordt hier: cultuur, geweten en godsdienst.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 41.

⁴⁵⁸ Hierdurch ist schon angedeutet, dass Schillebeeckx diese Art der Gottespartizipation als innerhalb der christlichen Heilsökonomie verortet weiß. In diesem Zusammenhang gewinnt das humanistische Christentum an Bedeutung. Schillebeeckx erachtet jedoch den Begriff der Kulturtheologie als den angemessensten Begriff. Vgl. hierzu auch *Theologia positiva creationis, pars prima*, 42.

⁴⁵⁹ „[...] precies de actieve bindschakel tussen de godsdienst en het binnenwereldse, in deze zin dat het geweten elke binnenwereldse situatie telkens confronteert met de theistische dieptezin“. *Theologia positiva creationis, pars prima*, 41.

Grundlegender jedoch kann dieses Geschehen in zwei Aspekten unterschieden werden – Faktizität versus Essentialisierung. Unter Faktizität versteht Schillebeeckx in dieser frühen Vorlesung „den Aspekt des *Gegeben-Seins* von der Menschenwirklichkeit, mit anderen Worten: *Teilhabe*“.⁴⁶⁰ Hiervon grenzt Schillebeeckx den menschlich-freien *Essentialisierungsprozess* ab, der aktive Teilnahme bezeichnet. Diese Differenzierung ist im Verlauf von Schillebeeckx' theologischer Betätigung bleibend präsent.⁴⁶¹ Nichtsdestoweniger führt Schillebeeckx aus, dass neben einer sorgsam Bestimmung des Pantheismus die „existentialistische Annahme von der Faktizität der Welt und von der menschlichen Existenz“⁴⁶² angemessen schöpfungstheologisch expliziert werden muss.

Im Rekurs auf die *Summa Theologica* stellt Schillebeeckx heraus, dass das Verhältnis von Frage 44 u. Frage 45 von größtem Gewicht sei. Thomas erklärt hier das Faktum, dass alles Seiende von Gott selbst verursacht ist, von einem Gott, der die absolute *causa prima* ist. Im Zusammenhang dieser Fragestellung redet Thomas noch nicht von *Schöpfung*: Leitbegriff ist hier *Kausalität*. Wie in Artikel 45 ersichtlich ist, setzt die Kausalität (die erste Ursächlichkeit) als solche kein Subjekt voraus. Somit handelt es sich um die *Schöpfung aus dem Nichts*. Die historisch gewachsene Formel *creatio ex nihilo* fügt eigentlich nichts Neues zur aus Frage 44 gewonnenen Einsicht hinzu. Alles außerhalb Gottes ist absolut, total von ihm abhängig. Gott ist die erste Ursache.⁴⁶³

Im Folgenden klärt Schillebeeckx durch Rekurs auf Thomas die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt. In Frage 44 wird das Problem der Beziehung von dem subsistierenden Seienden und den vielen Erfahrungen geklärt. Die vielen Seienden sind verursacht von einem einzigen subsistierenden Seienden. Das bedeutet, dass sich die Beziehung zwischen Seiendem aus Teil-

⁴⁶⁰ „[...] het aspect van *gegeven-zijn* van de menswerkelijkheid, m.a.w.: *deelhebbing*“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 41.

⁴⁶¹ Vgl. hierzu den Rekurs auf das Begriffsfeld *Faktizität* in dieser Arbeit.

⁴⁶² „[...]moderne, existentialistische stelling van de *facticiteit van de wereld* en van de *menselijke existentie*“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 1.

⁴⁶³ Vgl. hierzu *Summa Theologiae* I q. 44, a. 3, ad 4: „Deus est prima causa exemplaris omnium rerum“.

habe und Seiendem aus eigenem Wesen aufgrund der eigenen Kausalität verflüchtigt.

Wird zwischen Gott als *esse subsistens* und den vielen Wesenheiten eine gedankliche Trennung vollzogen, dann ist das überholt, da die Vielfalt der Erfahrung sich in Gott gründen muss. Es zeigt sich, wie Thomas aus dem doppelten Datum des Problems die Behauptung einer Beziehungskausalität schlussfolgert. An dieser Stelle der Auseinandersetzung von Schillebeeckx mit Thomas wird ersichtlich, inwiefern sich bereits hier sowohl die erkenntnistheoretische Basisoption einer *relationalen Ontologie* wie auch die Ermöglichung der Horizontalisierung des Glaubens durch die Berücksichtigung des faktischen Beziehungsgeschehens andeutet.⁴⁶⁴ Der Abstand zwischen den einzelnen Seienden hat mit dem ursächlichen Wirken Gottes, aber nebenbei auch mit dem Effekt der Ähnlichkeit, zu tun.

Nach Thomas geht es um Effizienz, um Bild und Gleichnis. Das Ursächlichkeitsprinzip ist das Urbildprinzip. Und es ist – so Schillebeeckx – eine Erfahrungstatsache, dass wir das Seiende in seinen Stufen wahrnehmen. Thomas folgert, dass diese gestuften Seinswirklichkeiten geschaffen sind und ihnen somit die Fülle des Seins zukommt. Mit anderen Worten: nicht die Kreaturen steigen zum Schöpfer auf, sondern theologisch gesehen muss man ausgehend vom Herabstieg Gottes zum Geschöpf – insofern nämlich die Geschöpfe von Gott verursacht sind – sprechen.

Alles, was gut ist, ist gut durch die göttliche Güte, eine *bonum similitudine* (Ähnlichkeit), die dem Geschöpf einwohnt. Die göttliche Güte ist das Gute, was in jedem Geschöpf steckt. Es ist dem Menschen nicht einfach zugefügt,

⁴⁶⁴ Vgl. zur genauen Rekonstruktion der Relationalität bei Thomas Dorothea Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, 311-323; zur Bestimmung der Schillebeeckx'schen theologischen Voraussetzung der relationalen Ontologie in Anlehnung an Thomas vgl. Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*. Zur relationalen Ontologie vgl. auch Halkes, Catharina J. M.: *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch - Kultur - Schöpfung* [Niederl. Original: ... en alles zal worden herschapen. Gedachten over de heeling van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur, Baarn 1989, übers. von Andrea Blome], Gütersloh 1990, 156.

sondern eine *forma inhaerens*; eine in die Wesensgestalt des Menschen eingestiftete Sache.⁴⁶⁵

Das göttliche Wesen steht im Sich-Verschenken nicht in einem Zwang; Emanation erfolgt aus Freiheit, weil Gottes Wesen Güte ist. Es gibt nichts in der Schöpfung, das den Schöpfungsakt herbeizwingen würden. Partizipation bedeutet, dass das, an dem ich partizipiere, in mir ist; jedoch nicht in Eigenständigkeit. Da Wirklichkeit immer nur partizipierte Wirklichkeit hat, kann sie nie einen eigenen ontischen Wert haben.

In der Neuauflage seiner Vorlesung über die Schöpfungslehre setzt Schillebeeckx mit der Unterscheidung einer philosophischen von einer theologischen Schöpfungslehre ein. Der von Schillebeeckx als fundamental bezeichnete Unterschied ergibt sich hinsichtlich der Grenzen des Gewussten. So gehört, wie schon Thomas von Aquin konstatierte, der „Glaube nicht zum Gewussten“.⁴⁶⁶ Diese radikale Differenz zwischen der philosophischen und theologischen Interpretation der Faktizität der Welt führt an die Frage nach der Reichweite der philosophischen Vernunft und des Glaubens. „Kann ein Beweis von einer Einsicht in eine Wahrheit – die Schöpfung – uns von dem Glauben an die Wahrheit dispensieren [...]?“⁴⁶⁷

Weiter entfaltet wird dieser Gedanke von Schillebeeckx durch den Vergleich der Theologie mit den übrigen Wissenschaften. Gemeinsam ist allen sonstigen Wissenschaften, dass diese von dem Menschen in seiner Umgebung ausgehen. In einem phänomenologisch ausgerichteten philosophischen Ansatz zählt somit selbst Gott zu den Dingen der Schöpfung:

„Gott, der Schöpfer, wird philosophisch nur bestätigt, insoweit er durch die anfängliche Erfahrungstatsache – den Menschen-in-der-Welt – ontologisch betrachtet vorausgesetzt und einigermaßen impliziert wird. Die natürliche

⁴⁶⁵ Der Bezug auf die *forma inhaerens* ist insofern wichtig, da man durch Verweis auf dieses Ursprungsgeschehen nicht sagen kann, dass durch den Sündenfall alles verloren ist. Dieses Einzelphänomen ist Teil des Überphänomens des *mysterium creaturam* und ist letztlich auch Ausdruck der transzendentalen Beziehung des Menschen.

⁴⁶⁶ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 1. Vgl. hierzu Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 4.

⁴⁶⁷ „Kan een bewijs van en 'n inzicht in een waarheid – de schepping – ons dispensereren van het geloof in die waarheid ...?“, *Theologia positiva creationis, pars prima*, 1.

Gotteserkenntnis und somit die natürliche Schöpfungslehre ist ein Moment aus der natürlichen innerweltlichen Ordnung.⁴⁶⁸

In Abgrenzung hierzu bestimmt Schillebeeckx den übernatürlichen Glauben und die Möglichkeiten der Gotteserfahrung, die sich durch die Bejahung der geoffenbarten Glaubenswahrheiten ergibt. Zwar unterscheidet sich das jeweilige Objekt der Betrachtung grundsätzlich und fundamental; jedoch gibt es auch einen gemeinsamen Ankerpunkt. Für Schillebeeckx ist der Gott des Heiles als der Gott des Glaubens mit dem Gott der Natur identisch. „Die Schöpfung, als Gegenstand des christlichen Glaubens, ist ein Bestandteil der übernatürlichen Heilsökonomie: Gott, der sich uns selbst durch die Gnade schenkt, ist auch unser Schöpfer.“⁴⁶⁹ Dem Menschen inhärent, so hat Schillebeeckx zur Zeit der Abfassung dieser Vorlesung im Anschluss an Thomas von Aquin angenommen, ein natürliches Gottesbewusstsein und eine natürliche Gottestendenz. Dieses ist jedoch nicht spezifisch übernatürlich, „sondern ein authentischer Teil unseres übernatürlichen Gotteserlebnisses in Glaube, Hoffnung und Liebe. Das formale Glaubensmoment ist somit mit beinhaltet in dem natürlich-religiösen Schöpfungsbewusstsein. Die Natur ist das Substrat der Übernatur.“⁴⁷⁰ Insofern vermag der Theologe auch, die Weltwirklichkeit angemessen zu würdigen und das Gute aus den kulturellen Entwicklungen aufzunehmen und durch christliches, schöpfungstheologisch gewendetes Ferment anzureichern.

Im Gange seiner Vorlesung versucht Schillebeeckx, den Grundbestand des Schöpfungsglaubens zu sichten, den Kern schöpfungstheologischer Gedanken zu systematisieren und die Genese dieses Denkens darzustellen.

⁴⁶⁸ „God, de Schepper, wordt wijsgerig slechts bevestigd in zover Hij door het aanvankelijk ervaringsfeit – de mens-in-de-wereld – ontologisch genomen, wordt voorondersteld en enigszins geïmpliceerd wordt. De natuurlijke Godskennis en dus de natuurlijke scheppingsleer is een moment uit de natuurlijke binnenwereldse orde.“ *Theologia positiva creationis, pars prima, 2.*

⁴⁶⁹ „De schepping, als voorwerp van christelijk geloof, is een onderdeel van de bovennatuurlijke heilseconomie: God, die Zichzelf schenkt aan ons door de Genade, is ook onze schepper.“ *Theologia positiva creationis, pars prima, 3.*

⁴⁷⁰ „[...] maar authentiek onderdeel van onze bovennatuurlijke Godsbeleving in geloof, hoop en liefde. Het formeel geloofsmoment ligt dus mede gevat in het natuurlijk-religieuze scheppingsbesef. De natuur is het substraat van de bovennatuur.“ *Theologia positiva creationis, pars prima, 3.*

Schillebeeckx hat zu dieser Zeit bereits die historische Kontingenz der Glaubensaussagen sowie deren interdependente Entwicklung anerkannt und dementsprechende Forschungen durchgeführt. Ein Ergebnis seiner exegetischen Studien ist es, den transzendenten Kern der biblischen Kosmologien u. a. durch die sorgsame Analyse des biblischen in Abgrenzung zum babylonischen Schöpfungsmythos zu sezieren. Für Schillebeeckx ist das geschichtsbezogene Denken der Israeliten zentral. Es geht um den Weg des Volkes mit seinem Gott. Der Schöpfungsglaube ist somit ein Element, das den Glauben an den göttlichen Heilsplan zu verstärken vermag. „Der Schöpfungsglaube steht im Dienst der Heilsökonomie: Gott, der sich selbst an uns durch die Gnade schenkt, ist auch unser Schöpfer.“⁴⁷¹

In den sich der referierten Passage anschließenden Ausführungen referiert Schillebeeckx sehr detailreich verschiedene antike Positionen.⁴⁷² In den ersten Jahrhunderten bildete sich der Schöpfungsglaube in einem Spannungsverhältnis von Hellenismus, Gnostizismus und Orientalismus aus. Schillebeeckx leistet eine einlassende Interpretation des griechischen Weltverständnisses.

Im Neuen Testament lässt sich die Spannung zwischen Inkarnation und Transzendenz finden. Ausgehend von der Grundthese Schillebeeckx', dass der Gott der Schöpfung auch der Gott des Heiles ist, kann er den Gnostizismus auch recht klar von christlichen Auffassungen abgrenzen und gnostisches Christentum als in radikaler Diskontinuität zum Alten Testament stehend qualifizieren. Die Folge des Gnostizismus ist eine radikale Gegenüberstellung des Heiles gegenüber der Schöpfung, Gnade gegenüber dem Gesetz und Offenbarung gegenüber der Natur.

⁴⁷¹ „t Scheppingsgeloof staat in dienst van de heilseconomie.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 16. „Die Schöpfung, als Gegenstand des christlichen Glaubens, ist ein *Unterteil von der übernatürlichen Heilsökonomie*“. Letztlich folgt hieraus ein konstitutiver Verweisungszusammenhang von Gott dem Schöpfer und dem Gott der Gnade. „De schepping, als voorwerp van christelijk geloof, is een *onderdeel van de bovennatuurlijke heilseconomie: God, die Zichzelf schenkt aan ons door de Genade, is ook onze schepper*.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 3.

⁴⁷² Sicherlich bedürfen die unpublizierten Vorlesungen Schillebeeckx' einer ausführlichen Würdigung auch in editorischer Hinsicht. Dieses kann aber hier nicht geleistet werden.

Der sich mit der ungenügenden Welt nicht abfindende Mensch sucht sein Heil in dem transzendenten Heilsgott. Die Entkoppelung des Heiles von menschlicher Lebensrealität, kulminierend in der mit der Erkenntnis der Wahrheit einhergehenden Selbsterlösung ist nach Schillebeeckx der strukturelle Kern der Gnosis. Die leibliche Dimension menschlicher Existenz ist nicht in das Heil einbezogen. Auch die Kirchenväter konnten sich dieser Tendenz nicht ganz entziehen. Dennoch hat – im Gegensatz zur Gnosis – dieses eher eine ethisch asketische Funktion.

Von besonderem Zusammenhang ist für Thomas von Aquin der Rekurs auf die *causa efficiens*. Diese unterstellt nach Thomas, im Gegensatz zu Aristoteles, nichts. „Es gibt keine selbständige, ewige Materie als Vorgabe von Gottes Schöpfungstat. Nicht nur die ‚materia/forma-Zusammenstellung (informatio) definiert Gottes Schöpfungsakt (dann wäre er ein *Demiurg*), sondern die *esse/essentia-Zusammenstellung*“.⁴⁷³

Thomas hat jedoch nicht nur das Theorem der *causa efficiens* von Aristoteles übernommen, sondern dieses auch mit neuplatonischen Elementen weiter gefüllt, vor allem dem Partizipationsgedanken: „unumquodquem secundum id quod est, Dei est“⁴⁷⁴ und von Gottes Seite aus: „Deus amat nos tamquam aliquid Sui“.⁴⁷⁵ Das Bewirkte ist als Partizipierendes der Aktwert der Ursache selber: „Derivatio boni unius in alterum“.⁴⁷⁶

Die Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott ist real, aber minimal, wie Thomas konstatiert.⁴⁷⁷ Thomas nennt diese Ähnlichkeit eine „participatio formae non secundum eandem rationem speciei vel generis, sed secundum aliqualem

⁴⁷³ „[...] er is geen zelfstandige, eeuwige materie voorgegeven aan Gods scheppingsdaad. Niet alleen de ‚materia/forma-samenstelling (informatio) definieert Gods scheppingsakt (dan ware Hij een *demiurg*), maar de *esse/essentia-samenstelling*.“ *Schepping*, 3, 111.

⁴⁷⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 5; II-II, q. 30, a. 2, ad 1.

⁴⁷⁵ *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 2, ad 1.

⁴⁷⁶ *C. Gent*, III, c. 69; *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 9, ad 2. „Participat actum superiorem“ Quodl. 12, q. 5, a. 1.

⁴⁷⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3.

analogiam.“⁴⁷⁸ Die *similitudo* ist in diesem Fall nicht nur nicht gegenseitig⁴⁷⁹, sondern obwohl sie wirklich ist, nennt Thomas sie „minima“:⁴⁸⁰

„Sie ist von einer solchen Art, daß es nicht nur unmöglich ist, sie in spezifisch bestimmten Begriffen zu fassen, sondern sogar die letzte minimale Möglichkeit eines abstrakten Begreifens, nämlich der generischen Bestimmung, versagt sich ihr. Das heißt also, daß sie begrifflich nicht faßbar ist, *begrifflich* nicht erfaßt oder begriffen werden kann.“⁴⁸¹

Ausgehend von der konstatierten Ähnlichkeit der Geschöpfe rekuriert Schillebeeckx auf die thomasische Interpretation des Seins der endlichen Dinge:

„Das Endliche teilt in Gottes ‚esse‘ (I 44, a 1 / I q 6, a 4). Aber dieses ist Thomas’ eigener Fund: dieses Teilen in dem ‚esse‘ von Gott hebt ein eigenes, selbständiges ‚esse‘ (das ‚esse proprium‘) von dem Geschöpf nicht auf. Man kann die endlichen Dinge dann auch ‚säkular‘, im Hinblick auf sie selbst studieren (auch wenn sie niemals unabhängig von Gott sind). Der Theologe Thomas erkennt dann auch, schärfer als die franziskanische Schule, die profane Selbständigkeit von der Welt und dem Menschen darin.“⁴⁸²

Daher kann Thomas schließen: „Idem est dictu quod Deus omnia propter seipsum fecit [...] et quod creaturas fecit propter eorum esse“.⁴⁸³

Was ermöglicht die inhaltliche Fassung der Schöpfung als Partizipation, die Aussage, dass „(d)as in sich selbst gründende Sein Gottes [...] dem geschöpfl-

⁴⁷⁸ Auch *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3.

⁴⁷⁹ „Nullo modo conceditur quod Deus sit similis creaturae“ *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 3, ad 4.

⁴⁸⁰ „Similitudo realis, sed minima“ *De verit.*, q. 2, a. 3, ad 9.

⁴⁸¹ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 233. Vgl. hierzu auch: „Quaelibet creatura in tantum Eum repraesentat et est Ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repraesentet Eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur.“ *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2.

⁴⁸² „Het eindige deelt in Gods ‘esse’ I 44, a. 1/ I. q. 6, a.4. Maar dit is Thomas’ eigen vondst: dit delen in het ‘esse’ v. God heft ‘t *eigen, zelfstandige ‘esse’* (‘t *esse proprium*’) v. ‘t schepsel *niet op. Men kan de eindige dingen dan ook ‘seculair’, op z.z. bestuderen (al zijn ze nooit onafhankel. v. God). De theoloog Thomas erkent dan ook, scherper dan de Francisk. School, de profane zelfstandigh. v. de wereld en de mens daarin.*“ *Schepping*, 3, 112.

⁴⁸³ *De Pot.* Q. 5, a. 4.

chen Sein Teilhabe am göttlichen Sein⁴⁸⁴ gewährt? Was ermöglicht dieses inhaltlich im Hinblick auf die Kreatürlichkeit des Menschen? Was besagt dieses für das Selbstverständnis des Menschen? In seinen frühen Vorlesungen erläutert Schillebeeckx die Konsequenzen eines Partizipationsverständnisses auf der Linie Thomas von Aquins für das Selbstverständnis des Menschen. Der Mensch – so lässt sich durch die, den Kern des Partizipationsgedankens erhellenden negativen Abgrenzungen verdeutlichen – hat entweder die Möglichkeit, sich selber als Schein zu verstehen, oder hat die Möglichkeit, seiner eigenen Freiheit zu entfliehen. Versteht sich der Mensch als Schein, ordnet der Mensch sich dem göttlichen ewigen Spiel unter und verliert somit seinen Selbststand. Fieht der Mensch vor seiner eigenen Freiheit, so ist die Last des eigenen Lebens nicht mehr seine Last; dennoch bedeutet diese Last außerhalb von Gott noch etwas. Wie lässt sich – ausgehend von den oben angeführten, negativen Abgrenzungen menschlichen Lebens, welches sich formal auszeichnet durch Aufgabe des Selbststandes entweder durch ein Selbstverständnis als Schein göttlicher Allgegenwart oder durch die Preisgabe seiner eigenen Freiheit – positiv das Selbstverständnis des Menschen verdeutlichen? Wie ist die Endlichkeit des Menschen zu integrieren in ein Konzept von Schöpfung, welches ausgeht von der durch Gott ermöglichten Seinsvollheit?

Thomas konnte sich Schöpfung nur als Emanation vorstellen, ein Außerhalb-sich-selbst-Treten Gottes, welches – christlich gesehen – nicht naturnotwendig war, da Gottes Wesen absolute Freiheit ist.⁴⁸⁵ Schillebeeckx ist sich der Problematik des Emanationsbegriffs durchaus bewusst. So konstatiert er, dass dieser Begriff als Begriff nicht notwendigerweise ein pantheistisches Denkmuster zur Folge hat. Viel mehr kann mit dem Gebrauch des Partizipationsbegriffs sachlich präzise erläutert werden, dass die Emanation kein empfangendes Subjekt voraussetzt.⁴⁸⁶ Die Frage des Verhältnisses von Gott und Geschöpf wird auf einem Feld entschieden, das durch die sich diametral gegenüberstehenden Begriffe *Akosmismus* und *Pantheismus* bezeichnet ist. In

⁴⁸⁴ Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, 325.

⁴⁸⁵ Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis, pars prima*, 37.

⁴⁸⁶ Vgl. hierzu *De Deo Creante*, II, 34.

diesem Zusammenhang rekurriert Schillebeeckx häufig auf Thomas von Aquin und konstatiert, dass die Grenze zwischen Gott und dem Geschöpf nicht auf Gottes Seite liegt.⁴⁸⁷

Diese Verhältnisbestimmung systematisierend führt Philip Kennedy aus, dass es sich hierbei um eine *relationale Ontologie* handelt.⁴⁸⁸ Schillebeeckx qualifiziert 1979 das Verhältnis von Gott und Geschöpf als relational: „Weil Gottes Schöpfungsakt sein ewiges, absolut freies Wesen ist, ist seine Absolutheit oder Nicht-Relativität zugleich *relational*, das heißt in absoluter, durch nichts bestimmter Freiheit *sich selbst* auf sein Geschöpf, den Menschen in der Welt, *beziehend*.“⁴⁸⁹ Walter Kasper konnte diesbezüglich vor über dreißig Jahren konstatieren: „Eine geschichtliche, d.h. personale und relationale Ontologie dürfte deshalb insgesamt dem biblischen Denken eher entsprechen als die traditionelle metaphysische Ontologie.“⁴⁹⁰ Auch in seiner Abschiedsvorlesung im Jahr 1989 machte Kasper ausgehend von der zentralen Botschaft des Neuen Testaments – Gott ist die Liebe (1 Joh 3,8.16) – deutlich:

„Entfaltet man die ontologischen Implikationen dieser Aussage, dann ergibt sich nach der gegenwärtigen katholischen wie protestantischen Theologie eine Metaphysik der Liebe, und d.h. eine relationale Ontologie. Sie denkt eine Einheit, in welcher sich die Partner nicht gegenseitig aufsaugen, in welcher sie vielmehr in ihr wahres und erfülltes Eigensein freigegeben werden. Höchstmögliche Einheit bedeutet hier zugleich größtmögliches Eigensein; Selbstverwirklichung geschieht nicht anders als in Selbsthingabe.“⁴⁹¹

Auch Schillebeeckx führt unter Anerkennung des biblischen Befundes und mit Rekurs auf Daniel Day Williams⁴⁹² aus, dass „die größte menschliche und

⁴⁸⁷ „Actus non limitatur per seipsum“. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 126.

⁴⁸⁸ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 23, 105f., 363f.

⁴⁸⁹ Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn [1979], 136.

⁴⁹⁰ Kasper, Walter: *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (Hrsg.), *Konturen heutiger Theologie, Werkstattberichte von Alfons Auer u.a., Einführung von Adolf Exeler*, München 1976, 92-107, 100.

⁴⁹¹ Kasper, Walter: Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie (Abschiedsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen am 6. Juni 1989), in: *ThQ* 161(1989), 257-271, 270.

⁴⁹² Williams, Daniel Day: *The Spirit and the Forms of Love*, New York, 1968, 111-130.

die größte religiöse Erfahrung [...] per Definition ein *relationaler* Begriff [ist; M.H.].⁴⁹³

Kennedy hat diese m.E. wenig beachtete Fundamentalvoraussetzung der Schillebeeckx'schen Theologie analysiert. Schillebeeckx hat seine relationale Ontologie detailliert abgesichert. So verweist er in seiner Vorlesung zur Schöpfungslehre aus Nijmegen u. a. auf die gleich lautende Einschätzung von Kollegen:

„In an *abstract* pole God alone is absolute God alone among all realities *is not dependent on others for existence*. In a *concrete* pole, however, God, like us, is *relative*. Again a qualitative difference is introduced: *God alone is relative to all other beings*. God alone *affects and is affected by all others*“.⁴⁹⁴

Eine zusammenfassende Definition der Relationalität des Schöpfungsaktes im Hinblick auf die Relativität präsentiert Schillebeeckx in seinem Artikel *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn*⁴⁹⁵: „Weil Gottes Schöpfungsakt sein ewiges, absolut freies Wesen ist, ist seine Absolutheit oder Nicht-Relativität zugleich *relational*, das heißt in absoluter, durch nichts bestimmender Freiheit *sich selbst* auf sein Geschöpf, den Menschen in der Welt, *beziehend*.“⁴⁹⁶ Insgesamt ist dieses ein alternierendes Gegenkonzept zur Bestimmung Gottes als des *Ganz Anderen*, was, soviel sei hier angedeutet, auch Konsequenzen im Hinblick auf die Fundierung einer Kulturtheologie zeitigt.⁴⁹⁷

⁴⁹³ „Liefde, de meest menselijke en de meest religieuze v. alle ervaringen, is per definitie een *relationeel* begrip.“ *Schepping*, F 16, 24. „Gott ist sowohl *absolut* wie *relational*; absolut in seiner Relationalität aber auch relational in seiner Absolutheit.“ „God is dus zowel *absoluut* als *relationeel*; absoluut in zijn relationaliteit maar ook relationeel in zijn absoluutheid“ . *Schepping*, F 16, 24.

⁴⁹⁴ Tracy S., 179 Schillebeeckx verweist hier auch auf Chr. Hartshorne, *Philosophers Speak of God*, 1-25; in *Schepping*, F 16, 24. „This dipolar concept, a limit concept when applied analogously to God, seems a genuinely coherent way to affirm the central scriptural insight that a loving and related God alone is a God“ Ebd. „This dipolar God alone is *both absolute and supremely relative*“ (179).

⁴⁹⁵ *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn*, in: TGL, 35(1979), 451-473, hier in: *Das Evangelium erzählen*, 134-149.

⁴⁹⁶ *Das Evangelium erzählen*, 136.

⁴⁹⁷ Vgl. hierzu Kap. I und VI dieser Studie.

Als ein weiteres Element der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch führt Schillebeeckx den Terminus der *Bezüglichkeit* ein. Dieses Bezüglich-Sein ist das

„Unterscheiden sowohl von dem absoluten Nicht-Sein, als auch von dem absoluten Sein. Gott ist die Anwesenheit von Gott, wo er selbstverständlich ist; das Geschöpf hingegen ist die Anwesenheit von Gott, wo er als Gabe ist. Das Geschöpf ist somit nichts außerhalb Gottes. Die Endlichkeit ist lediglich die Kehrseite (*participatio indivina*) von dem außerhalb sich selbst Treten von Gott (*participatio causalis*) und bedarf somit nicht noch einmal einer besonderen Erklärung.“⁴⁹⁸

Auch diese so geartete Explikation des Sachverhaltes ist eine Konstante im Werk von Schillebeeckx.⁴⁹⁹ Im Hinblick auf die ontologische Fundierung der Endlichkeit kann Schillebeeckx bereits in seiner Frühzeit konstatieren:

„In soweit das Geschöpf, nach allem was darin *positiv* ist, vollständiges Produkt von Gott ist, gibt es auch *Identität von Gott und Geschöpf*. Als Gottespartizipation ist das Geschöpf ‚*das Andere*‘ (im Hinblick auf Gott) *nicht auf Grund dessen*, was es positiv an Aktwert und Seinsselbständigkeit hat, sondern *auf Grund des bloßen Partizipierens* von dem Aktwert und somit auf Grund der Tatsache, dass es *in und aus sich selbst* nicht der Aktwert ist, sondern ihn *erhält*. Auf Grund von dessen *in-und-aus-sich-selbst-nichts-Sein*, sind die Geschöpfe *auch hinsichtlich ihrer positiven Seinsvollheit* real von Gott unterschieden. Das heißt, obwohl unterschieden, kann man *Gott und Geschöpf* nicht als Konkurrenten sehen! ‚*In homine duo possunt considerari, scilicet: id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem*‘ (II-II, q 161, a3, C. Gent I, 26). Nicht so, als ob *allein das Defiziente* von unserem Sein und das Wertvolle allein Gott zugeschrieben werden kann. Es gibt wirklich eine *eigene Konsistenz* und, was den Menschen betrifft, ein *eigenes unableitbares Subjekt*, das wirklich *das Unsere* ist, aber dann doch als Kreatürlichkeit und somit absolut abhängig von Gott. ‚*E nihilo*‘ und ‚*a Deo*‘; es gibt wohl einen eigenen Beitrag des

⁴⁹⁸ „[...] onderscheiden zowel van het *volstrekte niet-zijn* als van het *Absolute Zijn*. God is de aanwezigheid v. God daar waar Hij *uiteraard* is; het *schepsel daarentegen* is de aanwezigheid v. God daar waar Hij *bij gave* is. Het schepsel is dus *niets* buiten God. De *eindigheid* is slechts de keerzijde (*participatio indivina*) van het buiten z.z. treden v. God (*participatio causalis*) en *behoeft dus* niet nog eens een *aparte verklaring*.“ *Schepping*, F 16, 6.

⁴⁹⁹ Vgl. hierzu auch *De Deo Creante*, II, 34.

Geschöpfes, aber keinen positiven Beitrag der dem Beitrag von Gott entgegengestellt werden kann.⁵⁰⁰

In späteren Publikationen beurteilt Schillebeeckx die thomistische Sicht auf den Menschen:

„Thomas unterstreicht die Kleinheit und Verletzlichkeit des Menschen, aber er verteidigt in seinen Schriften über die ‚Gaben des Heiligen Geistes‘ die Mystik der Selbstentäußerung und merkt dazu an, dass derjenige, der den Menschen beleidigt, Gott gegen sich hat; derjenige, der einem Verletzlichen Gewalt antut, ihn zurückweist oder beleidigt, wird es persönlich mit Gott zu tun bekommen“⁵⁰¹

⁵⁰⁰ „In zoverre het schepsel, naar al wat erin *positief* is, volledig product v. God is, is er ook *identiteit tussen God en schepsel*. Als Godsparticipatie is het schepsel ‘*de andere*’ (t.a.v. God) *niet op grond v. wat het positief aan aktwaarde en zijnszelfstandigheid heeft, maar op grond v. het slechts participeren v. die aktwaarde en dus op grond v. ’t feit dat het in en uit zichzelf niet die aktwaarde is maar ze krijgt*. Op grond v. hun *in en uit* ʒ. ʒ. *Niets-zijn*, zijn de schepselen *ook naar hun* positieve zijnsvolmaaktheid reël v. God onderscheiden. D.i. hoewel onderscheiden, kan men *God en schepsel* niet als concurrenten zien! ‘*In homine duo possunt considerari, scilicet: id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem*’ (II-II, q. 161, a. 3; C. Gent I, 26). Niet zo, alsof *alleen het deficiente* v. ons’ zijn en het waardevolle in ons alleen aan God kan woorden toegeschreven. Er is werkelijk ’n *eigen consistentie*, en, wat de mens betreft, een *eigen onberleidbaar subject*, dat werkelijk *’t onze* is, maar dan tòch als creatuurlijkheid en dus volstrekt afhankelijk v. God. ‘*E nihilo*’ en ‘*a Deo*’: er is wel een *eigen inbreng v. ’t schepsel, maar geen* positieve inbreng *die aan de inbreng v. God* tegengesteld kan worden.“ *Schepping*, F 16, 7f.

⁵⁰¹ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 46. Auch in: *Religion und Gewalt*, 11f. Hierzu auch *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*. Daher „detro[...] perfectioni creaturum est detrahare perfectioni divinae virtutis“ (C. Gent III, 69): Den Menschen zu verkleinern und zu verknechten in dem Namen von Gott ist eine Verkennung von Gottes Gott-Sein. Hierzu auch *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 45. „Lieber keinen Gott anerkennen, lieber nicht an das ewige Leben glauben als an einen Gott glauben, der Menschen mit der Aussicht auf ein besseres Jenseits klein macht, sie kleinhält und erniedrigt.“ Vgl. hierzu auch *De Deo Creante*, II, 38, 218. Ebenso *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 201. Damit ist auch ein Gegengewicht zur augustinischen Schöpfungslehre benannt, die eher die Gottesrelation betont. Vgl. hierzu auch *Contra Gentiles*; II, 3: „[...]falsches Denken über die Geschöpfe ist auch falsches Denken über Gott und führt von Gott weg“. „[...]verkeerd denken over de schepselen is ook verkeerd denken over God en leidt af van God“. *Theologisch testament*, 91. „Dann lieber echt menschliche, humanistische Horizontalität ohne ‚göttliche‘ Transzendenz, wenn diese letzte allein mächtig zu sein scheint, alles Mensch-sein zu verkleinern und klein zu halten und darin Freude schöpft.“ „Dan liever echt menselijke, humanistische horizontaliteit zonder ‘godelijke’ transcendentie, als deze laatste alleen bij machte blijkt te zijn alle mens-zijn te vernederen en klein te houden en daarin plezier scheidt.“ *Theologisch testament*, 93. Oberstes Gebot einer jeden Religion sollte die Unverletzlichkeit des Menschen sein. „Eine Religion, die den Menschen trietzt und erniedrigt, ist per Definitionem eine

Oben angeführtes Bonmot von Thomas von Aquin stellt auch für Schillebeeckx die Grundlage eines christlichen Humanismus dar.⁵⁰²

Schöpfung ist „emanatio totus entis a causa universali quae est deus“.⁵⁰³ Gegen Richard Schaeffler⁵⁰⁴ macht Schillebeeckx geltend, dass Gott reine Positivität sei und daher eine These, dass Gott sowohl Grund von Lebenserneuerung wie auch Lebensbedrohung sei, nicht stichhaltig ist. Gott ist der exklusive Grund der Förderung des Guten und des Streites gegen das Böse: Gott ist reine Positivität.⁵⁰⁵

„Gott poniert selbst sowohl das Kreatürliche als auch seinen Unterschied mit ihm. Gerade so sind Geschöpfe echte Wirklichkeit. Die radikale Abhängigkeit und die Seinsselbständigkeit wachsen in gleichem Maße und nicht in umgekehrtem Maße. Das sind zwei Seiten der einen Wirklichkeit. Das Geschöpf ist real von Gott unterschieden, nicht obgleich, sondern weil es durch Gott geschaffen wurde. Schöpfung ist die einzige und einmalige, unvergleichbare Weise, die das Andere nicht annimmt als Möglichkeit von einem Tatsächlich-außerhalb-sichselbst-Treten, die Schöpfung nimmt das Andere gerade als anderes dadurch an, dass sie in gleichem Maße das Fundierte bei sichselbst hält und diesem Eigenheit gibt.“⁵⁰⁶

verkehrte Art, um Gott zu dienen: dies ist sowohl Gott wie dem Menschen unwürdig. Beziehungsweise hat solche Religion den lebenden Kontakt mit seinen eigenen Glaubenswurzeln verloren und verzeichnete auf diese Weise durch eigenes Verhalten die authentische Bedeutung von ihrer ursprünglichen Inspiration und Orientierung; beziehungsweise ist die Religion bis in ihre Wurzeln unannehmbar.“ „Een godsdienst die de mens pest en vernedert is per definitie een verkeerde manier om God te dienen: hij is zowel God als de mens onwaardig. *Ofwel* heeft zulke godsdienst het levend contact met zijn eigen geloofswortels verloren en vertekende aldus door eigen gedrag de authentieke betekenis van zijn oorspronkelijke inspiratie en oriëntatie; *ofwel* is die godsdienst tot in zijn wortels onaanvaardbaar.“ *Theologisch testament*, 94.

⁵⁰² Vgl. hierzu *De Deo Creante*, II, 38.

⁵⁰³ *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1

⁵⁰⁴ Richard Schaeffler: *Religion und Kritisches Bewusstsein*, München 1973.

⁵⁰⁵ Vgl. auch *Gott ist jeden Tag neu*, 153.

⁵⁰⁶ „God poneert zelf én het creatuurlijke én zijn onderscheid met Hem. Juist zo zijn schepselen *echte werkelijkheid*. De radicale afhankelijkheid en de zijnszelfstandigheid groeien *in gelijke mate* en niet in omgekeerde mate. Dat zijn twee zijden van een en dezelfde werkelijkheid. 't Schepsel is *reël* van God onderscheiden *niet ofschoon* maar *omdat* het door God is geschapen. *Schepping* is de enige en eenmalige, onvergelijkbare wijze, die *het andere* niet vooronderstelt als mogelijkheid van een daadwerkelijk buiten uit zichzelf treden; de schepping poneert het andere juist als ander *doordat ze in gelijke mate het gefundeerde* bij zichzelf houdt en et *diens eigenheid* geeft.“ *Schepping*, F 16,10.

Schillebeeckx führt aus, dass durch diese durch Gott eingestiftete Eigenheit der Wert der Autonomie positiv bestimmt werden kann:

„Der heilige Thomas hält das Geschaffene nicht für eine Art ‚Verweigerung‘ für etwas ‚Gefallenes‘ oder etwas Sündiges. Gott setzt seine Geschöpfe in Freiheit, auch wenn diese begrenzt ist. Für Gott zählen alle Geschöpfe, vom höchsten bis zum niedrigsten, gleich. Mit Liebe blickt der Schöpfer auf alles, was er geschaffen hat, und respektiert dessen Autonomie, Selbstbestimmung und Freiheit.“⁵⁰⁷

Hiermit legt Schillebeeckx jedoch keine Thomas-Deutung vor, die eine direkte kausallogische Begründung der weltlichen Wirklichkeit ermöglicht, sondern viel eher einen präzisen Beitrag zur Wahrung der Weltwirklichkeit liefert.⁵⁰⁸ Thomas hat die menschliche Autonomie gegenüber einem mittelalterlichen Augustinismus verteidigt:

„Der heilige Thomas schreibt dem menschlichen Intellekt eine große Bedeutung zu: Er kann selbst positive Gesetze festsetzen. Thomas weigert sich zu sagen, der Mensch sei von Anfang an einem vornherein festgelegten Gesetz einer natürlichen Notwendigkeit unterworfen, bei dem ein Eingreifen des menschlichen Intellekts und folglich die menschliche Freiheit ausgeschlossen sind. Das menschliche Handeln wird nicht direkt von einem Naturgesetz bestimmt. Man muß jedoch stets bedenken, daß diese Autonomie begrenzt ist.“⁵⁰⁹

Diese Autonomie des Menschen ist „ein Geschenk Gottes“⁵¹⁰. Die im Anschluss an Thomas vollzogene Trennung der Bestimmung des Menschen

⁵⁰⁷ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 45. Die Respektierung der Autonomie des Menschen wird von Schillebeeckx auch in *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben* (85) betont.

⁵⁰⁸ „Schon Thomas sagte: Ziehe nicht unmittelbar Gott (als ‚erste Ursache‘) herbei, sondern zergliedere erst die Dinge in ihrer säkularen Selbstständigkeit (nämlich als ein Geflecht von weltlichen oder ‚zweiten Ursachen‘): das ist christliche Anerkennung der Säkularität von den weltlichen Dingen.“ „Reeds Thomas zei: haal er niet onmiddellijk God (als ‚eerste oorzaak‘) bij, maar ontleed eerst de dingen in hun seculiere zelfstandigheid (namelijk als een vlechtwerk van wereldlijke of ‚tweede oorzaken‘): dat is christelijke erkenning van de seculariteit van de wereldlijke dingen“ Vgl. hierzu auch Reikerstorfer, Johann: *Analogia Entis – Grundlage und Krise der Gottesrede?* In: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 184-199, 194.

⁵⁰⁹ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 48. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 54.

⁵¹⁰ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 48.

in eine natürliche und übernatürliche Sphäre hatte für Thomas noch keine ausgeprägte Relevanz. Es ging Thomas um *eine* Wirklichkeit, die ihren Ausgang *im Erdenleben* nimmt.⁵¹¹ Damit ist die irdische menschliche Existenz nicht von dem göttlichen Heilsdrama abgekapselt, sondern lediglich der Ausgangspunkt benannt, der auch die Anschauung Gottes ermöglicht, „(d)ie glückselige Anschauung Gottes, die mystische Vereinigung, die der Mensch bereits unter den Bedingungen des Erdenlebens in seinem Handeln dank der Gnade Gottes beginnen kann.“⁵¹²

Schillebeeckx modifiziert die Partizipationsvorstellung von Thomas von Aquin. So ist es angesichts des heutigen Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsverständnisses nicht mehr möglich, von einem Totalsinn der Geschichte als für alle gegebenem Sinn auszugehen. Stattdessen verwendete Schillebeeckx den Terminus der „*Antizipation* eines totalen Sinns inmitten einer noch werdenden Welt.“⁵¹³ Am Begriff der Antizipation und seiner Verwendung durch Schillebeeckx entfaltete sich Widerspruch. So äußerten sich Werner Löser und Walter Kasper in ihren Rezensionen zu dem *Jesus*-Buch der Schillebeeckx'schen Trilogie ähnlich gleichlautend und attestierten Schillebeeckx philosophische Oberflächlichkeit beim Gebrauch dieses Begriffes.⁵¹⁴ Ausgehend von der fundamentalen Dynamik der Geschichte lässt sich – so Schillebeeckx – keine objektive Bedeutungstotalität erkennen. Ihr „Gesamtsinn [kann; M.H.] nur in einer Antizipation gegeben sein, beispielsweise in marxistischen, christlichen oder anderen Sinnantizipationen.“⁵¹⁵ Durch dieses bescheidenere Antizipationspostulat, welches auf den ersten Blick die unbedingten Geltungsansprüche der christlichen Botschaft verwässert, gleichwohl aber konsequentes Resultat der historischen Rechenschaft wie hermeneutischer Überlegungen Schillebeeckx' ist, wird seines Erachtens ein wesentlicher Beitrag zur Dialogfähigkeit christlichen Glaubens und christlicher Theologie geleistet.⁵¹⁶ Im Bereich der

⁵¹¹ Vgl. hierzu *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 48.

⁵¹² *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 49.

⁵¹³ *Auferstehung Jesu*, 120. Auch in *Jesus*, 548, *Christus*, 801.

⁵¹⁴ Vgl. hierzu W. Löser, Rez., 264; W. Kasper, Rez., 358B.

⁵¹⁵ *Auferstehung*, 121.

⁵¹⁶ Die Diskussionen über dieses wesentliche, wenngleich nicht weniger strittige Problemfeld werden seit über einem Jahrzehnt wieder heftigst im Bereich der Theologie wie des Lehramtes geführt. Vernunftkritische, freiheitstheoretische Implikationen im Gefolge

Christologie hat Schillebeeckx seinen Ansatz gegen Kritik verteidigen können und präzisiert: Als allgemein anerkannt gilt, dass das in Jesus Christus offenkundig gewordene Heil für Christen „nicht nur ein *Wort der Zusage*, sondern im ‚Ersten‘ vieler Brüder eine lebendige Verheißungswirklichkeit [ist; M.H.]. Von daher hat der Gedanke einer ‚objektiven Erlösung‘ seine klare dogmatische Bedeutung.“⁵¹⁷ Dennoch ist diese für Christen verständliche Rede durchaus problembehaftet:

„Wer will leugnen, daß der Gedanke der ‚objektiven Erlösung‘ – alles ist in Jesus Christus schon vollbracht – die kritisch-prophetische Kraft des Christentums oft eingekapselt hat? Der Ort des Christen ist dann nur das Kirchengebäude, in dem diese Erlösung gefeiert wird, während die Welt und ihre Geschichte des Leidens und des Unrechts sich selbst überlassen werden.“⁵¹⁸

Movens dieser partizipations-skeptischen Etablierung der Antizipationsvorstellung ist die Kritik der Vernunft und die Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen derselben. Schillebeeckx argumentiert vernunft-skeptisch: Über den Sinn der Geschichte kann nicht endgültig entschieden werden.⁵¹⁹ Insofern kann dieses Heilsereignis auch nicht unbedingte Geltung hinsichtlich eines verstandenen Totalsinnes der Geschichte beanspruchen, der mit unbedingter Geltung im Kontext faktischer Weltgeschichte realisiert werden kann. Schillebeeckx konstatiert eine „theoretisch-argumentative rationale Unvereinbarkeit

von Walter Kasper und Thomas Pröpper bis hin zu dem Schülerkreis um Thomas Pröpper und Hans-Jürgen Verweyen verfolgen mit unnachgiebiger Konsequenz eine freiheitsverpflichtete Hermeneutik des christlichen Glaubens. Diese Kant und Fichte entlehnte und durch Krings systematisierte, Vernunftstandards integrierende Denkform ist bemüht, der Rechenschaftspflicht vor dem Forum der Vernunft genüge zu tun. Auf diese Diskussionen ist Schillebeeckx jedoch nicht weiter eingegangen. Ansätze, die diese Vernunftstandards vermeintlich unterlaufen, werden von einigen Protagonisten gelegentlich auch als fideistisch qualifiziert. Lohnendes Thema eigenständiger Erörterung wäre es gleichwohl, die Diskussion über die Methodik theologischen Arbeitens angesichts einer angemessenen Wirklichkeitsdeutung zu skizzieren und entsprechende Richtungsweisungen anzubieten. In „Fides et ratio“ wurde dieses teilweise versucht. Vgl. hierzu auch vom Vf.: *Christsein ist zunächst und zumeist In-der-Welt-sein. Eine Implikation dialogfähiger Theologie*, in: Peter Lüning/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 209-232.

⁵¹⁷ *Auferstehung Jesu*, 121.

⁵¹⁸ *Auferstehung Jesu*, 121.

⁵¹⁹ Diese Überlegungen motivierten Schillebeeckx auch, sich von Auffassungen zu distanzieren, „in denen das Heil in Christus tatsächlich völlig eschatologisiert wird.“ *Auferstehung Jesu*, 122.

des in Jesus gegebenen Heils mit der real weitergehenden Geschichte“.⁵²⁰ Statt der ursprünglichen Partizipation am Totalsinn wird ein dialogisches Weltverhältnis durch orthopraktische Antizipation des Sinnes ermöglicht.⁵²¹

Schillebeeckx fasst seine Analyse zur Partizipationsidee wie folgt zusammen:

1. „Die *Partizipations-Idee* fragt den Menschen danach *via seiner Vernunft* ‚das Seiende zu übersteigen‘.
2. *Gott als persönliche Freiheit* ‚fragt nach einer persönlichen Antwort auf sein *freies Kommen*‘.
3. Gottes *Freiheit-als-Liebe* ‚lädt uns ein, Glauben an und Hoffen auf eine Liebe zu wagen, *größer als wir gewöhnt sind zu geben und zu empfangen* – Glauben, der hofft *gegen alle Hoffnung*“.⁵²²

B. *Similitudo: Wirklichkeit und Gotteserkenntnis*

Wie im Vorangegangenen ausgeführt, ist das Thema der Partizipation bereits im Frühwerk Schillebeeckx’ zentral verankert. Ebenso konnte er – gegründet auf das kritisch angelegte Fundament Thomas von Aquin – annehmen, dass der Partizipationscharakter des Bewirkten gegenüber seiner Ursache eine *similitudo* impliziert. Mit dieser ist notwendig eine grundlegende *dissimilitudo* verbunden: „In effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suae causae et aliquid per quod a sua causa differt“⁵²³

⁵²⁰ *Auferstehung Jesu*, 121.

⁵²¹ Vgl. hierzu auch Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 117. Vgl. hierzu auch von Bernd Wacker, *Narrative Theologie*, München 1977.

⁵²² „1. De *participatie-idee* vraagt aan de mens *via zijn rede* ‘om de zjnden te overstijgen.’ 2. *God als persoonlijke vrijheid* ‘vraagt naar een persoonlijk antwoord op zijn *vrije komst*’. 3. *Gods vrijheid-als-liefde* ‚nodigt ons uit te durven geloven in en hopen op een liefde, *groter dan wie gewoont zijn te geven en te ontvangen*, - geloven dat hopen doet *tegen alle hoop in*“ (Sch., p. 127). Vgl. Hierzu Schoonenberg, Piet: *Het persoonlijke of onpersoonlijke goddelijke: een voorbij dilemma in de westerse mystiek*, in: *Tijdschrift voor theologie* 13(1977), 71-83.

⁵²³ *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 8. „Alles, was an Vollkommenheit im Geschöpf ist, kommt von Gott. Die Mangelhaftigkeit aber kommt vom Geschöpf“. In I Sent., a. 2, q. 1, a. 2, c; vor allem: *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 3: „In homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem“.

Das Bedeutsame liegt darin,

„(d)aß es gerade diese ‚similitudo‘ (als wesentliches Moment der Abhängigkeit von Gott oder der absoluten participatio) ist, die bei Thomas den Wirklichkeitswert der Gotteserkenntnis begründet. Die real bestehende ‚similitudo‘ des Geschöpfes mit Gott ist deshalb ein immanentes au-delà der kategorialen, begrifflichen Erkenntnis. Sie ist ein intellektueller Bewußtseinsinhalt, der aber zugleich außerhalb aller spezifischen und generischen Begrenzungen fällt.“⁵²⁴

Alle unseren Gottesvorstellungen, die wir aus der geschöpflichen Welt beziehen, können Gott zwar be-zeichnen, ‚sed non definitive vel circumscriptive‘.⁵²⁵ Schillebeeckx fasst zusammen: Es wurde

„dargelegt, daß es nach der thomanischen Gotteslehre zwar begriffliche Momente in unserer Gotteserkenntnis gibt, ohne daß wir Gott jedoch begrifflich fassen können: Wenn wir trotzdem sagen, daß wir Gott in unserer Erkenntnis erreichen, dann gründen wir das auf die objektive Perspektive, die unseren Erkenntnisinhalten selbst eigen ist. [...] Die Möglichkeit, Gott objektiv, wenn auch inadäquat anzuzielen, ist ja eine Folge der Tatsache, daß die Wirklichkeit, in der wir leben, eine göttliche Schöpfung ist und als solche, also aus einer inneren Dynamik heraus, eine ‚Offenbarung‘ Gottes.“⁵²⁶

Schillebeeckx etabliert – wie zu sehen war – die Wirklichkeit als Basis der Glaubenserkenntnis insbesondere unter Rekurs auf Thomas von Aquin. Deziert geht Schillebeeckx in seinen Vorlesungen und Veröffentlichungen der belgischen Phase auf die Gottesanalogie ein. Ausgehend von der Wirklichkeit entdifferenziert Schillebeeckx die Basis der Erkenntnis Gottes in Geschöpf und geschöpfliche Begriffe:

„Immer bleibt für unsere Gotteserkenntnis der geschöpfliche Begriff das ‚prius‘, von dem aus wir das ontologische ‚prius‘ objektiv nur anzielen können, ohne Gott aber je begrifflich zu be-greifen. [...] Deshalb ist für unsere

⁵²⁴ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 233.

⁵²⁵ *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 9.

⁵²⁶ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 238.

ausdrückliche Erkenntnis die geschöpfliche Wirklichkeit stets das ‚prius‘, auf das wir uns zu beziehen haben, um etwas von Gott zu erkennen.“⁵²⁷

Dieser Bezug auf geschöpfliche Wirklichkeit und seine begriffliche Erkenntnis wird bei Schillebeeckx durch die Anerkennung eines nicht-begrifflichen Erkenntnismomentes präzisiert.⁵²⁸

C. Schöpfung: Immanenz und Transzendenz

Um den Schöpfungsbegriff Schillebeeckx'scher Fassung inhaltlich näher zu bestimmen, ist es notwendig, diesen hinsichtlich der Transzendenz und Immanenz des Schöpfergottes zu untersuchen.⁵²⁹ Schillebeeckx' Schöpfungsvorstellung verdankt sich – wie oben ausgeführt – in seinem Grundzug wesentlich der Schöpfungsvorstellung Thomas von Aquins. Sein Konzept der Partizipation wird aufgenommen und kritisch ergänzt. Die Partizipationsidee grenzt sich ab von der These, dass Gott der ganz Andere sei. Insofern wird an dieser Stelle die Frage nach Transzendenz virulent, da ja Transzendenz auf ein Anders-Sein von Gott aus ist. Da aber Gott etwas anderes ist als Seiendes unter Seiendem, da er ja Ursprung allen Seienden und nicht ein Seiendes unter

⁵²⁷ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 259. „Was das *begriffliche* Moment unserer Gotteserkenntnis betrifft, arbeiten wir unentrinnbar stets mit geschöpflichen Begriffen: Wir haben keinen Gottesbegriff. Der wirklichkeitserfassende Wert unserer Gotteserkenntnis kann deshalb auch nicht aus dem Begrifflichen an sich und als solchem bezogen werden.“ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 259. Vgl. hierzu auch: „Wenn wir an dem Begriff ‚Analogie‘ festhalten, müssen wir sagen, daß all unsere Gottesaussagen analog sind, weil wir Gott nur *vom Geschöpf her* kennen.“ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 260. Vgl. hierzu auch *De Deo creante*, II, 143. Vgl. zum Problem der Analogie auch Faber, Roland: „Über Gott und die Welt ...“. *Struktur analoger Gottesrede und prozessstheologische Perspektive*, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 118-142, bes. 127f.; Reikerstorfer, Johann: *Analogia Entis – Grundlage und Krise der Gottesrede?* In: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 184-199.

⁵²⁸ Vgl. hierzu: *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin* (1952), 260

⁵²⁹ Vgl. hierzu auch *Menschen*, 89, wo Schillebeeckx eine für unseren Zusammenhang aber nicht weiter zuträgliche dreifache Differenzierung des Transzendenzbegriffes vornimmt.

vielen wahrnehmbaren Seienden ist, ergibt sich die Schwierigkeit, das Sein Gottes angemessen, d.h. unterschieden von alltäglich begegnendem Seienden, aber gleichwohl wahrnehmbar, zu denken.⁵³⁰ In der Tradition des Christentums wurde deswegen von einigen Mystikern das Sein Gottes als Nichts aufgefasst.

Letztlich gilt es jedoch, ein integriertes Verständnis der Existenz Gottes in seiner Schöpfung zu entwerfen.⁵³¹ Gott ist in seiner Schöpfung und die Schöpfung ist in Gott.

„Transzendenz und Immanenz müssen zusammen gedacht werden: Es sind zwei, sich gegenseitig aufrufende und unabscheidbare Aspekte von demselben Verhältnis von Gott und Welt. Gerade seine aktive Transzendenz macht, dass Er immanent ist. Alles Sein ist dann von Gott durchdrungen. Mit anderen Worten: die ganze Wirklichkeit ist Gottes Wirklichkeit, obwohl sie zugleich die Unsere ist.“⁵³²

Und auf Seiten der Menschen ergibt sich nach Schillebeeckx: „Wir sind gerade in unserer Seinselbstständigkeit nicht ‚außerhalb Gottes‘. Manche sprechen hier von ‚Pan-en-theismus‘“.⁵³³

Ausgehend von der Rekonstruktion der Partizipationsidee lässt sich für geschöpfliches Sein konstatieren, dass dieses durch Gott in das Sein gesetzt ist. In der Geschichte jüdisch-christlichen Glaubens wird Gott definiert als reine Positivität: „Sie [die Geschichte; M.H.] lehnt alle Gottesnamen und Gottesbilder ab, die, statt den Menschen zu befreien, den Menschen kränken und knechten würden.“⁵³⁴ Diese Stellung Gottes wird sachlogisch durch die Konstatierung einer reinen Positivität ermöglicht. „Gerade in diesem Begriff der reinen Positivität halten wir Gott in seiner Transzendenz, denn was Gott

⁵³⁰ So wird Gott auch nicht durch das umschlossen, worin er gegenwärtig ist.

⁵³¹ Vgl. hierzu „*God als de alles transcenderende werkelijkheid wordt niet omsloten door datgene waarin Hij tegenwoordig is*“. TvT 1980, n.1, p. 90

⁵³² „Transcendentie en immanentie moeten *samen* worden gedacht: Het zijn twee, *elkaar oproepende* en onafscheidelijke aspecten v. *dezelfde verhouding tussen God en wereld*. Juist zijn actieve transcendentie maakt dat Hij *immanent* is. Alle zijn is dan van God doordrongen. M.a.w.: *heel de werkelijkheid is Gods werkelijkheid* terwijl ze tegelijk *de onze* is.“ *Schepping*, F 16, 11f.

⁵³³ „Wij zijn juist in onze zijnszelfstandigheid niet ‘buiten God’. Sommigen spreken hier v. ‘pan-en-theïsme’“. *Schepping*, F 16, 12.

⁵³⁴ *Menschen*, 108.

letztlich ist und was Humanum, Menschlichkeit, letztlich sein kann, wissen wir nicht und behalten wir Gott vor, oder besser: Dies ist Gottes eigener göttlicher Vorbehalt gegenüber all unserem Denken, Tun und Bedenken.“⁵³⁵ Als inhaltliche Bestimmung der reinen Positivität ergibt sich, dass Gott „seinem Wesen nach [...] ein Förderer des Guten und Bekämpfer alles Bösen, von Unrecht und Leiden“ ist.⁵³⁶

Das Verhältnis von Endlichkeit des Menschen und göttlichem Vorbehalt hat Schillebeeckx bereits über ein Dezennium zuvor auf den Begriff gebracht. „Durch diesen Glauben an Gottes Vorbehalt wird also die Endlichkeit nicht noch einmal besonders betont: Gottes Vorbehalt und die Endlichkeit des Menschen und der Welt sind die beiden Seiten ein und derselben Medaille.“⁵³⁷

Das Handeln Gottes ist jedoch kein intervenierendes Handeln, dessen Ergebnisse empirisch verifizierbar sind. Gottes Handeln ist transzendent.

„Aber dieses noch so transzendente Handeln könnte kein Handeln *in* der Geschichte genannt werden, wenn diese absolute Initiative Gottes nicht zugleich in unserer Geschichte *immanent* wäre, ohne dadurch ihre Transzendenz zu verlieren; mit anderen Worten, diese Immanenz ist kein *Glied* im Ganzen der weltlich-historischen Faktoren, welche die Geschichte ausmachen, und trotzdem Realität.“⁵³⁸

Diesen Realitätsaspekt präzisiert Schillebeeckx:

„Daß Gott, der ganz andere, gerade Schöpfer ist, bedeutet, dass er zugleich der Höchst-Intime, der Ganz-Nahe ist. Dies alles bedeutet, dass Gottes transzendentes, schöpferisches Handeln auf irgendeine Art zum Ausdruck kommen wird in unserer Welt; sonst bestände kein Grund, ja nicht einmal ein Anlaß dazu, auch nur auf evokative und analoge Weise begründet von Gottes Handeln in unserer Geschichte zu sprechen.“⁵³⁹

Diese Forderung konnte Schillebeeckx schon im Umfeld des Vatikanum II im Zusammenhang eines schöpfungstheologischen Optimismus betonen und

⁵³⁵ *Menschen*, 108f.

⁵³⁶ *Auferstehung Jesu*, 141. Vgl. hierzu auch den Kampf Gottes gegen Leviathan in den Schöpfungspsalmen.

⁵³⁷ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 127f.

⁵³⁸ *Jesus*, 556.

⁵³⁹ *Jesus*, 556.

für eine ausgewogene Bestimmung der Transzendenz und Immanenz plädieren: „Die Transzendenz der Gnade auf Kosten ihrer Immanenz zu betonen, bedeutet stets eine Abwertung der Transzendenz, oder zumindest beschränkt es diese Immanenz einseitig auf die eigens eingesetzten sakralen, kirchlichen Gestalten der Gnade.“⁵⁴⁰

a) *Grenzbegriff Chaos*

Die klare Abgrenzung der Frage nach Schöpfung gegen die Frage nach Kosmogonien wird von Schillebeeckx stets herausgestellt.⁵⁴¹ „Auch wenn kosmogonische Bilder gebraucht werden, dann ist ihre Funktion kosmologisch, d.h. eine Frage nach dem *Sinn* (logos) von dem Kosmos. Der Sinn oder Logos wird in den Schöpfungserzählungen gefunden, wo der Sinn ausgehend von dem Kosmos gerade problematisch wird: in Frage gestellt wird.“⁵⁴² Auch die Religions- und Kulturkritiker haben dieses Moment des Schöpfungsglaubens zu Recht diagnostiziert. Auch in der heutigen Zeit ist die Notwendigkeit ersichtlich, angesichts von Chaos Halt zu suchen, zu bieten und zu finden.⁵⁴³

⁵⁴⁰ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 240.

⁵⁴¹ So auch in seiner Vorlesung in Nijmegen, *Schepping*, C 13,15 (eigene Zählung), 11. Hier geht Schillebeeckx dezidiert auf die hermeneutische Relevanz des Begriffes Chaos ein. In den folgenden Ausführungen geht es nicht darum, die Würdigung der wissenschaftlichen Chaostheorie durch Schillebeeckx zu rekonstruieren und die Herausforderung der Chaostheorie für Theologie zu bestimmen. Vgl. zum Problemumriss Ganoczy, Alexandre: *Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie*, Mainz 1995.

⁵⁴² „Ook als kosmogonische beelden worden gebruikt, dan is hun functie kosmologisch, d.w.z. ’n vraag naar de *zin* (logos) v. de kosmos. Die zin of logos w. in die scheppingsverhalen daar gevonden, waar de zin v. *uit de kosmos* juist problematisch w.: *in vraag w. gesteld*.“ Schepping, C 13, 15 (eigene Zählung), 11.

⁵⁴³ „Man kann somit vermuten, dass das Chaotische, das Absurde, ein Element ist, dass allen Formen von Manipulation widersteht und sich stets aufs Neue bemerkbar macht. Nicht durch Zufall kommt es, dass Wahnsinn und Selbstmord gerade in unserer Zeit, zum ersten Mal in der Geschichte, ein sozial sehr verbreitetes Phänomen ist, oder dass gerade die Menschen, die in ihrem Leben noch etwas anderes sehen als ‚Nutze den Tag‘, in einer häufig permanenten Gefahr verkehren, in Skepsis und Zynismus zu verfallen, oder dass Andere in eine kunstmäßige Scheinwelt flüchten.“ „Men kan dus vermoeden dat het chaotische, ’t absurde, een element is dat weerstaat aan alle vormen v. manipulatie en z. steeds opnieuw merkbaar maakt. Niet toevallig dat waanzin en zelfmoord juist in onze tijd, voor ’t eerst in de geschiedenis, een sociaal zeer verbreid fenomeen is, of dat juist die mensen die in ’t leven nog wat anders zien dan het ’pluk de

Das Chaos ist nicht nur ein Ausgangspunkt religiöser Spekulation, sondern auch technischer Rationalität. Die konkrete Konfrontation mit dem Chaos wird durch den religiösen Ansatz nicht so sehr durch den Rekurs auf das Nichts geleistet, als vielmehr durch ihren Bezug auf das Negative, das Chaotische. Von hier aus spannt sich ein Erklärungsbogen über die Begriffe Leiden, Schuld, Zeitlichkeit, Kosmos und Chaos. Ausgehend von dieser Prämisse kann Schillebeeckx annehmen: „Der konstitutionslogische Weg, d.i. die Erklärbarkeit von dem Entstehen von diesen Aussagekomplexen, geht nicht von *Schöpfung* nach *Heil* und dann nach *Unheil* und weiter nach *Erlösung und Befreiung*, sondern umgekehrt: *aus der Zweibeit Kosmos/Chaos* zur Frage von der Schöpfung, sodass somit die *Schöpfungsmodelle funktional zu dieser Zweibeit stehen*, respektive die Zweibeit wiederum deuten, nämlich zu interpretieren versuchen.“⁵⁴⁴

„Das ‚Chaos‘ ist eine Art Denknöwendigkeit von einer noch primitiven Mentalität, die jedoch in ihrem *religiösem Schöpfungserleben* dieser Denkform radikal widerspricht“.⁵⁴⁵ Da sich das Problem des Geschaffen- oder Unge-

dag’, in ’n vaak permanent gevaar verkeren, tot scepsis of cynisme te vervallen, of dat andere in ’n kunstmatige schijnwereld vluchten.“ *Schepping*, C 13,16 (eigene Zählung), 12. Diese Auffassung Schillebeeckx’ ist bereits in seiner frühen Löwener Vorlesung von ihm durch eine Analyse von Genesis konkretisiert worden. So ist für den in eher plastischen Sprachspielen beheimateten östlichen Geist die Rede vom Chaos ebenso verständlich, wie für den westlichen Geist die Rede vom Begriff ex nihilo verständlich ist. Dennoch lässt sich der biblische Begriff des Chaos, über dessen geschaffenen oder ungeschaffenen Status in der Bibel nichts dokumentiert ist, sehr wohl zusammendenken mit der creatio ex nihilo. Vgl. hierzu *Theologia positiva creationis*, pars prima, 13. Nur angemerkt sei an dieser Stelle, dass sich der Begriff Chaos zur lebensweltlichen Fundierung eines Transzendenzglaubens und dessen anthropologisch ausweisbaren Fundamentes und somit als eines kulturtheologischen Grundbegriffes eignet. Vgl. hierzu z.B. einen musikalisch-literarischen Befund, etwa die gleichnamigen CDs von Herbert Grönemeyer, Chaos [24. Mai 1993] und Cosmic Chaos [20. Oktober 1994]. Vgl. hierzu auch die Überlegungen zu Kultur und Theologie weiter unten, Kap. V,3,D sowie Kap. VI,3,E.

⁵⁴⁴ „de constitutionellogische weg, d.i. de verklaarbaarheid v. het ontstaan van deze uitspraakcomplexen gaat niet van *schepping* naar *heil* en dan naar *onheil*, en verder naar *verlossing en bevrijding*; maar omgekeerd: v. uit de *tweebeit kosmos / chaos* naar de vraag v. de *schepping*, zodat aldus de *scheppingsmodellen functioneel tot deze tweebeit staan*, resp. die tweebeit andermaal duiden, nl. trachten te interpreteren.“ *Schepping*, C 13, 17f. (eigene Zählung), 13f.

⁵⁴⁵ „De ‘chaos’ is een soort denknoodzakelijkheid van een nog primitieve mentaliteit die echter in haar *religieus scheppingsbeleven* deze gedachtevorm radicaal tegenspreekt“. *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 56.

schaffenseins in den älteren Stadien der Texte des Alten Testaments nicht, wohl aber nach dem Abdanken dieser Denktradition in aller Schärfe zeigte, wurde konsequent daran festgehalten, dass alles, auch das Chaos, durch Gott geschaffen wurde.⁵⁴⁶ Somit betrifft das, „was in *Schöpfung UND Heil* ausgesprochen wird“ „nicht einen *Teil* der Theologie, sondern die *ganze* Theologie. Die ganze Theologie ist Schöpfungstheologie.“⁵⁴⁷

b) Schöpfer – Geschöpf Relation

Bereits in seinen ersten Schriften widmet sich Schillebeeckx eingehend der Frage nach dem Verhältnis des Schöpfers zu seinem Geschöpf.⁵⁴⁸ Das intensiv diskutierte Problem des Humanismus und der Eigenständigkeit der Welt war von zentraler Relevanz für die nachfolgenden Wege Schillebeeckx', die das Ziel hatten, ein eigenständiges, kohärentes Verhältnis von Gott und Menschen zu explizieren. Wesentliche Hilfe hierbei war ihm Thomas von Aquin. Wie auch Edward Kennedy ausführt, hat die relationale Ontologie Edward Schillebeeckx' genau hier, im Versuch der Etablierung einer angemessenen – die jeweilige Eigenständigkeit, bei auf der Seite des Menschen bleibender Bezogenheit von Gott und Mensch, ermöglichenden – Denkform, ihren Ort. Als fundamentaler Nexus ist hier die Schöpfungslehre anzuführen. Im Zusammenhang mit dem Humanismus führt Schillebeeckx aus: „Simply from the point of view of the creation, the christian humanist is conscious, in deep humility, of the religious dimension in depth of his humanism.“⁵⁴⁹ Gleichwohl hat auch Schillebeeckx noch vor seinem eingestandenem Bruch mit de Petter versucht, sich von einer vereinnahmenden christlichen Grund-

⁵⁴⁶ Vgl. hierzu auch *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 57.

⁵⁴⁷ „wat in *schepping EN heil* w. uitgesproken, betreft niet 'n *deel* v. de theologie, maar de *bele* theologie. Heel de theol. is scheppingstheol.“ *Schepping*, C 13,19 (eigene Zählung), 15.

⁵⁴⁸ Siehe etwa *Schepselbesef als grondslag* und *Humble humanism* (1949).

⁵⁴⁹ *Humble humanism* (1949), 23f. Ausgehend von dieser Grundüberzeugung fungieren dann auch im Spätwerk Schillebeeckx' praktische Elemente als Definitionsmomente der konstatierten relationalen Ontologie Schillebeeckx'. Diese ist Schillebeeckx „(a) through *praxical* forms of justice; (b) through the *mystical* dimension of politics; and (c) through the perception of the (suffering, poor) *other* as the image of God“ ermöglicht. Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 23.

option zu lösen, die in der Annahme eines für alle Menschen geltenden Gottespostulats gipfelte. „The idea of creation is thus the basis both of the humility of the humanist and of the humanism of the humble christian.“⁵⁵⁰ Freilich verlässt Schillebeeckx nicht seine christologischen Grundoptionen.⁵⁵¹

c) *Pneumatologische Implikationen*

Schillebeeckx zitiert häufig das Glaubensbekenntnis um auf die den Glauben „an die rückhaltlose Liebe des Schöpfers zu allem, was, und zu allen, die er ins Leben rief, und andererseits an diesen Menschen, Jesus von Nazaret“, bedingende Funktion des Geistes Gottes zu verweisen.⁵⁵² Schillebeeckx' Theologie ist – was den Heiligen Geist betrifft – von einer besonderen Vorsicht und Skepsis gegenüber einem theologischen Mainstream gekennzeichnet:

„Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind die Trinität, eine Trinität, die nicht auseinandergebrochen werden kann wie in den großen Traktaten des hl. Augustinus, des hl. Bonaventura, des hl. Thomas und – in unserer Zeit – in den Abhandlungen von Rahner oder Schoonenberg. Alles in allem lassen es diese Werke an der nötigen Bescheidenheit und Zurückhaltung hinsichtlich des Geheimnisses der Trinität fehlen.“⁵⁵³

⁵⁵⁰ *Humble humanism* (1949), 24. Vgl. hierzu auch: „The christian knows, and the philosopher must realise, that God, the loving creator who distributes values, is inwardly concerned with human progress, of which he, the creator, is the great inspirer and promoter and in which we, the creatures, are the humble collaborators.“ *Humble humanism* (1949), 24. Für das Verhältnis von Gott und Mensch und dem gemeinsamen Austragungsort, die Welt, sei auf das Original dieses Aufsatzes verwiesen. In diesem findet sich statt *human progress* die Vokabel *menselijke cultuuroopgang*. *Wereld en kerk*, 75, auch 76. Die zentrale These von Erik Borgman, Edward Schillebeeckx' Theologie ist *Kulturtheologie*, lässt sich auch hier mit Verweis auf den Begriff stützen.

⁵⁵¹ „Denn der tragende, entsakralisierende, schweigende, göttliche Seinsgrund aller Geschöpflichkeit ist uns in Christus auf eine absolute und ungeschuldete Weise nahegekommen.“ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 232.

⁵⁵² *Menschen*, 33f.

⁵⁵³ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 106f. „Was den Heiligen Geist betrifft, bin ich immer wieder betroffen durch die Tatsache, daß die modernen Theologen, wenn sie sich mit dem Thema beschäftigen, behaupten, daß die Theologie die Person des Heiligen Geistes vernachlässigt hat. Aber am Ende ihrer Bücher weiß man auch nicht mehr über den Heiligen Geist. Sie wissen so gut wie nichts zu sagen. Es stimmt wirklich: Er ist wie der Wind, der weht, wo und wie er will, und man weiß nicht, woher er kommt.“ *Edward*

Diese Bescheidenheit – einer der Grundzüge der Theologie Schillebeeckx' – schließt nicht die Anerkennung der Wirkungen des Geistes aus: „Für den Gläubigen ist die Kraft des Heiligen Geistes auch in den zufälligen Ereignissen fassbar und wirkt vor allem in demütigen Menschen, die sich, wenn sie in Liebe im ‚Raum Gottes‘ leben, für die Armen und Entrechteten einsetzen.“⁵⁵⁴ Diese Aussagen sind jedoch auch nicht präzise. Schillebeeckx konstatiert, dass hier die theologischen Aussagemöglichkeiten recht begrenzt sind.⁵⁵⁵ Und die in der Tradition durchgeführten pneumatologischen Bestimmungen weisen stets auf die Gotteslehre hin.⁵⁵⁶

Schillebeeckx ging in seiner ganzen Karriere selbstverständlich davon aus, dass die Differenzierungen der göttlichen Natur keine *Veränderung* dieser göttlichen Natur vornehmen.⁵⁵⁷ Besonders problematisch ist jedoch nach Schillebeeckx die Proklamation des eigenständigen Personseins des Heiligen Geistes. So konstatiert Schillebeeckx mit Blick auf das biblische Zeugnis: „In der Bibel ist der Heilige Geist ein Geschenk, nicht die dritte Person: Er ist die Seinsweise Gottes selbst, der sich den Menschen als Geschenk gibt.“⁵⁵⁸

Schillebeeckx im Gespräch, 107.

⁵⁵⁴ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 58.

⁵⁵⁵ „Es liegt im Wesen des Geistes, dass er der Unbenannte ist, und das ist der Grund, dass es mir so schwerfällt, ihn als Person aufzufassen. Ich bin also sehr zurückhaltend, ich bin im Hinblick auf eine Trinitäts-Theologie fast ein Agnostiker.“ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 107.

⁵⁵⁶ So die Pneumatologie von Yves Congar [Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Basel/Wien 1982]. „Es gibt unter denen, die sich mit dem Thema Heiliger Geist befasst haben, einige große Namen. Der große Congar zum Beispiel. Ihre Abhandlungen sind zweifellos sehr interessant, ich lerne daraus viel über Gott, aber eben über Gott. Wenn sie vom Geist sprechen, so sprechen sie meiner Ansicht nach immer über Gott, unter verschiedenen Aspekten und Hinsichten.“ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 107. „Von unserer Seite aus gesehen ist der Trinitätsglaube eine Implikation der Christologie und wir können nicht außerhalb Christus spekulieren was die dreiteilige Struktur von Gottes Wesen unabhängig und abgelöst von Jesus Christus beinhaltet, obwohl die intern-dreiteilige Struktur von Gottes innerlichem Wesen Grund und Quelle aller Christologie ist.“ „Van onze kant uit gezien is het triniteitsgeloof een implicatie van de christologie en we kunnen niet buiten Christus om speculeren over wat de ternaire structuur van Gods wezen onafhankelijk en los van Jezus Christus inhoudt, al is de intern-ternaire structuur van Gods innerlijk wezen, grond en bron van alle christologie.“ *Theologisch testament*, 97.

⁵⁵⁷ Vgl. hierzu auch *Theologia positiva creationis, pars prima*, 153A

⁵⁵⁸ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 106.

In seiner frühen Löwener Vorlesung entwickelt Schillebeeckx die trinitätstheologischen Implikationen der Schöpfungslehre in enger Anlehnung an Thomas von Aquin.⁵⁵⁹ Durch Rekurs auf Thomas fühlt sich Schillebeeckx in seinem integrativen trinitätstheologischen Ansatz bestätigt.⁵⁶⁰ Schillebeeckx verweist unter Rekurs auf Pseudo Dionysos darauf, dass die Dreieinheit ihren Ausgang bei dem Vater nimmt und keine tritheistischen Züge annimmt.⁵⁶¹

„Das Personsein Gottes, das ein Personsein mit trinitarischer Struktur ist – ein Geheimnis, das ich annehme –, bedeutet nicht drei Personen als solche. Ich wiederhole: Es ist nicht Bestandteil des Dogmas, dass man drei Personen annehmen muß. Es genügt, die Trinität anzunehmen, aber wie soll man diese Trinität erklären?“⁵⁶²

Die Relationen zwischen den drei Personen lassen sich nur rein rational erklären. Das ist nach Schillebeeckx jedoch dann keine „Trinität des ‚fides quaerens intellectum‘“⁵⁶³, sondern „eine Trinität der Ratio“⁵⁶⁴. Und „das geht zu weit“⁵⁶⁵. „Es sind vielleicht interessante, aber rein rationale Entwürfe, die einen kalt lassen.“⁵⁶⁶

Auch hier lässt sich ein Wesenszug der Schillebeeckx'schen Theologie konstatieren. Ähnlich des von Wittgenstein in seinem *Tractatus Logico Philos-*

⁵⁵⁹ Vgl. zur Trinitätslehre von Thomas von Aquin auch Greshake, Giesbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg²1997, 114-126.

⁵⁶⁰ „Und doch besitzen die göttlichen Personen auf Grund ihres Hervorganges eine Ursachheit in Hinsicht auf die Erschaffung der Dinge.“ *Summa Theologiae*, q. 45, a. 6. „Der gemeinsame Grund dieser Zuordnung kann auch aus der Zueignung der Wesensmerkmale gewonnen werden. Denn wie oben gezeigt wurde [...], wird dem Vater die Macht zugeeignet, und das offenbart sich am meisten in der Schöpfung; darum wird vom Vater auch gesagt, Er sei der Schöpfer. Dem Sohn aber wird die Weisheit zugeeignet; in der Weisheit wirkt der Wirkende durch den Verstand, und darum heißt es vom Sohn ‚durch den alles gemacht worden ist‘. Dem Heiligen Geist wird die Gutheit zugeschrieben, und ihr steht die Lenkung der Dinge zu, welche sie zu ihren festgeordneten Zielen hinleitet, sowie die Belebung, denn das Leben besteht in einer Art inneren Bewegung, und das erste Bewegende ist das Ziel und die Gutheit.“ *Summa Theologiae*, I, 45, 6.

⁵⁶¹ Pseudo Dionysus, *De Div. Nom.*, II, 7. Schillebeeckx orientiert sich hierbei an Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, 45, 6.

⁵⁶² *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 108. Ähnlich auch schon Schillebeeckx in *De Deo creante*, II, 155.

⁵⁶³ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 108.

⁵⁶⁴ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 108.

⁵⁶⁵ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 108.

⁵⁶⁶ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 109.

phicus bekannten Bonmots „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“⁵⁶⁷, argumentiert auch Schillebeeckx in Bezug auf die Trinitätslehre; gleichwohl im theologischen Sprachspiel:

„Darum kann ich nicht in Übereinstimmung mit innertrinitarischen Spekulationen bleiben, seien es die (aus menschlich vorgegebenen Modellen) von Augustinus, von Bonaventura oder Thomas, oder die von Hegel und heutigen Theologen. Auch wenn ich dabei ihre trinitarische Frömmigkeit bewundere, die ich übrigens teile, nichtsdestotrotz scheue ich mich vor dem Schimmer menschlicher Unbescheidenheit, was ihre trinitarischen Spekulationen anbelangt.“⁵⁶⁸

Das Verhältnis von immanenter zu ökonomischer Trinität skizziert Schillebeeckx ohne den konkreten Ausgangspunkt, die ökonomische Trinität, zu mindern:

„Daher transzendiert die ‚innergöttliche Trinität‘ gewissermaßen doch die sogenannte ‚ökonomische‘ Trinität, das heißt die Dreieinheit, wie sie sich in der Geschichte des menschlichen Heils (= ‚oikonomia‘) zeigt. Aber auch hier handelt es sich um eine Transzendenz durch Implikation und nicht um ein noch tiefer ‚verborgenes Wesen‘ (eine Art ‚Wesenstrinität‘ gegenüber der ‚ökonomischen Trinität‘), das die Offenbarung desselben in der Geschichte (in einem falsch verstandenen ‚eschatologischen Vorbehalt‘) bedrohlich korrigieren oder bestreiten würde.“⁵⁶⁹

Das ändert für Schillebeeckx nichts daran, dass trinitätstheologische Spekulationen ihre Bedeutung im Hinblick auf eine angemessene grammatikalische

⁵⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1961 [Schriften, 1], 83

⁵⁶⁸ „Daarom kan ik niet meegaan met binnentrinitarische speculaties, zij het die (vanuit menselijke voorgegeven modellen) van Augustinus, van Bonaventura of Thomas, of die van Hegel, en hedendaagse theologen. Al bewonder ik daarbij hun trinitarische piëteit, die ik overigens deel, ik ben niettemin huiverig voor het vleugje menselijke onbescheidenheid wat betreft hun trinitarische speculaties.“ *Theologisch testament*, 97. Diese Scheu vor menschlicher Unbescheidenheit „ist auch der Grund, warum ich nie einen Traktat ‚De Trinitate‘ geschrieben habe, obwohl ich ansonsten alles, was es in der Theologie irgendwie zu behandeln gibt, irgendwie wohl in meine Reflexionen einbezogen habe.“ „Dat is ook de reden, waarom ik nooit een traktaat ‚De Trinitate‘ heb geschreven, al heb ik voor de rest alles wat er in de theologie ongeveer te behandelen valt, ergens wellicht wel in mijn reflecties betrokken.“ *Theologisch testament*, 97.

⁵⁶⁹ *Menschen*, 137f.

und semantische Weise der Gottesrede haben können.⁵⁷⁰ Neben dem Personsein Gottes ist auch das Personsein Jesu relevant für die Explikation pneumatologischer Implikationen. Gemeinhin wird Jesus als der Bote der Weisheit identifiziert. Im Alten Testament verläuft die Beziehung zwischen Gott und Mensch häufig über vermittelnde Wesen. Rückgebunden ist die Weisheit häufig an die Schöpfungslehre.⁵⁷¹ „Logos, Weisheit und Gesetz werden als die Kraft identifiziert, welche die ganze Schöpfung durchdringt und zusammenhält.“⁵⁷² In besonderer Weise gewinnt hier die Jesus zugeordnete Rolle des eschatologischer Prophet an Gestalt:

„Die Sendungsformel des Johannes und die Darstellung Jesu als das Wort Gottes, der Logos, der Schöpfungsmittler, wird begrifflich aus dem Zusammenfließen der Tradition vom eschatologischen Propheten mit der jüngeren, jüdischen Weisheitstradition, wie auch in der griechisch-jüdischen Phase der Q-Gemeinde der Boten-Begriff schon sapiential, wenn auch allgemein-sapiential ausgearbeitet wird.“⁵⁷³

Eine Identifizierung Jesu wird durch sein Auftreten als eschatologischer Prophet noch gestärkt und von Paulus in einer sapientialen Deutung des Gesandten Gottes zum Ausdruck gebracht. „So gibt es doch für uns nur einen Gott: den Vater, von dem das All geschaffen und für den wir bestimmt sind, und einen Herrn: Jesus Christus, durch den das All ist und durch den auch wir sind“ (1 Kor 8,6).⁵⁷⁴

Ausgehend von dem oben thematisierten Bezug der pneumatologischen Implikation der Schöpfungslehre Schillebeeckx' muss im Folgenden die Verhältnisbestimmung von der Offenbarung Gottes und Jesu Christi rekonstruiert werden.

⁵⁷⁰ Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 98.

⁵⁷¹ Vgl. hierzu Spr 3,19; Ijob 38-42; Ps 104,24; 136,5.

⁵⁷² *Jesus*, 380f.

⁵⁷³ *Jesus*, 433.

⁵⁷⁴ Vgl. hierzu *Jesus*, 434.

D. Solus Deus? Offenbarung Gottes und Jesus Christus

„Doch bringt die Christologie ein schwieriges Problem in die Schöpfungslehre.“⁵⁷⁵

„Mein Entwurf ist tatsächlich ein anderer Ansatz als der der traditionellen und klassischen Christologie.“⁵⁷⁶

Im Umfeld christologischer Sachzusammenhänge ergibt sich ein Problem, dass sich im Hinblick auf die schöpfungstheologische Synthese dieser christologischen Aussagen zeigt. Besonders virulent wird dieses bei der Klärung der Frage nach der Heilsuniversalität Gottes im Verhältnis zur historischen Partikularität von Jesus Christus:

„Dieses ist ein fundamentales Problem, dass uns in erster Instanz zu einem ‚schweigenden Verehren von dem Unsagbaren‘ aufzurufen scheint; hierin ist selbst der Agnostiker noch fromm, und es scheint beinahe un-fromm, mit dem Finger anzuzeigen: ‚Da ist Gott! Und so etwas geschieht dennoch in der jüdisch-christlichen Erfahrungstradition.“⁵⁷⁷

Die angemessene Bestimmung der Rolle von Jesus Christus im theozentrischen Heilsdrama hat Schillebeeckx im Verlauf seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit wiederholt beschäftigt. Bereits in seiner alten Vorlesung zur Schöpfungslehre verwendete Schillebeeckx den Terminus kontingente Tatsache des Menschen Jesus:

„Dass der Sohn Geschöpf geworden ist unter Mitgeschöpfen, basiert in dem mysteriösen Wesen der Dreieinheit und ist, von der Seite des geschöpflichen Effektes betrachtet – nämlich des Menschseins von Christus – eine *kontingente* Tatsache, im innerlichen Verbund mit einer anderen kontingenten Tatsache,

⁵⁷⁵ „Toch brengt de *christologie* een moeilijk probleem in de *schepingsleer*.“ *Schepping*, F 16, 29.

⁵⁷⁶ *Auferstehung Jesu*, 41.

⁵⁷⁷ „Dit is een fundamenteel probleem, dat ons in eerste instantie lijkt op te roepen tot ‘een zwijgend vereeren van het onzegbare’; hierin is zelfs de *agnost* nog vroom, en het lijkt bijna on-vroom met de vinger aan te wijzen: ‚dàár is God! En zo iets gebeurt toch in de joods-christelijke ervaringstraditie.“ *Schepping*, F 16,29.

nämlich der Sünde. Durch Christus, Kopf der Menschheit und des Kosmos, wird die ganze Schöpfung im Heiligen Geist zum Vater zurückgeleitet.“⁵⁷⁸

Die hier ersichtliche Christozentrik wird durch ihre Explikation als Gegenstand des Schöpfungsmotivs fundamental gestärkt: „Das Schöpfungsmotiv, konkret-real, ist somit: Gottes Ruhm-als-Gabe in Christus, Zentrum der Menschheit und des Kosmos'. Der ‚Ruhm Christi‘ ist somit der *immanente*, letzte Sinn der Schöpfung“.⁵⁷⁹

Bereits im Frühwerk ist die im Spätwerk markant erkennbare Betonung der intramenschlichen, d.h. orthopraktischen Dimension der Existenz Jesus Christi angelegt. „Gott, Jesus Christus, die Menschen, sind eins; nämlich in dem Sinn: Sie können nie in eine antagonistische und konkurrierende Beziehung zueinander gesetzt werden.“⁵⁸⁰ Dennoch steht in der Christologie bereits die gesamte Gotteslehre zur Diskussion. Die Betonung der universalen Bedeutung von Jesus ist schwerlich durchzuhalten, wenn nicht zugleich die orthopraktische Dimension der Lehre von Jesus ernstgenommen und in ein theologisches Konzept integriert wird.⁵⁸¹

Dieses zentrale Interesse bekräftigt Schillebeeckx auch in einem 2006 geführten Interview:

⁵⁷⁸ „Dat de Zoon schepsel is geworden onder medeschepselen fundeert in het mysterieuze wezen zelf van de Drieëenheid en is, aan de kant van het schepselijk effect bekeken – nl. het menszijn van Christus – een *kontingent* feit, n. de zonde. Door Christus, hoofd van de mensheid en de kosmos, wordt heel de schepping in Spiritu Sancto naar de Vader teruggeleid.“ *De Deo Creante*, II, 190.

⁵⁷⁹ „Het scheppingsmotief, concreet-reël, is dus: Gods glorie-als-gave in Christus, centrum van de mensheid en de kosmos. De ‚gloria Christi‘ [...] is dus de immanente, laatste zin van de schepping“. *De Deo creante*, II, 192. Letztlich sind der Glaube an Christus und der Glaube an die Schöpfung zwei unterschiedliche Explikationen der einen Heilswirklichkeit. Hierzu auch Häring, Hermann/Schoof, Ted/Willems, Ad: *Ten geleide*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 7-9, 8.

⁵⁸⁰ *Menschen*, 19. Ebenso *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 49.

⁵⁸¹ Vgl. hierzu die Homilie Schillebeeckx' anlässlich der Verehrung der Ehrendoktorwürde der Universität Löwen an ihn. *Ihr seid das Licht der Welt (Lk 2,19-32)* [1974], 109.

„Das von Jesus proklamierte Kriterium der ‚Humanisierung‘ und – über alle menschlichen Erwartungen auf das angezielte und immer bedrohte ‚Humanum‘ hinaus – das Pathos für die Menschlichkeit des Menschen, für seine Ganzheit und sein Heilsein als eine Sache, die Gott am Herzen liegt: Das ist keine Reduktion des Evangeliums. Evangelium ist nicht nur frohe Botschaft im Blick auf Jesus, sondern auch auf den Gott Jesu, den Schöpfer [des; M.H.] Himmels und der Erde, den Gott aller Menschen.“⁵⁸²

Hier bestehen – so diagnostizierte Schillebeeckx anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Löwen an ihn im Jahr 1974 – noch fundamentale Defizite.⁵⁸³ „In dieser konkreten Erfahrungswelt wird deutlich, daß es nur dann, wenn wir Gläubige auch *erfahrungsmäßig* aufzeigen können, worin wir Heil und Heilung in Jesus von Nazaret finden, auch sinnvoll (und dann sogar notwendig) wird, weiter zu fragen nach dem Verhältnis zwischen dem Menschen Jesus und dem dreieinen Gott, nach Jesus als Sohn Gottes – aber nicht umgekehrt.“⁵⁸⁴

Auch an dieser Stelle wird wieder deutlich, inwiefern sich Schillebeeckx einem faktizitätstheoretischen Ansatz verpflichtet weiß und ebenso, inwiefern sich dieser Ansatz praktisch – in bottom-up orientierter Argumentationslogik – ausweisen muss. Schillebeeckx begründet diese Logik inkarnationstheologisch:

„Durch die Menschwerdung Gottes, des Sohnes, wird die Menschenwelt in das persönliche Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott aufgenommen. In Einheit mit der inneren Gnade wird sogar die ganze Schöpfungswelt auf diese Weise ‚gratia externa‘, Exteriorität der Gnade, das heißt die Gnade selbst in sichtbarer Wirksamkeit.“⁵⁸⁵

⁵⁸² *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 45.

⁵⁸³ *Ihr seid das Licht der Welt (Lk 2,19-32)* [1974], 109. „Wir Theologen haben die Kluft zwischen Theorie und Praxis nicht überbrücken können; im Gegenteil, sie ist breiter und tiefer geworden. Wir haben die Fragen, welche die Gläubigen sich immer wieder stellen, nicht oder zuwenig zu den unseren gemacht; wir sehen schärfer denn je, daß das Feuer, sowohl zur menschlichen Befreiung als auch zu kontemplativer Stille, aus unserer christlichen Bruderschaft verschwindet und *außerhalb* unserer christlichen Kirchen aufblüht; wir sind nicht fähig, diesen Brand nach innen schlagen zu lassen.“ Ebd.

⁵⁸⁴ *Ihr seid das Licht der Welt (Lk 2,19-32)* [1974], 110.

⁵⁸⁵ *Werkoffenbarung und Wortoffenbarung* [1960], 45. „In einem nachösterlich bekennenden Sprechen kann man vorab sagen, daß Jesus das große Heilswerk Gottes in dieser Welt ist, und man kann von daher sein Sprechen, Tun und Lassen verstehen.“ *Jesus*, 229.

Dieses inkarnationstheologische Moment der ganzen Schöpfungslehre bewegt Schillebeeckx zu einer sich in seinem Opus durchhaltenden Benennung von Christus als konzentrierter und verdichteter Schöpfung.⁵⁸⁶

„Der Begriff der Schöpfung ist ganz wesentlich für das Verständnis der Heilsgeschichte. Christus ist die *konzentrierte und verdichtete* Schöpfung. Das ganze Christus-Phänomen steht im Bezug zur Schöpfung. In Christus ist die Schöpfung in vollkommener Form kristallisiert. Das ist die Konsequenz der Annahme der Inkarnation.“⁵⁸⁷

Und genau diese Inkarnation ist das Unterscheidende gegenüber dem AT. In Jesus ist die Gotteserfahrung Israels in verdichteter Form zur Geltung gekommen. „Das Neue des Neuen Testaments *gegenüber* dem Alten Testament ist nicht: ‚Gott ist Liebe‘, sondern dass die Liebe *Fleisch geworden ist* und darin sowohl *der göttliche Modus* der Liebe wie *der menschliche Modus* der Gegenliebe konkret ausgefüllt wird.“⁵⁸⁸ Dieses Problem jedoch wird von Schillebeeckx als „Pseudo-Problem“ identifiziert.⁵⁸⁹ Die Formel der auf die Tradition der Mystik zurückgehenden *vermittelten Unmittelbarkeit* ermöglicht Schillebeeckx eine angemessene Verhältnisbestimmung von Gott und Jesus.⁵⁹⁰ „Von uns aus gesehen, gibt es also *vermittelte Unmittelbarkeit*. Zwischen Gott und unserem Bewußtsein von Gott befindet sich unüberwindlich die geschichtliche, menschliche und natürliche Schöpfungswelt, die konstitutives Symbol der realen Gegenwart Gottes für uns ist.“⁵⁹¹

Auch in der *visio beata* „ist selbst die Unmittelbarkeit *noch vermittelt* durch das *endliche Subjekt*, das *Gott in sich selbst erfährt*. Hierdurch kommt dieses Subjekt gerade *zu sich selbst*, zur höchsten Selbständigkeit *als Bedingung UND Folge*,

⁵⁸⁶ Hierzu auch Rochford, Dennis: *The theological hermeneutics of Edward Schillebeeckx*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 251-267, 252f.

⁵⁸⁷ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 102. Somit lässt sich auch nicht ein „neuer Plan Gottes angesichts einer mißlungenen Schöpfung“ aus dem Jesusereignis herauslesen. *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn* [1979], 137.

⁵⁸⁸ „Het nieuwe van het NT *tegenover* het OT is niet: ‘God is liefde’, maar wel dat die Liefde *vlees is geworden* en daarin zowel de *goddelijke modus* v. die Liefde als de *menselijke modus* v. de wederliefde concreet werd *ingevuld*.“ *Schepping*, F 16, 28.

⁵⁸⁹ *Schepping*, F 16, 28.

⁵⁹⁰ Vgl. zu dem geschöpflichen Verhältnis Jesu zu Gott als *vermittelter Unmittelbarkeit* auch *Jesus*, 520.

⁵⁹¹ *Christus*, 792.

zugleich, von dieser absoluten Unmittelbarkeit mit Gott und von Gott aus. Gott ist niemals *unmittelbar anwesend ohne irgendeine Vermittlung*.⁵⁹² Ausgehend von dieser Einsicht kann Schillebeeckx das oben thematisierte Dilemma der historischen Kontingenz von Jesus und der absoluten Gegenwart Gottes auflösen:

„Auf Grund der absoluten Grenze zwischen jedem Geschöpf und Gott kann ein bestimmtes singuläres Geschöpf als solches Gott nie so vermitteln, dass Gottes Anwesenheit über seine universale Fundierung von allem je erkannt werden kann. Es bleibt eine absolute Lücke zwischen beiden. Jedes singulär Seiende als solches kann in seiner erfahrenen Singularität und Begrenztheit Gott nur in soweit vermitteln, als Er Grund ist auch von all dem Anderen!“⁵⁹³

Schillebeeckx sagt aus, dass Gottes Unmittelbarkeit „der *Horizont* von unserem *Bewusstsein-in-und-an-der-Welt* [ist; M.H.], somit der *ungegriffene Hintergrund* von unserem Dialog mit dem Mitmenschen in der Welt.“⁵⁹⁴ In gläubiger Selbstwahrnehmung tritt dieser Hintergrund in den Vordergrund. Gerade der Glaube ist der Ort, an dem diese Anwesenheit Gottes in der Welt in Wort und Sakrament, Mythen und Riten thematisch wird. „Die *Immanenz Gottes* bringt eine eigene Gestalt: Hiermit wird die *Transzendenz*, schon präzisiert als *Freiheit*, und die *Immanenz Gottes*, schon konkretisiert als das *jedes Mal überraschende Kommen Gottes*, zum zweiten Mal *und definitiv* ausgefüllt von Jesus Christus.“⁵⁹⁵

⁵⁹² „[...] is zelfs die onmiddellijkheid *als nog bemiddeld* door het *eindige subject* die *God in zichzelf ervaart*. Hierdoor komt dit subject pas *tot zichzelf*, tot hoogste zelfstandigheid *als voorwaarde EN gevolg*, tegelijk, van deze absolute onmiddellijkheid met God en vanuit God. God is dus nooit *onmiddellijk aanwezig zonder enige bemiddeling*.“ *Schepping*, F 16, 30.

⁵⁹³ „Op grond van de absolute grens tussen *elk* schepsel en God, kan een *bepaald singulier schepsel als zodanig* God nooit *zó bemiddelen* dat *Gods aanwezigheid boven Zijn universele fundering v. alles uit* zou worden gekend. Er blijft een absolute kloof tussen beiden. *Elk singulier zijnde* als zdn kan in zijn *ervaren singulariteit* en *begrensdbheid* God alleen in zoverre bemiddelen als *Hij grond is ook v. al het andere!*“ *Schepping*, F 16, 30f.

⁵⁹⁴ „[...] de *horizon* v. ons *bewustzijn-in-en-aan-de-wereld*, dus de *ongegrepen achtergrond* v. onze dialoog met de medemens in de wereld.“ *Schepping*, F 16, 33.

⁵⁹⁵ „De *immanentie v. God* krijgt ’n eigen gestalte: Hiermee wordt de *transcendentie*, reeds gepreciseerd als *vrijheid*, en de *immanentie*, reeds geconcretiseerd als het *telkens verrassend komen* v. God, *andermaal en definitief* ingevuld vanuit Jezus Christus.“ *Schepping*, F 16, 28. „Anderseits ist auch die Grunderfahrung von Jesus theozentrisch in ihrem ganzen Auftritt zum Vorteil von dem Menschen, vor allem dem verletzten Menschen. Sein Prophetismus hat eine theologale Basis, nicht weil der Prophetismus eine *Konsequenz* von seiner Mystik ist, sondern weil in Jesus’ Erfahrung Gott ein Gott-von-Menschen, ein *schaffender* Gott ist, ein Gott, dessen Wesen zusammenfällt mit dem Umschauen nach

„In dieser Tradition groß geworden, erfährt Jesus, als persönlich neue Erscheinung in Israel, diesen Gott als eine Zukunft eröffnende Macht des nur Gutes wollenden ‚Anti-Bösen‘, als den Neinsager zu allem, was böse ist und Menschen Schmerzen bereitet – jüdisch bedeutet ‚erschaffen‘ etwas Gutes machen, so dass man sehen kann, ‚daß es gut, sehr gut ist‘ – und deshalb Heil will für die menschliche Leidensgeschichte. Seine Abba-Erfahrung ist eine Erfahrung Gottes als einer die Menschen befreienden und sie liebenden Macht. Vor dem Hintergrund der wirklichen Geschichte ist der Abba, der ‚Gott Jesu‘, der Schöpfer [des; M.H.] Himmels und der Erde und Israels Führer, ein Gott, bei dem ‚alles möglich ist‘ (siehe Mk 10,27). Zum Glauben eben an diesen Gott hat Jesus in seinen irdischen Lebenstagen durch Wort und Tat aufgerufen: Das war der Sinn seines ganzen Auftretens.“⁵⁹⁶

Die Frage der Normativität Jesu Christi für den Ansatz der Theologie Schillebeeckx' muss an dieser Stelle nicht abschließend behandelt werden.⁵⁹⁷

„Ob diese Offenbarung [in Jesus Christus; M.H.] dann auch *normativ* für andere Religionen ist, steht auf einem anderen Blatt. Denn hier können mancherlei Doppeldeutigkeiten entstehen, wenn wir das Wort ‚normativ‘ oder ‚Kriterium‘ verwenden, weil diese Wörter durchweg auf der Ebene wissenschaftlicher Objektivität gebraucht werden, während die Behauptung, dass in Jesus Gottes endgültige und entscheidende Offenbarung stattfindet, eine *Glaubensaussage* ist, keine feststellende und somit keine außerhalb des eigenen Glaubens verifizierbare Behauptung.“⁵⁹⁸

Menschen und der ganzen Schöpfungswelt: für Christen ist Gottes Wesen selbst ‚Menschenliebe‘. Gerade darum ist das Heil nicht exklusiv ausschließlich mit der Jesusfigur verbunden, denn der Gott, den Jesus bekennt, wird durch Jesus selbst erfahren als Menschenliebe.“ „Anderzijds is ook de grondervaring van Jezus theocentrisch in al diens optreden ten voordele van de mens, vooral de gekwetste mens. Zijn profetisme heeft theologale grondslag, niet alsof dat profetisme een *consequentie* is van zijn mystiek, maar omdat in Jezus' ervaring God een God-van-mensen, een *scheppende* God is, een God wiens wezen samenvalt met omzien naar mensen en heel de scheppingswereld: voor christenen is Gods wezen zelf ‚mensenliefde‘. Juist daarom is het heil niet exclusief alleen met de Jezusfiguur verbonden, want de God, die Jezus belijdt, wordt door Jezus zelf ervaren als mensenliefde.“ *Theologisch testament*, 93f. Vgl. hierzu auch Kap. III. B. a) (Deus Humanissimus) dieser Arbeit.

⁵⁹⁶ *Jesus*, 238.

⁵⁹⁷ Vgl. hierzu die Studien von Jacko: Jacko, Dorothy: *Salvation in the Context of Contemporary Historical Consciousness: The Later Theology of Edward Schillebeeckx*, Toronto 1987 [Diss.].

⁵⁹⁸ *Menschen*, 190.

a) Offenbarung und Christologie

„Gerade die Entdeckung der historischen Untersuchungen zur neutestamentlichen Literatur sind von grundlegender Bedeutung für jede Christologie. Spekulative Theorien über ‚Christologie von oben‘ oder ‚Christologie von unten‘ gehen an den eigentlichen Problemen vorbei, die hier zur Verhandlung stehen; es handelt sich oft um Spiegelfechtereien, bei denen alle möglichen gegenseitigen Missverständnisse aneinandergereiht werden.“⁵⁹⁹

Schillebeeckx, der sich in seiner christologischen Trilogie sehr intensiv mit den Fragen des historischen Jesus und der Relevanz von Jesus, der Heilsbedeutung Christi auseinandergesetzt hat, qualifiziert das Verhältnis von Christologie und Theologie als ein untergeordnetes Verhältnis: „*Theologie, Sprechen über Gott, übersteigt die Christologie*“.⁶⁰⁰ Damit ist keinesfalls ausgesagt, dass sich der Christ nicht Jesus Christus zum Zentrum seiner Geschichte machen darf. So wird Jesus als „die entscheidende und definitive Offenbarung Gottes“ geglaubt.⁶⁰¹ Dass in Jesus Christus der Heilswille Gottes für die ganze Menschheit sichtbar ist und sich auf entscheidende und endgültige Weise geoffenbart hat, ist „keine feststellende und somit keine außerhalb des eigenen Glaubens verifizierbare Behauptung.“⁶⁰² Damit ist auch nicht ausgesagt, dass hinsichtlich der Erkenntnis Gottes „die historische Offenbarung von Heil-

⁵⁹⁹ *Weil Politik nicht alles ist*, 59.

⁶⁰⁰ *Als politiek niet alles is*, 10 „Theologie, spreken over God, overstijgt de christologie“

⁶⁰¹ *Auferstehung Jesu*, 184. Hendrikus Berkhof stellt fest, dass durch die Anerkennung der Relevanz von Jesus und der christlichen Gemeinde als Kriterium – wie es das Anliegen Schillebeeckx’ ist – auch das Verhältnis von Schrift und Tradition angemessen zu klären ist. Berkhof, Hendrikus: *Jezus zelf en de christelijke gemeente als criteria*. Nieuw licht in de oude controverse over schrift en traditie, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 133-145. Dass hiermit jedoch nicht ein Endpunkt der Forschung benannt ist, sondern vielmehr deren Voraussetzung skizziert ist, hat Piet Schoonenberg – das Werk Schillebeeckx’ referenzierend – benannt. Schoonenberg, Piet: *Toekomst voor een Geest-christologie?* In: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 146-157, bes. 146.

⁶⁰² *Menschen*, 190. Vgl. hierzu auch *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 43.

von-Gott in Jesus Christus die Gottesfrage erschöpft“.⁶⁰³ Zentraler ist nach Schillebeeckx die Schöpfung selbst aus gnoseologischer wie konkret heilstheologischer Perspektive anzusehen:

„Gott [hat; M.H.] die Welt nicht geschaffen mit dem Auge auf einen erlösenden Jesus, sondern *mit dem Auge auf die Schöpfung selbst*, besonders auf den Menschen als Freiheit und Möglichkeit zur Liebe; mit anderen Worten mit dem Auge auf das Heil von Menschen, und somit mit dem Auge auch auf den menschlichen Vermittler von diesem Heil, Jesus den Christus. Dass dieses Heil konkret auch Erlösung und Versöhnung heißt, kommt weil gerade die geschaffene Wirklichkeit dasjenige ist, worum es Gott in seiner Schöpfung eigentlich geht. Gott hat uns nicht geschaffen, um zu *erlösen*. Die Schöpfung bleibt Ausgangs- und Endpunkt auch in dem erlösenden Heil, das Jesus Christus brachte.“⁶⁰⁴

⁶⁰³ *Als politiek niet alles is*, 10. „(A)ls christenen kunnen en mogen wij voor onszelf van Jezus de Christus wel het centrum van de geschiedenis maken, maar zonder daarbij staande te kunnen of te hoeven houden dat de *historische openbaring van heil-van-godswege in Jezus Christus des godspraak uitput*.“ (Hervorhebung i. Orig.).

⁶⁰⁴ „God [heeft; M.H.] de wereld niet geschapen met het oog op een verlossende Jezus, maar *met het oog op de schepping zelf*, met name op de mens als vrijheid en mogelijkheid tot liefde; m.a.w. met het oog op het heil van mensen, en dus met het oog ook op de menselijke bemiddelaar van dit heil, Jezus de Christus. Dat dit heil concreet ook verlossing en verzoening heet, komt omdat juist de geschapen werkelijkheid datgene is waar het God in de schepping eigenlijk om gaat. God heeft ons niet geschapen om ons te *verlossen*. De schepping blijft uitgangs- en eindpunt ook in het verlossende heil dat Jezus Christus bracht.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 344. Vgl. hierzu auch *Ich glaube an Jesus von Nazareth*, in: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hrsg.), *Glaube an Jesus Christus*, Düsseldorf 1980, 11-27. Diese These hat Schillebeeckx bereits in seinen frühen Löwener Lehrveranstaltungen entfaltet. Das christliche Heilsmysterium ist vor dem Hintergrund des Schöpfungsmysteriums zu verstehen. So Schillebeeckx in *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 146, 184. Dieses Primat der Schöpfung gegenüber der Erlösung betont Schillebeeckx häufig mit Verweis auf die katholische Tradition in Abgrenzung zu reformatorischen Theologen. In Bezug auf Hendrikus Berkhof bemerkt Schillebeeckx: „Nicht umsonst beginnt die Bibel mit der Schöpfungserzählung als Beginn des Bundeshandelns Gottes. Berkhof und andere legen aber den Akzent auf die Erlösung; nur von daher darf man etwas über die Schöpfung sagen. Die Folge ist, daß ohne Erlösung die Natur als ‚natura corrupta‘ betrachtet wird. Der Mensch ist ein verdorbenes Wesen. Aber ich sehe den Menschen nicht als ein verdorbenes Wesen; ich sehe auch viel Gutes in ihm.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 102. Vgl. auch *Gesprek tussen twee vuren*, 16. In seiner frühen Löwener Vorlesung erläutert Schillebeeckx dieses unter Rekurs auf die Gnosis. Durch ein Verständnis der Zuordnung von Soteriologie und Protologie, das – wie bei Schillebeeckx der Fall – den Primat der Schöpfungslehre einfordert, lässt sich auch die Gutheit der körperlichen Dinge gegen gnostische und manichäische Tendenzen verteidigen. Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 184. Gegen diese Tendenzen, den Manichäismus in der Spielart der Albigenser mit der Forderung der Weltflucht zu etablieren, richtete sich

In schöpfungstheologischer Hinsicht ist die besondere Würdigung von zwei christologischen Elementen von zentraler Relevanz für die christologische Profilierung der Schöpfungstheologie Schillebeeckx'. Zum einen wird von ihm – was die Christologie im Folgenden auch mit der theologischen Anthropologie und dem angemessenen Verständnis menschlichen Handelns verbindet – der Bild-Gottes-Charakter der historisch konkreten Existenz von Jesus betont.

„Jesus Christus ist ‚gesichtsbestimmend für Gott‘ [...], aber dann wohl *für den Gott der Schöpfung* und nicht nur für den Gott von Abraham, Isaak und Jakob, den Vater unseres Herrn, Jesus Christus“.⁶⁰⁵ Das schließt jedoch nicht aus, dass Jesus in besonderer Weise die Göttlichkeit Gottes zu enthüllen im Stande ist, wie John P. Galvin diagnostiziert: „In sum, Jesus not only used parables to speak about God; he was himself, in an even deeper sense, a parable in person: God’s own parable of mercy and liberation.“⁶⁰⁶ Dennoch erfordert eine orthodoxe Haltung eine vollständige „Treue gegenüber dem biblischen Jesus, dem Christus [...], in dem *die* Heilstat Gottes an uns vollzogen ist.“⁶⁰⁷

auch das IV. Laterankonzil. Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 187. „Die Schöpfung ist die Voraussetzung, um mit Gott in eine Beziehung eintreten zu können.“ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 115. Vgl. zur genaueren Analyse des Beziehungsdenkens auch Sattler, Dorothea: *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen*, Freiburg/Basel/Wien, 1977.

⁶⁰⁵ „Jesus Christus is ‘gezichtsbepealend voor God’ [...], maar dan wel voor de God van de *schepping* en niet slechts voor de God van Abraham, Isaak en Jakob, de Vader van onze Heer, Jezus Christus.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 344.

⁶⁰⁶ Galvin, John P.: *The Story of Jesus As a Story of God*, 84. Diese These hat Robert Schreiter systematisiert: Schreiter, Robert J.: *Jezus als parabel van God en paradigma van menselijkheid. Naar een hermeneutiek van de definitie van Chalcedon*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 158-170.

⁶⁰⁷ *Theologische Kriterien* (1969), *Theologische Kriterien* (1969), 53.

Diese Heilstat Gottes, die „ungeschuldete Gabe von Gottes Gott-Sein“⁶⁰⁸ ist, kann näher qualifiziert werden:

„In seiner repräsentativen Funktion für Israel, und so für die ganze Menschheit, ist Jesus das prototypische Moment *unserer* Menschheitsgeschichte, und dieses Moment ist schon in die Herrlichkeit eingegangen. Deshalb ist der Herr, wenn auch in einer für uns trans-empirischen Dimension, doch der unserer Geschichte *immanente* Endsinn. So kann jede Geschichte von Menschen, auch wo diese in sogenannter Profanität vollzogen wird, nur vom ‚eschatologischen Menschen‘, von Jesus Christus aus verstanden werden.“⁶⁰⁹

Als zweites zentrales Element expliziert Schillebeeckx die besondere Rolle von Jesus Christus durch die Benennung des Geschehens von Jesus Christus als „ver-dichtete“⁶¹⁰, *konzentrierte Schöpfung*.⁶¹¹ Diese „höchst interessante Wendung“ ist im Zusammenhang des Versuches Schillebeeckx’ zu sehen, Schöpfung als Ausgangs- und Zielpunkt einer angemessenen und verantworteten Rede von Gott zu thematisieren.⁶¹²

„Daß Gottes Schöpfung gleichzeitig der Anfang der Heils- und Unheilsgeschichte ist, beinhaltet wesentlich, daß Gott sich nicht ausschließlich und erschöpfend in Jesus Christus geoffenbart hat und daß deswegen beim Reden

⁶⁰⁸ „Innerhalb dieses Rahmens kann ich sagen, dass für mich Jesus die *ungeschuldete Gabe von Gott* ist: Gottes Gabe schlechthin an den Menschen und zugleich der Mensch, der auf einzigartige Weise Huld und Dank an die ungeschuldete Gabe von Gottes Gott-Sein für die Menschen zu bringen weiß. Im Neuen Testament wird Jesus nämlich auf besondere Weise ‚Bild von Gott‘ genannt: ‚Er ist Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der gesamten Schöpfung‘ (Kol. 1,15).“ „Binnen dat kader kan ik zeggen dat voor mij Jezus de *gratuite gave van God* is: Gods gave bij uitstek aan de mens en tevens de mens, die op unieke wijze hulde en dank weet te brengen aan de *gratuite gave van Gods God-zijn* voor mensen. In het nieuwe testament wordt Jezus Christus immers op bijzondere wijze ‚beeld van God‘ genoemd: ‚Hij is het beeld van de onzichtbare God, de eerstgeborene van heel de schepping‘ (Kol. 1,15).“ *Theologisch testament*, 99, zitiertes Text ist kursiviert.

⁶⁰⁹ *Kirche und Menschheit* (1965), 246.

⁶¹⁰ *Theologisch testament*, 99.

⁶¹¹ *Theologisch testament*, 86. Auch in *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 103. Vgl. Hierzu auch Vandervelde, George: *Creation and Cross in the Christology of Edward Schillebeeckx: A Protestant Appraisal*, in: Jn. Ecum. Stud. 20 (1983) 257-271, 258-261.

⁶¹² Vgl. hierzu auch Vergauwen, Guido: *Edward Schillebeeckx – Leser des Thomas von Aquin*, in: *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, Thomas Eggen-sperger/Ulrich Engel (Hrsg.), Mainz 1995 (Walberger Studien: Philosophische Reihe; Bd. 9), 70-91, 86.

über Gott jeder Mensch das Recht zur Mitsprache besitzt.“⁶¹³ Jesus war eine „kontingente oder geschöpflich begrenzte geschichtliche Gestalt“. Somit gibt es „Fragen und auch religiöse Probleme, die außerhalb des christologischen Bereichs liegen.“⁶¹⁴ Damit wendet sich Schillebeeckx auch gegen eine kerygmatische Theologie, insofern sie sich ausschließlich auf die reduktionistische Rede über Christus begrenzt.⁶¹⁵

Dies schließt aber nicht aus, dass Schillebeeckx sich selber der Gottesfrage durch die Fokussierung auf Jesus Christus annähert.⁶¹⁶ In eschatologischer Hinsicht kann konstatiert werden, dass Schillebeeckx zumindest bis zu seinem Werk *Auferstehung Jesu* die erkenntnistheoretische Relevanz der „religiöse(n) Geschichte von Jesus Christus“ *unbedingt* einfordert.⁶¹⁷ Dennoch muss im Hinblick auf eine angemessene Entfaltung der Christologie das Selbstverständnis Jesu genau untersucht und einer christologischen Entfaltung der Theologie zu Grunde gelegt werden.⁶¹⁸ Denn die Gefahr besteht, „daß Christen den ursprünglich theozentrischen Fokus des Auftretens Jesu vergessen und dann entweder in eine wenig besagende *Jesuologie* verfallen oder

⁶¹³ *Weil Politik nicht alles ist*, 14.

⁶¹⁴ Auch vorangegangenes Zitat aus *Menschen*, 32.

⁶¹⁵ Vgl. hierzu *Theologische Bezinning op het scheppingsgeleof, De Deo Creante*, 4. Es scheint, dass die „kerygmatische Theologie, die lieber ‚nur über Christus‘ spricht und die Schöpfung der Philosophie zur Besinnung überlässt, hierdurch den alles perspektivierenden Hintergrund von der ganzen Christologie und von der Soteriologie preisgibt und somit auf die Dauer die Tiefe von dem erlösenden Christumysterium verkennen wird“. „[...] kerygmatische Theologie die liever ‚slechts over Christus‘ spreek en de schepping ter bezinning overlaat aan de wijsgeer, hierdoor de alles perspectiverende achtergrond van heel de Christologie en van de Soteriologie prijsgeeft en aldus op de duur de diepte van het verlossende Christumysterie zal miskennen.“

⁶¹⁶ *Als politiek niet alles is*, 7.

⁶¹⁷ *Auferstehung Jesu*, 144. „Nur aus solchen partiellen Heilserfahrungen erhält das kirchlich verkündigende ‚An- und Zusagen‘ endgültigen Heils aus der Geschichte von und über Jesus als den Christus für Gläubige eine reale Bedeutung. Ohne diese religiöse Geschichte von Jesus Christus werden wir höchstens mit einer Befreiungsutopie konfrontiert, die vielleicht einige Lebens- und Heilchancen für Menschen am fernen Horizont unserer Geschichte suggeriert, aber die übrige Menschheit aus dieser ‚Vorgeschichte‘ einfach zugunsten einer einst zu realisierenden Utopie abgeschrieben hat.“ Ebd. Vgl. hierzu auch Bavel, Tarsicius Jan van: *De realiteit van het paasgebeuren*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 188-206.

⁶¹⁸ Grundsätzlich muss, wenn Christologie nicht zum „ideologischen Überbau“ werden will, fokussiert werden auf „den geschichtlichen menschlichen Lebensweg Jesu“. *Weil Politik nicht alles ist*, 25.

eine Reduktion vornehmen, durch die Gott in Christus absorbiert wird; dabei wird seine rettende Gegenwart in Natur und Geschichte, ohne Jesus, in Gottes großer Schöpfungswelt praktisch geleugnet.⁶¹⁹ Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, bei einer nicht angemessenen Würdigung der Christologie innerhalb des Gesamts der Theologie, den *christlichen* Glauben preiszugeben. Schillebeeckx konstatiert dieses bei den Mystikern Eckhart und Johannes vom Kreuz. Hier wird die „Gott identifizierende Erscheinung Jesu“ unterschlagen.⁶²⁰ „Deshalb können wir als Christen nichts Sinnvolles über Gott sagen ohne ‚Christologie‘“. ⁶²¹ Durch Jesus haben wir – aufgrund seiner historischen Partikularität – jedoch nicht die einzige Gottesoffenbarung.⁶²² Neben der historischen Partikularität des Lebensweges Jesu ist auch aufgrund des Menschseins Jesu zu konstatieren, dass Jesus nicht nur Gott offenbart, sondern ihn auch verhüllt.⁶²³ Dennoch: nur in der Widerspiegelung des Lebenswegs der Jünger Jesu ist es möglich, Inhalt und Bedeutung des Lebens Jesu, aber auch des Wesens Gottes zu erkennen. Denn schließlich ist Jesus Christus das *Gedicht Gottes*. Insofern ist Jesus von Nazaret „ein wohl besonderer Wert zuzuerkennen [...] wie er konkret situiert in unserer Geschichte erschienen und darin aufgetreten ist; ich kann nicht zufällig was von Jesus machen. Mein Jesusbild ist ‚normiert‘: dadurch, wer Jesus selbst historisch und in seiner historischen Nachwirkung bis heute gewesen ist“.⁶²⁴

Das Verhältnis des Schöpfergottes zu Jesus qualifiziert Haight:

⁶¹⁹ *Menschen*, 165.

⁶²⁰ *Menschen*, 228.

⁶²¹ „[...] und nichts Sinnvolles über Christologie ohne ‚Pneumatologie‘.“ *Weil Politik nicht alles ist*, 61. Da die Glaubensgemeinschaft die differenzierte Rede von Gott stets neu aktualisiert, ist auch die lebendige Kirchengemeinschaft von zentraler Relevanz für eine angemessene Rede von Gott: „Es kann kein christliches Sprechen über Christologie noch über Pneumatologie ohne lebendige Kirchengemeinschaft geben, also ohne (wenigstens implizite) Ekklesiologie.“ *Weil Politik nicht alles ist*, 62.

⁶²² *Als politiek niet alles is*, 10. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 32f.

⁶²³ Vgl. hierzu *Weil Politik nicht alles ist*, 12f.; *Menschen*, 138. *Theologische Kriterien* (1969), 52.

⁶²⁴ *Theologisch testament*, 5: „[...] een wel bijzondere waarde [...] zoals hij concreet gesitueerd in onze geschiedenis is verschenen en daarin is opgetreden; ik kan niet willekeurig wat van Jezus maken. Mijn Jezusbeeld is ‚genormeerd‘: door wie Jezus zelf historisch en in zijn historische nawerking is geweest en is, tot vandaag toe“.

„The creator God has always been saving from the very beginning, so what occurs in Jesus is a revelation of what has always been going on. He also proposes a traditional exemplarism through which Jesus provides a God-given model of who God is and what it means to be human. [...] But Schillebeeckx makes no appeal to a metahistorical role of Jesus as the final cause of God’s universal and efficacious love of human beings; historically Jesus saves where he saves, where people actually come under his influence.“⁶²⁵

Die Interpretation von Haight wird durch eine Fokussierung auf die Autonomie Jesus’ bestätigt: „Das Einzigartige von Jesus Christus ist, dass der Mensch Jesus nicht begreifbar ist ohne eine konstitutive Verbindung zu Gott, wie autonom der Mensch Jesus auch ist, ja! Aufgrund dieser einzigartigen Selbständigkeit ist er ohne Gott nicht denkbar in seinem eigenen Wesen.“⁶²⁶

Die historisch-kritische Methode hat den Bruch zwischen *Jesus* und *Christus* aufgezeigt. Die Diskontinuität zwischen Jesus und Christus bei bleibender Identität zu vermitteln, ist der inhaltliche Motor der Schillebeeckx’schen Christologie.⁶²⁷ Dennoch wendet sich Schillebeeckx gegen die Entmythologisierung Rudolf Bultmanns, ohne dessen zentrale Beweggründe außer Acht zu lassen. Bultmann führt die Entmythologisierung zwar in einer durch Heidegger beeinflussten und durch die *Liberale Theologie* angeschärften Radikalität aus. Jedoch unterlässt er es nicht, die existenzielle Interpretation als das der Entmythologisierung komplementäre Element einzufordern. Dennoch wird von Bultmann dann vorschnell der Boden der existentiell-ontologischen Verständnisses verlassen. So versucht Schillebeeckx in *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969) eine eigene, den Ansatz von Bultmann integrierende Verhältnisbestimmung:

⁶²⁵ Haight, Roger: *The future of Christology*, 114.

⁶²⁶ „Het unieke van Jezus Christus is, dat de mens Jezus niet begrijpelijk is zonder een constitutieve relatie tot God, hoe autonoom de mens Jezus ook is, ja! Omwille van die unieke zelfstandigheid is hij zonder God niet denkbaar in zijn eigen wezen.“ *Theologisch testament*, 99.

⁶²⁷ In seinem Buch *Jesus* begründet Schillebeeckx im dritten Kapitel mit Hilfe der Identifizierung Jesu als des eschatologischen Propheten diese konstitutive Verbundenheit des Jesus von Nazaret mit dem kirchlich verkündeten Christus. Vgl. hierzu *Jesus*, 355-505.

„Jesus ist für die Christen die Gottesoffenbarung, weil er nach gläubigem Verständnis die eschatologische Gegenwart Gottes ist. Das ist – rational beurteilt – eine mögliche und ernsthaft begründete Interpretation eines geschichtlichen Geschehens, das seines (gläubig interpretierten) Sinnes wegen Autorität über den Gläubigen hat, der auf die stille Stimme des geschichtlichen Geschehens lauscht. Im neuen Selbstverständnis wird somit immer die Tat, durch die dies hervorgerufen wird, die Heilstat Gottes in Christus, mitverstanden. Das existentiell-ontologische Vorverständnis der Seinsoffenbarung im Wort hilft uns, die existentielle Bibelinterpretation wesentlich als eine auch christologische und theologische Bibelinterpretation zu sehen.“⁶²⁸

Schillebeeckx' christologischer Ansatz ist phänomenologisch orientiert:

„His method leaves him dealing with Jesus as part of human history which is also a history of salvation. His historical focus is a Christology from below which leads him to consider Jesus, first, as the saviour of Christians, and then to examine his universal relevance, without moving to the more abstract or general level of metaphysical characterization.“⁶²⁹

Erfahrung und Begegnung sind auch Schlüsselkategorien der Christologie Schillebeeckx'.⁶³⁰ Die Relevanz von Jesus von Nazaret als Symbol Gottes lässt sich durch die Genese der Glaubenserfahrung der ersten Mitwisser exemplifizieren. Zu Beginn der Heilsauffassung des Neuen Testaments stand die „überraschende und überrumpelnde Begegnung mit dem Menschen Jesus“.⁶³¹ Es steht außer Zweifel, „that one can pinpoint a primary Christian experience 'behind', 'beneath', and 'within' all the interpretations of Jesus Christ and thus all christologies. This common experience consists of a recognition that salvation from God has been offered and experienced as being made concretely present in Jesus of Nazareth.“⁶³² Diese tiefe existentielle Gegenwärtigkeit neuer Lebensmöglichkeiten beschreibt Schillebeeckx:

⁶²⁸ *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), 43f.

⁶²⁹ Haight, Roger: *The future of Christology*, 115.

⁶³⁰ Vgl. hierzu u.a. *Auferstehung Jesu*, 19.

⁶³¹ *Christus*, 13.

⁶³² Haight, Roger: *The future of Christology*, 83.

„Durch die Begegnung und durch das, was in seinem Leben und später um seinen Tod geschah, erhielt ihr eigenes Leben [der Menschen, die mit Jesus von Nazaret in Berührung kamen; M.H.] neuen Sinn und neue Bedeutung. Sie fühlten sich neugeboren und verstanden. Ihre neue Identität drückte sich in einer neuen Begeisterung für das Reich Gottes und daher in ähnlicher Solidarität gegenüber dem anderen, dem Mitmenschen, aus, wie sie Jesus ihnen vorgelebt hatte. Diese Änderung der Lebensrichtung war die Frucht ihrer realen Begegnung mit Jesus, denn ohne ihn wären sie die geblieben, die sie waren, so haben sie selbst später erzählt (siehe 1 Kor 15,17). Das war nicht eigene Initiative gewesen, es war ihnen widerfahren.“⁶³³

Begegnung affiziert den Menschen, entgrenzt den solipsistischen Horizont und befähigt ihn zu neuen Erfahrungen, die er ohne diese Begegnungen nicht gemacht hätte. Die Begegnung mit Jesus „wurde der Ausgangspunkt für die Heilsauffassung des Neuen Testaments.“⁶³⁴ Da bei Begegnungen zumeist ein Dialog geführt wird und eine einseitige Kommunikation, die sich durch extrovertierte Begrifflichkeiten auszeichnet, nicht angemessen ist und im Geschehen um Jesus wohl auch vermieden wurde, hatte dieses auch nachhaltige Konsequenzen im Hinblick auf den geführten Dialog:

„Das bedeutet schon, daß Gnade und Heil, Erlösung und Religion nicht in ungewöhnlichen, stark ‚übernatürlichen‘ Begriffen ausgedrückt zu werden brauchen, sondern in gewöhnlicher menschlicher Sprache, der Sprache der Begegnung und Erfahrung, vor allem der Bilder, des Zeugnisses und der Erzählung, nie isoliert von konkret befreiendem Geschehen. Und doch ist hier göttliche Offenbarung im Spiel.“⁶³⁵

Für Schillebeeckx ist dieses das „fundamentale Verstehensprinzip“⁶³⁶, von dem ausgehend er die Theologie expliziert. Aufgrund der erfahrungsgebundenen Hermeneutik des christlichen Glaubens setzt auch Schillebeeckx bei der Erläuterung der Relevanz des Leidens und Todes von Jesus – dem Kreuz

⁶³³ *Auferstehung Jesu*, 19.

⁶³⁴ *Auferstehung Jesu*, 19.

⁶³⁵ *Auferstehung Jesu*, 19.

⁶³⁶ *Auferstehung Jesu*, 19.

– ein. Denn auszugehen ist davon, „dass Jesus *in seinem Mensch-Sein* durch sein Verhältnis zu Gott bestimmt wird.“⁶³⁷

Die Relevanz kann durch das Axiom der negativen Kontrasterfahrung angemessen artikuliert werden.⁶³⁸ „Metaphysically, salvation from God in the form of resurrection rights the wrong, and recognition of that resurrection in faith provides a saving hope that suffering and death will not have the last word, but will be transformed into life everlasting.“⁶³⁹

In *Menschen* hat Schillebeeckx die Relevanz von Jesus für christliches Leben durchdekliniert:

„Durch Jesu Erlösung erfahren Christen die Freiheit, zu akzeptieren, daß wir trotz Sünde und Schuld von Gott angenommen sind,

- die Freiheit, in dieser irdischen Welt ohne großes Misstrauen gegenüber dem Dasein leben zu können,
- eine Freiheit, dem Tod voll Vertrauen, dass er nicht das letzte Wort hat, ins Auge zu sehen,
- die Freiheit, uns selbstlos für andere einzusetzen in dem Vertrauen, dass ein solcher Einsatz letztlich durchaus von entscheidender Bedeutung ist (Mt 25),
- die Freiheit, Erfahrungen des Friedens, der Freude und der Kommunikation zu akzeptieren und sie als – wenn auch fragmentarische – Manifestationen der heilbringenden Gegenwart des lebendigen Gottes zu verstehen,
- die Freiheit, sich an dem Kampf für wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Gerechtigkeit zu beteiligen,

⁶³⁷ *Menschen*, 162. „Anders gesagt: Das tiefste Wesen Jesu liegt in seiner ganz besonderen persönlichen Bindung an Gott. Unser Verhältnis als Geschöpf zu Gott ist zweifellos auch wesentlich für unser aller Menschsein. Aber dieses Verhältnis bestimmt unser Menschsein nicht in seiner Menschlichkeit. Nichts, kein Geschöpf, entgeht dieser Beziehung; aber damit ist noch nichts über die Eigenart dieses Geschöpfes gesagt.“ *Menschen*, 162.

⁶³⁸ Vgl. zur negativen Kontrasterfahrung auch V. 1. B. dieser Arbeit. Zuletzt hat Schillebeeckx dieses Axiom im dritten Kapitel seines Buches *Menschen* extensiv ausgeführt.

⁶³⁹ Haight, Roger: *The future of Christology*, 96.

- die Freiheit, frei zu sein von sich selbst, um frei zu sein für andere, frei, um anderen Gutes zu tun.“⁶⁴⁰

Diese explanatorische Kraft der christlichen Erlösung, die durch Jesus Christus erschlossen wird, wird im Folgenden näher bestimmt.

(1) *Verkünder des Reiches Gottes*

„Die Botschaft Jesu umfasst das Reich Gottes in seiner ganzen Höhe und Tiefe, Breite und Länge, nicht nur die Vergebung der Sünden und das ewige Leben, wenn auch und sogar vor allem dies.“⁶⁴¹

Der Schlüsselbegriff der Botschaft Jesu ist – so Schillebeeckx – das *Reich Gottes*.⁶⁴² Gott teilt sich den Menschen in bedingungsloser und souverän-freier Liebe mit. Jesus verkörpert diese Liebe. Das Reich Gottes ist jedoch zunächst einmal der Raum der Welt- und Selbsterfahrung, der Faktizität der Existenz in der Welt. „Das Kommen des Reiches Gottes ist in der ganzen Bibel das Kommen Gottes als Heil *von und für* Menschen.“⁶⁴³ Somit geht es erstinstanzlich nicht um weltenthobene, theoretische Spekulationen, sondern zunächst und zumeist um das hier und jetzt stattfindende Leben in dem Raum der Herrschaft Gottes. Es geht nicht um eine, als besser qualifizierte, dieser Welt alternierenden Welt, sondern um das Heil (in) *dieser* Welt.⁶⁴⁴

Schillebeeckx recurriert bei der Darstellung und Interpretation der theologischen Kategorie des Reiches Gottes vielfach auf vier Metaphern. Es geht um *endgültiges* Heil oder die *radikale* Befreiung des Menschen, um *völliges* Heil und das Glück der einzelnen Person, um *eschatologische Vollendung* der unversehrten

⁶⁴⁰ *Menschen*, 174f.

⁶⁴¹ *Menschen*, 174.

⁶⁴² Hierzu auch *Menschen*, 151f.; *Christus*, 826.

⁶⁴³ *Auferstehung Jesu*, 125.

⁶⁴⁴ Insofern ist auch die Kategorie der Beziehung für eine sachlich angemessene, da weltverpflichteten Hermeneutik des christlichen Glaubens – auch angesichts ihrer Vielschichtigkeit – von zentraler Bedeutung. Hier kann durch Rückgriff auf die relationale Ontologie und durch Rekurs auf das In-der-Welt-Sein der Problemkomplex von Christologie, Gotteslehre, Eschatologie und Soteriologie neu bestimmt werden.

ökologischen Umwelt und um das *Zustandekommen der Fragmente eines Reiches Gottes*. In diesen Elementen wird Gottes Wille für das Glück des Menschen gezeigt. Ausgehend von diesen Metaphern kann die inhaltliche Konkretisierung der Botschaft des Reiches Gottes vorgenommen werden:

„Jesus mag dann aus unserer Erfahrung eher Befreier als Erlöser genannt werden, aber in Anbetracht der Struktur der neutestamentlichen Namen Jesu werden wir dabei mit der Frage konfrontiert, was denn genau wahre Befreiung ist, und deshalb mit der Frage, was zutiefst Grund und Quelle menschlicher Entfremdung und Unfreiheit ist und was somit die Art, die Natur des Heils ist, das Israel erwartete und das Jesus den Menschen anbietet: das Reich Gottes als Heil von und für Menschen“⁶⁴⁵

Anknüpfend an den konkreten Weltbezug der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und seinen Anspruch der Realisierung des Heils in dieser Welt muss das Reich Gottes angemessen bestimmt werden.

„Reich bedeutet dann einen geographischen Raum, der von Bürgern – Reichsgenossen – bewohnt wird, die eine gemeinsame Gesetzgebung und Regierung haben. Reich Gottes ist dann der ganze weltliche Raum: die Ökumene oder bewohnte Welt der Menschen, in der das ‚Herrschen Gottes‘, des Schöpfers dieses Alls, bedeutet, daß Frieden, Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen herrschen, Frieden auch mit der ganzen natürlichen ökologischen Umwelt, [...] wenn die Menschen sich in Freiheit auf das Reich Gottes einlassen.“⁶⁴⁶

Diese – sich im Werk von Schillebeeckx durchhaltenden – Überlegungen bilden die Basis der Rede von der Gegenwart Gottes, die zugleich – schöpfungstheologisch vermittelt – wesentliche Implikationen für das Handeln der Menschen beinhaltet. Das Reich Gottes ist keine statische Größe, sondern bedingt durch die Metanoia bzw. die Lebenserneuerung des Menschen.⁶⁴⁷ Das Reich Gottes ist die vom Menschen angenommene aktive und heilsame

⁶⁴⁵ *Auferstehung Jesu*, 36.

⁶⁴⁶ *Menschen*, 151. Vgl. hierzu auch *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 130.

⁶⁴⁷ „*Ganz Jerusalem erschrak*“ [1972], in: *Das Evangelium erzählen*, Düsseldorf 1983, 23. [De Bazuin, Weihnachtsnummer 1972], 25.

Gegenwart Gottes⁶⁴⁸ unter den Menschen. Diese Gegenwart Gottes zeigt sich dann auch in befreienden Beziehungen zwischen den Menschen. Dieses Reich Gottes, als Reich der Menschen, ist die Aufhebung des schmerzlichen Gegensatzes zwischen Herrschern und Beherrschten. Jesus gibt jedem Menschen im Reich Gottes das Selbstbewusstsein eines Kindes Gottes, eines angenommenen Menschen. Dieser Indikativ ist zugleich Imperativ, sich der Kindschaft Gottes und der dieser inhärierenden Konsequenzen bewusst zu werden und ein dieser gemäßes Leben zu führen. Aus dieser befreienden Situation ergibt sich somit auch gesellschaftliche Selbstbefreiung. Die Praxis des Reiches Gottes impliziert eine Aufforderung, verantwortlich mit den Ressourcen und den anderen Bewohnern dieses Reiches umzugehen. Somit kann Schillebeeckx eine Umkehr der bestehenden Verhältnisse als Essenz des Gehalts jesuanischer Aussagen herausarbeiten. Es geht hierbei sowohl um die je eigene Umkehr, wie auch um die Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse:

„So sind Botschaft und Person Jesu durch eine lange Geschichte mit den großen jüdischen Heilserwartungen des nahenden Königreichs Gottes verbunden, verbunden auch mit den königlich-messianischen Erwartungen Israels als Modell allgemein-menschlicher Erwartungen, und schließlich verbunden mit der Schöpfung als Anfangspunkt sowohl aller Geschichte, in der Gott seinen Kampf gegen die chaotischen Mächte dem Menschen anvertraut, als auch der kommenden Endvollendung der Schöpfung in einem neuen Himmel und einer neuen Erde.“⁶⁴⁹

Die Regeln des Reiches Gottes sind nicht zu vergleichen mit den (sozialen) Regeln unserer Gesellschaft, sie zeigen eine Alternative auf. Die Logik der präzisen Gerechtigkeit wird von Jesus durch eine menschliche Praxis gesprengt, die sich auszeichnet durch die Solidarität mit den Marginalisierten.⁶⁵⁰ Insofern hat Jesus auch nicht eine neue Lehre vertreten, sondern mit einem prophetischen Blick die vorgegebene Lehre in einen existentiell-

⁶⁴⁸ „Damit [mit der Gegenwart Gottes; M.H.] ist nicht ein abgetrennter Bereich, etwa der menschlichen Innerlichkeit, gemeint, sondern die ganze Wirklichkeit, in der wir leben und die wir auch selber sind.“ *Weil Politik nicht alles ist*, 93.

⁶⁴⁹ *Menschen*, 187.

⁶⁵⁰ „God laat zich vinden bij kleinen en geringen.“ *Christus Koning in kerkelijke mineur*. in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 96-100 [25. November 1984].

konkreten Anwendungszusammenhang gebracht. Auch im wirkungsgeschichtlichen Rückblick lässt sich diese These belegen. So bezogen die griechischen Kirchenväter den *paideia*-Gedanken der griechischen Antike auf Jesus:

„Wie zuvor die Juden, die entscheidendes Heil in Jesus gefunden hatten, dieses Heil innerhalb ihres kulturell-religiösen Verstehenshorizonts von Gottes Heilshandeln in ihrer jüdischen Geschichte und der darin eröffneten Perspektive auf eschatologische Heilsgestalten (endzeitlicher Prophet, messianischer Davidsson, Menschensohn) zur Sprache gebracht hatten, begannen die griechischen Christen in der Patristik (schon von den apostolischen Vätern und Apologeten an), ihr in Jesus gefundenes Heil in der Terminologie des griechischen ‚paideia‘-Gedankens auszudrücken: ‚paideia Christou‘ (1 Klem 21,8). Gottes Heilspädagogik mittels Natur und Geschichte erfuhr ihre höchste Konzentration in Jesus Christus. Er ist Paradigma und Nachfolge zugleich, er ist das ‚Urbild‘, in dem die entschleierte ‚imago Dei‘ der Menschen, zugleich wiederhergestellt ist.“⁶⁵¹

Ohne im Einzelnen auf die Bestimmung von Jesus als endzeitlichem Propheten einzugehen, sollen dennoch einige Aspekte dieses Feldes beleuchtet werden. Jesus als Prophet hat – wie viele Propheten vor ihm – die Leidensgeschichte der Menschheit betrachtet. Die aus der Reflexion des Leidens stammende Erkenntniskraft ermöglicht es Propheten, positive Visionen zu entwickeln. „Indirekt, negativ, drängt und zwingt das den Propheten zu der Überzeugung, daß es anders gehen kann und muß und wird.“⁶⁵² Das Sprechen der Propheten ist als utopisch zu klassifizieren.⁶⁵³

Reich Gottes, Gottesherrschaft und wahre Befreiung waren die Kernanliegen Jesu. Jesus brachte dieses auch durch sein Verhalten zum Ausdruck:

⁶⁵¹ *Jesus*, 498 f.

⁶⁵² *Jesus der Prophet* [1972], 49.

⁶⁵³ *Gott ist jeden Tag neu*, 46. Jesus radikalisierte die Tora aus eigener Autorität. Dieses hebt ihn von Propheten des Alten Testaments ab. „Die Propheten sagen: ‚So spricht Jahwe, der Herr.‘ Aber Jesus sagt: ‚Ich sage euch ...‘ Ob er das nun wortwörtlich so gesagt hat oder nicht, tatsächlich verhielt er sich so. Zum Beispiel, wenn er über die Ehe redet, dann sagt er (in Markus 10): ‚Mose sagt zwar ... aber ich sage ...‘ und dann greift er über Mose hinaus auf die ursprüngliche Absicht der Schöpfung.“

„Jesus verkündete die Gottesherrschaft und errichtete sie selbst in seinem Leben; wo er erschien, erfuhr man Befreiung. Sein Erscheinen war eine Erscheinung, die Kommunikation schaffte, Menschen befreiend und heilend zu sich selber brachte, so daß sie wieder Zeit und Kraft hatten, sich einander und Gott hinzugeben.“⁶⁵⁴

Es ging Jesu aber nicht nur um Detailkorrekturen, sondern um eine „endgültige Total-Prophetie“⁶⁵⁵, die bereits mit Jesu prophetischer Rede und Verhalten in Erfüllung geht.⁶⁵⁶

Abschließend lässt sich konstatieren, dass die Reich-Gottes-Botschaft sowohl die Botschaft der Nächstenliebe wie auch die der Lebensgemeinschaft mit Gott bündelt.⁶⁵⁷

(2) *Jesu Solidarität mit den Menschen und Treue zu Gott*

Jesus war solidarisch mit den Mitmenschen und Gott treu.⁶⁵⁸ In dieser Identifizierung Jesu mit den Leidenden und Ausgestoßenen findet Schillebeeckx die Liebe Gottes zu den Menschen in besonderer Weise zum Ausdruck gebracht und Gott als reine Positivität symbolisiert.⁶⁵⁹ In der konkreten Menschenfreundlichkeit Jesu ist die Forderung nach Orthopraxie, die der reifere Schillebeeckx konsequent entfaltet, grundgelegt.⁶⁶⁰

Die Qualifizierung der Taten Jesu als Orthopraxie manifestiert sich grundlegend in der „helfenden Liebe, die sich auf die *mikroi*, die Kleinen, und die

⁶⁵⁴ *Jesus der Prophet* [1972], 57.

⁶⁵⁵ *Jesus der Prophet* [1972], 52. „An die Stelle eines Machtsystems muß ein göttliches System treten, Gottesherrschaft, denn diese impliziert befreite Menschen ohne Entfremdung.“ ebd.

⁶⁵⁶ „Einerseits ist Gott, und er allein, die einzige *Quelle* menschlichen Gesamtheils, von Erlösung und Befreiung; andererseits ist der Ort, wo diese Erlösung und dieses Heil Wirklichkeit werden, der geschichtliche Mensch innerhalb des Kosmosgeschehens. Deshalb muß Jesus ‚idea-paradeigma‘ und zugleich ‚eikōn-mimēma‘ sein: ‚Urbild‘ und höchste Realisierung von ‚Nachfolge‘ durch das konsequente Ausleben der ‚imago Dei‘: ‚Gott‘ und ‚Mensch‘ zugleich.“ *Jesus*, 499.

⁶⁵⁷ *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn* [1979], 145.

⁶⁵⁸ *Christus*, 612.

⁶⁵⁹ Vgl. hierzu auch Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 347.

⁶⁶⁰ Vgl. hierzu auch Goergen, Donald J.: *Spirituality*, 124f.

elachistoi, die Geringsten unter den Menschen, erstreckt, denn diese nennt Jesus „meine Brüder“.⁶⁶¹ Jesus ist der „endgültige Verstehensschlüssel der menschlichen Lebensexistenz“⁶⁶². Im Neuen Testament wird Jesus in Kategorien wie „Menschensohn, Davidssohn, zweiter Adam“⁶⁶³ zur Sprache gebracht.

Gott nahm Jesu Leben darüber hinaus in Treue und Solidarität an. Jesus bürgt mit seinem Lebenswandel für Gott. An Jesus wird deutlich, dass Gott den ganzen Menschen annimmt. Jesus greift hier und jetzt schon auf das eschatologische Heil des Reiches Gottes voraus. Das Verhältnis Gottes zu den Menschen als Liebesgeschehen kann auch in den Kategorien der Treue interpretiert werden. „In Jesu erhalten sowohl die Treue Gottes zum Menschen als auch die Gegentreue des Menschen zu Gott ihre geschichtliche definitive Grundlage, während diese Geschichte doch weiter ihren offenen, als solchen unentschiedenen Weg geht.“⁶⁶⁴

In Jesus wird Gottes gewagtes Vertrauen in den Menschen nicht enttäuscht. Trotz aller Widerstände kommt das Reich Gottes doch. Der Anbruch des Reiches Gottes ist mit der Person und dem Leben Jesu anzusetzen, obwohl die Schöpfungsverheißung der tatsächlichen Geschichte der Menschen jedoch – so Schillebeeckx – häufig widerspricht. Die Schöpfungsverheißung gibt den Menschen auch immer wieder Kraft und Mut, nicht zu verzagen, da Jesus der Mensch ist, in dem der Schöpfungsauftrag – und somit die Geschichte und der Bund – geglückt ist. Der Tod Jesu ist der historische Ausdruck der Bedingungslosigkeit seines Lebens. Sein Leben für die Anderen hinzugeben ist der größte Erweis von Liebe und Freundschaft. Bleibende Grundüberzeugung von Schillebeeckx ist, dass Gott uns mit dem Kommen Jesu wirklich nahe ist. Gott ist der Zuverlässige und in seiner absolut-göttlichen Freiheit für den Menschen ständige Überraschung.⁶⁶⁵ Er ist *jeden Tag neu*. Er ist die verlässliche, menschenbefreiende Liebe.

⁶⁶¹ *Kirche und Menschheit* (1965), 258.

⁶⁶² *Menschen*, 186.

⁶⁶³ *Menschen*, 186.

⁶⁶⁴ *Menschen*, 186.

⁶⁶⁵ Vgl. hierzu auch *Menschen*, 164.

E. Das Reich Gottes

Die Metapher des Reiches Gottes wird von Schillebeeckx nicht nur in der Analyse des Befundes der Hl. Schrift ausführlich analysiert, sondern gewinnt im Zusammenhang der Ausarbeitung einer gegenwartsbezogenen Heilstheologie einen äußerst hohen Stellenwert. Schillebeeckx ist in seinen wissenschaftlichen Artikeln, wie auch in den Predigten, in denen, wie er selbst bemerkt, „der Theologe (seine ganze Theologie ‚vergessend‘) als Verkündiger zu Wort kommt“⁶⁶⁶, bemüht, die Dimension des Reiches Gottes zu erläutern.

Der innere Grund des Reiches Gottes kann im Schöpfungsakt lokalisiert werden.⁶⁶⁷ „Reich Gottes ist ein bekehrtes, neues Verhältnis (metanoia) des Menschen zu Gott, dessen greifbare und sichtbare Seite ein neuer Typ befreiender Beziehungen zwischen den Menschen untereinander in einem versöhnten Zusammenleben in einer friedlichen natürlichen Umwelt ist.“⁶⁶⁸ Zentral für die Rede von der Metapher⁶⁶⁹ des Reiches Gottes ist die Bestimmung eines neuen Verhältnisses Gottes zu den Menschen.⁶⁷⁰

Im Reich Gottes herrscht eine brüderliche und schwesterliche Lebensgemeinschaft vor, die sich durch herrschaftsfreies Miteinander auszeichnet. Hier

⁶⁶⁶ *Das Evangelium erzählen*, 7.

⁶⁶⁷ Das Reich Gottes hat „seinen Grund letztlich im göttlichen Schöpfungsakt“. *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 129.

⁶⁶⁸ *Menschen*, 152. „Was das Reich Gottes konkret bedeutet, geht über unsere menschliche Vorstellungskraft hinaus. Wir bekommen eine schwache Ahnung davon einerseits durch menschliche Erfahrungen von Güte und Gerechtigkeit, von Sinn und Liebe, andererseits im Spiegel unseres Widerstandes gegen Situationen, in denen wir das Menschliche in uns, persönlich und gesellschaftlich, als bedroht, geknechtet und entwürdigt erfahren.“ *Menschen*, 152.

⁶⁶⁹ „Gerade deswegen ist ‚Sprechen‘ keinesfalls allein gerichtet auf die Mitteilung von einem ‚ideellem Sinn‘ (ein Noema), sondern referiert das Sprechen wesentlich das, was ist, oder (vor allem in dem metaphorischen, und somit vor allem religiösem Sprechen) auf das, was sein sollte. Denke dann zum Beispiel an die große Metapher ‚das Reich Gottes‘.“ „Juist hierom is ‚spreken‘ geenszins alleen gericht op het mededelen van een ‚ideële zin‘ (een noëma), maar refereert het spreken wezenlijk naar wat is of (vooral in het metaforisch, en dus vooral religieus spraken) naar wat zou moeten zijn. Denk dan bijvoorbeeld aan de grote metafoor ‚het rijk Gods‘.“ *Hermeneutiek*, 36.

⁶⁷⁰ „Reich Gottes ist ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott und hat als greifbare und sichtbare Seite eine neue Art befreiender Beziehungen zwischen den Menschen zur Folge, in einer friedlichen, versöhnten Gesellschaft.“ *Ich glaube an Jesus: den Christus, den einziggeliebten Sohn, unseren Herrn* [1979], 140.

sind einseitige Unterordnungsverhältnisse durch eine gemeinschaftliche Praxis abgelöst.⁶⁷¹ Somit gewinnt die Liebe auch eine zentrale Funktion im Hinblick auf die Definition von Himmel und Hölle.⁶⁷²

Das A.T. kannte zwei große unterschiedliche Ansichten von der menschlichen Geschichte in ihrer Beziehung auf Gott. Die Metapher des Reiches Gottes war im A.T. überaus bekannt. Es war ein magisches Wort.⁶⁷³ Die deuteronomische Theologie, die sich etwa vier Jahrhunderte nach der Einführung des Königtums in Israel entwickelte, konstatierte, dass allein Jahwe über Israel herrscht. Kein weltliches Königtum ist die Voraussetzung für das Herrschen Gottes. Alle Menschen, und damit ineins auch der König, stehen unter Gott. Die Herrschaft Gottes ist die Befreiung der Menschen.⁶⁷⁴ Das Reich Gottes ist die Herrschaft Gottes, die sich auszeichnet durch die Aufhebung jeder entfremdenden Herrschaft. Die Herrschaft Gottes ist das Reich Gottes.⁶⁷⁵ Die anders gelagerte jahwistische Theologie geht aus von der Einsetzung des eigenen Königshauses in Israel im zehnten Jahrhundert. Dieses ist ein „völlig neue(s), gleichsam säkularisierende(s) Ereignis aus diesem Jahrhundert, das auf eine ganz bestimmte Weise mit der sakralen Vergangenheit Israels bricht“.⁶⁷⁶ David kann sich – wie Jesus – über sakral-rituelle Vorschriften unbehindert hinwegsetzen, weil er weiß, dass Gott unbedingtes Vertrauen in ihn, den König, setzt:

„Der Schöpfer schenkt dem Nichtigen, wie David ‚aus Staub erhobenen‘ Menschen sein vollstes Vertrauen. Ihm, dem Menschen, wird als Legat von Gott der Garten, die irdische Wohnstätte, anvertraut. Er muß nach Ehre und Gewissen verantwortlich und frei selbst erkennen, was ihm darin zu tun obliegt, wenn auch innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen“.⁶⁷⁷

⁶⁷¹ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 46; *Gott, „der sein Volk besucht“* [1970], 19.

⁶⁷² *Gott, „der sein Volk besucht“* [1970], 21.

⁶⁷³ *Das Evangelium erzählen*, 7.

⁶⁷⁴ Vgl. hierzu auch *Gott ist jeden Tag neu*, 97.

⁶⁷⁵ Die Einsicht in die Zentralität der Reich-Gottes-Botschaft Jesu ist Schillebeeckx erst in seinem „Studium nach der Löwener Zeit [...] klar geworden“. *Gott ist jeden Tag neu*, 41.

⁶⁷⁶ *Menschen*, 184.

⁶⁷⁷ *Menschen*, 186. In der Homilie zu seiner Ehrenpromotion der Universität Löwen differenziert Schillebeeckx ohne, wie im zuvor zitierten Textstück des abschließenden Teiles seiner Trilogie, (vor)schnell den die menschliche Kreativität begrenzenden Faktor *Gott* ins Spiel zu bringen: „Wie die Welt, die da ist, aussehen sollte, wird der Mensch selbst in

In Schillebeeckx' faktizitätsorientierter Theologie wird von ihm insbesondere aufgrund metatheoretischer und methodologischer Grundoptionen seiner Theologie der weltliche Aspekt des Reiches Gottes betont. Es besteht ein „positiver Zusammenhang zwischen dem Reich Gottes und der beginnenden Überwindung des Bösen hier und jetzt schon in unserer Welt“⁶⁷⁸ wie auch „eine positive Verbindung zwischen dem ‚Reich Gottes‘ und dem ‚Reich menschlicher Freiheit“⁶⁷⁹. Die Akzentuierung menschlichen Handelns im kosmischen Heilsdrama findet ihr theologisches Fundament in der Mitgeschöpflichkeit:

„Doch liegt das, was wir den Dienst oder die Tugend der Mitgeschöpflichkeit nennen können, zu tief in der jüdisch-christlichen Tradition [...] als dass wir diesen Dienst und diese Tugend in einer christlichen Soteriologie oder Heils-sicht übergehen könnten: Die Erlösung und Befreiung der Menschen hat auch mit unserer materiellen Umwelt zu tun.“⁶⁸⁰

Der Mensch ist herausgefordert, sich verantwortlich um die Realisierung des Heiles in der Welt zu kümmern. Das Heil wird „vermittelt durch den Menschen als Bild Gottes.“⁶⁸¹

Ehre und Gewissen herausfinden müssen; er wird es bedenken und innerhalb der Grenzen des materiellen Alls in genauso kontingenten, wandelbaren Situationen wirksam machen müssen.“ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119.

⁶⁷⁸ *Menschen*, 122.

⁶⁷⁹ *Menschen*, 122. Diese Freiheit ist jedoch zunächst unbestimmt. Ihr ist auch die Möglichkeit zum Bösen inhärent. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 104.

⁶⁸⁰ *Menschen*, 295.

⁶⁸¹ „Het rijk van God wordt op aarde, zij het fragmentarisch, *bemiddeld* door de mens als beeld Gods.“ *Theologisch testament*, 99.

F. Leid der Welt und Gott: Theodizee

„Dieses alles lädt zum Singen von frohen Schöpfungshymnen ein, ohne Triumphalismus, denn es gibt auch Zeiten, in denen wir in geschöpflicher Bescheidenheit unsere Protestgesänge hören lassen müssen, weil das Problem von menschlichem Leiden unser Interpretationsvermögen und selbst unsere Praxis übersteigt.“⁶⁸²

„Gottes Anwesenheit ist fundamental vor allem mit Bezug zu der Anwesenheit von dem Übel und dem übermächtigen Leiden in der Welt. Es ist nicht so, dass Gott das Leiden will, aber Er bleibt im Stillschweigen anwesend bei dem leidenden Menschen. Auch auf dem höchsten Moment von Jesus' Sterben an dem Kreuz hat Gott ihn nicht verlassen: Er bleibt anwesend, in Stille. Aber der gläubige Mensch weiß, d.h. glaubt gegen allen Schein, dass Gott heilsam nahebei ist.“⁶⁸³

„Die Existenz des Bösen, von Ungerechtigkeit und sinnlosem Schmerz, ist tatsächlich das grundlegende Problem unserer Geschichte. Man kann es nicht theoretisch lösen.“⁶⁸⁴

Wird bekräftigt, dass alles von Gott kommt, stellt sich sofort die Frage nach dem Leid der Welt und der Bezogenheit Gottes auf dieses Leid, der Theodizee. Sie ist ein „Ultrakurztext aller theologisch offenen und nie abschließend zu beantwortenden“ Fragen.⁶⁸⁵ In seinem letzten Artikel zur Schöpfungslehre schreibt Schillebeeckx:

⁶⁸² „Dit al nodigt uit tot het zingen van blijde scheppingshymnen, zonder triomfalisme, want er zijn ook tijden waarin we in schepselijke bescheidenheid onze protestzangen moeten laten horen, omdat het probleem van menselijk lijden ons interpretatievermogen en zelfs onze praktijk overstijgt.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 336.

⁶⁸³ „Gods aanwezigheid is fundamenteel vooral met betrekking tot de aanwezigheid van het kwaad en het overmatige lijden in de wereld. Het is niet zo, dat God het lijden wil, maar Hij blijft in stilzwijgen aanwezig bij de lijdende mens. Ook op het suprême moment van Jezus' sterven aan het kreus heeft God hem niet verlaten: Hij bleef aanwezig, in stilte. Maar de gelovige mens weet, d.i. gelooft tegen alle schijn in, dat God heilzaam nabij is.“ *Theologisch testament*, 90.

⁶⁸⁴ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 59.

⁶⁸⁵ Koch, Kurt: *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft*, Zürich 1992, 47. Vgl. zur Theodizeefrage insbesondere 47-79.

„Auch wenn es nicht die Kernfrage der Schöpfungstheologie ist [...], aber eine Frage drängt sich unmittelbar als ein aktuelles Problem auf: Wie ist angesichts von Auschwitz, Hiroshima, Tschernobyl, Jugoslawien, und den ganzen Aporien, wovon die Schöpfung voll zu sein scheint, der Glaube an den schaffenden Gott theologisch so zu durchdenken und zu thematisieren, dass bei aller Irritation auch Inspiration und Orientierung, die er aufruft, wirkmächtig für das christlich und menschlich verantwortete Handeln in der Welt bleibt [...]?“⁶⁸⁶

Das Theodizeeproblem ist somit – wie Metz und die Politische Theologie eindringlich insistierten – Prüfstein einer jeden Auseinandersetzung über theologische Sachverhalte.⁶⁸⁷ Es darf nicht über den Köpfen der Menschen das Glasperlenspiel der Theologen gespielt werden, oder um es mit Metz zu sagen, nicht *hinter dem Rücken der Leidenden*⁶⁸⁸ Theologie betrieben werden. In ähnlicher Weise ist das Leid auch in Schillebeeckx' erfahrungsbezogener Theologie von zentraler Relevanz für ein gläubiges Selbstverständnis wie auch für die Methode der Theologie insgesamt. Diese Leiderfahrungen können jedoch nur dann theistisch interpretiert werden, wenn dieses vor dem Hintergrund eines je größeren Gottes gedeutet geschieht. Vorschnelle Simplifizierungen sind jedoch auch hier zu vermeiden. So kann von dem biblischen *Und Gott sah, dass es gut war* nicht darauf geschlossen werden, dass *alles* gut ist. Streng traditionalistisch differenziert Schillebeeckx auch hier in *malum morale*, die Sünde, und *malum metaphysicum*, physisches Leiden, das durch die eigene,

⁶⁸⁶ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 325. „Al is het niet de kernvraag van de scheppingstheologie [...], één vraag dringt zich onmiddellijk op als een actueel probleem: hoe is, gezien Auschwitz, Hiroshima, Tsjernobyl, Joegoslavië, en al die aporieën waar de schepping vol van lijkt, het geloof in een scheppende God theologisch zo te doordenken en te thematiseren dat het bij alle irritatie maar ook inspiratie en oriëntatie die het oproept, werkzaam blijft voor het christelijk en menselijk verantwoordelijk handelen in de wereld [...]“.

⁶⁸⁷ Vgl. hierzu auch Kessler, Hans: *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000.

⁶⁸⁸ Der Kontext dieses Bonmots ist die Ergründung einer trinitätstheologischen Beantwortung der Theodizeefrage. Dieses ist nicht möglich, da es unweigerlich zu einer „spekulativen, gnosishaften Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte“ führt. Metz, Johann Baptist: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit, in: Willy Oelmüller (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125-137, 135.

wie auch Schuld der Anderen hervorgerufen werden kann, aber auch durch Ursachen, an denen Menschen keinen Anteil haben.⁶⁸⁹

Theologisch wurde vielfach versucht, mit verschiedensten Arten theologischer Spekulation, „allerlei vernünftiger Distinktionen – die eigene Unsicherheit verraten –“ Gott zu entlasten.⁶⁹⁰ Gott kann jedoch nicht durch die „unselige und unmenschliche“ Prädestinationslehre entlastet werden.⁶⁹¹ Andere Entlastungsstrategien werden ebenso von Schillebeeckx als nicht angemessen qualifiziert. So ist der Rekurs auf den „zulassenden Willen Gottes“ auch nur der Versuch, zu vermeiden, „nicht sagen zu müssen, daß das Böse ein Mysterium ist.“⁶⁹² Dem Menschen mangelndes Wissen des guten göttlichen Planes zu konstatieren ist nach Schillebeeckx „Unsinn und des Menschen unwürdig.“⁶⁹³

Schillebeeckx verwendet bei der Diskussion um die Theodizee die Metapher der *Mauer*. Diese trennt uns von der Einsicht in den göttlichen Plan:

„Ja, ich kann das Leiden und vor allem all das unschuldige Leiden nicht erklären. Daß der Mensch Geschöpf Gottes ist, bedeutet, dass all das Gute, das im Menschen gegenwärtig ist, letztlich als Gutheit des Menschen trotzdem in Gott seinen Quell hat. Aber so kann man das vom Bösen nicht sagen. Alles, was negativ ist, ist nicht geschaffen. Man kann nichts Negatives auf Gott zurückführen.“⁶⁹⁴

Die dunklen Seiten der Geschichte müssen nicht als Orte göttlicher Abwesenheit gedeutet werden. Der an der *creatio continua* mitwirkende Mensch ist ein besonderer Ort Gottes in der Welt. Der Mensch hat eigenständig für Leidminimierung zu sorgen. Eine Schöpfungstheologie, die das Leid in Kausalzusammenhang mit der Schöpfung und dem Plan Gottes bringt, verfehlt ihre Aufgabe. Im sachlichen Anschluss an Thomas von Aquin

⁶⁸⁹ Vgl. hierzu auch Härle, *Dogmatik*, 447.

⁶⁹⁰ „[...] allerlei vernünftige distincties – die eigen onzekerheid verraden“. Schillebeeckx zählt hier drei Strategien auf: 1. Gott will das Leid nicht, toleriert es aber für höhere Ziele oder pädagogische Maßnahmen. 2. Gott will das Leid nicht; es ist an Gottes Willen vorbei. 3. Wir kennen nur Teile von Gottes Willen. Vieles ist unbekannt.

⁶⁹¹ *Menschen*, 126.

⁶⁹² *Gott ist jeden Tag neu*, 149.

⁶⁹³ *Gott ist jeden Tag neu*, 149.

⁶⁹⁴ *Gott ist jeden Tag neu*, 150.

konstatiert Schillebeeckx, dass der Mensch häufig die Erstsache von Leiden ist; Gott jedoch die Erstsache von allem Guten.⁶⁹⁵ Bei Leid ist Gott ohne Macht, ohnmächtig. In späteren Arbeiten modifizierte Schillebeeckx den Begriff der Ohnmacht Gottes und verwendet den Terminus der Wehrlosigkeit. Auch der reine Begriff der Wehrlosigkeit oder Ohnmacht Gottes kann das Theodizeeproblem nicht vollumfänglich lösen. Diese Begriffe sind jedoch ein erstes Indiz, das die Antwort auf die menschliche Frage nach dem Leid in ihrer basalen Ausrichtung anzeigt.

In der Diskussion dieses Ansatzes räumt Schillebeeckx zunächst vier mögliche Wege der Beantwortung als nicht zielführend aus:

1. Eine abstrakte Diskussion wie die der mittelalterlichen Spekulationen ist nicht möglich, da bei einem Gottesverständnis zugleich auch die Frage des menschlichen Heils thematisiert werden muss.
2. Eine vorschnelle Verabschiedung des Leidens von Gottes Seite aus, wie beispielsweise Harold S. Kushner dieses in seinem Buch *When Bad Things Happen to Good People*⁶⁹⁶ getan hat, ist nicht möglich.
3. Eine *Gott ist tot Theologie*, insofern sie die Abwesenheit Gottes zum normativen theologischen Begriff gemacht hat, ist in dieser Form nicht möglich, da sie die Ursachen der Rede von Abwesenheit nicht angemessen geklärt hat. Die *Gott ist tot Theologie* hat gewiss ihre Berechtigung, da sie diagnostizierte, dass Gott eine unterdrückende Rolle zugesprochen wurde, und dass die westliche Theologie den „eigenen kulturellen, ökonomischen und politischen Imperialismus in Gott transponiert“ hat.⁶⁹⁷ Jedoch hat die *Gott ist tot Theologie* die subversive Rolle von Jesus vergessen.

⁶⁹⁵ Vgl. hierzu *Menschen*, 182. Schillebeeckx bezieht sich hier auf die *Summa Theologiae* I-II, q. 112, a.3, ad 2: „Defectus gratiae prima causa est ex nobis“.

⁶⁹⁶ New York, 1981.

⁶⁹⁷ „Door middel van de westerse macht heeft het christendom God een onderdrukkende rol laten spelen, het heeft eigen cultureel, economisch en politiek imperialisme in God getransponeerd en de subversief figuur van Jezus van Nazaret vergeten.“ *Twijfel aan Gods almacht: 'Als het kwaad goede mensen treft'*, in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 104-120 [Gods 'weerloze overmacht', in: Tijdschrift voor Theologie 27 (1987), 370-381], 106.

4. Eine vermeintlich erwiesene Wehrlosigkeit oder Machtlosigkeit Gottes durch Geschehnisse wie im II. Weltkrieg sind keine adäquate Symbolisierung dieser These. Die berechtigte Betonung des Mitleidens Gottes in diesen Situationen sagt jedoch noch nichts über einen Gott aus, der auch der Befreier und Retter der Menschen ist. „Dann ist nicht Gott, sondern das Leiden die definitive Allmacht.“⁶⁹⁸

Wesentlicher Impuls für diese Modifikation kam von Hendrikus Berkhof und François Varillon⁶⁹⁹: „In Anbetracht dieser ganzen Vorgeschichte spreche ich lieber nicht von der Ohnmacht oder Machtlosigkeit Gottes, sondern von seiner Wehrlosigkeit, weil Macht und Ohnmacht einander widersprechen, während ‚Wehrlosigkeit‘ nicht unbedingt Gottes Macht zu widersprechen braucht.“⁷⁰⁰

Im Hinblick auf die ‚Theodizee Schillebeeckx‘ sind die Arbeiten Thomas von Aquins nach wie vor wegweisend. Die Erkenntnis von Thomas, dass man zwar nach dem absoluten Ursprung des Guten fragen kann, jedoch aufgrund der Asymmetrie zwischen dem Guten und dem Übel⁷⁰¹ dieses zunächst einmal auf einer anderen Ebene als das Gute analysieren muss, wird von Schille-

⁶⁹⁸ „Dan is niet God, maar het kwaad de definitieve almacht.“ *Twijfel aan Gods almacht: ‘Als het kwaad goede mensen treft’*, in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 104-120 [Gods ‘weerloze overmacht’, in: Tijdschrift voor Theologie 27 (1987), 370-381], 106.

⁶⁹⁹ Berkhof, Hendrikus: Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer. Nijkerk 1973, § 22; jetzt auch als 9. Druck 2007 erschienen; „Dieu est Puissance illimitée d’effacement de soi“ François Varillon: L’humilité de Dieu, Paris 1974, 60.

⁷⁰⁰ *Menschen*, 124. An dieser Stelle setzt auch die systematische Kritik von Schillebeeckx an Jürgen Moltmann an. „Die Sünde in der Schöpfungswelt macht den Schöpfer in der Tat bis zum äußersten wehrlos. Diese Herrschaft des Bösen scheint außerdem in unserer Geschichte universal und unausrottbar; die Theorie von der Erbsünde bezeugt, dass auch der Katholizismus, nicht nur die Reformation, den Nachdruck auf die schwere Sündhaftigkeit in unserer Welt gelegt hat.“ *Menschen*, 125. „Wenn der Mensch es vorzieht, seine Freiheit zu gebrauchen, um sich der von Gott gewollten Gemeinschaft mit ihm und der gegenseitigen menschlichen Solidarität zu entziehen, wenn man also die von Gott geschenkte Freiheit und den von Gott geschenkten Raum für sich selbst gebraucht, macht man sich zum Gegenspieler Gottes und erlegt man der Macht Gottes Grenzen auf.“ *Menschen*, 125.

⁷⁰¹ Vgl. hierzu *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 59. Schillebeeckx rekurriert hier auf Jean-Paul Sartre, der auf dem Sterbebett die Möglichkeit der Menschlichkeit für Menschen herausgestellt hat, und somit für einen – gleichwohl atheistisch motivierten – Menschheitsoptimismus plädiert hat. In der Perspektive des Glaubens „verspricht uns Gott, daß sein schöpferisches Handeln am Ende nicht das Böse, sondern das Gute siegen lässt.“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 59.

beeckx aufgenommen und im Licht auch der Evolutionstheorie weiter gedeutet. Nimmt man an, dass sich die Welt in einer eigengesetzlichen, evolutionen Dynamik entwickelt hat, in einem Gesamtzusammenhang endlicher Systeme, kann Übel auch als der Preis der Endlichkeit verstanden werden.⁷⁰²

„Eine endliche Welt (und das ist doch ‚Geschaffenheit‘) schließt die Möglichkeit von Leiden ein, nicht allein in einem Naturgeschehen mit schmerzhaften Folgen für Tier und Mensch (als solches ist zum Beispiel ein Erdbeben ein Gut: in dem geologischen Entstehungsprozess gehört es bei den wahrscheinlich zu erwartenden Ereignissen zu dem durch Naturgesetze gesteuerten Zufall), aber auch in dem Leid, das durch menschliche Freiheit entsteht.“⁷⁰³

Schillebeeckx legt das Fundament für diese Verhältnisbestimmung von Leiden und Allmacht durch die systematische Rekonstruktion Thomas von Aquins' These von Gottes absoluter Allmacht (*potentia absoluta*), mit der er alles geschehen lassen kann, was sinnvoll ist und zum anderen durch die Explikation von Gottes, durch die Schöpfung bedingte Macht (*potentia ordinata*), mit der er abhängig ist und mit der Art der geschaffenen Dinge rechnet.⁷⁰⁴

Letztgenannter Aspekt wird weiter präzisiert: „Die zwischengeschöpfliche Beziehung (zwischen Täter und Tat) findet, im Hinblick auf ihren Differenz-

⁷⁰² Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 150.

⁷⁰³ „Een eindige wereld (en dat is toch ‘geschapenheid’) sluit de mogelijkheid in van het kwaad, niet alleen in een natuurgebeuren met kwalijke gevolgen voor dier en mens (als zodanig is bijvoorbeeld een aardbeving een goed: in het geologische wordingsproces hoort ze bij de waarschijnlijk te verwachten gebeurtenissen van het door natuurwetten gestuurde toeval), maar ook in het kwaad dat wordt bewerkt door menselijke vrijheid.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 342. „Diese Möglichkeit [Möglichkeit zur Sünde; M.H.] scheint, im Fall der Menschensünde, auf eine spezifische Weise aus dem Situations-Charakter von der Freiheit, die dann tiefgehend eine aktive Freimachung bedeutet.“ „Deze mogelijkheid blijkt, in het geval van de mensenzonde, op een specifieke wijze uit het situatie-karakter van de vrijheid, die dan grondig een actieve vrijmaking betekent.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 255A. „Mit anderen Worten: die Sündemöglichkeit fällt zusammen mit der metaphysischen Kontingenz von einem Geschöpf, dass frei ist. Das Mysterium von ‚Gut und Leiden‘ liegt darum nicht in der Sündemöglichkeit, sondern ausschließlich in der tatsächlichen, freien Aktualisierung davon.“ „M.a.w. de zondemogelijkheid valt samen met de metaphysieke contingentie van een schepsel dat vrij is. Het mysterie van ‘goed en kwaad’ ligt daarom niet in de zondemogelijkheid, maar uitsluitend in de feitelijke, vrije actualisering daarvan.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 255F.

⁷⁰⁴ I, q. 25. ad 1.

Aspekt (*von* etwas positivem), ihre *absolute Verantwortung* fundiert in dem Geschöpf selbst und dieser Aspekt fundiert das Endliche als solches, als Möglichkeit-zur-Sünde.⁷⁰⁵ Im Folgenden wird von Schillebeeckx der menschliche Umgang mit dem ihm gegebenen Freiheitsraum erläutert:

„Im gläubigen Durchstehen dieser äußersten, im höchsten Maß ethischen Situation sieht und erfährt der Gläubige die Wirklichkeit mit ihrer absoluten Begrenztheit im letzten nicht als blindes Schicksal oder unverfügbaren Zufall, sondern als personale Größe, d.h. als Unterfangen von Gottes absoluter Heilsgegenwart, die uns gerade auch in von ihm nicht gewollten und nicht einmal akzeptierten, faktisch aber absurden Situationen heilbringend nahe ist. Das Absurde wird nicht wegdiskutiert, auch nicht rational verstehbar gemacht oder religiös gutgeheißen, aber für den Gläubigen behält es nicht das letzte Wort: Gläubige vertrauen die Absurdität Gott an, der die Quelle reiner Positivität und transzendentes Fundament aller Ethik ist, mystischer Grund jedes ethischen Handelns“.⁷⁰⁶

Dass die Sünde Gott in seiner Wehrlosigkeit trifft, nimmt Schillebeeckx an und expliziert dieses:

„Sogar die Sünde kränkt Gott allein in seinen Geschöpfen: In den Menschen und in ihrer mit-kreatürlichen Welt, in Tier und Pflanze, in ihrer und unserer natürlichen Umwelt, in unserer Gesellschaft, in unserem Herzen, in unserem Innern und in unserem solidarischen Angewiesensein auf Mitmenschen. Gerade der, der diese Welt kränkt und schändet, begeht, theologisch gesehen, eine Sünde gegen den Schöpfer des Himmels und der Erde – gegen den, den viele Menschen, unter welchem Namen auch immer, Gott nennen: das Geheimnis, das die Leidenschaft für das ‚Heil-sein‘ von Natur und Weltgeschichte, von Gesellschaft und Menschen untereinander besitzt, wie sehr dieser Name auch durch das Verhalten derer, die in den verschiedensten Religionen an Gott glauben, geschändet und besudelt wurde.“⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ „De tussenscheppelijke betrekking (tussen dader en daad) vindt, naar zijn deficientie-aspect (van iets positiefs), zijn *absolute verantwoording* in het scepself en dit aspect fundeert in het eindige als zodanig, als mogelijkheid-tot-kwaad.“ *De Deo creante*, II, 254. Vgl. hierzu auch *De Deo creante*, II, 255.

⁷⁰⁶ *Weil Politik nicht alles ist*, 87.

⁷⁰⁷ *Menschen*, 19. Der originalsprachliche Text (*Mensen als verhaal van God*, 19) weicht von dem Text, der in *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben* von Schillebeeckx in niederländischer Sprache geschrieben wurde (*Als politiek niet alles is ... Jezus in de westerse cultuur. Abraham Kuyper-lezingen 1986*, 35) sechs Mal signifikant von der Ursprungsversion

Die Analyse der Differenzen der unterschiedlichen Versionen dieses Textes zeigt, dass Schillebeeckx zunehmend auf die Welt als Ausgangspunkt theologischer Spekulationen fokussiert ist; auf die Welt, die der Lebensraum der ebenso fokussierten Menschen ist. Diese sind nicht nur verantwortlich für eine adäquate Realisierung ihrer eigenen Existenzen unter den Vorzeichen eschatologischer, Reich-Gottes-Gewissheit, sondern auch verantwortlich gegenüber einem angemessenen Umgang mit der Schöpfung. Wo diese Verantwortung verfehlt wird, kommt es zu einer Kränkung der Geschöpfe und damit zu einer Kränkung Gottes.

Der Mensch als das freie Subjekt der Geschichte hat jedoch in den letzten Jahrhunderten viel Schaden angerichtet. Dieses ist – neben einer gewissen Unvermeidlichkeit – Ursache für viel Böses.⁷⁰⁸ Dennoch ist Schillebeeckx von der schweigenden Gegenwärtigkeit Gottes und damit auch von einem positiven Ende der Geschichte, dass durch den von Menschen realisierten reinen Sinn verwirklicht wird, überzeugt.⁷⁰⁹

ab. So wird in der späteren Version der Rekurs auf die Welt als Betonung des faktischen Lebensraums der Menschen durch die im zitierten Text sichtbare Kursivierung von *diese Welt* wie auch durch eine Einfügung von Welt in Weltgeschichte geleistet. Ebenso wird explizit auf Menschen in ihrer Welt rekurriert: So kursiviert Schillebeeckx, wie im zitierten Text sichtbar, das *in* und lässt die Betonung von *Gód* fallen. Ebenso fokussiert er auf die Menschen. Schillebeeckx wendet sich in Gesprächen dezidiert gegen ein Mitleiden Gottes; er hat dieses jedoch nicht ausführlich verschriftlicht. Dieses ist auch die Hauptkritik an Moltmanns Ansatz einer ökologischen Schöpfungslehre. Hier wären weitere Anstrengungen gewiss lohnenswert gewesen. Einen reichhaltigen Überblick über die Leidensfähigkeit Gottes bei den Kirchenvätern und im Mittelalter gibt Markus Enders: Enders, Markus: *Kann Gott leiden?, Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter*, in: *Communio* (2003), 451-464.

⁷⁰⁸ „Eine gewisse Unvermeidlichkeit und gleichzeitig eine nicht zu leugnende verantwortliche menschliche Freiheit, sind die Ursache für viel Böses.“ *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, 132. Zitate kursiviert.

⁷⁰⁹ *Gott ist jeden Tag neu*, 150. „Immer wieder schlägt das Böse zu und vernichtet das Gute; das scheint der Gang der Geschichte zu sein. Aber die Erwartung bleibt: In der Geschichte wird das Gute siegen [...] Aber aus meinem Glauben an Gott, der der Schöpfer ist, sage ich: Er will eine Geschichte, in der das Gute letztlich siegt, er will nicht einfach so ein Gemisch von Sinn und Unsinn. Er will letztlich reinen Sinn verwirklichen: durch den Menschen.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 153.

„Es geht um Gottes *Transzendenz*, die sich in *Freiheit* bezogen hat auf, mit anderen Worten an den Menschen *gebunden*. Treue und Liebe zu dem Äußersten. Gottes Immanenz ist dann auch kein *statisches anwesend* sein, sondern ein fortdauerndes Kommen, ein *Kommen in Kraft ohne Machtmissbrauch*: in ‚wehrloser Übermacht‘.“⁷¹⁰

Aber durch den *Schöpfungsprozess* hat sich Gott auch verwundbar exponiert. In der Schöpfung stellt Gott sich durch sein Raum-Geben verwundbar auf.⁷¹¹ Somit bietet es sich für den Fortgang dieser Studie an, unter ideologiekritischen Gesichtspunkten zunächst – als Ausgangspunkt für anthropotheologische und mündotheologische Bestimmungen – die Rolle des Menschen zu bestimmen, da im Vorangegangenen die christologische Bestimmung erfolgte:

„In diesem Licht suchend nach einer Erfahrung von Gottes wehrloser Übermacht, kann man konstatieren: wie groß und hartnäckig das Reich von dem Leiden auch ist, das Gute ist *ursprünglicher* als das Leiden. Wir Christen können dieses ausdrücklich thematisieren ausgehend von unserem Schöpfungsglauben, aber man kann dieses auch erhellen an Erfahrungen, die allen Menschen gemein sind.“⁷¹²

⁷¹⁰ „Het gaat om Gods *transcendentie* die zich *in vrijheid* betrokken heeft op, m.a.w. *gebonden* aan de mens. Trouw en liefde tot het uiterste. Gods immanentie is dan ook geen *statisch aanwezig* zijn, maar een voortdurend komen, *een komen in kracht zonder machtsmisbruik*: ‘in weerloze overmacht.’“ *Schepping*, F 16, 36. Vgl. hierzu auch Kuypers, Etienne: *Een filosofische bezinning op Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), Volgens Edward Schillebeeckx, Leuven/Apeldoorn 1991, 25-52, 29, 36.

⁷¹¹ Gott stellt sich dem Abenteuer und macht sich von dem Menschen abhängig und somit verwundbar. Ebenso hat sich Gott durch das Lebensscheitern Jesu exponiert. Wenn es nicht gelingt aufzuzeigen, dass der Lebensweg von Jesus bereits Merkmale seiner Auferstehung anzeigt, dann ist der Auferstehungsglaube nur eine Ideologie. Vgl. hierzu auch: „Wir Menschen leben, sprechen und handeln vielleicht hundert Jahre lang – Gott von seiner Seite jedoch schweigt (nach seinen Taten, in menschlichen Dimensionen berechnet) nur eine Sekunde um uns an das Wort zu lassen!“ „Wij mensen leven, spreken en handelen wellicht honderd jaar lang – God van zijn kant zwijgt (naar zijn doen in menselijke termen berekend) slechts een seconde, om óns aan het woord te kunnen laten!“ *Twijfel aan Gods almacht: ‘Als het kwaad goede mensen treft’*, in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 104-120 [Gods ‘weerloze overmacht’, in: Tijdschrift voor Theologie 27 (1987), 370-381], 115.

⁷¹² „In dit licht zoekend naar een ervaring van Gods weerloze overmacht, kan men stellen: hoe groot en hardnekkig het rijk van het kwaad ook is, het goede is *oorspronkelijker* dan het kwaad. Wij christenen kunnen dit uitdrukkelijk thematiseren vanuit ons scheppingsgeloof, maar men kan het ook doen oplichten aan ervaringen die aan alle mensen gemeenschappelijk zijn.“ *Twijfel aan Gods almacht: ‘Als het kwaad goede mensen treft’*, in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 104-120 [Gods ‘weerloze overmacht’, in: Tijdschrift voor Theologie 27 (1987), 370-381], 115.

4. Zusammenfassung

Ausgehend von den bis dahin gewonnenen Ergebnissen kann im folgenden Dreischritt die Frage nach Gott (Kapitel III), Mensch (Kapitel IV) und Welt (Kapitel V) thematisiert werden. Gemäß der in Kapitel I und II diagnostizierten Konstellation der Erfahrungsvergessenheit und Säkularisierung wird die Frage nach menschlicher Erfahrung, Gott und der Welt angesichts der Säkularisierung erneut aufgenommen. Eine genaue Rekonstruktion ermöglichte Schillebeeckx' Verständnis von Gott als dem *Schöpfer der Lebenswelt* sowie die Frage nach dem *Heil der Welt* in ihrem Werdeprozess zu analysieren. In dem dieses Kapitel abschließenden systematischen Teil wurde Schillebeeckx' Schöpfungsverständnis, *Schöpfung als Partizipation*, das es ermöglicht, eine angemessene – zwischen innerweltlicher Faktizität und Pantheismus zu lokalisierende Bestimmung der Schöpfung – zu entwickeln und zu erproben, dargestellt.

Grundannahme Schillebeeckx'scher Schöpfungstheologie ist, dass die Aussage über die Schöpfung zunächst eine Aussage über Gott ist: 1. Schöpfung ist der Sinn, dem Gott seinem göttlichen Leben geben wollte. 2. Gott schuf die Menschen in ihrer Freiheit zu ihrem Glück. 3. Geschöpfe partizipieren an Gottes Sein. Sie ähneln Gott damit. 4. Schöpfung ist ein immerwährendes Geschehen Gottes, das sich nicht nur auf den Beginn der Zeiten bezieht, sondern sich auch noch im Handeln der – eigentümlich autonomen – Menschen zeigt.

Dieser schöpfungstheologische Ansatz basiert auf einer kritischen Rezeption der von Thomas von Aquin vorgezeichneten Denkbahnen. Die sich im Frühwerk ausbildende *relationale Ontologie* wurde von Schillebeeckx im späteren Werk orthopraktisch reinterpretiert.

Schillebeeckx ist ein Denker der Faktizität. Er verlegt die theologischen Probleme zwischen Gott und den Menschen nicht außerhalb der irdischen Wirklichkeit, sondern erreicht es durch systematische Grundentscheidungen, die irdische Wirklichkeit als solche schon verwoben mit der supranaturalen

Ordnung zu sehen.⁷¹³ Für Schillebeeckx stellte sich nunmehr die Frage, wie das Absolute in dem geschaffenen Relativen erscheinen kann. Von Relevanz ist hier auch das Konzept der Endlichkeit.

Wie zuvor ausgeführt, will Schöpfungsglaube keine Erklärung in naturwissenschaftlicher Hinsicht sein. Gleichwohl ist diese fundamentale Weichenstellung nicht mit der Missachtung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse verbunden. Im Gegenteil: Bereits in seiner frühen Vorlesung zur Schöpfungslehre setzte sich Schillebeeckx dezidiert mit diesen Erkenntnissen auseinander und konnte ein andersgeartetes schöpfungstheologisch orientiertes Erklärungskonzept entwickeln.

Im Hinblick auf die Klärung schöpfungstheologischer Bestimmungen grenzt Schillebeeckx drei schöpfungstheologische Konkretisierungen von der angemessenen Präzisierung schöpfungstheologischer Aussagen hauptsächlich durch Rekurs auf die Endlichkeit des Menschen ab.

Gegen pantheistische Auffassungen argumentiert Schillebeeckx, dass eine solche Auffassung die Endlichkeit des Menschen ebenso schmälert wie dualistische Auffassungen. Eine dualistische Konzeption missachtet jedoch die Tatsache, dass *Endlichkeit und Kontingenz der gewollten Schöpfungswirklichkeit entsprechen und keine Folge von Sünde* sind. Die Missachtung von Endlichkeit und Kontingenz ist Konsequenz einer verzeichneten Schöpfungsauffassung. In emanatistischen Konzeptionen wird die genuine Eigenbedeutung endlichen Daseins unterbewertet. Auch für Gott ist die Schöpfung ein Wagnis; ein Wagnis, das Schillebeeckx im Zusammenhang theodizeekritischer Erörterungen von der *Ohnmacht und Wehrlosigkeit* Gottes sprechen lässt. Dennoch ist Gott *reine Positivität* und will nicht, dass Menschen leiden. Die schöpfungstheologische Basis der Theologie Schillebeeckx' zeigt sich auch in seiner Christologie: Christologie ist *konzentrierte Schöpfung*.

Im Bezug auf die Gotteslehre lässt sich feststellen, dass Schillebeeckx immer pointierter die essentielle Bedeutung der Praxis für die angemessene Erkenntnis Gottes herausstellt.⁷¹⁴ Insofern wird auch in diesem Kapitel das

⁷¹³ Vgl. hierzu auch Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 105.

⁷¹⁴ Vgl. hierzu auch Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 5.

Handeln Gottes und die Praxis des Menschen anhand der Heilsfrage, näherhin der Frage nach dem Heil in der Welt und in der Kirche skizziert. Von besonderer Relevanz ist hier auch die Spezialfrage nach dem Heil durch Arbeit. Gleichwohl war dieses eine zu der Zeit häufig gestellte Frage. Im Hinblick auf gegenwärtige christliche Soziallehre und dem Versuch, *Selbstrealisierungspänomene (schöpfungs-)theologisch zu durchdenken*, kommt ihr aber eine zentrale Rolle zu. Mit Hilfe einer hier dargestellten angemessenen schöpfungstheologischen Grundlegung lassen sich unverzichtbare Implikationen bestimmen, die in nachfolgenden Kapiteln weiter thematisiert werden.

IV. DER SITUIERTE MENSCH UND SEIN HEIL

1. Bestimmung des Menschen

A. Der gottebenbildliche Mensch

„Geschöpfe sind keine Kopien Gottes.“¹

„Der Mensch als Schöpfer verändert die Welt, Gott erschafft sie.“²

„Man is God's governor in the management of creation.“³

Die Basisaussagen des Ersten Testaments können im Hinblick auf das biblische Menschenbild trotz ihrer Ambivalenz nicht fundamental genug verortet werden.⁴ Das „fundamentale Symbol Gottes – ‚Bild Gottes‘ – [ist; M.H.] der lebendige Mensch“.⁵ Dieser anthropozentrische Fokus des christlichen Glaubens ist, als „climax of creation“, von zentraler Relevanz für christliches Selbstverständnis.⁶ Der Mensch wird nicht, wie die Tiere, jeder nach seiner Art, sondern nach dem Bild Gottes geschaffen.⁷ Er ist das Lieblingsge-

¹ *Auferstehung Jesu*, 134.

² Strasser, Peter: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz-Wien-Köln, 2002 (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens, Band 1), 94.

³ *The animal in man's world* (1960), 265.

⁴ Vgl. hierzu *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 109.

⁵ *Auferstehung Jesu*, 72; *Het andere gezicht van de kerk. Bij de 8 mei-manifestatie van 1986 in 's Hertogenbosch*, in: *Om het behoud van het evangelie* (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 187-192 [De Bazuin, speciaal nr., 69(1986)], 191; *Menschen*, 290; *Das Evangelium erzählen*, 98. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 307, *Theologisch testament*, 99, 135f. Vgl. zum Folgenden auch besonders Kap. III. 2. B. Dieser Studie (Gott, Schöpfer und Heil der Welt). Vgl. ebenso *Gott als lauter Schrei* [1977], 98.

⁶ „It is clearly expressed, for example, in the idea that humans (unlike all other creatures) were made in the very ‘image of God’ as the climax of creation.“ Kaufman, Gordon D.: *In the beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004, 36.

⁷ Diese Bestimmung des Menschen als von Gott geschaffen drückt aus, „daß der Mensch sein ganzes Dasein und seine ganze Tätigkeit zutiefst vom schöpferischen Gott her *bezieht*.“ *Jesus* 557. Diese radikale Gottbezogenheit bedeutet in theologischer Hinsicht, „daß er Person ist durch die transzendierende, aktive Immanenz Gottes. Gott ist durch Transzendenz immanent, d.h., alles, was der Mensch an Positivität besitzt, ist wirklich von ihm selbst, aber als von Gott entlehnt.“ *Jesus*, 557. „Für die Glaubenssprache ist ein Geschöpf daher sogar mehr von Gott als von sich selbst, weil es das Selbstsein aus Gottes Transzendenz schöpft. Mit anderen Worten: Das Geschöpf, der Mensch, fällt

schöpf.⁸ Es ist der Glaube der Christen und damit auch der Glaube von Jesus von Nazaret. Dies ist der Glaube des Menschen, „der Gott ähnlich ist und nach seinem Bild gestaltet, der am Sabbat von seinem Werk ruht wie sein Schöpfer, dem die Gebote zur Bemächtigung der Freiheit, nicht zur Versklavung überlassen wurden“.⁹ Dennoch hat Gott dem Menschen in Gen 1 nicht einmal einen *eigenen* Schöpfungstag zugebilligt. Gott will nicht nur die Zukunft des Menschen, sondern die Zukunft der ganzen Schöpfung.¹⁰

Ausgehend von dem Bild-Gottes-Charakter¹¹ des Menschen kann dem Menschen ein kreatives Element konstatiert werden. „Wenn wir erschaffen sind, und das bedeutet für einen Christen: wenn wir nach dem Bild und Gleichnis Gottes erschaffen wurden, dann muß der Mensch etwas anderes sein als ein Konservator, Restaurator oder Entdecker dessen, was doch schon gegeben ist.“¹² Der Mensch ist „Stellvertreter von Gott“.¹³

Diese Basisaussage des Menschen als Bild Gottes hat Schillebeeckx bereits in seinen ersten Veröffentlichungen in einem freilich traditionell geprägten Bezugsrahmen expliziert. Von den hier geäußerten Grundansichten hat sich Schillebeeckx jedoch nicht entfernt. Sie bildeten vielmehr die theologischen

nicht mit seiner tiefsten Wirklichkeit zusammen; es gibt in ihm einen Überhang, eine auf den transzendent schöpferischen, durch Immanenz einwohnenden Gott verweisende innere Wirklichkeit (die er selbst ist). Gerade deshalb ist die Wirklichkeit, in der wir leben und die wir selbst sind, ein unergründliches Geheimnis: eben das Geheimnis des in seine Geschöpfe überströmenden Gottes. Die profane und die wissenschaftliche Sprache sprechen daher, auf ihre Art, von einer Wirklichkeit, die auch sie nie adäquat erhellen können. Sie schöpfen aus dem Unauserschöpflichen, wie gering ihr Studienobjekt auch sein mag.“ *Jesus*, 558. Vgl. hierzu auch die Differenzierungen von Walter Kasper. Kasper, Walter: *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (Hrsg.), *Konturen heutiger Theologie*, Werkstattberichte von Alfons Auer u.a., Einführung von Adolf Exeler, München 1976, 92-107, 99-102.

⁸ *God in menselijkeid*, 699.

⁹ Siegfried R. Dunde: *Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs*, in: *Stimmen der Zeit*, 107(1982), 25-30 (hier 29).

¹⁰ Vgl. hierzu *Menschen*, 297.

¹¹ Vgl. hierzu auch *Gott ist jeden Tag neu*, 159.

¹² *Menschen*, 290; *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 123. „He is, in other words, God’s governor on earth, the representative of God’s kingdom.“ *The animal in man’s world* (1960), 265. „Die Glaubensgegebenheit, daß die Welt durch Gottes Güte geschaffen ist, bedeutet für den Menschen, der selbst einen Teil der Schöpfung bildet, den Auftrag, auch selbst Gutes zu realisieren.“ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 101.

¹³ „[...] plaatsvervanger van God“ *Theologisch testament*, 99.

Theorien eines Basiskonzeptes, das Schillebeeckx in jeweils anderen Kontexten entsprechend modifizierte.

So beginnt Schillebeeckx seinen wissenschaftlich-literarischen Auftritt vor einer weiteren Öffentlichkeit u.a. mit einem Artikel über das *Bewusstsein der Geschöpflichkeit als Basis unseres geistlichen Lebens*.¹⁴ Bestreben Schillebeeckx' ist es hier, die „Katechismus-Wahrheit: Der Mensch ist ein Geschöpf“ systematisch zu entfalten:¹⁵

„Rein gerichtete Religiosität oder geistliches Leben ist der praktisch gewordene gute Gottesbegriff; das ist die objektive Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, die in Gesinnung und Tat gilt: die verpflichtete Unterwerfung ohne Vorbehalt des Geschöpfes unter die Souveränität des allmächtigen Schöpfers wird warme Lebensgemeinschaft des Menschen mit dem dreieinen Gott durch das persönlich geneigte Verschenken des hilflosen Kindes an den liebevollen Vater in und durch Gottes eigenen Sohn: Christus, unseren Bruder.“¹⁶

Hier ist von Schillebeeckx angedeutet, dass er das geistliche Leben in einem komplexen Gefüge situiert sieht. Als einen Teil dieses Gefüges erkennt Schillebeeckx den „Schöpfungsverband als das praktisch gewordene Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf“.¹⁷ Das andere Element ist bestimmt als „persönlicher Verkehr mit dem persönlichen Gott“.¹⁸

¹⁴ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43.

¹⁵ „Catechismus-waarheid: de mensch is een schepsel“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 27.

¹⁶ „Zuiver gerichte godsdienstigheid of geestelijk leven is het practisch geworden juist Gods begrip; het is de objectieve betrekkingen tusschen God en den mensch doen gelden in gezindheid en daad: de verplichte onderwerping zonder voorbehoud van het schepsel aan de souvereiniteit van den almachtigen Schepper wordt warme levensgemeenschap van den mensch met den drieënen God door de persoonlijk genegen wegschenking van het hulplooze kind aan den liefdevollen Vader in en door Gods eigen Zoon: Christus, onzen Broeder.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 15.

¹⁷ „Allereerst in een scheppingsverband als de practisch geworden verhouding tusschen Schepper en schepsel.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 15.

¹⁸ „Ons geestelijk leven is persoonlijk verkeer met den persoonlijken God in den schoot van de allerheiligste Drieëenheid.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 15.

Den Kontext beider Ankerpunkte dieses Verhältnisses eingehender analysierend konstatiert Schillebeeckx bereits 1945, dass die Säkularisierung und das Mündigsein der Welt ebenso wie ein humanistisches Selbstverständnis ein integrales Moment des menschlichen Selbstverständnisses und damit auch theologischer Vergewisserung ist. Eine – freilich in breiteres theologisches Gefüge eingebettete – Spitzenaussage Schillebeeckx' lautete 1945: „Gott haben wir verloren, und uns selbst gefunden.“¹⁹ Schillebeeckx bewertet diese Säkularisierungstendenz hier weder eindeutig positiv noch negativ. Vielmehr ist er bemüht, die möglichen, aus der Säkularisierung resultierenden Herausforderungen für ein angemessenes Verständnis des Menschen im göttlichen Beziehungsgefüge zu lokalisieren. Dieses Beziehungsgefüge ist näherhin als Gleichgewicht zwischen dem „Spontanitätsbeginn oder Prinzip der Eigengesetzlichkeit („natura“) und dem Schöpfungsmoment oder Abhängigkeitsbeginn („creatura“)“ zu charakterisieren.²⁰ Schillebeeckx widersetzt sich somit einer rein säkularisierten Deutung des Menschen und konstatiert, dass durch zuvor angeführtes Beziehungsgefüge der Mensch zu seiner „wahren ‚Autonomie‘“ geführt werden kann.²¹ Die Anerkennung und Einsicht in die *wahre Autonomie* geht mit Demut einher: „Demut ist die primäre Gesinnung, die gute Erde, worin unser geistliches Leben wurzelt, die Luft, die es nicht entbehren kann, ansonsten muss es langsam sterben. Demut ist Abhängigkeitsbewusstsein, Bewusstsein der Geschöpflichkeit: der subjektive Boden, der unser geistliches Leben bleibend trägt.“²²

¹⁹ „God hebben we verloren, en onszelf gevonden!“ *Christelijke Situatie: Grondbeginselen voor een Cultuurtheologie*, KL, 12 (May 1945), 229-242, 237.

²⁰ „[...] de spanningsvolle harmonie tusschen het spontaneiteitsbeginsel of principe van eigenwettelijkheid (‘natura’) en het scheppingsmoment of afhankelijkheidsbeginsel (‘creatura’)“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: *Tijdschrift voor geestelijk leven* 1(1945), 15-43, hier 19.

²¹ „ware ‘autonomie’“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: *Tijdschrift voor geestelijk leven* 1(1945), 15-43, hier 19.

²² „Nederigheid is de primaire gezindheid, de goede aarde waarin ons geestelijk leven wortelt, de lucht die het niet kan ontberen of het moet langzaam sterven. Nederigheid is afhankelijkheidsbewustzijn, schepselbesef: de subjectieve bodem die ons geestelijk leven blijvend draagt.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: *Tijdschrift voor geestelijk leven* 1(1945), 15-43, hier 21. Diese Argumentationsfigur wird von Schillebeeckx mehrfach in Variationen wiederholt. Am grundsätzlichen Bestimmungsverhältnis von Gott und Mensch ändert sich jedoch nichts: „Quid autem habes quod non accepisti? (I Kor., IV, 7). Nichts können wir aus uns selber: ‚sine me nihil potestis

Dieses hier vorgestellte Konzept von Schillebeeckx ist auch in seinen anderen frühen Publikationen von ihm gelegentlich explizit dargestellt worden, in seiner theologischen Anthropologie aber auch implizit anwesend. So stellt dieses die „bleibende metaphysische Basis“²³ dar. Die schöpferische Tätigkeit des Menschen wird in der Trias *Vorbringen* (Produktivität), *Wozu des Vorbringens* (Zielgerichtetheit) und *leitendes Bild des Hervorbringens* (Urbildlichkeit) charakterisiert.²⁴ Der hier zugrunde liegende Artikel von Schillebeeckx, *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven ~ Bewustzijn der Geschöpflichkeit als Basis unsere geistlichen Lebens*, orientiert sich an dieser Trias.

Die Produktivität interpretiert Schillebeeckx mit Verweis auf Thomas von Aquin näher: „So ist das mit meinem Denken, mit meinem Wollen, mit allem, was ich bin und tue, sodass ich mich in diesem geheimnishaften Zustand befinde, wo ich nicht heraus kann: wirklich ich selbst zu sein und doch wieder bis in die tiefste Wurzel von meinem Wesen ‚geschaffen‘, restlos ‚von Gott‘.“²⁵ Die tatsächlich dem Menschen zuzuschreibende eigene Tat wird durch den Spontanitätsbeginn ermöglicht. Dieses ist aber durch Gottes Schöpfungstätigkeit umfasst:

facere‘ (Joh, 15,15): ‚ohne Mich könnt ihr nichts tun‘. Wir sind gleichwohl keine Teilstücke von Gott. Wirklich sind wir von ihm unterschieden. Den Grund jedoch, der tiefste Grund von diesem Unterschied liegt formal nicht in unserer eigenen menschlichen Vollkommenheit, in demjenigen, was wir sind, sondern in unserer Defizienz, in unserer Begrenztheit: in unserer Nichtigkeit.“ „‘Quid autem habes quod nos accepistis?’ (I Cor., IV, 7). Niets kunnen we uit onszelf: ‘sine me nihil postestis facere’ (St Jan, 15,15) ‘zonder Mij kunt ge niets doen’. Wij zijn nochtans geen deelstukken van God. Werkelijk zijn wij van Hem onderscheiden. De grond echter, de diepste reden van dit onderscheid ligt formeel niet in onze eigen menselijke volmaaktheid, in datgene wat we zijn, maar wel in onze deficiëntie, in onze beperktheid: in onze nietigheid.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 22.

²³ „[...] blijvenden metaphysischen grondslag“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 19.

²⁴ Vgl. hierzu *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 20.

²⁵ Schillebeeckx verweist hier auf Thomas von Aquin, *Summa Theologia*, I, Q. 60. a. 5: „Omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est“. „Zoo is het met mijn denken, met mijn willen, met alles wat ik ben en doe, zodat ik me in dien geheimvollen toestand bevind waar ik niet buiten kan: werkelijk mezelf te zijn en toch weer tot in den diepsten wortel van mijn wezen ‚geschapen‘, restloos ‚van God‘.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 21.

„Das Defiziente in unserer Tätigkeit, ja das ist ganz aus uns; das Gute darin, das Effiziente ist auch von uns, aber als Geschaffenheit. Das ist von mir, aber es kommt nicht aus mir, sondern durch Gottes Kraft und hierdurch genau wird es ‚mein‘. Man merkt hier deutlich, wie wir nur bestehen können als gespannt zwischen diese zwei Pole: Selbstständigkeit, das Spontaneitätsmoment (‚natura‘) und Abhängigkeit, das Schöpfungsmoment (‚creatura‘).“²⁶

Die Frage der Qualität dieses gegenseitigen Bestimmungsverhältnisses beantwortet Schillebeeckx durch ein Bild:

„Selbsttätigkeit hat somit nicht eine absolute Bedeutung; es kann keine Sprache sein von meiner Tätigkeit als gegenüberstehend, als Gottes Tätigkeit entgegengestellt, wie das wohl der Fall ist z.B. wenn zwei Pferde denselben Wagen ziehen; dann ist die Selbsttätigkeit von dem ersten Pferd als solche nicht abhängig von dem anderen.“²⁷

Dennoch ist

„unsere Krafftätigkeit immer die von Gott geborgte Energie. Sicher von Gott besitzen wir somit ein brachiales Bewusstsein der Stärke, das jedoch nichts gemein hat mit verbissener Selbst-Einspannung, sondern ruhige selbst-entledigende Tätigkeit ist auf Gottes Flügeln fliegend: Hingabe. Dieses Bewusstsein der Geschöpflichkeit, Abhängigkeit und Vertrauen implizierend, beinhaltet dann auch ein Moment des Lebensoptimismus. Das Schöpfungsmo-

²⁶ „Het deficiënte in onze werkdadigheid, ja dat is helemaal uit ons; het goede erin, het efficiënte is ook van ons, maar als geschapenheid. Het is van mij, maar het komt niet uit mij, tenzij door Gods kracht en hierdoor precies wordt het ‚mijn‘. Men merkt hier duidelijk hoe we slechts kunnen bestaan als gespannen tusschen deze twee polen: zelfstandigheid, het spontaneiteitsmoment (‚natura‘) en afhankelijkheid, het scheppingsmoment (‚creatura‘).“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 23. Vgl. auch ebd., 33. Vgl. hierzu auch *De Deo creante*, II, 224. Schillebeeckx referiert hier den genannten Artikel. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Thomas von Aquin, *De Veritate*, Q. 14, a. 8: „Esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato.“

²⁷ „Zelfwerkzaamheid heeft dus niet een absolute betekenis; er kan geen sprake zijn van mijn werking als staande tegenover, als tegengesteld aan Gods werking, zoals dat wel het geval is b.v. wanneer twee paarden eenzelfde wagen trekken; dan is de zelfwerkzaamheid van het eerste paard als zodanig niet afhankelijk van het andere.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 24.

ment ist jedoch auch Quelle von Vertrauen in die Beständigkeit und die Konsistenz des Spontaneitätsbeginns.²⁸

Ausgehend von der in diesem Artikel nur implizit geleisteten Auseinandersetzung mit dem Existentialismus und dessen Analyse der menschlichen Existenz als radikal endlich kann Schillebeeckx diese Grundlage integrieren in ein schöpfungstheologisches Gesamtkonzept der Anthropologie:

„Demgegenüber unterstellt die christliche Schöpfungs-idee, dass das Nichts sich freilich tief einfrisst in unser Mensch-sein und unsere Menschlichkeit, aber zugleich, dass die Quelle von allem, was ist, Gott, unsere Nichtigkeit bleibend handhabt und auch in Ewigkeit, dass Er dieser Wert verleiht, diese stützt und trägt in nicht versagender Liebe.“²⁹

Letztlich ist Schillebeeckx hiermit seinem Bestreben, die Katechismus-Aussage, dass der Mensch Geschöpf Gottes ist, im Hinblick auf die Zeitsignatur verantwortet darzustellen, näher gekommen. Die Geschöpflichkeit des Menschen bemisst sich darin, wirklich von Gott unterschieden zu sein und eine eigene Wirklichkeit aufgrund der Tätigkeit Gottes in uns zu besitzen. Den Abschluss dieses Teilstücks der Untersuchung über menschliches Handeln findet Schillebeeckx durch die Zusammenfassung mit Augustinus: „Deus superior summo meo, Deus intimior intimo meo“.³⁰

Als zweites Element des dreifach gefassten Schöpfungsbegriffs referiert Schillebeeckx neben dem Hervorbringen, der Produktivität, die Zielgerichtetheit der Schöpfung, das Wozu des Vorbringens. Zwar lässt sich – so konsta-

²⁸ „Onze krachtadigheid is immers God ontleende energie. Zeker van God, bezitten we derhalve een niets ontziend sterkte-bewustzijn, dat echter niets gemeens heeft met verbeten zelf-inspanning, maar rustige zelf-ontdane werkzaamheid is op Gods vleugelen wikkend: overgave. Dit scheppingsbesef, afhankelijkheid en betrouwen implicerend, bedraagt dan ook een moment van levensoptimisme. Het scheppingsmoment is immers ook bron van vertrouwen in de bestendigheid en de consistentie van het spontaneïteitsbeginsel.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 26.

²⁹ „Daartegenover stelt de christelijke scheppingsidee dat het Niets weliswaar diep invreest in ons mensch-zijn en onze menselijkheid, maar tevens dat de bron van al wat is, God, onze nietigheid blijvend handhaaft en wel in eeuwigheid, dat Hij het waarde verleent, het schraagt en draagt in niet versagende (liefde.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 26f.

³⁰ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 28. Zitat von Augustinus, *Confess.*, III, 6,11.

tierte Schillebeeckx in seiner frühen Zeit – das Schöpfungsmotiv nicht ohne weiteres klären, da es ein Glaubensgeheimnis sei und nur durch die Analyse von Gottes Wesenheit zu klären ist. Ein fundamentaler Unterschied zwischen endlichem, menschlichem Sein und unendlichem, göttlichen Sein besteht in dem Bestreben, Endliches zu mehren oder im Falle Gottes im göttlichen Handeln:

„Seine Tätigkeit ist seine ewige Selbst-Bestätigung in unaussprechlicher Seligkeit. Will Gott doch nach außen auftreten, d.h. will Er dann doch etwas schaffen außerhalb sich selbst, dann kann Er das, nicht als gereizt durch die Schönheit und den Wert von dem, was Er erschaffen will, sondern nur als durchglüht von eigener Seligkeit, als fasziniert durch eigene unerschöpfliche Schönheit und Gutheit.“³¹

Schillebeeckx konstatiert, dass das Hauptziel Gottes er selbst ist:

„Neben einem Hauptziel – sich selbst – kann Gott keinesfalls ein Nebenziel haben – die Geschöpfe. Es gibt nur ein Schöpfungsmotiv: Nicht die Liebe von Gott für seine Geschöpfe, wohl aber die Liebe von Gott zu sich selbst. Anders wäre die Schöpfung für Gott wie ein Sündenfall der Gottheit.“³²

Somit kann Schillebeeckx mit Thomas von Aquin konstatieren: „[...] neque ita quod aliquid Ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo, quia Ipse rebus acquiritur“³³. Dieser radikale Theozentrismus hat Auswirkungen auf den von Gott geschaffenen Menschen:

³¹ „Zijn werkzaamheid is Zijn eeuwige Zelf-bevestiging in onuitsprekelijke zaligheid. Wil God dan toch naar buiten optreden, d.i. wil Hij dan toch iets scheppen buiten Zichzelf, dan kan Hij dat, niet als bekoord door de schoonheid en de waarde van wat Hij tot stand wil brengen, maar alleen als doorgloed van eigen zaligheid, als gefascineerd door eigen onuitputtelijke schoonheid en goedheid.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 29.

³² „Naast een hoofdbedoeling – nl. Zichzelf – kan God geenszins een nevenbedoeling hebben – de schepselen. Er is maar één scheppingsmotief: niet de liefde van God voor Zijn schepselen, doch de liefde van God tot Zichzelf. Anders ware de schepping voor God als een zondeval van de Godheid.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 29.

³³ Thomas von Aquin, *C. Gent.* III, 16. Vgl. hierzu auch *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, 29. Hier hat Schillebeeckx fälschlicherweise *C. Gent.* II, 18 als Quelle angegeben.

„Der Theozentrismus des Schöpfungsmotiv hat seine Folgen in der Richtung, die das Geschöpf zu nehmen hat. Jedes Hervorgebrachte wird schon durch seinen Macher auf das Ziel, das der Macher bei seiner Arbeit im Auge hatte. Gottes ‚Ziel‘ bei dem Schaffen drückt dann auch allem Geschaffenen seinen Stempel auf. Durch die Tatsache, dass Gott den Menschen schuf aus Selbst-Liebe, folgt unvermeidlich, dass der Mensch durch dasjenige, was er ist, auf Gott hin gerichtet ist. Er ist geschaffen zum Ruhm Gottes, sagt die Glaubenslehre.“³⁴

Das Beziehungsgeschehen von Gott und Mensch weiter präzisierend schreibt Schillebeeckx:

„Gott will Sich selbst in uns durch uns. Nur so werden Evangelismus und Humanismus in unserem geistlichen Leben versöhnt und bleibt die totale Abhängigkeit von Gott, auch was die Richtung angeht, der Sinn und das Motiv von unserem Seelen-Aufgang, die Grundwahrheit in unserem geistlichen Leben. Theozentrismus, wovon der Humanismus nur die materielle Kehrseite ist.“³⁵

Abschließend erläutert Schillebeeckx das leitende Bild des Hervorbringens, die Urbildlichkeit:

„Dieses Urbild offenbart sich in der natürlichen Ordnung in der Struktur des Menschen als Spannungseinheit zwischen Spontanitätsbeginn und Schöpfungsbeginn; das will sagen konkret offenbart es sich in den rechtgläubigen Gewissensausdrücken. In der übernatürlichen Ordnung offenbart es sich ‚objektiv‘ in dem sichtbar gewordenen Gottesbild, in dem fühlbar gewordenen Gotteswillen, Jesus Christus.“³⁶

³⁴ „Het theocentrisme van het scheppingsmotief heeft zijn gevolgen op de richting zelf die het scepseel te nemen heeft. Elk voortbrengsel wordt immers door zijn maker afgericht op het doel dat de maker bij zijn arbeid beoogde. Gods ‘doel’ bij het scheppen drukt dan ook zijn stempel op al het geschapene. Door het feit dat God den mensch schiep uit Zelf-liefde, volgt onvermijdelijk dat de mensch door datgene wat hij is, gericht staat op God. Hij is geschapen tot Gods glorie, zegt de geloofsleer.“ *Scepseel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 30.

³⁵ „God wil Zichzelf in ons door ons. Alleen zóó worden Evangelisme en humanisme in ons geestelijk leven verzoend, en blijft de totale afhankelijkheid van God, ook wat betreft de richting, den zin en het motief van onzen ziele-opgang, de grondwaarheid in ons geestelijk leven. Theocentrisme, waarvan het humanisme slechts de materiële keerzijde is.“ *Scepseel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 35f.

Bereits in dieser frühen Phase ist Schillebeeckx' Bewusstsein von einer prinzipiellen Würdigkeit der Selbstrealisierungsmöglichkeiten des Menschen gegeben. So ist hier bereits die spätere und explizite Kritik des Bezuges auf die Schöpfungsordnung grundgelegt. „Auch an der Seite des Aspektes von Urbildlichkeit darf das Schöpfungsmoment nicht betont werden auf Kosten des Spontanitätsmomentes.“³⁷ Die inhaltliche Logik dieses komplexen Beziehungsgefüges erläutert Schillebeeckx:

„Des Menschen ehrliches Suchen, rechgläubiges Planen und Beabsichtigen ist das Echo in unserem Innersten von Gottes großem Plan. Gott nimmt eigentlich die Initiative von unserem geistlichen Leben: Er gibt den Plan und verleiht Erstrebenswert und Attraktivität [aanlokkelijkheid; M.H.], Er gibt uns die Kraft dieses in die Tat umzusetzen.“³⁸

Aus dieser *creatio ex amore* lässt sich auf den „tiefsten (metaphysischen) Drang von unserem geistlichen Leben“ rückschließen. Das „Verlangen nach Gottesvereinigung“ ist nicht zu leugnen.³⁹ Diese beiderseitige Liebe ist von zentralem Belang für ein angemessenes Verständnis des geistlichen Lebens

³⁶ „Dit oerbeeld openbaart zich in de natuurlijke orde in de structuur zelf van den mensch als spanningseenheid tusschen spontaneïteitsbeginsel en scheppingsbeginsel; d.w.z. concreet openbaart het zich in de rechtzinnige gewetensuitspraken. In de bovennatuurlijke orde openbaart het zich 'objectief' in het zichtbaar geworden Godsbeeld, in den tastbaar geworden Godswil, Christus Jezus.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 37.

³⁷ „Ook aan den kant van het aspect van oerbeeldelijkheid mag het scheppingsmoment niet beklemtoond worden ten koste van het spontaneïteitsmoment.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 40.

³⁸ „'s Menschen eerlijk zoeken, rechtzinnig 'plannen' en bedoelen is de echo in ons binnenste van Gods grote bedoeling. God neemt eigenlijk het initiatief van ons geestelijk leven: Hij geeft het plan en verleent het bestrevingswaarde en aanlokkelijkheid, Hij geeft ons de kracht het te verwezenlijken.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 40. Mehr als drei Jahrzehnte später kann Schillebeeckx – christologisch angeschärft – konstatieren: „Alle unterschiedlichen und doch *fundamental*-gleichen neutestamentlichen Auffassungen von Heil, Erlösung und Befreiung werden von einem inneren Band zusammengehalten, nämlich der Korrelation zwischen Gottes Vorherbestimmung oder absolut-freier Heilsinitiative und der Erfahrung gefundenen Lebenssinns und entdeckter Lebenserfüllung bei denen, die an Jesus glauben. Die neutestamentlichen Christen fanden ihre Selbstbestimmung, die Definition ihres Menschseins in einem persönlichen Verhältnis zu Gott, wie Jesus ihn geoffenbart hatte.“ *Christus*, 614.

³⁹ Auch vorangegangenes Zitat ebd. „De diepste (metafysische) drang van ons geestelijk leven is gevolgelijk onloochenbaar de trek naar godsvereiniging.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 31.

wie es Schillebeeckx in den vierziger Jahren expliziert: „Das geistliche Leben ist eine liebevolle Antwort auf eine liebevolle Frage; nicht umgekehrt.“⁴⁰

Bereits mit Blick auf den biblischen Schöpfungsbericht wird die Stellung des Menschen innerhalb des Gesamts der Schöpfung relativiert. So erhält der Mensch dort nicht einen für sich reservierten Schöpfungstag, sondern er wird an demselben Tag wie das Getier geschaffen.⁴¹ Von den Tieren unterschieden ist der Mensch jedoch durch das Vorbild dieser Schöpfung. Nicht nach *ihrer* Art, wie die Tiere und Pflanzen, sondern nach Gottes Bild und Gleichnis sind die Menschen geschaffen. Der Satz aus Genesis 1,26: *Lasst uns Menschen machen nach unserem Bild* ist eine fundamentale Vorgabe für den Menschen: „Er muss das Chaos von allerlei Art bezwingen, Leben möglich machen und alles Leben auf Erden hüten. Er muss sich kreativ einsetzen für ‚das Werk von Gottes Händen‘. Im schöpferischen Tätigsein mit der Erde kann der Mensch wirklich Mensch werden.“⁴² Bei einem liebevollen mitgeschöpflichen und mitmenschlichen Umgang kann der Mensch auch mit Ps. 8 als „fast göttlich“ gewürdigt werden.

Ein angemessen verstandenes *dominium terrae* impliziert auch keinesfalls ein Ausbeuten der Erde. Das Beherrschen der Erde „muss eine konstruktive

⁴⁰ „Het geestelijk leven is een liefdevol antwoord op een liefdevolle vraag; niet omgekeerd.“ *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43, hier 32. Der Sinn von den Geschöpfen ist es somit *Offenbarung von Gottes freier Liebe zu sein*; ‚hypostasierte‘ Liebesgabe von Gott.“ „De *zijn* van de schepselen is dus *openbaring te zijn van Gods gratuite liefde*; ‚gehypostasieerde‘ liefdegave van God.“ *De Deo Creante*, II, 93. Der Glaube an Gott ist nach christlichem Verständnis nicht möglich ohne den Glauben an den Menschen. Für Schillebeeckx ist dieser inhaltliche Zusammenhang auch im Glaubensbekenntnis ersichtlich: „Ich glaube an *Gott*, den Schöpfer des Himmels und der Erde, und an *Jesus*: den Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn.“ *Auferstehung Jesu*, 131; Signifikante Hervorhebungen vom Autor. Dieser Glaubensartikel ist jedoch polyinterpretabel und wird an anderer Stelle, *Menschen*, 164 wie folgt interpretiert: Dieser Glaubensartikel bedeutet somit, „daß für das Nicht-Göttliche, für das Verletzbare, Gottes Wesen befreiende Liebe in Jesus Christus ist. Gott, der Schöpfer, der Verlässliche, *ist* menschenbefreiende Liebe, und zwar auf eine Weise, die alle menschlichen, persönlichen, sozialen und politischen Erwartungen sowohl erfüllt als auch übersteigt.“ Ebd.

⁴¹ Diese Relativierung des Menschen wiederholt sich auch in den Psalmen (36,7).

⁴² „[...]hij moet de chaos van allerlei aard bedwingen, leven mogelijk maken en alle leven op aarde hoeden. Hij moet zich creatief inzetten voor ‚het werk van Gods handen‘. In scheppend bezig zijn met de aarde zal de mens werkelijk mens worden.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 338.

Kreativität des Menschen sein“.⁴³ Dennoch sollte das Faktum der Gottebenbildlichkeit⁴⁴ im Verhältnis zur sonstigen Schöpfung betrachtet werden. „Als Diener der Schöpfung ist der Mensch der Vorgesetzte in der Schöpfung; darin sind Menschen jedoch zugleich Untergebene: nur Bevollmächtigte und Verwalter von Gott, demgegenüber sie verantwortlich sind.“⁴⁵

B. Endlichkeit menschlicher Existenz – das faktische Dasein

Es erscheint mir ratsam, einige in das Existenzverständnis Schillebeeckx' einführende Vorbemerkungen der detaillierten immanenten Analyse voranzustellen. Endlichkeit ist der Leitbegriff des belgischen Theologen, mit dem er von menschlicher Faktizität sprechen kann. Endlichkeit darf nicht als eine „Verwundung“ betrachtet werden, „als eine Verletzung, die als solche eigentlich nicht den Dingen der Welt hätte anzuhafte brauchen“.⁴⁶ Schillebeeckx hat in seinem Werk zwar auch gelegentlich versucht, in anderen theologischen Kategorien von menschlicher Existenz zu sprechen, diesen Ansatz jedoch nicht weiter verfolgt.⁴⁷ Schillebeeckx hat immer eine Theologie betrieben, die – ausgehend vom faktischen Dasein – die Wirklichkeit ernst genommen hat und von hier aus die gesamte Theologie aufzubauen versuchte.

⁴³ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 338.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch *Menschen*, 124f.

⁴⁵ „Als dienaar van de schepping is de mens de meerdere in de schepping; daarin zijn mensen echter tegelijk de mindere: slechts zaakgelastigden en rentmeesters van God, aan wie zij verantwoording zullen moeten afleggen.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 338. „Der Mensch ist Gottes Verwalter oder Stellvertreter auf Erden.“ *Menschen*, 299f. Vgl. hierzu auch Houtepen, Anton: *Een gebroken wereld? Fragmenten van een bevrijdende scheppingstheologie*, in: Paul van Tongeren (Hrsg.), *Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties*, Baarn 1992 (=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2), 44-72, bes. 49.

⁴⁶ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119.

⁴⁷ So sprach auch Schillebeeckx (nach Rahner, der dieses im Anschluss an Thomas von Aquin in seiner Dissertationsschrift *Geist in Welt* untersuchte [Rahner, Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939; Rahner, Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, bearbeitet von Johann Baptist Metz, München 1957.]) gelegentlich von „menschlicher Existenz als Geist-in-der-Welt“ („menselijke existentie als geest-in-de-wereld“), *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* (1951), 213.

Wie im Kap. II dieser Arbeit gezeigt, hat Schillebeeckx schon durch den Einfluss de Petters das Ungenügen der thomistischen Philosophie – zumindest wie sie in neuscholastischen Bemühungen vermittelt wurde – erkannt und sich über den Weg der Phänomenologie zu einem insbesondere durch Chenu motivierten kontextuellen Thomasverständnis⁴⁸, aber auch zu kontextuell gebundener Situationsanalyse durchgerungen. Dass veränderte gesellschaftliche Situationen auch veränderte Antworten der Theologie ermöglichten und einforderten, einer Theologie, die nicht ein überzeitliches Projekt ist, sondern, da Ausdruck des Verhältnisses von Gott und Mensch, anzusetzen hat bei hier und jetzt lebenden Menschen, hat Schillebeeckx bereits in seinen frühen Werken deutlich bekundet. In der Folgezeit versucht Schillebeeckx zunächst sowohl historisch-genetisch als auch systematisch-theologisch den Horizont des Menschen, der von Gott redet, offen zu legen. Die – nicht zuletzt in den Pariser Jahren vermittelte – Phänomenologie bot ihm für dieses Projekt das sich in seinem Denken etabliert habende philosophische Methodenrepertoire, das im Stande ist, den Menschen, der zugleich Ausgangs- und Zielpunkt der Theologie ist, in seiner Faktizität zu ergründen.

Bis in die letzte Zeit seines Schaffens ist die Endlichkeit ein Feld von interessanten theologischen Argumentationen. Unbezweifelbar ist Schillebeeckx' Denken der Endlichkeit wesentlich beeinflusst und geschult durch seine Auseinandersetzungen mit humanistischen Strömungen und besonders mit den von Jean-Paul Sartre, Albert Camus sowie Maurice Merleau-Ponty vorgebrachten Deutemustern endlicher Existenz.

Systematisch-theologisch muss im Hinblick auf die Qualifizierung dieses Ansatzes konstatiert werden, dass sich Schillebeeckx gegen jeglichen Dualismus wendet. „All dualism is pernicious“.⁴⁹ Ein angemessenes Verständnis des Menschen setzt eine Basiskonzeption voraus, die jenseits eines Dualismus zu verorten ist. „This dualism dehumanised both the human

⁴⁸ Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43(1994), 335-360, 337.

⁴⁹ *Man and his bodily world* [1959], 238.

spirit and the human body – the spirit became pure interiority and the body pure exteriority. This is precisely the definition of dualism.“⁵⁰

Ausgehend von diesem psychophysischen Problem konstatiert Schillebeeckx bereits 1959 in einem Artikel *Man and his bodily world*⁵¹, dass die Theologie trotz vielfacher Versuche noch immer nicht über einen cartesianischen, anthropologischen Dualismus hinausgekommen ist. „A certain dualism is therefore taken as the point of departure – one talks about body and soul – and the whole problem consists in *reconciling* these two data.“⁵² Der Ausgang wird jedoch nicht von der Erfahrungsbasis menschlicher Existenz, sondern von einer theoretischen Grundoption genommen. Letztlich führt dieser Ansatz nicht zu einer Versöhnung, sondern zu einer weiteren Festschreibung dieser dualistischen Grundoption. Eine solche Grundoption verkennt – so Schillebeeckx – die biblische Tradition. Im Alten Testament wurde nicht in Körper und Seele differenziert.⁵³

„A bodily expression was always an expression of the whole of man, just as a non-bodily or spiritual expression also concerned the whole of man. In its primitive expression of God’s creation of man, the bible does not say that Yahweh first formed man’s body from the earth and then blew the soul into it – such dualism was alien to the bible. What it says is that God fashioned the whole man and made a *nepheš* of him, that is, a living man.“⁵⁴

Eine angemessene anthropologische Vorlage findet Schillebeeckx in den fünfziger Jahren in der von de Petter geleisteten Interpretation menschlicher Existenz:

⁵⁰ *Man and his bodily world* [1959], 240.

⁵¹ *Man and his bodily world*. [1959]

⁵² *Man and his bodily world* [1959], 231.

⁵³ *Man and his bodily world* [1959], 232.

⁵⁴ *Man and his bodily world* [1959], 232.

„He is an I, a freedom which is at every moment called to appear as man giving meaning in the situation in which this freedom is always involved by its bodiliness. Thus we conclude that man is a person, but a person who only comes to himself by constantly going outwards in and through his body. The human person, then, comes to himself in going outwards. [...] Man is a spiritual freedom which is essentially conditioned by a body. [...] In everything that he is, man is, in his distinctively human quality, at the same time bodily. Thus we can say that the human spirit is spirit (subsists) in the mode of self-participation with the body (forma corporis).“⁵⁵

Um den Schöpfungsglauben verantwortet zu explizieren, sprach Schillebeeckx seit seiner Löwener Zeit nicht so sehr von der Schöpfung aus dem Nichts, „sondern von Gottespartizipation. In-und-von-Gott-sein“.⁵⁶ Schillebeeckx hält aber – seinen atheistischen Lehrmeistern zum Trotz – an der christlichen Deutung der menschlichen Existenz, die dem Dasein mehr unterstellt als reine Faktizität, fest. Das gläubige Dasein weiß seine – unbezweifelbar endliche Existenz – in etwas gegründet:

„Wir bleiben endliche Menschen. Gerade wegen der ‚Endlichkeit‘ (die nach einem Grund verweist) ist unsere geschaffene Welt niemals restlos ‚säkularisierbar‘. In jedem geschaffenen Ding oder Person bleibt der Geruch, die Spur und das Mysterium von dem absoluten Grund und unauslöschbar ein Verweis zu dem Grund, mit der Folge, dass sie selbst, in aller endlichen Eigenheit, das Mysterium von dem Göttlichen, und schon so, dass kein einziges Geschöpf bereit oder fähig ist, das eigene Wesen vollständig bloß zu legen. Das tiefste Wesensmysterium entgeht letztendlicher menschlicher Beherrschung.“⁵⁷

⁵⁵ *Man and his bodily world* [1959], 238. Schillebeeckx verweist hier auf de Petter: *Het persoonlijk zijn onder thomistisch-metafysische belichting*; später aufgenommen in *Begrip en werkelijkheid*, Hilversum/Antwerpen 1964, 186-216.

⁵⁶ „[...] maar van Godsparticipatie. In-en-van-God-zijn.“ *Theologisch testament*, 85.

⁵⁷ *Verlangen naar ultieme levensvervulling*, 2. „We blijven eindige mensen. Juist vanwege die ‚eindigheid‘ (die naar een grond verwijst) is onze geschapen wereld nooit restloos ‚seculariseerbaar‘. In elk geschapen ding of persoon blijft de geur, het spoor en het Mysterie van hun absolute grond onuitwisbaar een verwijzing naar die grond, met het gevolg dat zij zelf, in alle eindige eigenheid, dezen in het mysterie van het goddelijke, en wel zo dat geen enkel schepsel bereid of in staat is eigen wezen volledig bloot te geven. Hun diepste wezensmysterie ontsnapt aan uiteindelijke menselijke beheersing.“

Am Problemkomplex der Kontingenzerfahrung gewinnt diese theologische Grundaussage im Hinblick auf ihre Unterschiedenheit von atheistischen Grundaussagen eine besondere Schärfe. „Was ist der Unterschied, nicht nur im Begriffsinhalt, sondern gerade der Erfahrungsunterschied zwischen der ‚gemeinschaftlichen‘ Kontingenz-Erfahrung von einem Gläubigen und von einem Agnostiker oder militanten Atheisten?“⁵⁸ Wie kann eine gemeinschaftliche Erfahrung innerlich trotzdem unterschieden sein? Eine Erfahrung wird in zwei unterschiedlichen Interpretationsrahmen spezifisch gedeutet. Agnostiker sagen jedoch, „dass die Gläubigen einen überflüssigen Überbau auf dieselbe Erfahrung zimmern“.⁵⁹ Für Schillebeeckx, und dieses ist ein zentrales Anliegen seiner responsorischen Theologie, steht die Entkräftung dieses Vorwurfs im Zentrum seines Schaffens. Dieses Ziel trachtet Schillebeeckx durch die kohärente, erfahrungsgegründete Darstellung der zentralen, jeweils auch kontextgebundenen theologischen Aussagen zu erreichen. Die unterschiedliche Interpretation der Kontingenzerfahrung beruht nicht auf einer

„[...] Superstruktur einer gemeinschaftlichen, in jeder Hinsicht gleichen Erfahrung, sondern [deutet auf; M.H.] eine innerlich anders gefärbte menschliche Erfahrung. Gerade dieser fundamentale Unterschied ist schwierig in Worte zu fassen, gerade wegen der Anwesenheit-in-der-Gestalt-von-Abwesenheit des schweigend nahe seienden Mysteriums“.⁶⁰

So ist der Fokus der Aufmerksamkeit auch zunehmend in der Theologie Schillebeeckx’ auf das endliche Dasein gerichtet. Denn Gott schweigt.

„Was ist denn nun ein Menschenleben von höchstens siebzig bis neunzig Jahren für den ewigen Gott? Ein Bruchteilchen in seinem göttlichen Leben; ein Seufzer, ein Moment, in dem wir kaum ein paar Worte zum zuhörenden Gott sagen können. Deshalb schweigt Gott in unserem irdischen Leben: Er

⁵⁸ „Wat is het verschil, niet slechts in begripsinhoud, maar juist het ervaringsverschil tussen de ‘gemeenschappelijke’ contingentie-ervaring van een gelovige en van een agnost of militante atheïst?“ *Theologisch testament*, 85.

⁵⁹ „[...] maar zeggen dan dat de gelovigen een overbodige bovenbouw bovenop diezelfde ervaring timmeren.“ *Theologisch testament*, 85.

⁶⁰ „[...] superstructuur op een gemeenschappelijke, in elk opzicht gelijke ervaring, maar een innerlijk anders gekleurde menselijke ervaring. Juist dit grondige verschil is moeilijk onder woorden te brengen, juist wegens de aanwezigheid-in-de-gestalte-van-afwezigheid van het zwijgend nabije Mysterie.“ *Theologisch testament*, 86.

horcht auf das, was wir ihm zu sagen haben. Gott erst kann antworten, wenn unser flüchtiges Leben auf Erden beendet ist.“⁶¹

Diese Äußerungen Schillebeeckx' sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Schillebeeckx den Menschen nicht schon per se als anonymen Christen definiert, der in jeder historischen Situation im Stande ist, sich auf sich selbst besinnend Gott zu erkennen. Von dieser – in den Fußspuren thomistischen Denkens wandelnder – Theologie, die den Menschen als *capax infiniti* charakterisiert und ihn vorschnell als zentralen Angelpunkt einer theistischen Weltdeutung in Anschlag bringen kann, hat sich Schillebeeckx schon recht früh getrennt. Dennoch kann der Glaube implizite und verborgene Formen annehmen, wie Schillebeeckx 1952/53 konstatiert: „I do not believe in the absence of religion from the working-class world, although I do believe in its having fallen away from the church. Wherever there is some sense of justice, truth and above all genuine brotherhood, there is God too. Anonymous religion can take hidden forms.“⁶²

Begründet ist diese Differenz von einer theozentrischen und einer nicht theozentrischen Interpretation menschlicher Existenz durch anthropologische wie theologische Gründe, die – schöpfungstheologisch durchdekliniert – sowohl wesentliche Implikationen in Bezug auf die Gottesrede, aber auch im Hinblick auf das Freiheitsgeschehen und die Verantwortung des Menschen zeitigen. Die Kontingenzproblematik fokussierend konstatiert Schillebeeckx, dass die Kontingenzerfahrung der Menschen, die ein kohärent atheistentes Wirklichkeitsverständnis als fundamental für ihre Selbst- und Weltinterpretation zugrunde legen, leer bleibt. Sie ist

„eine Erfahrung von einer endlich-vollen, aber deswegen an allen Seiten umzäunten Innenraum; im anderen Fall [gläubiges Selbst- und Weltverständnis; M.H.] ist die Kontingenz-Erfahrung gerade als Erfahrung eine Erfahrung von einer schweigsamen (in diesem Sinn ‚abwesenden‘), aber realen Anwesenheit des lebenden Gottes.“⁶³

⁶¹ *Menschen*, 173.

⁶² *Priest and layman in a secular world* [1952/53], 32.

⁶³ „[...] een ervaring van een eindig-volle, maar hierom aan alle kanten omheinde binnenkamer; in het tweede geval is die contingentie-ervaring juist als ervaring een ervaring van een zwijgzame (in die zin ‚afwezige‘) maar reële aanwezigheid van de levende God.“

Im Gegensatz zu einem theistischen Welt- und Selbstverständnis sei die Kontingenzerfahrung eines Atheisten eine „leere, sinnlose Kontingenz“⁶⁴. Besonders deutlich wird die eher allgemein gehaltene Auseinandersetzung mit dem nicht theistischen Humanismus in der konkreten Auseinandersetzung mit dem Ansatz des niederländischen *Humanistischen Bundes*. Schillebeeckx erklärt sich mit der Grundsatzklärung des Humanistischen Bundes einverstanden und legt diese als „die Voraussetzung für jede wahre Religiosität“ zugrunde.⁶⁵ „(S)ogar so, daß jeder der dieses humanistische praesuppositum leugnet, unmöglich von seiner Religiosität Rechenschaft geben kann.“⁶⁶ Freilich begrenzt Schillebeeckx seine Zustimmung zu der Grundsatzklärung, da er diese nicht als *letzte* Sinngebung akzeptiert. Gleichwohl bildet dieser Ansatz den Ausgangspunkt auch einer angemessenen Gottesrede. „Der Mensch, und nur der Mensch – nicht die Welt, nicht Gott – ist das *Subjekt* der Ausübung des menschlichen Daseins.“⁶⁷ Dieses fundamentale Faktum wird nicht der Geltung enthoben, wenn der Begriff des Menschen theologisch als Geschöpf Gottes reinterpretiert wird.⁶⁸

Theologisch testament, 86.

⁶⁴ Edward Schillebeeckx *im Gespräch*, 98. Gewiss ist sich auch Schillebeeckx darüber im Klaren, dass eine solche These eine überaus große Komplexität aufweist und deren angemessene Artikulation durchaus problematisch ist. So schreibt er: „Es ist dies eine sehr schwierige Frage. Ich habe lange darüber nachgedacht, um die richtigen Worte zu finden. [...] Mir ist klar, daß es äußerst schwierig ist, den Gedankengang sprachlich zu formulieren.“ Edward Schillebeeckx *im Gespräch*, 98f. Vorsichtig formuliert Schillebeeckx die Differenz zwischen der theistischen und atheistischen Wirklichkeitsinterpretation: „Es ist eine atheistische Erfahrung, die völlig verschieden ist von der Erfahrung eines Gläubigen.“ Edward Schillebeeckx *im Gespräch*, 98. Und hierin hat sie auch ihr genuines Eigenrecht: „Der Mensch ist verstehbar auch ohne Bezug auf Gott. Die Bereiche des Menschen sind autonom, und man kann eine Anthropologie ohne Gott vertreten.“ Edward Schillebeeckx *im Gespräch*, 110. „Der Atheismus ist eine menschliche Möglichkeit. Es gibt eine Art Rationalität des Atheismus. Die Erfahrung der menschlichen Kontingenz kann zu Gott führen, aber ebenso dazu, dass er vollständig negiert, nicht wahrgenommen wird. Weder der Theismus noch der Atheismus können bewiesen werden; beide sind interpretierende Erfahrungen der Wirklichkeit. Ich weigere mich zu sagen, die Atheisten würden nicht glauben und nur Anhänger einer Religion seien Glaubende. Glaubende sind alle, aber der Glaube hat jeweils einen anderen Inhalt.“ Edward Schillebeeckx *im Gespräch*, 113f. Vgl. hierzu auch *Theologisch testament*, 90f., 103.

⁶⁵ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 41.

⁶⁶ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 42.

⁶⁷ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 42.

⁶⁸ Vgl. hierzu auch *Schepping*, D,14. Hier bezieht sich Schillebeeckx auch auf den *Satz vom Grund* bei Heidegger.

Die Anerkennung der Endlichkeit des Menschen, auch wenn diese theologisch ausgehend von der Göttlichkeit Gottes, der freien Schöpfertätigkeit Gottes in den Blick genommen wird, steht für Schillebeeckx an zentraler Stelle. Für Schillebeeckx, der sich nicht nur das Diktum der anthropozentrischen Wende auf die Flagge geschrieben hat, sondern dieses auch als integralen Bestandteil des Holzes betrachtet, aus dem sein theologisches Schiff, mit dem er die Weltmeere besegelt, geschnitzt ist, ergibt sich, dass eine Theologie, die diesem Gedanken verpflichtet ist, und ausgehend vom Menschen, näherhin von menschlichem Erfahrungskontext die menschliche Selbst-, Welt- und Gottesdeutung zu leisten vermag, in besonderer Weise die Situiertheit des Menschen als endlichem Wesen angemessen berücksichtigen muss. Der Grund der Endlichkeit des Menschen darf nicht in „irgendeiner finsternen Macht des Bösen oder in irgendeiner Ursünde“⁶⁹ gesehen werden.

„Mit anderen Worten: Endlichkeit wird identifiziert mit dem Ungehörigen, mit einem Übel, sogar mit Sündhaftigkeit oder Abfall, einer Verletzung im Dasein des Menschen und der Welt. Als gehörten Gehen und Kommen, Sterblichkeit, Versagen, Fehlritte und Unwissenheit nicht zur normalen Verfassung unseres Menschseins und als wäre der Mensch anfangs mit allerlei ‚außernatürlichen‘ Gaben wie Allwissenheit und Unsterblichkeit ausgestattet gewesen, mit Begabung also, die der Mensch durch den Urfall verloren hätte.“⁷⁰

⁶⁹ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119.

⁷⁰ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119. Im Gegensatz dazu kann konstatiert werden: „Endlichkeit bedeutet dann, daß das Geschöpf überhaupt keine vorausbestehende Notwendigkeit besitzt und keine einzige Erklärung findet in irgendeinem Glied dieser Welt: Es ist da, ungeschuldet, unerklärlich. Nirgends – auch nicht in Gott – ist dann vorgeschrieben, wie der Mensch, die Gesellschaft und die Welt aussehen müßten.“ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119. Inwiefern die Einsicht in die Unableitbarkeit von präexistenten Notwendigkeiten, näherhin von naturrechtlicher Bestimmtheit endlichen menschlichen Daseins grundlegend ist, um einem Fundamentalismus zu entkommen, hat Franz Böckle u.a. in seinem klassischen Aufsatz *Fundamentalistische Positionen innerhalb der Moralthologie* konzise aufgezeigt. Gerade im Bereich der Moralthologie wird die Diastase zwischen bewusster Selbstrealisierung und kirchlicher Fremdbeschränkung auch empirisch belegbar deutlich. Auch dieses Faktum führt den kritischen Geist notwendig zu einem neuen Überdenken der Angemessenheit von theologischen Aussagen, die sich, schöpfungstheologisch gegründet, fest und sicher verankert wissen. Vgl. hierzu: Franz Böckle: *Fundamentalistische Positionen innerhalb der Moralthologie*, in: H. Kochanek, *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg u.a. 1991, 137-154 (bes. 140-142). Die drei

Somit wird die Bestimmung des Menschen im Hinblick auf seinen unergründbaren und unerklärbaren Grund nicht in einer quasi fideistischen Apathie enden, die den Menschen zur Teilnahmslosigkeit am Weltgeschehen verdammt. Im Gegenteil, jedoch radikal weltlich: „Wie die Welt, die da ist, aussehen sollte, wird der Mensch selbst in Ehre und Gewissen herausfinden müssen; er wird es bedenken und innerhalb der Grenzen des materiellen Alls in genauso kontingenten, wandelbaren Situationen wirksam machen müssen.“⁷¹

a) *Endlichkeit, Kontingenz und Freiheit*

Die besondere Bedeutung des angemessenen Verständnisses menschlicher Existenz im Hinblick auf eine adäquate Explikation des Schöpfungsglaubens war für Schillebeeckx von zentraler Relevanz. Bereits in seiner ersten publizistischen Tätigkeit widmete er sich dem Thema des *Bewusstseins der Kreatürlichkeit*, d.h. menschlicher Existenz in einem schöpfungstheologischen Referenzrahmen.⁷² Von großer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die in ähnlichen Kontexten verwendeten Begriffe *Endlichkeit*, *Kontingenz* und *Freiheit*.⁷³ Sie sind im Werk von Edward Schillebeeckx prominent vertreten, und sind, wie Schillebeeckx bemerkt, „eine allgemein anerkannte menschliche Erfahrungswirklichkeit“.⁷⁴ 1957 konstatierte Schillebeeckx: „Die menschliche Basis des

großen Spielarten des Fundamentalismus, biblischer, naturrechtlicher und lehramtlicher Fundamentalismus, sind bestrebt, „Aneignung und entsprechende Verwaltung unbedingter sittlicher Wahrheit“ (Böckle, 143) sicherzustellen. Schillebeeckx plädiert hier stets für die Instanz selbstverantworteter Entscheidungsfindung „in Ehre und Gewissen“. *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119.

⁷¹ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 119.

⁷² Vgl. hierzu *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijke leven*.

⁷³ So konstatiert Schillebeeckx 2003: „God creates people with their own human autonomy, with real—albeit finite and thus situation-bound and conditioned—authentic human freedom [...]“. *Foreword*, in: Thompson, Daniel Speed: *The language of dissent*. Edward Schillebeeckx on the crisis of authority in the Catholic Church, Notre Dame 2003, ix-xiv.

⁷⁴ *Menschen*, 111.

Christentums ist die *menschliche Freiheit*.⁷⁵ Kern der menschlichen Freiheit ist die autonome, objektiv unbegrenzte Selbstbestimmung.⁷⁶

Dieses korrespondiert mit einem philosophischen Standpunkt, der konstatiert: „man is a being who has to define himself by exercising his freedom in the world and in community with his fellow-men.“⁷⁷ Der Grund der Freiheit ist – so Schillebeeckx – eindeutig theologisch bestimmt, d.h. Gott. Die Freiheit wird als geschaffen durch Gott anerkannt. „The kerygma of the creation of man by the God of Israel, the Father of the Lord Christ Jesus, implies that man, in his essence as a person, in other words, as freedom, comes directly from the hand of God.“⁷⁸ Gott konstituiert den Menschen als Person. Im Gegensatz zu atheistischen Strömungen des Existentialismus betimmt Schillebeeckx als Grundtendenz eines menschlichen Lebenswillens die Gottestendenz.⁷⁹ Dennoch ist diese vertikale Dimension menschlicher Existenz immer schon verwiesen auf ihre horizontale Dimension, die der eigenen Lebensentwicklung und dem Soziozentrismus. Letztgenannte Aspekte werden von Schillebeeckx als Partizipation im Hinblick auf die Finalität aufgefasst.

Ende der sechziger Jahre fragte Schillebeeckx: „Wo liegt die Freiheit, wo die Bindung? Oder greift unsere Freiheit zum Teil zurück, und kann sie sogar die Vergangenheit erfassen und so neuinterpretierend verstehen? Ist gerade *in* dieser Freiheit die Gebundenheit mitgegeben?“⁸⁰ Ausgehend von diesem hermeneutischen Rahmen nähert sich Schillebeeckx dem Problem von Endlichkeit und Kontingenz iterativ an. Endlichkeit und Kontingenz charakterisieren die Formalstruktur menschlichen Daseins. Kontingenzerfahrung ist die Erfahrung einer absoluten Grenze.⁸¹ „Gläubige und Nicht-Gläubige haben, wenigstens in unserer heutigen Zeit, die Grunderfahrung einer *absoluten Grenze*, radikaler Endlichkeit und Kontingenz.“⁸² Endlichkeit ist die Qualifika-

⁷⁵ „de menselijke basis van het christendom is de *menselijke vrijheid*.“ *Op zoek naar Gods afwezigheid*, 56.

⁷⁶ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 141A, 141D.

⁷⁷ *The intellectuals's responsibility for the future* [1958], 269.

⁷⁸ *The intellectuals's responsibility for the future* [1958], 272.

⁷⁹ *De Deo creante, II*, 98.

⁸⁰ *Gott*, 26.

⁸¹ Vgl. hierzu *Menschen*, 110, 119.

⁸² *Menschen*, 110.

tion endlichen, kontingenten Daseins. „In jedem Lebensmoment liegt eine radikale Kontingenz oder Endlichkeit innerhalb von trotzdem vielfachen positiven Möglichkeiten.“⁸³ „(A)us einem Zusammenspiel von Determinismus und Indeterminismus [ist; M.H.] *der Mensch* aus der kosmischen Evolution zum Vorschein gekommen, als ein echt kosmisches Wesen mit nicht zuletzt echter, persönlich individualisierter Freiheit.“⁸⁴ Diese Freiheit ist freilich nicht absoluter Natur, sondern relativ und „immer in einen Kontext eingebunden und deshalb Freiheit der Wahl“.⁸⁵ Diese Wahl ist jedoch – und damit nimmt Schillebeeckx fundamentale Erkenntnisse existenzphilosophischer Provenienz auf – situativ gebunden:

„Das Sein in der Welt, abhängig oder unabhängig vom ‚Sein in Christus‘ gesehen, ist an sich, durch seine eigene Konstitution und Struktur, ein ‚être-en-situation‘. Der Mensch ist ein tastendes, suchendes Wesen, das nicht aufgrund eines unfehlbaren Naturzwangs treffsicher seinen Weg geht. Freiwählt er seinen Lebensweg, und als freies und zeitliches Wesen ist er dabei wesensgemäß schwach und unbeständig, so daß sich diese Freiheit – in bleibender Spannung – je neu orientieren muß. Risiko und Fiasko sind deshalb wesentlich mit der menschlichen Situation verknüpft; ob diese nun in die neue Welt Christi eingetreten ist oder nicht, das ändert nichts an dieser Grundsituation.“⁸⁶

In seinen Löwener Vorlesungen zur Schöpfungslehre differenziert Schillebeeckx diese Wahl weiter aus. Da eine Wahl die Wahl aus Vorhandenem bedeutet, muss anerkannt werden, dass es sich bei der Wahlfreiheit um keine schöpferische Freiheit handelt, sondern um ein „freies Richten von der interessierten Aufmerksamkeit auf sich anbietende Energien, die ich *als Person* evaluiere“.⁸⁷ Diese Evaluierung ist eng mit fundamentalen Lebensoptionen,

⁸³ *Menschen*, 111.

⁸⁴ „[...] uit een samenspel van determinisme en indeterminisme *de mens* uit des kosmische evolutie te voorschijn komt, als echt kosmisch wezen met niettemin echte, persoonlijk geïndividualiseerde vrijheid.“ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 337.

⁸⁵ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 47.

⁸⁶ *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* (1951), 222.

⁸⁷ „[...] maar ’n vrij richten van de belangstellende aandacht op zich aanbiedende energieën die ik als persoon evalueer.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 141A. Vgl. hierzu auch *Gott, Kirche, Welt*, 134.

näherhin mit der freien Tat des Aktes und der Handlung verbunden. „*Den Akt* nenne ich das freie fundamentale Lebensprojekt, wodurch ich autonom einen Grundwert für mein Leben evaluier (‘le choix fondamental’). [...] *Die Handlungen* sind die freien, *individuellen* Wahltaten, wodurch ich etwas als Wert evaluiere und *in Übereinstimmung mit* meinem fundamentalen Lebensprojekt [...] wähle.“⁸⁸

Im Zusammenhang der Wahlmöglichkeit endlicher Existenz rekurriert Schillebeeckx auf die Zeitlichkeit. Diese ist eine weitere zentrale Qualifikation der Wahlmöglichkeit.

Schillebeeckx differenziert die Zeitlichkeit endlicher Existenz in drei Dimensionen aus:⁸⁹

„Menschliche Autonomie bleibt ‚erschaffen‘: endlich, historisch situiert, kulturell-geographisch profiliert, mit einem Wort: begrenzt.“⁹⁰ „Mit Recht sagt Bultmann in Anlehnung an Heidegger, daß die Freiheit in der Gegenwart mit dem Blick auf die Zukunft ausgeübt wird. Aber die Vergangenheit, obwohl unwiederholbar in ihrer Faktizität, enthält ein Element, das die Faktizität übersteigt. Die Gegenwart ist die sich jetzt realisierende Zukunft dessen, was in der Vergangenheit einmal Gegenwart gewesen ist. Die Vergangenheit selbst hat eine eigene Zukunftsdimension.“⁹¹

Schillebeeckx systematisiert die Bestimmung menschlicher Existenz unter Rekurs auf die geschichtliche Entwicklung. Von besonderem Interesse ist für

⁸⁸ „De akt noem ik het vrij fundamenteel levensproject, waardoor ik autonoom ’n grondwaarde voor mijn leven evalueer (‘le choix fondamental’). [...] De handelingen zijn de vrije, particuliere keuzedaden, waardoor ik iets als waarde evalueer en kies in de lijn van m’n fundamenteel levensproject, dat daarin zich uitdrukt en alsmaar bevestigt.“ *Theologia positiva creationis, pars prima*, 141B Vgl. in diesem Zusammenhang auch *De Deo creante*, II, 98.

⁸⁹ *Gott*, 30. „Grundlegend für die Hermeneutik ist deshalb die Einsicht, daß der Mensch aufgrund seiner Geschichtlichkeit wesentlich *in einer Überlieferung* steht und daß seine Freiheit unter anderem durch die Faktizität dieser Vergangenheit begrenzt ist. Im Licht der Gegenwart versteht er die Vergangenheit trotzdem schöpferisch.“ *Gott*, 32. Vgl. hierzu auch *Theologische Kriterien* [1969], 71. Zu bemerken ist, dass im Zusammenhang der Bewertung der Vergangenheit die Gegenwart einen zentralen Stellenwert einnimmt. „Historische Objektivität ist die Wahrheit der Vergangenheit *im Licht der Gegenwart* und nicht eine Rekonstruktion der Vergangenheit in ihrer unwiederholbaren Faktizität.“ Ebd.

⁹⁰ *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, 146.

⁹¹ *Gott*, 39.

ihn die Entfaltung der impliziten Anthropologie in Abhängigkeit von christologischen Entfaltungen der Väter. Im Unterschied zum griechischen Christentum akzentuiert das lateinische Christentum die menschliche Freiheit. Eine von außen kommende Erlösung ist somit kein adäquates Konzept, in dem menschlicher Freiheit angemessen Rechnung getragen wird. „(D)er Mensch bringt Gott Ehre, indem er mit sich selbst ins reine kommt. ‚Genugtuung leisten‘ bedeutet: dort die Ordnung wieder herstellen, wo sie verletzt wurde, nämlich im Menschen selbst.“⁹² Genau diese Basiseinsicht kann – auch als die geistesgeschichtliche Voraussetzung von Anselm van Canterbury – als leitendes Grundmoment von Schillebeeckx’ Annäherung an diese Fragestellung unterstellt werden.⁹³

Die Interpretation der Vergangenheit kann als gegenwartsbezogene Interpretation nach Schillebeeckx unmittelbar auf die Veränderung bezogen werden:

„Die eigentliche hermeneutische Grundfrage der Theologie ist daher nicht so sehr die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vergangenheit (Schrift, Tradition) und Gegenwart, sondern zwischen Theorie und Praxis. Und dieses Verhältnis kann nicht mehr ‚idealistisch‘ gelöst werden durch eine Theorie der ‚reinen Vernunft‘, aus der sich dann Folgerungen für die ‚praktische Vernunft‘

⁹² *Jesus*, 502. „Im Gegensatz zur griechischen Patristik mit ihrer metaphysisch-kosmologischen, universalen, göttlichen Heilspädagogik (in der letztlich ‚alles Gnade ist‘), steht bei den Lateinern die menschliche Subjektivität im Mittelpunkt. Erlösung muß daher ein wahrhaft menschenwürdiges Geschehen und keine Überwältigung durch göttliche Allmacht sein.“ *Jesus*, 502. Vgl. hierzu auch *Schepping*, F 16, 35f.

⁹³ „Gerade in dieser Forderung der Rechtsordnung, durch die der Eigenwert der menschlichen Freiheit von Gottes Allmacht nicht überwältigt wird, sieht Anselm den höchsten Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes, die dem Menschen nicht nur aus Güte Erlösung und Verzeihung schenkt, sondern in und durch diese freie Gabe die menschliche Freiheit und Würde nicht kränken und herabsetzen will: Der Mensch wird sich selbst erlösen dürfen; dies ist die spezifisch lateinische Auffassung von der Erlösung ‚von Gott her‘.“ *Jesus*, 502. Vgl. hinsichtlich der Genese der Freiheit auch die dichten Ausführungen von Schwöbel, Christoph: *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: Härle, Wilfried, Reiner Preul (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg, 1990, 98f. (= Marburger Theologische Studien; 29) (= Marburger Jahrbuch Theologie; 3). Vgl. zur detaillierten Kritik Schillebeeckx’ an anselmianischen Grundoptionen auch Steele: *Creation and cross*, bes. 33-54.

ergeben, sondern man wird aufzeigen müssen, wie eben in der Praxis die Theorie erscheint.“⁹⁴

Die genauere Bestimmung der Freiheit wird von Schillebeeckx durch sorgsame Analysen der Subjektivität geleistet. Diese schließen auch die Diskussion von Aspekten antiidealistischer Tendenzen der Moderne mit ein. „Ich habe die Moderne von Cusanus bis Descartes, Leibniz und Pascal analysiert. Ein Jahr lang habe ich eine Vorlesung über Marx gehalten, welcher zum einen Produkt der Moderne ist, zum anderen Kritiker der Subjektivität, die den innersten Kern der Moderne ausmacht.“⁹⁵ Mit Habermas konnte Schillebeeckx seine Kritik an Gadamer weiter entwickeln und die praktischen Aspekte der Hermeneutik, wie einer angemessenen Glaubenshermeneutik überhaupt, weiter entfalten.⁹⁶ Die aus der Interpretation resultierende Praxis beinhaltet wesentliche Kriterien für eine angemessene Hermeneutik der christlichen Botschaft:⁹⁷

„Nur eine neue kirchliche Praxis kann die neue Interpretation glaubwürdig machen, vor allem als theoretisches Element in einer tatkräftigen Praxis der Kirchen selbst. Ohne die kirchliche Erneuerung der Praxis gibt es keine historische Basis für diese ‚Neuinterpretation‘. Indirekt, mittels der neuen Praxis, läßt sich diese jedoch theoretisieren. Diese Tatsache allein schon zeigt, daß eine rein geisteswissenschaftliche ‚Gadamer-Hermeneutik‘ für die Theologie unzulänglich ist.“⁹⁸

Ein weiteres Element angemessener Glaubenshermeneutik ist – neben der Relevanz der Basis präzisen Schöpfungsverständnisses – die Integration eines angemessenen Verständnisses von Natur, Kosmos und Geschichte:

⁹⁴ *Theologische Kriterien* (1969), 71. „Der Gläubige *interpretiert* nicht nur die Geschichte, sondern in erster Linie *verändert* er sie. Wer das leugnet, vergisst, daß die menschliche Freiheit der Angelpunkt des historischen Geschehens ist; mittels der menschlichen Freiheit kann die Gnade daher die Geschichte selbst verändern.“ *Gott*, 157.

⁹⁵ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 90.

⁹⁶ Vgl. hierzu auch Kap. II dieser Arbeit.

⁹⁷ Vgl. hierzu besonders *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 113-171.

⁹⁸ *Theologische Kriterien* (1969), 72.

„Erst wenn die Natur, der Kosmos in die Geschichte der Menschen hineingenommen werden, kommt man zu einem adäquaten Verständnis der Schöpfung. Andernfalls, ohne die Welt, hat man nur einen fiktiven, imaginären, phantasierten Begriff. Die moderne Subjektivität kann nicht bei Gott ankommen, indem sie die Natur beiseite lässt. Man landet damit nur bei einer Subjektivität, die selbst imaginär ist.“⁹⁹

Ausgehend von dieser – das Schöpfungsverständnis materialisierenden – Qualifikation der Subjektivität kann Schillebeeckx auch den Freiheitsbegriff unter diesen Prämissen präziser fassen. Der nicht deterministische Evolutionsverlauf ermöglicht ein Wesen mit dem Vermögen bewusster Entscheidungsfähigkeit und Wahlfreiheit innerhalb von relativen, jedoch radikalen Grenzen. Im Anschluss an diese Grenzen ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl à la Schleiermacher zu konstatieren, ist in der heutigen Zeit – so Schillebeeckx – nicht angemessen:¹⁰⁰

„Man in his fundamental freedom, possesses the ability to make himself free and thus, as man, freely to give himself a definite character as he himself wishes. Man's being is therefore a being-of-possibility which has to make itself – this is the distinctive attribute of the spirit as compared with the bodily nature with which the spirit is connected.“¹⁰¹

Diese Aktualisierung des Freiheitsgebrauchs stellt eine klare Abgrenzung gegenüber idealistischen Freiheitsphilosophien dar:

„This should not surprise us as soon as we are aware that being man is a becoming man and freedom is a making free, a task and not a reality which is already given and finished, as it were, behind our body, even before we make our appearance actively in the world“.¹⁰²

Ausgehend von diesen Analysen hat sich Schillebeeckx auch in den siebziger Jahren intensiver mit dem Freiheits- und Subjektivitätsproblem befasst. Er hat die Subjektivitätsproblematik im Anschluss an seine Lehrveranstaltungen über das allgemein religiöse Bewusstsein, über das christliche Bewusst-

⁹⁹ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 100f.

¹⁰⁰ Bei Schleiermacher reflektiert dieser Begriff „zu sehr liberal-soziale Zustände im neunzehnten Jahrhundert“. *Menschen*, 111.

¹⁰¹ *Man and his bodily world* [1959], 241.

¹⁰² *Man and his bodily world* [1959], 241.

sein und die Eigenheit und Identität der christlich-religiösen Erfahrungstradition studiert. Eigentlich seinen systematischen Lehrveranstaltungen eher fernliegend¹⁰³, war das Studium dieses basalen Topos der Philosophie nicht nur aufgrund einer vermeintlich „neue(n) Errungenschaft“¹⁰⁴, sondern vor allem im Hinblick auf die adäquate Explikation gläubigen menschlichen Selbstverständnisses relevant.¹⁰⁵

Subjektivität wird von Schillebeeckx im Spannungsfeld der Geschichte verortet: „Ohne die kritische Korrektur durch die materielle Welt, den Kosmos, kann jedes Innerlichkeitserlebnis als fiktiv verdächtigt werden. Es gibt dann alleine Subjektivität, und dann mit der Chance rein imaginär zu sein.“¹⁰⁶ Verhaftet ist die menschliche Existenz in der Dimension der Geschichte, da diese raum-zeitlich gebunden ist. Durch den Charakter der

¹⁰³ Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 81.

¹⁰⁴ *Theologisch testament*, 81.

¹⁰⁵ Sicherlich bedarf es einer genaueren Untersuchung des Schillebeeckx'schen Subjektivitäts- Selbstbewusstseins- und Freiheitsverständnisses. Schillebeeckx selber grenzt sich dezidiert von Subjektivität missachtenden Tendenzen ab: „Die Balance scheint zum anderen Ende [gegen die Subjektivität; M.H.] durchzuschlagen. Auch in der durch den Papst lancierten Bewegung der Neuevangelisierung von Europa sieht man Züge, die die moderne Subjektivität als den großen Bösewicht sehen, aber die dann die Lösung keinesfalls in der einen oder anderen Form von Postmodernität sehen, sondern in dem Modell der Christenheit vor der modernen Zeit.“ „De balans lijkt naar een ander uiterste door te slaan. Ook in de door de paus gelanceerde beweging van de herevangelisatie van Europa ziet men trekken die de moderne subjectiviteit als de grote boosdoener ziet, maar die dan de oplossing geenszins ziet in een of andere vorm van postmoderniteit, maar in het model van de christenheid van vóór de moderne tijd.“ Diese Basisentwicklung muss angemessen gewürdigt werden. Es nützt auch nichts, moderne Errungenschaften wie Demokratie, Menschenrechte, Religions- und Gewissensfreiheit als genuin christliche Errungenschaften zu würdigen. Vgl. hierzu *Theologisch testament*, 81. Für Schillebeeckx ist der Rezeptionsvorgang und damit die angemessene Würdigung moderner philosophischer Implikate eines Welt- und Selbstverständnisses wesentlich komplexer und nur durch eine angemessene Hermeneutik zu realisieren. Vgl. ebd.

¹⁰⁶ „Zonder de kritische correctie van de stoffelijke wereld, de kosmos, kan elke innerlijkheidsbeleving onder verdenking van fictie komen te staan. Er is dan alleen subjectiviteit, en dan met de kans puur imaginair te zijn.“ *Theologisch testament*, 87. Diese Aussage ist von Schillebeeckx nicht im Hinblick auf die Kritik einer Transzendentalphilosophie intendiert, sondern einer Kritik des New Age, nach Schillebeeckx der „Höhepunkt des modernen Subjektivismus“. (Ebd.) Vgl. hierzu auch *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 100.

Körperlichkeit ist die Existenz in eine temporalisierte Grundstruktur verflochten:¹⁰⁷

„Menschliche Freiheit ist keine rein innere Angelegenheit. Sie ist eine leibliche, nach außen gekehrte Freiheit, die erst zu sich selbst kommt in der Begegnung wahrhaft freier Menschen, in Freiheit ermöglichenden gesellschaftlichen Maßnahmen und Strukturen. Aus uns selbst sind wir nur Möglichkeit zur Freiheit und ist die Freiheit noch eine Leere, hat sie keinen Inhalt; durch die Kultur gibt die Freiheit dieser Leere kreativ Inhalt.“¹⁰⁸

Diese Analogie ermöglicht es Schillebeeckx, ein kontextorientiertes Verständnis von Freiheit zu entwickeln, dass die Möglichkeiten für „wahrhaft innere, kreative Freiheit“ zu explizieren im Stande ist¹⁰⁹. Ab den fünfziger Jahren tritt der Terminus situierte Freiheit in den Vordergrund.¹¹⁰

Eine Flucht vor Endlichkeit und Kontingenz kann menschlichem Leben nicht gelingen; darum sollte auch ein Schöpfungsglaube und die Schöpfungslehre bemüht sein, diesem Ansinnen Einhalt zu gebieten. So „impliziert die Tatsache der Endlichkeit [...] keineswegs Sündigkeit, sie ist vielmehr ein Risikofaktor“.¹¹¹ Schöpfungslehre muss an den Grundsätzen des Schöpfungsglaubens festhalten:

¹⁰⁷ *Theologia positiva creationis*, pars prima, 141B.

¹⁰⁸ *Jesus*, 553. „Die soziale Dimension ist eine wesentliche Komponente unseres innerlich freien Handelns, sie ist mitkonstitutiv für die Erfahrung unserer selbst und der Welt. Befreite Freiheit übersteigt somit den dualistischen Unterschied zwischen Innerem und Äußerem. Es besteht ein konstitutives Verhältnis zwischen personaler Identität und kollektivem Konsens oder Anerkennung, zwischen innerer Freiheit und frei machenden gesellschaftlichen Strukturen.“ Ebd.

¹⁰⁹ *Das Evangelium erzählen*, 278.

¹¹⁰ „But his freedom called by God is situated in the world and in human history – it is a situated freedom.“ *The intellectuals’s responsibility for the future* [1958], 273. „Auf der anderen Seite dürfen wir auch die menschliche Freiheit nicht verabsolutieren und quasi entsituieren, wodurch sie eine Freiheit von nicht-situierten, vielleicht von Menschen erdachten, rein geistlichen Wesen werden würde.“ *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, 132f. „Man kann den Menschen nicht als ein Ding ansehen, das von Natur aus auf ein Ziel abgestimmt ist; er ist eine situierte Freiheit, die aus einem Motiv oder aus einer Lebensüberzeugung zu leben hat.“ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 30. Vgl. hierzu auch *Theologia positiva creationis*, pars prima, 141C.

¹¹¹ Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben, 47.

„Wir dürfen und sollen nur Mensch sein in einer Lebenswelt, die nur Welt ist: bezaubernd, aber auch sterblich, mangelhaft, leidend. Über die Endlichkeit hinaussteigen zu wollen ist Megalomanie oder Größenwahnsinn, der den Menschen sich selbst, der Welt und der Natur entfremdet. Menschsein und Welt sind kein Fall, kein Abfall von Gott, keine Katastrophe und somit ebensowenig grundsätzlich eine Prüfung in Erwartung besserer Zeiten.“¹¹²

Nur dann, wenn Endlichkeit positiv gewürdigt werden kann und nicht „auf irgendeine Katastrophe bei der Erschaffung oder auf eine geheimnisvolle Ursünde zurückgeführt“¹¹³ werden kann, ist es möglich, Heil oder Heilsein in der Schöpfungswelt angemessen zu verstehen und nicht in einem „entweder vergangenen, verlorenen Paradies oder in einer apokalyptisch kommenden neuen Erde und neuen Menschheit, die Gott erst später, nämlich auf den Trümmern unserer Welt, in einer unerwarteten, plötzlichen Zukunft schaffen wird“, zu suchen.¹¹⁴

Die Endlichkeit des Menschen bestimmt Schillebeeckx unter schöpfungstheologischen Gesichtspunkten näher:

„Endlichkeit oder Kontingenz bedeutet, daß der Mensch und die Welt in und aus sich selbst in einem absoluten Vakuum hängen. Zwischen Welt und Gott gibt es nichts, was für die Interpretation ihres Verhältnisses herangezogen werden könnte. Das meint man, wenn man in symbolischer Sprache von ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ spricht.“¹¹⁵

Das grundsätzliche Bestimmungsverhältnis von Gott und Mensch, welches häufig nur in eschatologischen Sachzusammenhängen thematisiert wurde, geht Schillebeeckx – schöpfungstheologisch motiviert – fundamental, das heißt unter Rekurs auf die zumeist aus eschatologischen Zusammenhängen bekannte Kategorie des Vorbehaltes, an:

¹¹² *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 120.

¹¹³ *Auferstehung Jesu*, 132.

¹¹⁴ Ebd., Vgl. hierzu auch *Auferstehung Jesu*, 134. „Gott will, hier und jetzt, Ursprung der Weltlichkeit der Welt und der Menschlichkeit des Menschen sein. Er will bei uns sein in und bei unserem endlichen Auftrag in dieser Welt.“ Gott respektiert uns und unseren Auftrag. „Deswegen greift der Schöpfer und Herr und Richter der Geschichte auch nicht direkt in die Autonomie und die Freiheit eines Geschöpfes ein und bringt diese durcheinander.“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 45.

¹¹⁵ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 120.

„Hier gilt, theologisch gesehen, stets der Vorbehalt des Schöpfergottes, der zu Unrecht oft auf einen eschatologischen Vorbehalt verengt worden ist. Auf unserer Seite der Grenze bedeutet das: Annahme der endlichen Wandelbarkeit des Menschen, der Welt und der Geschichte. Durch diesen Glauben an Gottes Vorbehalt wird also die Endlichkeit nicht noch einmal besonders betont: Gottes Vorbehalt und die Endlichkeit von Mensch und Welt sind die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Dieser Vorbehalt bedeutet keinen tödlichen Stoß für den Menschen (was eher Dualismus oder Emanatismus verraten würde), sondern daß die mögliche Verzweiflung, welche die Endlichkeit unseres Daseins hervorrufen kann, von Gottes absoluter Gegenwart bei seiner endlichen Schöpfungswelt aufgefangen wird; und gerade diese Gegenwart verleiht immer wieder neue Hoffnung. Er, der Schöpfer, ist ja der Schöpfer des ganzen ‚saeculum‘, so daß es keine Zeiten, keine Jahrhunderte, aber auch keine Stunde gibt, in denen er sich unbezeugt läßt.“¹¹⁶

Die Erkenntnis der Wirklichkeit wird von Menschen mit Hilfe von Sinnerfahrungen geleistet. Um dieses Phänomen angemessen zu beschreiben, wurde im Vorangegangenen der phänomenologische Aufweis der Konstitution der Person rekonstruiert. Dieses ist die angemessene Grundlage für ein verantwortbares Reden vom Menschen und dessen Endlichkeit.

Ausgehend von dem Bewusstsein der Kontingenz von Welt und Mensch schließt Schillebeeckx, dass die Welt „ohne irgendeine Erklärung oder Begründung in sich oder in irgend etwas in der Welt, Natur oder Geschichte“ existiert.¹¹⁷ Auch Gott ist keine Erklärung der Dinge.¹¹⁸

¹¹⁶ *Auferstehung Jesu*, 140.

¹¹⁷ *Auferstehung Jesu*, 133.

¹¹⁸ „Wenn Gott die *Erklärung* dafür wäre, daß die Dinge und die Ereignisse das sind, was sie sind, dann wäre jeder Versuch, sie zu verändern, tatsächlich gotteslästerlich. Dann bestünde nur die Pflicht, sich in das vorausbestimmte und -konzipierte Universum einzupassen. Dann würde Gott zum Garanten der etablierten Ordnung – nicht ‚Salvator‘, wie die Christen ihn nannten, sondern ‚Conservator‘, wie die römisch-hellenistischen Religionen ihn genannt hatten.“ *Auferstehung Jesu*, 137. Vgl. Dazu auch *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 122. Ebenso muss die Freiheit Gottes anerkannt werden: „Wir müssen Gott im Neusein uns gegenüber seine Freiheit lassen – wie auch er unsere Freiheit achten muß in dem, was wir in der Welt an Heil verwirklichen.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 51. *Das Evangelium erzählen*, 117.

Eingedenk dieser kontingenten Existenz von Welt und Menschen¹¹⁹ postuliert Schillebeeckx unter Rückgriff auf die Endlichkeit menschlichen Daseins, dass nirgends vorgeschrieben ist, „wie der Mensch, die Gesellschaft und die Welt aussehen müssen. Wie die Welt, die da ist, wird aussehen müssen, das wird der Mensch selbst auf Ehre und Gewissen bestimmen müssen; er wird es sich ausdenken und innerhalb der Grenzen des materiellen Alls in genauso unbeständigen Situationen ausführen müssen – eben als Geschöpf.“¹²⁰ „Selbst für die Materie bedeutet dies, daß sie, als Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit, ein faktisches Ergebnis ist, das letztlich nicht hätte zu sein brauchen oder ganz anders hätte ausfallen können.“¹²¹

Ausgehend von der Kontingenzproblematik lässt sich die Frage nach Säkularität und damit die Frage der Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott erneut thematisieren. „Die Endlichkeit, die eigentlich die Definition aller Säkularität ist, lässt sich ja selbst nie vollständig säkularisieren, denn dann würde die moderne Welt ja doch ein Zaubermittel finden müssen, um die wesentliche Endlichkeit von Mensch und Welt aufzuheben.“¹²²

Da Erfahrungen immer schon in einer bestimmten Weise aufgrund eines Interpretationsrahmens und einer Erfahrungsgeschichte interpretiert werden,

¹¹⁹ Diese Kontingenz muss radikal ernst genommen werden und die Endlichkeit und das „Hängen im absoluten Nichts“ ausgehalten werden. (*Auferstehung Jesu*, 137) Andernfalls besteht die Möglichkeit, den Schöpfungsglauben zu verfälschen, indem ein Idealzustand am Ende oder Anfang der Zeiten herbei geseht wird und das Sensorium für die Realität zugunsten ideologischer Entlastungsversuche aufgegeben wird. Dieser Entlastungsversuch ist auch dort zu diagnostizieren, wo die Schöpfung fälschlicherweise als eine Erklärung der Phänomene genutzt wird.

¹²⁰ *Auferstehung Jesu*, 133f.

¹²¹ *Menschen*, 290. „Die Kontingenz jedes Entstehungsprozesses wird aber aufgehoben durch eine Auffassung von der Schöpfung, die sich selbst als eine Erklärung dieser Phänomene in Natur und Geschichte versteht.“ *Menschen*, 290.

¹²² *Auferstehung Jesu*, 142. „Unsere geschaffene Welt kann niemals völlig ‚säkularisiert‘ werden: In jedem geschaffenen Wesen und in jedem Menschen bleibt etwas wie ein Duft, eine Spur des Geheimnisses des absoluten ‚Ursprungs‘. Daraus folgt, daß jeder Mensch mit der ihm eigenen Würde und seiner begrenzten Autonomie am Geheimnis des Göttlichen teilnimmt und daß keine Geschöpf bereit oder fähig ist, das eigene Wesen vollständig zu enthüllen.“ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 58. Hierzu auch *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, 140. Vgl. hierzu auch den Ansatz von Karl Rahner, besonders vorgetragen in: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln u.a. 5. Aufl. 1967, 51-99. Vgl. dazu auch Freyer, Thomas: *Gott als „Geheimnis“? Zu einem theologischen Schlüsselbegriff*, in: *ThGl* 86 (1996), 325-342, bes. 325-335.

gibt es, wie Schillebeeckx H.D. Lewis aufnehmend konstatiert, keine neutralen Grunderfahrungen. Was unterscheidet jedoch eine religiöse Deutung der Kontingenz von einer agnostischen Deutung der Kontingenz? „Für den Gläubigen ist dies konkret, wenn auch durch diese Kontingenzerfahrung oder absolute Grenze vermittelt, eine Erfahrung von Gottes absoluter Heilspräsenz in seinem ganzen Leben, während der Agnostiker einsam mit Mitmenschen innerhalb dieser absoluten Grenze eingeschlossen ist.“¹²³

b) *Endlichkeit des Menschen und Gottes Anwesenheit*

Was lässt sich aus der Endlichkeit des Menschen schließen? Wenn – wie zuvor festgestellt – die Endlichkeit des Menschen als Faktum anzuerkennen und nicht mit prä-existenten Notwendigkeiten behaftet werden kann, was ist dann aus dieser Endlichkeit im Hinblick auf das Verhältnis des endlichen Menschen zum ewigen, freien Gott zu schließen? Zunächst einmal Nichts, da die Grenze von Mensch und Gott zwar an der Seite des Menschen zu suchen ist, dieser aber nicht über Gott verfügen kann.¹²⁴

In Anlehnung an Thomas von Aquin und den virulenten Partizipationsgedanken konstatiert Schillebeeckx stets: „[...] die Grenze zwischen Gott und Mensch ist unsere Grenze, nicht die Grenze Gottes.“¹²⁵ Durch die Anerkennung der eigentümlichen Endlichkeit¹²⁶ des Menschen in Natur und Geschichte ist auch der Horizont erreicht, vor dem Fragen der Göttlichkeit Gottes thematisiert werden können. Gott ist das Gegengewicht zur Endlichkeit des Daseins, indem er dieses, welches „über dem absoluten Nichts“ hängt, durch die gleichzeitige „absolute Präsenz“¹²⁷ und somit „absolute Heils-

¹²³ *Menschen*, 113.

¹²⁴ Vgl. hierzu auch *Auferstehung Jesu*, 136; *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 121.

¹²⁵ *Auferstehung Jesu*, 136. Ähnlich in *Menschen*, 109, *Gott ist jeden Tag neu*, 50; inhaltlich ähnlich auch in *Jesus*, 557. Auch in *Schepping*, F 16, 13f.

¹²⁶ Hierzu auch *Jesus*, 557f.

¹²⁷ „Maar de keerzijde van dit scheppingsgeloof is, dat de benauwenis van dit hangen *boven het absolute niets* tegelijkertijd de *absolute presentie* van God in en bij het eindige tot tegengewicht heeft.“ *Een nieuwe aarde 19A (Version 1)*, 4 (Zitate hervorgehoben).

gegenwart“¹²⁸ umgibt. Dieses ist jedoch nicht eine Konsequenz einer defizienten menschlichen Selbstbegründung. Angenommene Geschöpflichkeit des Menschen hat „in keiner Hinsicht je menschlichen Seinsverlust zur Folge“.¹²⁹ Vielmehr ist die Endlichkeit „eine Spur der schöpferischen Kreativität und Phantasie Gottes in uns, in der Zwei-Einheit der Schöpfung und des Schöpfungsbundes.“¹³⁰ Jedes Geschöpf ist – aus der Perspektive des gläubigen Menschen betrachtet – ein konstitutiver Verweis auf Gott. Als ein inhaltlicher Grund für die absolute Präsenz Gottes lässt sich auch die Lehre der *Schöpfung aus dem Nichts* anführen. Denn wenn Gott die Welt aus Nichts geschaffen hat, ist auch keine Lücke zwischen Gott und den Geschöpfen, sondern diese vielmehr stets integriert in die absolute Präsenz Gottes.¹³¹

Den Brückenschlag von endlicher Existenz zu Gott vermag Schillebeeckx in seiner frühen Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre auch vermittels des Liebestopos zu verdeutlichen. Aus der Partizipationsidee und der Idee der Einwohnung folgt aufgrund der durch diese Aussagen begründeten endlichen Existenz als durch Gott geschaffen, dass es sich bei der Selbstliebe des Menschen – metaphysisch betrachtet –, um Gottesliebe handelt. „Humanistische Selbstentwicklung und Gottesstreben sind metaphysisch innig verbunden; die Gottesliebe hat keinen Sinn außerhalb des Glücksdranges. - Aus der Partizipations-Einsicht folgt sogleich, dass die Selbstliebe und die Gottesliebe nicht zwei nebeneinander liegende Gegenstände sind“.¹³² Ausgehend von diesen Einsichten in Selbstentwicklung und Gottesstreben muss auch das Verhältnis von Natur und Übernatur neu bestimmt werden.

¹²⁸ *Menschen*, 34. *Weil Politik nicht alles ist*, 91.

¹²⁹ *Jesus*, 581. *Vgl. hierzu auch Jesus*, 582.

¹³⁰ *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, 140.

¹³¹ *Vgl. hierzu auch Haight, Roger: The future of Christology*, 64f. „Christlich gesehen, sind die Welt und der Mensch das Total-Andere als Gott, aber in der Gegenwart des erschaffenden Gottes. Daher kann sich das, was anders ist als Gott, nie aus dem göttlichen Schöpfungsakt zurückziehen, mit anderen Worten, Gott bleibt bei und mit dem Kontingenten, dem Anderen-als-Gott der Welt in ihrer Weltlichkeit und dem Menschen in seiner autonomen, aber endlichen Menschlichkeit.“ *Auferstehung Jesu*, 135.

¹³² „Humanistische zelfontplooiing en godsbestreving zijn metaphysisch innig verbonden; de godsliefde heeft geen zin buiten de geluksdrang. - Uit het participatie-inzicht volgt meteen dat de zelfliefde en de godsliefde niet twee naast elkaar liggende *voorwerpen* heeft.“ *De Deo creante*, II, 113.

Natürlich und *übernatürlich* sind Qualifikationen, die das Verhältnis des Menschen zu Gott indizieren. „In soweit der Mensch Gottes unmittelbares Verhältnis zu ihm nur ‚seitlich‘ via der Vermittlung von einer autonomen – spontanen oder reflexiven – *Selbstinterpretation* entdecken kann, wird er, *theologisch*, ‚*Natur*‘ genannt.“¹³³ In einer späteren Einfügung in seinen Vorlesungstext merkt Schillebeeckx an, dass dieses durch die geschöpflich vermittelte Gnade Jesus Christi möglich ist.¹³⁴ Schillebeeckx hält den Terminus *theological* in diesem Zusammenhang für angemessener, da dieser ideengeschichtlich weniger vorbelastet als der Begriff *übernatürlich* sei.

Da der Begriff *übernatürlich* unmittelbar nur auf das Übersteigen der menschlichen Kräfte hinweist und explizit nichts über die Gegenseitigkeit in dieser Intersubjektivität mit Gott – um die es formal geht – aussagt, gibt Schillebeeckx in späteren Werken dem Begriff *theological* den Vorzug. „Die interpersonale Beziehung zwischen dem Mensch als Geschöpf und Gott ist das Leben der Gnade: ‚theologales‘ Leben, das seine Gestalt in heilbringender Solidarität mit der Menschheit erhält.“¹³⁵ Dieses Wort ist zwar noch etwas ungebräuchlich, aber die moderne Theologie kann – so Schillebeeckx – darauf nicht verzichten. *Theological* ist das Adjektiv für ‚Intersubjektivität mit Gott‘.¹³⁶

Die Konstitution dieser interpersonalen Beziehung mag durch zuvor genanntes Sprachspiel skizzenhaft expliziert sein. Der faktische phänomenologische Aufweis dieser Verhältnisbestimmung zeigt jedoch eine Vielgestaltigkeit. „Die schweigende Anwesenheit kann, außer zum Atheismus, zu vielerlei Formen von Beten führen: von Fluchen, klagen, zu und mit Übergabe und mystischem Umgang mit dem Mysterium der Minne, die ‚verstecken spielt‘ mit dem Menschen.“¹³⁷

¹³³ „In zoverre de mens Gods onmiddellijke verhouding tot hem slechts ‘zijdelings’ via de bemiddeling van een autonome – spontane of reflexieve – zelfinterpretatie, kan ontdekken, wordt hij, *theologisch*, ‘*natuur*’ genoemd.“ *Schepping*, F 16, 32 [Hervorh. im Original].

¹³⁴ Vgl. hierzu *Schepping*, F 16,32.

¹³⁵ *Theologisch testament*, 93.

¹³⁶ *Personale Begegnung mit Gott*, 26.

¹³⁷ „De zwijgende aanwezigheid kan, behalve naar atheïsme, leiden tot velerlei vormen van bidden: van vloeken, klagen, tot en met overgave en mystieke omgang met het Mysterie van de Minne, die ‚verstoppertje speelt‘ met de mens.“ *Theologisch testament*, 91. Jenseits der Konsequenzen der Selbsterfahrung erinnert Schillebeeckx auch an ein Basiskonsti-

Der situierte Mensch erfährt sich als in-der-Welt-Sein. Er realisiert zumeist, dass es etwas gibt, was über ihn hinaus reicht.¹³⁸ So kommt auch die religiöse Dimension des menschlichen Daseins in Erwägung. „Die institutionellen Aspekte aller Religionen stehen gegenwärtig insgesamt zur Diskussion, aber keine soziologische Analyse hat gezeigt, daß die religiöse Dimension der menschlichen Existenz aufgehört hat, Menschen zu faszinieren.“¹³⁹

Wird nach Gottes Anwesenheit in der Welt oder genauerhin nach den Möglichkeiten der Gotteserfahrung in der Welt gefragt, so bietet sich auch der Rekurs auf menschliche Grenzerfahrungen an. Nach Schillebeeckx ist die angemessene Verortung der menschlichen Grenzerfahrungen ein Rationalitätsstandard.¹⁴⁰ Wird – ausgehend von diesen Endlichkeitserfahrungen – eine Perspektive auf Sinn eröffnet, die größer ist als der konkrete menschliche Erfahrungshorizont und die menschlichen Sinnstiftungen, kann die Anwesenheit Gottes thematisch werden. Jedoch ist dieses auch keine abstrakte Thematisierung, sondern ein Thematischwerden innerhalb menschlicher Geschichte, menschlicher Zuschreibungen von Sinn, menschlichen Projekten. Letztlich ist somit jede Gotteserfahrung rückgebunden an menschliche Erfahrung und damit Praxis. „Erst dann kann Offenbarung sinnvoll verstanden werden als das *Manifestwerden* eines transzendenten Sinnes in der Dimension unseres geschichtlichen Erfahrungshorizonts und in dem *responsorischen Bejahen* dieser Manifestation.“¹⁴¹ Insofern ist die auch von Schillebeeckx referierte Basiseinsicht Lévinas’ gültig: „L’ Appel s’y entend dans la réponse.“¹⁴² Die Praxis

tutivum menschlicher Existenz, die Einsamkeit. „Endliche Wesen sind eine Mischung aus Einsamkeit und Präsenz, und deshalb behebt der Glaube an den Schöpfergott nicht die Endlichkeit und verzerrt sie auch nicht zur Sündhaftigkeit oder zum Verfall, sondern er läßt dieses Endliche in Gottes Gegenwart aufnehmen, ohne Welt und Mensch ihre Endlichkeit zu nehmen oder diese als feindlich anzusehen.“ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 120.

¹³⁸ „Und wenn auch die nicht-religiöse Säkularität darin nur Endlichkeit sieht, so erblickt die religiöse und christliche Säkularität in dieser Endlichkeit zugleich Gottes unerschöpfliche, weil absolute Gegenwart. Aus diesem Grund wird Endlichkeit oder Säkularität bis in Ewigkeit auf die alle Säkularität übersteigende Quelle und Ursache, Inspiration und Orientierung hinweisen, welche gläubige Menschen den lebendigen Gott nennen und der keiner Säkularisierung unterworfen ist.“ *Auferstehung Jesu*, 143.

¹³⁹ *Auferstehung Jesu*, 14.

¹⁴⁰ *Christus*, 40.

¹⁴¹ *Christus*, 41.

¹⁴² E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag 1974, 190.

fungiert jedoch nur als *Austragungsort* göttlichen Handelns. Eine Reduktion göttlichen Handelns auf sichtbare menschliche Praxis ist somit unzulänglich:

„Obwohl keineswegs der einzige Weg (es gibt viele Wege von und zu Gott), aber für den, den Bestürzung, manchmal Wut erfaßt, wenn er sieht, was ‚Mitmenschen‘ angetan wird, ist der nächstliegende, moderne Weg zu Gott: den Mitmenschen in dieser, unserer bösen Welt willkommen zu heißen, sowohl auf interpersonaler Ebene als auch durch Veränderung der Strukturen, welche Menschen knechten. Mit anderen Worten: dem Menschen interpersonal und politisch-strukturell befreiend begegnen. Das ist denn auch keine bloß theoretische oder spekulative Betrachtungsweise Gottes (ontologische Fundierungen oder dezisionistische Proklamationen freier Subjektivität), sondern eine metaethische, nämlich religiöse oder theologale Interpretation und vor allem Praxis einer mikro- und makroethischen menschlichen Möglichkeit. Das ist keine Metaphysik des Seins oder der freien Subjektivität.“¹⁴³

Ausgehend von der Grundgegebenheit theologischer Anthropologie, dass der Mensch Bild Gottes ist, präzisiert Schillebeeckx, dass dadurch der Mensch nicht nur Konservator¹⁴⁴, Bewahrer, ist, sondern sich durch ein kreatives Selbsttätigsein auszeichnet. „Dann wird der Mensch eher selbst zum Prinzip dessen, was er tun wird, und alles dessen, was er aus der Welt und der Gesellschaft machen wird – und was hätte nicht sein können und faktisch doch ist dank dem endlichen menschlichen freien Willen.“¹⁴⁵ Als dieses Bild Gottes ist der Mensch bestimmt

„zum freien Entwerfer seiner eigenen menschlichen Zukunft, die zu verwirklichen ist in kontingenten Situationen dank dem endlichen menschlichen freien Willen, der zwischen verschiedenen Lösungen, auch zwischen Gut und Böse, wählen kann – eine Unterscheidung, die nicht dieser Freiheit vorausgeht, sondern die der Mensch, frei wählend, konstituiert“.¹⁴⁶

Wird jedoch das Faktum möglicher Veränderungen anerkannt, ist noch nichts über den möglichen Verlauf von Veränderungen, wie auch über den

¹⁴³ *Menschen*, 133f.

¹⁴⁴ Selbiges gilt auch für Gott. Vgl. hierzu *Menschen*, 290.

¹⁴⁵ *Auferstehung Jesu*, 138. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 291.

¹⁴⁶ *Auferstehung Jesu*, 138. *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 123.

dem Veränderungsgeschehen zugrundeliegenden Referenzrahmen ausgesagt. Schillebeeckx grenzt sich gegenüber einem blinden Fortschrittsoptimismus ab, der die Kontingenz des Menschen und der Geschichte nicht angemessen in Anschlag eines schöpfungstheologischen Konzeptes zu bringen vermag.¹⁴⁷ Dezidiert wendet sich Schillebeeckx, freilich ohne die Referenten der Positionen zu benennen, gegen präsentische und futuristische theologische Eschatologien.¹⁴⁸ Da es keinen Blandruck für die Entwicklung der Geschichte und den Menschen gibt, wendet sich Schillebeeckx in diesem Zusammenhang dezidiert gegen eine teilhardistisch oder marxistisch-kommunistische Geschichtsinterpretation und unterstellt beiden Ansätzen gleichermaßen, dass diese „eine Form von Emanatismus, bei der die Schöpfungswelt letztlich nicht wirklich als kontingent, sondern als innerlich notwendig gesehen wird“¹⁴⁹, vertreten. Stattdessen geht es Schillebeeckx darum, sowohl zu verdeutlichen, dass es keine allgemeine Welterklärung gibt und der gläubige Mensch auf die Anerkennung seiner faktischen Existenz mit dem Implikat ihrer Kontingenz und der Annahme von Gottes absoluter Präsenz verwiesen ist.

¹⁴⁷Die Ambivalenz des Fortschrittsdenkens haben Jüngel und Mieth skizziert, in: Mieth, Dietmar: *Die Krise des Fortschritts und die vergessene Endlichkeit des Menschen*, in: Orientierung für eine Kultur der Autonomie? Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Toine van den Hoogen/Hans Küng/Jean-Pierre Wils (Hrsg.), Kampen 1997, 270-300; Eberhard Jüngel: *Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt*, in: R.W. Meyer, *Das Problem des Fortschritts – heute*, Darmstadt 1969, 143-163, jetzt in Ders.: *Unterwegs zur Sache*, 3. Auflage, Tübingen 2000, 257-273 [Theologische Erörterungen I].

¹⁴⁸*Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 126.

¹⁴⁹*Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 127.

2. Mensch in Geschichte – Die hier und jetzt lebenden Menschen

Schillebeeckx analysiert und beschreibt das Selbstverständnis der Menschen, insbesondere seiner Zeitgenossen. Vor diesem Hintergrund präsentiert er frühere, überzogene Geltungsansprüche der kirchlichen Lehre, die außerhalb der Kirche für den Menschen kein Heil anerkannten und kommt zu dem Schluss, dass die „Menschen von heute [...] in einer ganz anderen Zeit, mit einem anderen Lebensgefühl, mit anderen Menschen- und Weltbildern“¹⁵⁰ leben.

„Sie bewegen sich in einer offenen Welt mit Kontakten nicht nur zu allen Weltreligionen, sondern auch zu Menschen, die nach eigener Aussage (und diese Aussage müssen wir ernst nehmen) ohne Religiosität, einfach säkular oder säkularisiert leben und die sich außerdem, kaum von Christen unterscheiden, auf vielerlei Weise für die individuelle und soziale Menschlichkeit des Menschen einsetzen.“¹⁵¹

Da die christliche Existenzweise nur selten eindeutig von einer nichtchristlichen, areligiösen Existenzform zu unterscheiden ist, „lässt sich für uns die frühere, sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich exklusivistische Rechthaberei kaum begreifen“.¹⁵² Eine Reihe soziohistorischer Faktoren wie „Religionskriege, Kriege von Christen untereinander, Verfolgung von Juden, von Christen und Moslems, die Antastung der Menschenrechte, das Geschehen der Aufklärung und der Französischen Revolution“¹⁵³ haben einen Mentalitätswandel bewirkt, der sich auf menschliches Selbstverständnis auswirkt.

Der phänomenologische Aufweis menschlicher Existenz findet bei Schillebeeckx häufig durch Rekurs auf zwei Dimensionen, die innerliche, mystische Selbstrealisierung wie das Handeln ad extra statt. So ist nicht nur das gesamte vierte Kapitel seines Werkes *Christus* als ein Versuch der Verhältnisbestimmung von Mystik und Politik anzusehen. Auch hat Schillebeeckx diesem

¹⁵⁰ *Menschen*, 18.

¹⁵¹ *Menschen*, 18. Hierzu auch *Theologisch testament*, 173.

¹⁵² *Menschen*, 18.

¹⁵³ *Menschen*, 18.

Thema ein eigenes Buch gewidmet.¹⁵⁴ Zusammengefasst hat Schillebeeckx diesen basalen Gedanke in *Auferstehung Jesu*: „Heil-sein des Menschen, und diese Heilmachung hat sowohl sozialpolitische als auch mystische Dimensionen, ohne dass man beide gegeneinanderstellen kann [...] Neustrukturierung und innere Bekehrung sind ein dialektischer Prozeß“.¹⁵⁵

Dieses Gefüge lässt sich als komplementär, ergänzend und abhängig denken. Bei einer einseitigen Akzentuierung der Mystik zeigt sich beispielsweise am Basiskriterium der Humanität: „Mystik, die ungerechten Zuständen gegenüber gleichgültig bleibt und sie nur durch Mystik *übersteigen* will, zeugt von einer reduzierten Auffassung vom Menschen.“¹⁵⁶ Grundlegend für diese zweifache Ausdifferenzierung der beiden Dimensionen menschlicher Existenz ist die Geschichtlichkeit. Neben der Geschichtlichkeit des Menschen gilt das Basisphänomen der Geschichtlichkeit „für alles, was sich in dieser Welt, in Natur und Geschichte zeigt“.¹⁵⁷ Wesentliches Moment der Zeitlichkeit ist die Geschichtlichkeit:

„Dieses Zeitbewußtsein, durch das der Mensch über die erlebte Zeit hinausreicht, sowohl in die Vergangenheit wie in die Zukunft hinein, gibt der menschlichen Frage nach dem ‚Anfang‘ und nach dem ‚Ende‘ ein besonderes Gewicht. Die Frage nach der Zukunft scheint mir deshalb ein ‚Existential‘ unseres Menschseins.“¹⁵⁸

Ausgehend von dieser fundamentalen und systematischen Ortsbestimmung wird im Folgenden die zeitdiagnostische Komponente der Analyse menschlicher Existenz betrachtet.

¹⁵⁴ *Weil Politik nicht alles ist* Diese Gedanken hat Schillebeeckx im Rahmen der Abraham Kuyper Lesungen an der Vrije Universiteit Amsterdam vorgetragen.

¹⁵⁵ *Auferstehung Jesu*, 125.

¹⁵⁶ *Auferstehung Jesu*, 125.

¹⁵⁷ *Auferstehung Jesu*, 137. „Auch Institutionen, konkrete historische Gestalten wie Sprachen, Kulturen und Zivilisationen, sogar die Formen der Religionen sind sterblich; sie kommen und gehen; und dann braucht es uns nicht zu verwundern, dass ein Tag kommt, da sie gehen. Nichts von allem ist nicht-kontingent.“ *Auferstehung Jesu*, 137.

¹⁵⁸ *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie*, in: *Concilium* 5(1969), 18-25, hier 19. Vgl. zum Anfang auch Sattler, Dorothea: *Aufgebrochen. Theologische Beiträge*, Mainz 2001, 211-223.

A. Säkularisierung und Eigengesetzlichkeit

Die durch die zeitgeschichtliche Weiterentwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins offenkundig veränderte unterschiedliche Signatur menschlicher Selbstrealisierung ist zweifellos auch für die 'Theologie Schillebeeckx' sowohl neuer Anstoß zur Weiterentwicklung als auch Movens derselben.

Als Basisimplikate dieser veränderten Zeitsignatur im Hinblick auf menschliches Leben kann ohne Zweifel das Bewusstsein der Autonomie gesehen werden. Als eine Konsequenz dieses Bewusstseins ist gleichwohl von Schillebeeckx die faktisch desakralisierende Tendenz mit ihrem Implikat, Gott eine nutzlose Hypothese zu nennen, seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts benannt.¹⁵⁹

Paradigmatisch lässt sich dieses auch an einer inhaltlichen Entleerung des Naturbegriffes ablesen. Galt in früheren Tagen die Welt – Gottes Schöpfung – als Natur, so ist seit vielen Jahrzehnten, theologisch besonders intensiv diskutiert seit den fünfziger Jahren, die soziokulturelle Transformation des Naturbegriffes zu konstatieren:

„He [man; M.H.] lives in a world that has been planned and produced by him and in which even raw nature has its special place in civilised society as a ‚nature reserve‘. [...] Nature no longer makes man think of the immense battle of a God against Leviathan, a battle in which primordial chaos was forced to become an ordered cosmos. The world in which we live today makes us think of man who himself overcome Leviathan.“¹⁶⁰

Die anthropologischen Voraussetzungen haben sich seit der Säkularisierung in der westlichen Hemisphäre verändert, insbesondere eine Identifikation mit der wissenschaftlichen und ökonomisch-technischen Vernunft – die auch Konsequenzen im Hinblick auf die Modifikation des Naturbegriffes zeitigt – lässt sich erkennen. „In unserer westlichen Welt droht die Natur nichts anderes zu werden als verfügbare und manipulierbare Energie, der Mensch

¹⁵⁹ Vgl. hierzu *The sorrow of the experience of God's concealment* [1966], 81f.

¹⁶⁰ *The sorrow of the experience of God's concealment* (1966), 80.

selbst nichts anderes als verfügender Beherrscher der Natur“.¹⁶¹ Diese Einsicht in die fundamentale Bedeutung menschlicher Subjekte für die Weltgeschichte hat auch Konsequenzen in offenbarungstheologischer wie auch erfahrungstheologischer Dimensionen des christlichen Glaubens.

„Wenn [...] Glauben tatsächlich eine bestimmte Form des *Wahrnehmens* ist, dann ist die Welt eines wirklich gläubigen Menschen ganz wesentlich eine andere Welt – auch psychologisch – als die einer rein wissenschaftlichen, technischen Welterfahrung.“¹⁶² Technische Welterfahrung, so deutet Schillebeeckx die Entwicklung menschlicher Selbstrealisierung, ist in der heutigen Zeit „in einer einseitigen Weise kulturell popularisiert“.¹⁶³ Hierdurch ergeben sich zwangsläufig eingeschränktere Möglichkeiten der Gotteserfahrung. Die heutigen Menschen haben die erste Ursprünglichkeit verloren, die nötig ist, um ursprüngliche Erfahrungen zu machen.

Der fundamentale und vielfach beschriebene Paradigmenwechsel ist auch hier von entscheidender Bedeutung. „This change from cosmocentrism to anthropocentrism means that the once *theophanous* world has now become a *hominised* world, in the positive or the negative sense.“¹⁶⁴ Diese Hominisierung ist in einen wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Referenzrahmen eingebettet. Letztlich geht es Schillebeeckx darum, ein – dieser Zeitsignatur und ihrem im Vergleich zu vergangenen Jahrhunderten unterschiedlichem Weltverständnis – angemessenes Konzept von Schöpfungstheologie zu entwickeln, das diese fundamental anderen Voraussetzungen als integralen Bestandteil dieser theologischen Theorie anerkennt und implementiert.

Dennoch ist dieses Faktum der Möglichkeiten menschlicher Selbstrealisierung, auf das es zu rekurrieren gilt, ein ambivalentes Phänomen, in dessen Zusammenhang auch die angemessene Funktion der Religion neu bestimmt werden muss. Religion wird nicht mehr als Schlussstein einer Ordnung angesehen werden, die sich nicht selber legitimieren kann.¹⁶⁵ Religion

¹⁶¹ *Christus*, 787.

¹⁶² *Christus*, 788.

¹⁶³ *Christus*, 788.

¹⁶⁴ *The sorrow of the experience of God's concealment* [1966], 80.

¹⁶⁵ Vgl. hierzu *Auferstehung Jesu*, 15.

verschwindet; oder positiv ausgedrückt: Säkularisierung kann verstanden werden als „allmähliche Universalisierung ursprünglich-religiöser Inspirationen“.¹⁶⁶

Neben dem Markieren der Ambivalenzen der Säkularisierung, die in den Niederlanden früher und ungleich stärker als in Deutschland sichtbar wurde¹⁶⁷, findet Schillebeeckx Halt in einer Bestimmung des Menschen, die den *homo religiosus* als Ausgangspunkt weiterer Erörterungen etabliert.

„Human beings are ‘religious by nature’. This does not mean to imply that God exists; only that everyone (except perhaps for the cynical nihilist) has a kind of holy place somewhere in them, something that is unconditionally at their centre. The question, therefore, is not whether we honour a god, but which god we honour and adore. This is the principal question, especially in a secularized culture.“¹⁶⁸

Ebenso sind auch die negativen Konsequenzen einer ungehemmten Selbstrealisierung zu konstatieren. Denn „gerade in einer säkularisierten Welt [wird; M.H.] die Erfahrung der Entfremdung auf eine neue, sogar durchdringende Weise spürbar [...], denn vor allem der säkulare Fortschrittsglaube auf der Grundlage von Wissenschaft und Technologie hat in unseren Tagen einen empfindlichen Schlag erhalten“.¹⁶⁹

In kritischer Ergänzung der sachlogisch in der damaligen Situation möglicherweise angemessenen Diagnose von Schillebeeckx kann für die heutige

¹⁶⁶ *Auferstehung Jesu*, 142.

¹⁶⁷ Vgl. beispielsweise die lebhaft kritische Debatte niederländischer Anthropologen und Ethnologen, die die katholische Kirche kritisch im Hinblick auf ihre Selbstrealisierung analysieren und Irrläufer benennen. „Religie is, anders dan de rooms-katholieke kerk nu uitdraagt, niet iets wat alleen in de kerk en volgens de heilige regels kan plaatsvinden. Gelukkig laat het heilige zich niet monopoliseren. Mensen gaan er mee op de loop, of liever gezegd: het heilige gaat met de mensen op de loop.“ Dijk, Marc van: *Het heilige is niet een monopolie van de kerk*, <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/archief/article/detail/1648604/2007/05/05/Het-heilige-is-niet-een-monopolie-van-de-kerk.dhtml> [27.09.12].

¹⁶⁸ *Prologue: Human God-talk and God's silence*, X.

¹⁶⁹ *Auferstehung Jesu*, 15. Diese Frage gilt es jedoch im letzten Kapitel erneut zu stellen. Denn die drohende Umweltkatastrophe scheint als eine Art kategorischer Imperativ den Industrieunternehmen wie der Politik die strategischen und taktischen Überlegungen maßgeblich zu bestimmen. Dieses lässt sich nicht nur für den Automobilbereich konstatieren, sondern kann mit Blick auf sämtliche energie- oder rohstoffabhängigen Branchen aufgewiesen werden.

Zeit konstatiert werden, dass nach dem Ausfall der transzendenten Dimension menschlicher Selbstrealisierung nun etwas anderes an diese Stelle gesetzt ist und das vermeintliche Fehlen besetzt und damit seinerseits eine transzendente Dimension annimmt. Ist diese transzendente Dimension für Thomas Ruster das Gewinnmaximierungsstreben des homo oeconomicus¹⁷⁰, so eruiert Schillebeeckx dieses allgemeiner und konstatiert: „Mehr noch, gerade in ihren gesellschaftlichen Erfolgen fühlen sich Menschen am meisten bedroht. *Die Bedrohung selbst nimmt ‚transzendente‘ Formen an.*“¹⁷¹

Neben diesen inhaltlichen Konsequenzen einer gesamtgesellschaftlichen Selbstrealisierung ist die Interpretation von solchen Erfahrungen von ebenso grundlegender Bedeutung. Denn die durch Anerkenntnis der Instanz der Selbstrealisierung – des Menschen als handelndes Aktzentrum – bewirkte Neuausrichtung des Referenzrahmens seiner Selbstrealisierung resultierte die Verabschiedung des vorschnell bedienten transzendenten Referenzrahmens.

¹⁷⁰ Ruster, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg – Basel – Wien 2000 (= Quaestiones disputatae; 181). Vgl. zum Ansatz von Ruster auch dessen Artikel *Arbeitswelt – Geld – Konsum*, in: Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, herausgegeben von Gottfried Bitter, Rudolf Englert, Gabriele Miller/Karl Ernst Nipkow, München 2002, 154-157 sowie Thomas Ruster, „An Gott glauben oder an das Geld?“ in: Publik Forum 5 (2001), 26-29. Das Buch *Wert und Werte* von Ulrich Hemel bieten zu der These von Ruster sicherlich eine ausgewogenere und wirtschaftsbezogene Explikation handelnder Verantwortung. Hemel, Ulrich: *Wert und Werte. Ethik für Manager - ein Leitfaden für die Praxis*, München/Wien 2005. Michael Bongardt mahnt m.E. zurecht ein zentrales Defizit der theologischen Reflexion der gleichwohl in einigen Punkten sehr treffenden Zeitdiagnose an. Dogmatische Anfragen an die Position von Ruster „richten sich vorrangig gegen den Ausfall der Schöpfungstheologie und eines entfalteten Gnadenverständnisses in dessen Argumentation. Steht doch eine breite theologische Tradition dafür ein, schöpfungstheologisch die Gestaltung der Welt als göttlichen Auftrag an den Menschen zu sehen; in der ihm geschenkten Freiheit die Grundbedingung zu erkennen, diesem Auftrag gerecht zu werden; seine Vernunft als die Begabung zu verstehen, den Willen Gottes als das Gute zu erkennen. Eine solche Theologie muss nicht die Augen verschließen vor den tiefgreifenden Folgen der Sünde, hält aber daran fest, dass die gnädige Zuwendung Gottes zum sündigen Menschen diesen erneut in den Stand setzt, seinem Schöpfungsauftrag zu folgen, indem sie sich an seine Vernunft und Freiheit richtet, die zwar in der Sünde gefangen, aber nicht grundlegend zerstört sind.“ Bongardt, Michael, *Unverwechselbares Christ sein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters*, in: Herder Korrespondenz 55(2001)316-319, 319.

¹⁷¹ *Auferstehung Jesu*, 16. Vgl. zu einer Ethik in den Fußspuren der Schöpfungstheologie Schillebeeckx' auch Olson-Bang, Erica: *Edward Schillebeeckx' creation theology as a resource for ecological ethics*, in: Horizons 38(2011), 253-273.

Erfahrungen werden „selten oder nie unzweideutig als religiös interpretiert werden“.¹⁷²

Das hier skizzierte Spektrum der Konsequenzen der Säkularisierung evoziert ebenso Konsequenzen für eine angemessene Theologie. So wird gerade „im Komplex Säkularisierung [...] das Verhältnis von Christentum und Neuzeit [...] im Horizont der theologisch grundlegenden Fragen des Verhältnisses von Glaube und Religion bzw. von Sakralität und Profanität“ diskutiert.¹⁷³ In besonderer Weise wird mit Blick auf das Säkularisierungsphänomen „das Problem der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, bzw. Schöpfung und Bund neu ins Spiel gebracht werden“ müssen.¹⁷⁴

Theologie muss weiterhin eine Rolle im gesellschaftlichen Spiel spielen (wollen). Ansonsten ist sie ein Relikt aus früheren Zeiten, das die Bedürfnisse ihrer Adressaten aus dem Blick verloren hat. „Doch kann Religion, wenn sie sich nicht selbst zerstören will, nicht auf ihre Fähigkeit zur endgültigen Integration verzichten, wenn diese auch heute anders wirksam wird als früher.“¹⁷⁵

Selbstverständlich kann sich eine Theologie nicht damit begnügen, nüchtern die Unterschiedenheit von menschlicher, säkularisierter Selbsterfahrung und der die Existenz des Menschen tangierenden Botschaft Gottes zu verkünden. Ohne den Ausgang der Theologie von diesem Faktum, der menschlichen Selbsterfahrung, ist die Theologie ebenso wenig glaubwürdig. Nach Schillebeeckx obliegt der Theologie die Aufgabe, dieses Faktum zu ergründen. Von hier ergeben sich dann auch dem Dasein angemessene Artikulationsmöglichkeiten der christlichen Botschaft. Denn quasi transzendente Bedrohungen des Menschen, die aus seinem Erfolgsstreben resultieren,

„sind als solche nicht religiös (manche geben sogar deshalb ihren alten Glauben auf), aber sie bringen den Menschen doch an eine Grenze, an etwas Endgültiges: entweder zu der Überzeugung, daß die nackte und leere Fakti-

¹⁷² *Auferstehung Jesu*, 15.

¹⁷³ Ruh, Ulrich: *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg 1980 (Freiburger theologische Studien 119), 360.

¹⁷⁴ Ruh, Ulrich: *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg 1980 (Freiburger theologische Studien 119), 361.

¹⁷⁵ *Auferstehung*, 15.

zität des Daseins das endgültig düstere letzte Wort ist, oder zu dem positiven Glauben an eine barmherzige transzendente Wirklichkeit.“¹⁷⁶

Im Folgenden wird das Scharnier einer angemessenen Theologie – die menschliche Existenz – näher fokussiert.

„Wesensgemäß ist ein Geschöpf, wie sehr es auch ‚von Gott‘ und gerade dadurch ‚es selbst‘ ist, doch *Nicht-Gott*, eine säkulare Wirklichkeit, durch eigene Geschöpflichkeit berufen, sich selbst eben nicht als ‚Gott‘ zu sehen und außerdem nichts außer Gott als Gott zu begegnen.“¹⁷⁷ Die hierdurch resultierenden Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen münden – trotz des Fehl Gottes – in einer faktischen Ideologiekritik. „Der Schöpfungsglaube ist seinem Wesen nach eine radikale Kritik an jeder ideologischen Abgötterei aus einer eifersüchtigen Ehrfurcht vor Gottes einziger Transzendenz.“¹⁷⁸

B. Situiertheit menschlicher Existenz

Nach Thomas Pröpper ist Freiheit *die* Grundkategorie neuzeitlicher Philosophie und einer als angemessen gelten wollenden Theologie.¹⁷⁹ Trotz aller Ambivalenzen menschlicher Selbstrealisierung ergibt sich jedoch die Aufgabe für die Theologie, die Situiertheit des Daseins so zu fokussieren, dass die

¹⁷⁶ *Auferstehung Jesu*, 16.

¹⁷⁷ *Jesus*, 580.

¹⁷⁸ *Jesus*, 580.

¹⁷⁹ Pröpper, Thomas: *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik*. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: Eberhard Schockenhoff/Peter Walter (Hrsg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS Bischof Walter Kasper), Mainz 1993, 165-192. Vgl. zum Pröpper'schen Freiheitsparadigma auch differenziert: Thomas Peter Föbel: *Freiheit als Paradigma der Theologie?* ThPh 2/2007, S. 217-251. Vgl. zum Ansatz von Pröpper auch M. Böhnke - M. Bongardt - G. Essen - J. Werbick (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg 2006. Vgl. zu einem kontextuellen Freiheitsverständnis insbesondere Werbick, Jürgen: *Gelingen und Scheitern - Kennzeichen menschlicher Freiheitserfahrung*. Fundamentaltheologische Vorüberlegungen zu einem kontextuellen Freiheitsverständnis, in: H.-G. Gruber – B. Hintersberger (Hg.), *Das Wagnis der Freiheit* (FS Johannes Gründel), Würzburg 1999, 88 – 103.

diesem inhärenten Entscheidungsmöglichkeiten offenbar werden.¹⁸⁰ Dort ist dann der Ort der Entscheidung. Schillebeeckx greift hier implizit den Rekurs auf die Entscheidung des Ahnvaters der Existenzphilosophie, von Kierkegaard, wieder auf. Auf Kierkegaard haben sich diesbezüglich gleichwohl Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre und Martin Heidegger aus philosophischer respektive fundamentalontologischer Provenienz bezogen, wie auch Rudolf Bultmann, Bernhard Welte und Max Seckler aus theologischer Perspektive angenähert. Letztlich geht es bei dieser grundlegenden Entscheidung um die Entscheidung zwischen der „nackte(n) und leere(n) Faktizität des Daseins“ und „dem positiven Glauben an eine barmherzige transzendente Wirklichkeit“.¹⁸¹ Erfahrungen, die eine solche Entscheidung evozieren, sind doppeldeutig, da sie sowohl eine Entscheidung für den Glauben an die barmherzige transzendente Wirklichkeit, aber ebenso an eine unbarmherzige Wirklichkeit des *reinen Dass* ermöglichen können.

Schillebeeckx' Bestimmung des Menschen als endlicher Existenz ermöglicht ihm, den Menschen als faktische Existenz mit allen Konsequenzen zu würdigen und von dort aus sein Verständnis Systematischer Theologie zu explizieren. Im Hinblick auf ein erfahrungsgeleitetes Wirklichkeits- und Weltverständnis konstatiert Schillebeeckx: „Dies weist darauf hin, daß menschliche Erfahrung *endlich* ist, daß der Mensch nicht Herr der Wirklichkeit ist trotz all seines Planens, ohne das andererseits Erfahrungen unmöglich wären.“¹⁸²

Schillebeeckx referiert stets einige anthropologische Grunddaten. Die menschliche Person ist leibhaftiges In-der-Welt-Sein und als solches in Relation zum Mitmenschen.¹⁸³ Ebenso ist die Genese des konkreten menschlichen Selbstbewusstseins abhängig von den Mitmenschen. Von grundsätzlicher Relevanz für das Verständnis von Schillebeeckx' Ansatz einer Hermeneutik

¹⁸⁰ Das Anliegen einer existentiellen Entscheidungsfindung im Zusammenhang einer transzendentalen Erfahrung des Geistes kann hier nicht weiter thematisiert werden. Vgl. dazu jedoch Rahner, Karl: *Ervaring van de Geest en existentiële beslissing*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwae, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 150-161.

¹⁸¹ *Auferstehung Jesu*, 16.

¹⁸² *Christus*, 29.

¹⁸³ Vgl. hierzu *Personale Begegnung mit Gott*, 61f.

der Existenz ist der Begriff der „hermeneutischen Situation“.¹⁸⁴ Die Gegenwart steht im besonderen Fokus der hermeneutischen Situation.¹⁸⁵ Gleichwohl ist diese nicht auf die Gegenwart eingengt.¹⁸⁶ Vielmehr ist eine „kreative Verwurzelung in der eigenen Vergangenheit Voraussetzung für eine neue Zukunft.“¹⁸⁷

Im Hinblick auf das Schillebeeckx'sche Verständnis von Erkenntnis nimmt auch der der Existenzphilosophie entlehnte Begriff der Grenzerfahrung eine prominente Stellung ein.¹⁸⁸ Der Mensch stößt immer an bestimmte Grenzen der Wirklichkeitserkenntnis. „Die Wirklichkeit ist immer anders und mehr, als sie gedacht wird.“¹⁸⁹ Aufgrund dieses strukturell bedingten Wirklichkeitsdefizits menschlicher Existenz vermag Schillebeeckx auch eine Brücke zu der transzendenten Qualifikation menschlicher Existenz schlagen. Denn wenn menschliche Existenz faktisch nicht im Stande ist, „die Möglichkeiten seines eigenen Daseins, seines Erkennens und Könnens durch eigenes Planen und eigenes Sinnen“ zu begründen, lässt sich die Frage nach dem Geschenkcharakter dieser Wirklichkeit stellen.¹⁹⁰ Es ist nach Schillebeeckx unmöglich, sich selber zu begründen. Aber wenn die menschliche Rationalität übersteigende Wirklichkeit als Geschenk angesehen wird, ist der Mensch von der Begründungspflicht befreit.¹⁹¹ Seinem Grundanliegen folgend, eine erfahrungsgebundene Hermeneutik des christlichen Glaubens auszuarbeiten und in ein Gespräch zu bringen, analysiert Schillebeeckx die Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz und expliziert diese dann theologisch: „Die Leidensgeschichte der Menschheit und das Problem des Bösen begleiten unsere

¹⁸⁴ *Christus*, 65.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu Kap. II. 3. A. f) dieser Studie (*Theologie als hermeneutisches Unternehmen*)

¹⁸⁶ Vgl. hierzu auch *Christus*, 65.

¹⁸⁷ *Christus*, 66.

¹⁸⁸ Zum Thema vgl. *Menschen*, 110. Hier grenzt sich Schillebeeckx jedoch von Theologen ab, die auf Grenzsituationen rekurrieren, „um Menschen ‚religiös zu packen‘ in Augenblicken, in denen er oder sie sich selbst als am verletzbarsten und hoffnungslosesten erfährt“. *Menschen*, 110.

¹⁸⁹ *Christus*, 40.

¹⁹⁰ *Christus*, 40.

¹⁹¹ *Christus*, 40.

Geschichte als ein permanent wucherndes ‚Epiphänomen‘ unserer situierten Freiheit.“¹⁹²

3. Elemente christlichen Glaubens

Die folgenden Ausführungen widmen sich zwei Detailproblemen der Rede von dem Glauben des Menschen. Nach Schillebeeckx ist der Glaube Hintergrund und Horizont menschlicher Existenz. Es stellt sich aber die Frage, in welchem Zusammenhang der Glaube mit menschlicher Erkenntnis steht. Ebenso stellt sich die Frage nach den anthropologischen Grundbestimmungen gläubiger Existenz.

A. Glaubensakt und Erkenntnis

Im Zusammenhang der sichtenden, aber auch bahnbrechenden Überlegungen von Schillebeeckx in der Zeit vor dem 2. Vatikanum war die Frage nach dem „Nicht-begriffliche(n) Erkenntnismoment im Glaubensakt“ von hoher Aktualität.¹⁹³ In diesem Zusammenhang wurden das sog. *Glaubenslicht*, der *instinctus fidei*, *göttlicher Antrieb, der uns zum Glauben treibt und einlädt* in der Literatur thematisiert.¹⁹⁴ Diese Neubesinnungen auf das Erfahrungsmoment des Glaubens waren Reaktionen gegen die aus der „Vernachlässigung des patristischen und hochscholastischen ‚mystischen Glaubensmoments““ resultierende Annahme, „den Glaubensakt beinahe als eine Folgerung aus einer gelungenen Beweisführung zu betrachten“.¹⁹⁵

Schillebeeckx eröffnete, geleitet von der Frage nach den eigenen Möglichkeiten des Menschen, zum Glauben zu kommen, neue Denkräume, in denen die Frage nach Glaubenkönnen und der Gratuität der Gottesliebe in neuer

¹⁹² *Jesus*, 549.

¹⁹³ Vgl. hierzu *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt: Problemstellung* (1963).

¹⁹⁴ Vgl. hierzu die umfangreichen Literaturverweise von Schillebeeckx, *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt: Problemstellung* [1963], 261, Anm. 3.

¹⁹⁵ *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt: Problemstellung* [1963], 262.

Weise behandelt werden konnten. Versuchte Rudolf Bultmann, in einer durch die Philosophie des frühen Martin Heidegger ermöglichten unvermittelten Übernahme und theologischen Rezeption einer philosophischen Existenzbeschreibung die Frage nach dem Glaubenkönnen, dem Modus menschlichen Seins als Glaubender, durch Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von *fides qua* und *fides quae*, also dem Glauben, mit dem und an den geglaubt wird, durch die Fokussierung auf die *fides qua* als dem zentralen Bezugspunkt des Glaubens¹⁹⁶ zu beantworten, war in der katholischen Tradition von anderen Voraussetzungen auszugehen. P. Rousselot schaffte es, in einer Zeit neuscholastischer Selbstverabsolutierung theologischen Denkens den Weg aus der Sackgasse theologischer Unangemessenheit¹⁹⁷ zu beschreiten, indem er 1908 auch durch sein Buch¹⁹⁸ *L'intellectualisme de saint Thomas* die Diskussion um das Glaubenslicht aus der Verstarrung herrschender Theologie befreit hat, die „in der nachtridentinischen Besinnung auf den Glaubensakt“ dem „Erfahrungsmoment im Glaubensakt „von neuem seinen Platz gegeben“ haben¹⁹⁹, eröffnet hat.

Schillebeeckx beantwortete die Frage nach den nicht-begrifflichen Erkenntnismomenten im Glaubensakt durch Klärung der Kategorie *instinctus fidei*, d.h. durch Klärung der systematischen Valenz eines Glaubenslichtes, einem „göttlichen Antrieb, der uns zum Glauben treibt und einlädt“.²⁰⁰ Schillebeeckx hat einen durch Aufbrüche seiner Zeit – die sich in den Bemühungen Ambroise Gardeils und Reginald Garrigou-Lagranges, sowie später vorangetriebenen

¹⁹⁶ Bultmann betont die *fides qua*. Für ihn gibt es keine *fides quae* in Reingestalt. Durch diese Grundoption ist einer hermeneutischen Theologie der Raum eröffnet. Vgl. hierzu *Glauben und Verstehen*, Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.), Neukirchen-Vlyen 2000; Ebenso Pöggeler, Otto: *Philosophie und hermeneutische Theologie*, München 2009.

¹⁹⁷ Schillebeeckx spricht hier von einer „verkümmerte(n) Glaubenstheologie“, die durch „Vernachlässigung des patristischen und hochscholastischen ‚mystischen Glaubensmoments“ dazu gekommen war, „den Glaubensakt beinahe als ein Folgerung aus einer gelungenen Beweisführung zu betrachten“. *Offenbarung und Theologie*, 262.

¹⁹⁸ Rousselot, Pierre: *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908. Vgl. zur Diskussion nach Rousselot *Offenbarung und Theologie*, 261. Vgl. hierzu auch Kuther, Ulrich: *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubacs 'Die Kirche. Eine Betrachtung'*, Münster u.a. 2001, 74-84 [Studien zur Traditionstheorie / Studies in tradition theory, Bd. 5].

¹⁹⁹ *Offenbarung und Theologie*, 261f.

²⁰⁰ *Offenbarung und Theologie*, 261.

Reaktionen gegen die unangemessene Theologie durch „Studien über das Glaubenslicht bei Thomas, Albertus und Bonaventura, durch die neuen Strömungen in der Philosophie und die heutige Berufung auf die menschlichen Existenz erfahrung“²⁰¹ spiegeln – angeschrftten Zugriff auf das Problemfeld von gläubiger Existenz und Erkenntnis. Materialiter entfaltet Schillebeeckx seinen eigenen Ansatz der Beurteilung der systematischen Valenz des Glaubenslichtes durch eine kritische Auseinandersetzung mit Thomas bzw. der Thomasrezeption M. Secklers:²⁰²

„Thomas gründet die Sicherheit und das spezifische Kriterium des Glaubensinhaltes (und zwar mit Recht) auf das sogenannte Glaubenslicht. Das ‚motivum fidei‘ wird dank der Glaubensgnade im Glaubensakt erreicht; die ‚motiva credibilitatis‘ muß man davon streng unterscheiden, weil sie auf einer anderen Ebene liegen; auf der Ebene des sittlich begründeten und freien Gebrauchs der menschlichen Vernunft. Das Warum meines Glaubens kann ich nur im Glauben bejahen, und das läßt sich rational nicht bis auf den Boden ausloten, wenn man auch ebenso wenig sagen kann, der Glaubensakt sei vernunftmäßig unbegründet. Das ist die magistrale Grundidee des thomasischen Glaubenstraktats.“²⁰³

Das Glaubensmotiv ist jedoch, nach der Tradition des *lumen quo*, rational nicht vollständig zu ergründen. Schillebeeckx begründet dieses durch die Priorität der Gnade „vor unserer gläubigen fundamentalen Lebensoption und [diese; M.H.] liegt unserem Glaubensakt immer um eine nicht einzuholende Länge voraus“.²⁰⁴ Dennoch ist dieses kein blinder Fideismus: „Denn die unantastbare Glaubenssicherheit steht mitten in rationalen Unsicherheiten und in der Ambiguität der Geschichte, und diese sind nicht sicher vor der Kritik.“²⁰⁵ Dennoch ist die Diskussion um die Glaubwürdigkeit des Glaubens nicht auf den Glaubensakt begrenzt. Andere Interpretationen sind für den denkenden

²⁰¹ *Offenbarung und Theologie*, 262.

²⁰² Schillebeeckx bezieht sich hier auf Max Secklers Buch *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961.

²⁰³ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 166. Gleichwohl war, wie Schillebeeckx auch hier ausführt, der originäre Zugang zum Problem des Glaubenslichtes bis hin zu der Schule von Le Saulchoir (Gardeil, Chenu) und P. Rousselot verstellt. Ebd.

²⁰⁴ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*,

²⁰⁵ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 169, Anm. 69.

Menschen möglich. In den sechziger Jahren fordert Schillebeeckx dezidiert eine nicht-religiöse Interpretation des Glaubens. Damit sind weiterer wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Glauben aus soziologischer und psychoanalytischen Perspektive die Wege bereitet.

Im Spätwerk Schillebeeckx' ist der Glaubensbegriff sehr entgrenzt und unmittelbar an menschliche Identität und das Finden des Lebenssinnes gekoppelt. Die Wahl des Lebenssinnes kann sowohl agnostisch als auch theistisch ausfallen. Sie ist jedoch immer eine „Form von Glauben“²⁰⁶. Dieser Glaube überschreitet in der Regel die Grenze der menschlichen Rationalität:

„Der Glaube an Gott als Grund und Quelle auch menschlicher Grundlosigkeit und Freiheit, die uns in den verschiedensten weltlichen Zufällen, Bestimmtheiten und Unbestimmtheiten zugute kommt, ist kein Glaube an die Existenz Gottes, so wie man die Existenz eines fernen Sonnensystems im Weltall annimmt, ohne sich weiter darum zu kümmern: Es geht um den Glauben an Gott als Überfluß, Wohl und Heil von und für Menschen, denen er in seiner Schöpfermacht das Leben auf dieser Erde als der wertvollen Umwelt des Menschen geschenkt hat.“²⁰⁷

a) *Schöpfung und Fall*

Ausgehend von einem spezifizierten Gottesbegriff lassen sich verschiedene Möglichkeiten, Gott zu denken, aufzeigen. Wird Gott nicht als freier Gott der Geschichte gedacht, der den Menschen als sein Bild schafft, sondern wird Gott als Konservator gedacht, „läge die einzig sinnvolle Umgestaltung von Welt und Gesellschaft in einer Restauration oder Wiederherstellung der Dinge in ihrer idealen Ordnung“.²⁰⁸ Es macht diesbezüglich auch keinen Unterschied, ob diese ideale Ordnung zu Beginn oder gegen Ende der Zeiten etabliert wird. „In beiden Fällen wird die Kontingenz als Wesensmerkmal des Menschen und der Welt verkannt, wobei man die Geschichtlichkeit entweder

²⁰⁶ „[...] vorm van geloven“ *Christelijke identiteit*, 14.

²⁰⁷ *Weil Politik nicht alles ist*, 18.

²⁰⁸ *Menschen*, 290. Vgl. hierzu auch *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 122.

auf eine genetische Entwicklung einer vorprogrammierten Planung oder auf einen entwicklungslogisch fortlaufenden Fortschritt reduziert.“²⁰⁹ Durch diese Deutung wird „der Schöpfungsbegriff verfälscht zu einer unpassenden *Erklärung*, statt eine *frohe Botschaft* zu sein für wegen ihrer Endlichkeit oder ihrem Hängen im absoluten Nichts bedrängte Menschen“²¹⁰. Schillebeeckx führt jede angemessene Deutung der Existenz im geschichtlichen Ereigniszusammenhang auf ihre Kontingenz und somit ihre Endlichkeit zurück. Wird in diesem Zusammenhang keine wertneutrale Deutung angenommen, führt dieser falsche Ausgangspunkt zu einer Verkennung der faktischen Situietheit menschlicher Existenz und ineins damit auch zu einer unangemessenen Vorstellung von Schöpfung, Fall und Sünde.

Schillebeeckx hat die, einem antiken Weltbild entstammende dreifache chronologische Reihung der Ereignisse, Schöpfung und paradiesischer Zustand, Sündenfall und Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes angesichts des neuen, evolutiven Weltbildes reinterpretiert und eine dreifache Phasierung des Geschehens vorgeschlagen. Ausgangszustand ist die Welt, die von Gott geschaffen, sowie durch Leiden und Sündigkeit entstellt ist und ebenso durch Gottes heilbringende Wirksamkeit zum Guten kommt.

b) Schöpfung und Sünde

Die Bezogenheit der Sünde auf den sündigen Menschen wird von Schillebeeckx stets betont: „Also auch dann, wenn der Mensch, als Geschöpf Gottes, seine ganze Freiheit aus der absoluten Freiheit Gottes bezieht, ist doch er allein, auch mit Ausschluß Gottes, selbst *Subjekt* seiner freien Taten.“²¹¹ Daran ändert auch die Verwiesenheit der menschlichen Existenz auf Gott als herkünftig von Gott nichts. „Aber dieser Ursprung macht mich

²⁰⁹ *Menschen*, 290. Außer Acht bleibt die positiv zu würdigende Endlichkeit des Menschen mit der ihr eigentümlichen Kontingenz.

²¹⁰ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 122.

²¹¹ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 42.

gerade zu dem einzigartigen, allerletzten und verantwortlichen Subjekt all meiner Taten.“²¹²

In seinem Artikel über den *demütigen Humanismus* aus dem Jahr 1949 favorisiert er diesen als Ausgangspunkt eines angemessenen christlichen Selbstverständnisses, das sich interkulturell und interreligiös vermitteln lässt. *Demütiger Humanismus* bedeutet nicht nur in christlicher Perspektive die Anerkennung der Geschöpflichkeit des Menschen, sondern auch das Bekenntnis zur Sündhaftigkeit des Menschen. Denn im selben Maße, in dem sich Schöpfung durch die „community-building love as a distinctively human glorification of God“ vervollkommnet, wächst auch die Macht des Bösen.²¹³ Das Bewusstsein der Geschöpflichkeit des Menschen reduziert somit keinesfalls das Bemühen, im Sinne der Schöpfung zu agieren, sondern fordert mit nachdrücklicher Insistenz dazu auf. „The ideal of creation peculiar to humble humanism implies a hard struggle against sin and its consequences.“²¹⁴ Im Zusammenhang mit der Diskussion um den Ansatz von Robinson wurde ausgeführt, dass der eschatologische Horizont im *hic et nunc* seinen Anfang nimmt.²¹⁵

Die Verbindung von eschatologischem Horizont und konkretem menschlichen Handeln verdeutlicht Schillebeeckx auch in dem Abschlusswerk seiner Trilogie, *Menschen*: „Die Sünde gegen Gott entfremdet den Menschen auch von sich selbst; und Menschenrechte übertreten heißt zugleich Gottes Rechte mit Füßen treten.“²¹⁶

Bei der Thematisierung der Sünde im Gesamtgeschehen menschlicher Selbstrealisierung darf die Liebe Gottes zu den Menschen und der sich daraus

²¹² *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), 42.

²¹³ *Humble humanism* [1949], 25.

²¹⁴ *Humble humanism* [1949], 25.

²¹⁵ Schillebeeckx schreibt in diesem Zusammenhang: „It is certain that, in the kingdom of good and the kingdom of evil, heaven and hell already have their beginning here on earth – the sense of God and humanism, the loss of God and anti-humanism. *Man* is the commencement of those warring powers. The first task of any genuine humanism, in which full justice is done to all that is distinctively human, is therefore the struggle against sin – evil – through which the great anti-humanist power has to be eliminated.“ *Humble humanism* (1949), 26.

²¹⁶ *Menschen*, 127.

ergebende Status nicht unterschätzt werden.²¹⁷ Im Bezug auf das NT konstatiert Schillebeeckx: „Außerdem, selbst wenn das Neue Testament auch die unergründbare Ambivalenz der menschlichen Freiheit kennt, dominant bleibt doch eine durchweg unausgesprochene, untergründige Auffassung: Gott liebte uns, ‚als wir noch Sünder waren‘ (Röm 5,8).“²¹⁸ Der neutestamentliche Begriff der Gnade ermöglichte es auch, dass im ersten Petrusbrief sogar von einer Lebenschance für bereits verstorbene Sünder die Rede ist.²¹⁹ „Nicht der Sünder hat das letzte entscheidende Wort, sondern Gottes Barmherzigkeit, die Vergebung schenkt – ‚umsonst‘.“²²⁰ Die hierdurch grundlegende Universalität der neutestamentlichen Botschaft ist durch den prinzipiellen Optimismus des Schöpfungsglaubens und dem diesem inhärierenden Implikat des rettenden Gottes grundgelegt. Die neutestamentliche Botschaft ist hierdurch „– mittels und letztlich über die jüdische und christliche Geschichte hinaus – im universalen Schöpfungsgeschehen verankert“.²²¹ Schillebeeckx salviert sich somit im Vorhinein gegen einen harmatologischen Kurzschluss des Glaubens an den Menschen.²²² „Auch ich weiß, dass viel Verkehrtes im Menschen steckt, aber trotzdem gehe ich weiterhin von der fundamentalen Gutheit der Schöpfung aus. Die Sünde wischt das nicht fort.“²²³

²¹⁷ Zum Problemzusammenhang auch Knop, Julia: *Sünde - Freiheit - Endlichkeit*. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007 [ratio fidei; 31].

²¹⁸ *Christus*, 617. Auf das in diesem Zusammenhang zu erwähnende Problem einer möglichen Apokatastasis soll hier nur hingewiesen werden. Vgl. hierzu auch *Auferstehung Jesu*, 132; *Menschen*, 188.

²¹⁹ Vgl. hierzu 1 Petr 3,19-21; 4,6.

²²⁰ *Christus*, 617.

²²¹ *Menschen*, 188.

²²² „Und dieses trotz oder gerade wegen einer negativeren Auffassung vom Menschen in Teilen der protestantischen Theologie: Trotzdem nimmt das [die besondere Bedeutung der Gestalt Jesus von Nazaret; M.H.] meinen Schauer nicht fort, dass in protestantischer Sicht der Mensch zu viel in böses Licht gerückt wird, um Jesus desto heller strahlen zu lassen. Ich möchte den Menschen lieber auf einen Sockel stellen – wie ich das aus manchen Psalmen heraushöre. Der Mensch dankt darin Gott, einfach weil er Mensch ist. Ich finde das auch bei griechischen Kirchenvätern wieder, wie z.B. bei Irenäus. Die haben keine Vorstellung von Erbsünde wie Augustinus.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 103. Letztlich kann diese harmatologische Ausgangsbasis negative Auswirkungen haben. So sieht Schillebeeckx Billy Graham beispielsweise als „Gefahr für die geistig-geistliche Volksgesundheit“. *Gott ist jeden Tag neu*, 104. Dies schmälert jedoch nicht Schillebeeckx' Anerkenntnis sündhafter Ausprägungen menschlichen Freiheitsvollzuges.

²²³ *Gott ist jeden Tag neu*, 102.

Die Befreiung von Sünde ist ein kontextueller Vorgang. „Befreiung von Sünde hat aber auch einen kulturellen Kontext. In unserer Zeit schließt das christliche Verständnis der Sünde auch das Erkennen systematischer Kommunikationsstörungen wie Sexismus, Rassismus und Faschismus, Antisemitismus, Haß und Groll gegen Gastarbeiter, westliches kulturelles und religiöses Überlegenheitsgefühl ein.“²²⁴

Letztlich werden die Rechtfertigung durch Gnade im Glauben und die Befreiung von Unterdrückungen als menschliche Möglichkeit als komplementäre Elemente christlichen Lebensvollzugs gedacht.²²⁵

²²⁴ *Menschen*, 175.

²²⁵ „Befreiung aus körperlichen (zum Beispiel Krankheit; Hunger, Armut), psychosomatischen (zum Beispiel pathologischen Entfremdungen) und sozialpolitischen Unterdrückungen“ *Christus*, 817.

4. Interpretationsrahmen menschlichen Existenz- und Selbstverständnisses

Schillebeeckx' erfahrungsbezogener Ansatz der Theologie ermöglicht – durch Rekurs auf die Erfahrungen – oder allgemeiner: durch Rekurs auf menschliches Welt- und Existenzverständnis einen Dialog mit Andersdenkenden. Dieses Basisaxiom seines theologischen Denkens wurde zwar ständig transformiert und entwickelt, ist jedoch seit frühesten Anfängen im Kern vorhanden:

„Auch wenn ein Abgrund liegt zwischen Katholiken und Andersdenkenden, so wissen wir doch auch, dass unser Mensch-Sein ein gemeinsamer Kontaktpunkt bleibt, der den Dialog mit Andersdenkenden möglich macht. Wer diesen Kontaktpunkt negiert, schließt sich in ein Ghetto ein und versäumt letztendlich den Universalismus der christlichen Heilsbotschaft.“²²⁶

Religiöse Rede bleibt dann und muss zum Gespräch mit Andersgläubigen und Andersdenkenden bereit bleiben, denn „religiöser Fanatismus ist der Tod von aller Religiosität und Menschlichkeit“.²²⁷

Um den Erfahrungs- und Existenzbegriff von Schillebeeckx näher zu bestimmen, werden im Folgenden einige für die Ausbildung des Erfahrungsbezuges des Schillebeeckx'schen Denkens wesentliche Elemente eines Interpretationsrahmen menschlichen Existenz- und Selbstverständnisses benannt. Die Kritik an den Gesellschaftstheorien führt Schillebeeckx ähnlich aus wie seine Kritik an Immanuel Kants Erkenntnistheorie. So speisen sich ein Großteil der Gesellschaftstheorien auch aus dem impliziten Anschluss an Kants Philosophie.²²⁸ Schillebeeckx geht es um ein angemessenes Verständnis der

²²⁶ „Mag er al een afgrond liggen tussen katholieken en andersdenkenden, dan weten wij toch ook dat *ons mens-zijn* een gezamenlijk contactpunt blijft dat de dialoog met andersdenkenden mogelijk maakt. Wie dit contactpunt negeert, sluit zich in een getto op en verzaakt ten slotte het universalisme van de christelijke heilsboodschap.“ *Wereld en kerk*, 32.

²²⁷ „Religieuze fanatisme is de dood van alle godsdienstigheid en menselijkheid.“ *Verlangen naar ultieme levensvervulling*, 2.

²²⁸ Eine Rekonstruktion der Schillebeeckx'schen Anthropologie liegt in Ansätzen vor: Vgl. hierzu Schwarz-Boenneke, Bernadette: *Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx*, Berlin 2009 (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 48). Eine sorgsame und einlassende Rekonstruktion ist gerade auch dann benötigt, wenn etwa aus

Existenz in Gesellschaft. Dieses wird jedoch von vielen Subjektphilosophien wie auch -soziologien nicht geleistet. Das Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft wird häufig zugunsten des Primats eines Pols expliziert:

„In beiden Fällen wird einer der beiden Pole zweitrangig. Das persönliche Individuum ist dann für den einen das eigentlich ‚existierende‘, das wirkliche Sein, während die Gesellschaft eine Art Abstraktion ist, ein subjektloses System. Für den anderen dagegen ist dieses gesellschaftliche System die eigentliche Wirklichkeit, während das, was man Individuum nennt, als ‚abstraktes Individuum‘ disqualifiziert wird.“²²⁹

Diese unmittelbare Verwobenheit von Existenz und Gesellschaft zu untersuchen, herauszustellen und im Hinblick auf kulturtheologische Weiterentwicklung nutzbar zu machen, ist das Anliegen von Schillebeeckx. Diese Einsicht Schillebeeckx', die er schon in den frühesten Jahren gewann, ist nicht nur Schlussstein seines Gedankengebäudes, sondern Ausgangspunkt seiner Theologie.²³⁰ „Das menschliche Ego ist selbst ein soziokultureller Prozeß, und das sogenannte innere Leben ist selbst ein lebendiger Teil eines kulturellen Prozesses. In einem Individuum lesen wir eine bestimmte Kulturgeschichte.“²³¹

A. *Endlichkeit und Weltgestaltung*

Ein griechisches Ideal war die *paideia*; eigentlich eine Erlösungslehre, die auf dem Bestreben beruhte, die Wahrheit zu erlangen. Im platonischen Denken

freiheitsphilosophischer Grundeinstellung die erfahrungsbezogene Theologie Schillebeeckx' nicht vollumfänglich gewürdigt und akzeptiert werden kann, sondern vielmehr grundsätzliche Vorbehalte im Hinblick auf die Anerkennung der Reichweite und Begründungsleistung bestehen. Vgl. hierzu Barwasser, Carsten: *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx* OP, Berlin 2010 (zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss., 2008) [= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 47, Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer / Jürgen Werbick Hrsg.]

²²⁹ *Menschen*, 76.

²³⁰ Vgl. hierzu die Kulturtheologie Schillebeeckx'.

²³¹ *Menschen*, 77. „Menschsein ist wesentlich Mit-Mensch-Sein; die soziale Struktur greift bis in den innersten Kern der Person hinein: Nur in der Gemeinschaft entwickelt sich der Mensch zur Persönlichkeit.“ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 43.

bestand die Erziehung in der Nachfolge der Welt des Göttlichen. „Vergöttlichung des Menschen ist daher ein humanisierender Auftrag: der freie Mensch in einer gerecht geordneten ‚polis‘ oder Staatsgemeinschaft, Widerspiegelung der göttlichen Welt.“²³² Durch aristotelische Einflüsse hat sich in der Stoa der *paideia*-Gedanke transformiert und den platonischen Dualismus durch die Verortung der Ideen in unserer Erfahrungswelt rückgeführt. „Nach der Stoa ist daher das Paradigma wahrer Menschheit *in* der Welt, im göttlichen Logos zu finden, der die ganze menschliche und stoffliche Welt von innen her durchdringt und der in jedem von uns wohnt. Deshalb realisiert die Gottesherrschaft sich im ‚Leben der Natur‘, nach der Vernunft, nach dem Logos.“²³³ Gottesherrschaft realisiert sich *ausschließlich* im Leben nach der Natur: „Natur und Geschichte sind eine einzige großartige ‚Epiphanie‘ des Logos, der den Menschen zu wahrer Menschlichkeit erziehen will.“²³⁴

Die griechischen Kirchenväter nehmen diese kulturelle Ausgangsposition in ihr Modell religiöser Welt- und Wirklichkeitsdeutung auf und personalisieren dieses zugleich. „Der progressive pädagogische Prozeß menschlicher Befreiung, der durch das Geschehen der Natur und der Geschichte begonnen hat, erreichte in Jesus Christus seinen Höhepunkt: Jesus ist Erzieher und Lehrer, der die ‚wahre Erkenntnis‘ bringt, ‚damit wir durch Nachfolge dessen, was er getan hat, und durch Gehorsam gegenüber seinen Worten Gemeinschaft mit ihm hätten‘, sagt Irenäus [...].“²³⁵ Dieses Bestreben, göttliche Erziehung mit der faktischen Person Jesus zusammenzudenken, ist ein Grundmotiv der Schillebeeckx’schen Theologie.

²³² *Jesus*, 497.

²³³ *Jesus*, 498.

²³⁴ *Menschen*, 498.

²³⁵ *Jesus*, 499. Eingeschlossenes Zitat von Irenäus Von Lyon, *adv. Haer.* V 1,1 Schillebeeckx verweist an dieser Stelle auf eine Reihe von Untersuchungen zu diesem Problem. Vgl. hierzu *Jesus*, 499, Anm. 17.

B. Menschliche Geschichte

Letztlich ist Gott nur über den Menschen und menschliche Realität vermittelt erkennbar; in vermittelter Unmittelbarkeit. „Deshalb ist diese, unsere Geschichte [...] doch der einzige realistische Weg, auf dem wir sinnvoll von Gottes Wesen sprechen können.“²³⁶ Sein gesamtes theologisches Schaffen hindurch beschäftigt sich Schillebeeckx mit Geschichte, ausdifferenziert in Sakral- und Profangeschichte. Ihren Brennpunkt hat die Geschichte im Menschen. Das Idealbild des neuzeitlichen, autonomen Menschen, des freien Subjekts der Geschichte ist auch für Schillebeeckx ein nicht zu materialisierendes *Idealbild*. Zu oft schon ist die Ambivalenz der faktischen Selbstrealisierung deutlich geworden. Die Schattenseiten einer „ungehemmten Selbstverwirklichung“ haben „der Menschheit weder persönlich noch gesellschaftlich-politische Rettung gebracht“.²³⁷ Vielmehr ist die natürliche Umwelt aufgrund des permanenten Herrschaftswillens der Menschen bedroht. Durch die kulturellen Kräfte Wissenschaft und Technik sind die Möglichkeiten der Vernichtung des Hauses des Lebens durch die gegenwärtigen Bedrohungen offenbar geworden.²³⁸ Schillebeeckx qualifiziert die Wissenschaft als „Werkzeuge menschlicher Macht“.²³⁹ Analog zu Francis Bacons Kurzformel, *Wissen ist*

²³⁶ *Jesus*, 594.

²³⁷ *Menschen*, 23.

²³⁸ Nicht nur aufgrund des Potenzials, dass die Wissenschaften haben, um hochpotente Mittel der Zerstörung menschlicher Lebensgrundlage zu kreieren, sondern auch durch einen verstellenden Blick auf menschliche Selbstrealisierung. „Durch diese Verengung, in der Wissenschaft und Technik zwar nicht als die ausschließlichen, aber doch repräsentativen Kulturwerte in unserer westlichen Kultur gegolten haben, ist in der Tat neues Unheil gestiftet worden, vor allem in einer Gesellschaft, die dabei die Priorität faktisch ausschließlich ökonomischen Werten zuspricht.“ *Jesus*, 19. Ähnlich in *Weil Politik nicht alles ist*, 11f. Vgl. hierzu auch *Das Evangelium erzählen*, 94. Vgl. hierzu auch Kuypers, Etienne: *Een filosofische bezinning op Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 25-52, 29, 40f. Vgl. hierzu auch die Position von Eugen Biser, der einen durch Technik bewirkten menschlichen Identitätsverlust und die Entwurzelung der Existenz zu diagnostizieren vermag. Biser, Eugen: *Gewinn im Verlust. Zum Strukturwandel des Glaubens im technischen Zeitalter*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz, 1965, 24-44. Vgl. zur Umweltproblematik auch Schmitz, Philipp: *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Anmerkungen zu einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz*, in: *Stimmen der Zeit* 105 (1980), 759-766.

²³⁹ *Menschen*, 25.

Macht, stellt auch Schillebeeckx diese These auf. Es stellt sich jedoch die Frage, wie diese Macht eingesetzt wird. Denn – und darin ist man sich heute wohl einig – den Wissenschaften impliziert die „Möglichkeit der Selbstvernichtung“.²⁴⁰ Wird sie sich zur ungehemmten Selbstverwirklichung selbst überlassen, oder wird sie in „den Dienst der Freiheit anderer“ gestellt, um im „Dienst der ganzen menschlichen Solidarität“ zu stehen?²⁴¹ Dennoch leisten die Wissenschaften – so Schillebeeckx – auch Großes zum Heil der Menschen und seiner Welt.²⁴² Sie sind, wie man mit Kevin Kelly pointieren könnte, der *zweite Akt der Schöpfung*.²⁴³

C. Geschichte von Heil- und Unheilserfahrung und Entscheidungen

Der systematische Rekurs auf Erfahrung ist in der theologischen Diskussion nicht neu. Vielmehr wurde nach dem allgemein diagnostizierten *Erfahrungsdefizit*, welches Gerhard Ebeling prägnant als ein solches bezeichnet hatte²⁴⁴, vielfach der Versuch unternommen, dieses Defizit auszugleichen. Für Schillebeeckx jedoch bedeutete die Einsicht in diese Tatsache, nicht ein neues *Frontend* seiner Theologie zu entwickeln, sondern seine Theologie *grundsätzlich* erfahrungsbezogen auszurichten.

Erfahrungen entwickeln sich nach Schillebeeckx im Zusammenhang der Deutung von Erlebnissen. Erfahrungen sind von ihrem Kontext abhängig. Dieser ist interdependent und auf die Situietheit menschlicher Existenz wie auch den damit verbundenen und vorgelagerten Entscheidungen bezogen, die den Ort menschlicher Existenz wesentlich beeinflussen.

²⁴⁰ *Menschen*, 25.

²⁴¹ *Menschen*, 25.

²⁴² Vgl. hierzu *Gott ist jeden Tag neu*, 97.

²⁴³ Kelly, Kevin: *Der zweite Akt der Schöpfung. Natur und Technik im neuen Jahrtausend*, Frankfurt 1999.

²⁴⁴ Ebeling, Gerhard: *Das Erfahrungsdefizit in der Theologie*, in: *Wort und Glaube*, Bd. III, Tübingen 1975, 22.

Erfahrungen sind somit nicht *à l'état pur* gegeben, sondern jeweils abhängig auch von einer Erfahrungstradition, die wiederum den Referenzrahmen für Erfahrungen prägt.²⁴⁵ Mit Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel kann Schillebeeckx auf den zentralen Terminus *Erfahrung mit Erfahrungen* rekurrieren.²⁴⁶ Religiöse Erfahrung als *reine* religiöse Erfahrung gibt es nicht. Vielmehr gilt für Schillebeeckx und die beiden anderen genannten Theologen, „daß Gotteserfahrung oder Glaube wesentlich auch eine Selbst- und Welterfahrung einschließt“.²⁴⁷

Es ist evident, dass Erfahrungen Erfahrungen voraussetzen. Erfahrungen entwickeln sich aus der Deutung von Erlebnissen. Erlebnisse sind – aus phänomenologischer Perspektive betrachtet – nur möglich aufgrund von einem Referenzrahmen. In Traditionen wird man zunächst und zumeist als situierte Existenz durch die Begegnung mit anderen Personen eingeführt. Erfahrung ist somit Kultur-, Personen- und Selbstdependent.²⁴⁸

Wie bereits erwähnt, finden Erfahrungen im Kontext der Lebenswelt statt. Die Welt ist den Menschen als Deutehorizont vorgegeben. Jedoch ist diese wiederum nicht nur eindeutig gegeben, sondern schon immer als Erfahrene und Gedeutete präsent.²⁴⁹ Ausgehend von diesem Weltkontext Gott zu postulieren, ist nicht möglich. Die Dynamik des lebendigen Gottes lässt sich ebensowenig durch Rekurs auf ein substanzontologisches Fundament erklären.²⁵⁰

²⁴⁵ Vgl. hierzu auch Hilker, Mary Catherine: *Experience and Revelation*, 63.

²⁴⁶ Vgl. hierzu auch Wagner, Harald: *Dogmatik*, Stuttgart 2003 (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 18), 24.

²⁴⁷ *Auferstehung Jesu*, 16. Wie Schillebeeckx in einer Predigt bemerkt, ist religiöse Erfahrung überall dort möglich, wo Menschen das auch „in der Tiefe mit sich finden, oder selbst die Natur genießen“. „En dan pas is religieuze ervaring óók mogelijk overal waar mensen het ook in de diepte met elkaar vinden, of zelfs van de natuur genieten.“ „*Mijn wegen zijn niet uw wegen*“, in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 85-90 [Goedevrijdagmeditatie, Nijmegen, 28. März 1988], 83f.

²⁴⁸ Vgl. hierzu auch die Distinktion Heideggers in Selbstwelt, Mitwelt und Umwelt. Diese auch in Anlehnung an Edmund Husserl entwickelte Distinktion gehörte auch für Schillebeeckx zum impliziten Fundament und darf durchaus als auch für Schillebeeckx als grundlegend angesehen werden. Schillebeeckx ist es – im Gegensatz zu Heidegger – möglich, eine Anthropologie, respektive theologische Anthropologie in groben Linien zu entfalten.

²⁴⁹ Hier schließt sich das Problem der Reichweite der Erkenntnisleistung des Subjekts an. Bedingt die Lebenswelt das Sprachspiel, so verändert sich das Weltverständnis.

Gott ist ein lebendiger, dynamischer Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde. Menschen befinden sich in einer Situation und gestalten ihre Welt:

„Die Schöpfung, die Profangeschichte und die Menschenbegegnung werden damit in den Lichtkreis des Heiles gezogen. Innerhalb des überall wirksamen Heilswillens Gottes erhalten die Welt als Schöpfung und die Welt als menschliche Geschichte und Begegnung eine besondere Bedeutung, die sie in und aus sich selbst nicht haben: Sie erscheinen uns nämlich als eine – wenn auch noch so schwache – Wiedergabe des inneren gnadenvollen Anrufs Gottes, zugleich als ein Medium, durch das der Mensch auf diese innere Einladung der Gnade ausdrücklicher aufmerksam gemacht wird, und schließlich als ein Raum, in dem er seine – ablehnende oder bejahende – Lebensantwort auf diesen göttlichen Anruf gibt. Schon deshalb können wir sagen (wenn auch nur aufgrund des Heilsmysteriums Christi), dass die Heils- oder Unheilsgeschichte genauso weit und breit ist wie die Menschenwelt, mit anderen Worten, dass die Heilsgeschichte nicht etwas Exklusives der israelitischen oder christlichen Religion ist, sondern dank Christus ein Geschehen, das sich auf alle Menschen erstreckt.“²⁵¹

Die schöpfungstheologisch grundgelegte Koextensivität des Heils mit der Menschheitsgeschichte zu erläutern ist Schillebeeckx ein wichtiges Anliegen:

„Denn die gesamte Profangeschichte steht schon unter der Führung des befreienden Schöpfergottes; das übersteigt den kleinasiatischen oder europäischen Kontext. Unsere weltweite sogenannte ‚Profangeschichte‘ ist also der erste Ort, an dem sich Heil und Unheil ereignen, deren befreiender Schöpfer Gott ebenso ist wie Gericht über die von Menschen bewirkte Unheilsgeschichte.“²⁵²

²⁵⁰ Vgl. zum Verhältnis von Substanz und Relation sowie den Implikationen relationalen Denkens nach Edmund Husserl, Martin Heideggers und Bernhard Weltes auch Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, 257-261.

²⁵¹ *Offenbarung und Theologie*, 15.

²⁵² *Weil Politik nicht alles ist*, 18f. Und gerade angesichts dieser Entgrenzung des Heiles muss auch das Religiöse neu bestimmt werden. „Man muß eher sagen, daß jene Erfahrungen, die den modernen Menschen weltlich machen, ihn zugleich mit neuen Erfahrungen und Entscheidungen konfrontieren. In einer säkularisierten Welt erfährt der Mensch das Religiöse nicht mehr pathisch oder passiv, in einer Art ‚high‘-Erlebnis (oder es erregt schon a priori Argwohn). Die heutige religiöse Haltung spiegelt offensichtlich eine persönliche und reflexive Antwort wider auf Erfahrungen, die in verschiedene – nämlich religiöse und nicht-religiöse – Richtungen weisen können.“ *Auferstehung Jesu*, 15.

Nachdem der Ort der Entscheidung, die Welt in ihrer Profangeschichte, benannt ist, kann mit Schillebeeckx der Zusammenhang von Erfahrung und Entscheidung resümiert werden:

„Die doppeldeutigen Erfahrungen, die er [der Mensch; M.H.] macht, sind sowohl positiv (in Richtung auf Unendlichkeitserlebnisse) als auch negativ (Endlichkeitserlebnisse). Sie konfrontieren den heutigen Menschen mit einer Entscheidung, das heißt, sie sind ein Aufruf zu und eine eigene Erfahrung mit diesen Erfahrungen. Leben in einer Leere, die sich jeden Augenblick schließen kann, und die Freiheit als permanente Herausforderung und Belastung schaffen ein Gespür für das Prekäre unseres Daseins, das vielleicht intensiver ist als je zuvor.“²⁵³

Johann Baptist Metz' Anliegen, die Bedingung der Möglichkeit angemessener Theologie in Verantwortung vor der Geschichte herauszuarbeiten, also eine Theologie der Welt zu entwickeln, wurde auch vollumfänglich von Schillebeeckx geteilt. So ist dieses ein „Zentralproblem systematischer Theologie“.²⁵⁴ Gleichwohl findet sich bei Metz dieses Bestreben eher globalgeschichtlich, bei Schillebeeckx eher existenzbezogen konkretisiert. Faktisch ist dieses jedoch nur ein unterschiedliches Bearbeitungsgebiet der einen Stoßrichtung wissenschaftlichen Interesses. Metz analysiert das Problem gegenwärtiger Rede von Heil in seinem Artikel *Kleine Apologie des Erzählens* (1973):

²⁵³ *Auferstehung Jesu*, 15f. Schillebeeckx rekurriert hier auf Eberhard Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, München 1972, 8; aber auch auf *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977. Vgl. hierzu auch Gerhard Ebeling: *Das Erfahrungsdefizit in der Theologie*, in: *Wort und Glaube* Bd. III, Tübingen 1975, 22. Vgl. dazu Schmidt, Hans: *Das Verhältnis von neuzeitlichem Wirklichkeitsverständnis und christlichem Glauben in der Theologie Gerhard Ebelings*, in: *Kerygma und Dogma* 9(1963).

²⁵⁴ *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9(1973), 334-341, hier 338.

„Kann nun die theologische Rede vom Heil und von der Erlösung wirklich dieser Leidensgeschichte und der darin sich manifestierenden schmerzlichen Nicht-Identität geschichtlichen Lebens unverstellt und redlich standhalten? Entzieht die Theologie durch ihre Rede von dem in Jesus Christus besiegelten Heil und von der in ihm unwiderruflich geschehenen Erlösung und Versöhnung den Menschen nicht von vornherein dem Leid der Nicht-Identität geschichtlicher Existenz? Treibt sie nicht ein geschichtsloses und deshalb immer auch mythologieverdächtiges Wesen über den Köpfen der durch ihre Leidensgeschichte gebeugten, gedemütigten, zerstörten Menschen? Mündet sie angesichts des geschichtlich akkumulierten Leidens schließlich nicht in einen objektiven Geschichtszynismus? Gibt es eine theologische ‚Vermittlung‘ zwischen Heil und Geschichte, die als Leidensgeschichte überhaupt erst in ihrer Geschichtlichkeit ernst genommen ist? Gibt es diese theologische ‚Vermittlung‘, ohne dass sie zu einer steilen, hochfliegenden und am Ende sich selbst betrugenden spekulativen Versöhnung mit dieser Leidensgeschichte gerät oder aber Heilsgeschichte selbst wieder angesichts dieser Leidensgeschichte suspendiert?“²⁵⁵

Metz fordert hier den Gang eines dritten Weges, den der erzählenden Erinnerung.²⁵⁶ „Eine Theologie des Heils, die weder die Heilsgeschichte konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert bzw. dialektisch überfährt, kann nicht rein argumentativ, sie muß immer auch narrativ expliziert werden; sie ist in fundamentaler Weise memorativ-narrative Theologie.“²⁵⁷

²⁵⁵ *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9(1973), 334-341, hier 338.

²⁵⁶ Ein existentialer und transzendentaler Versuch, Heil und Geschichte zu vereinen, muss nach Metz ebenso misslingen, wie der Versuch, Heil zu futurisieren. Vgl. hierzu: Johannes Baptist Metz: *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9(1973), 334-341, hier 338.

²⁵⁷ Johannes Baptist Metz: *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9(1973), 334-341, hier 339. Vgl. hierzu auch: Johannes Baptist Metz: Art. ‚*Erinnerung*‘, in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe I* (hrsg. von H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild), München 1973, 386-396. „Geschichten sind wie Such- und Punktscheinwerfer; sie beleuchten Teile der Bühne, während der Rest im Dunkeln bleibt.“ So qualifiziert Baumann den Sinn von Geschichten. Bauman, Zygmunt: *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne* [Titel der Originalausgabe: *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge 2004, übersetzt von Werner Roller] Bonn 2005 [Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 524], 27.

D. Entscheidung, Handlung und religiöse Erfahrung

Kontrasterfahrungen machen nicht nur eine Entscheidung möglich, sondern zwingen geradezu zu einem kreativ-gestaltenden Umgang mit dem, was menschlicher Selbstrealisierung entgegensteht:

„Diese doppeldeutigen Erfahrungen provozieren eine Entscheidung; nicht eine zerebrale Entscheidung, sondern eine Erfahrung mit diesen ambivalenten Erfahrungen, um so zu einer sinngebenden Interpretation zu kommen. Aber der Übergang von den vagen ungerichteten und doppeldeutigen Erfahrungen zu einer positiven religiösen Erfahrung führt (in jeder religiösen Interpretation) zu einer Integration dieser ersten ambivalenten Erfahrungen in eine neue Erfahrung, nämlich von bewusst antizipierter Totalität: Religion. Ein solcher Mensch hat eine alternative Erfahrung mit schon gemachten Erfahrungen.“²⁵⁸

Dennoch reicht es im Hinblick auf mögliche Glaubenserfahrungen nicht aus, sich nur auf diesen reflexiven Akt der Erlebnisinterpretation zu beschränken. Denn Glaubenserfahrungen setzen diesen Akt als eine notwendige Bedingung voraus. Die hinreichende Bedingung ist jedoch der Akt der persönlichen Überzeugung, mit der man diese „Erfahrung-mit-Erfahrungen“²⁵⁹ auch rational verantwortet bekräftigt:

„Was von Kirchen in ihrer Botschaft als eine Lebensmöglichkeit verkündet wird, die auch von anderen erfahren werden kann, und was für sie vorläufig nur ein ‚Suchprojekt‘ genannt werden kann, wird in dieser Erfahrung mit Erfahrungen (innerhalb des gegebenen Suchprojekts) schließlich ein ganz persönlicher Akt christlichen Glaubens – eine persönliche Glaubensüberzeugung mit einem konkreten, christlichen Glaubensinhalt.“²⁶⁰

Diese erfahrungsgebundene Struktur des christlichen Glaubens impliziert somit auch wesentliche Konsequenzen für die Vermittlung des Glaubens:

²⁵⁸ *Auferstehung Jesu*, 16.

²⁵⁹ *Auferstehung Jesu*, 16.

²⁶⁰ *Auferstehung Jesu*, 16f.

„In einer modernen Welt werden Menschen das christliche Glaubenscredo nicht länger auf die bloße Autorität anderer hin annehmen, sondern in und durch eine Erfahrung-mit-Erfahrungen, interpretiert im Licht dessen, was die Kirche ihnen aus einer langen christlichen Erfahrungsgeschichte vermittelt.“²⁶¹

Mit Hilfe des kontemplativen und aktiven Erkenntnisvermögens werden Entscheidungen und angemessene Handlungen angesichts negativer Kontrasterfahrungen ermöglicht. „Ich bin sogar davon überzeugt, daß allein die leidende Kontrasterfahrung (mit ihrer impliziten ethischen Forderung) imstande ist, beide [kontemplative und aktiv Erkenntnismöglichkeit; M.H.] innerlich zu verbinden, weil nur sie Kennzeichen beider Erkenntnisformen besitzt.“²⁶²

Die Überwindung der negativen Kontrasterfahrungen setzt die Antizipation „eines möglichen, kommenden universalen Sinns“²⁶³ voraus. Die Antizipation eines positiven Sinnes ist in besonderer Weise möglich durch das „Lebensvertrauen der Menschen“.²⁶⁴

E. Erfahrung, Erkenntnis und Praxisbezug

Orthopraxie statt Orthodoxie, so könnte eine vorschnelle Deutung des Schillebeeckx'schen Ansatzes von religiösem Selbstverständnis lauten, der sich auch Johannes Auer verpflichtet weiß.²⁶⁵ Jedoch greift dieses zu kurz. 1952

²⁶¹ *Auferstehung Jesu*, 17.

²⁶² *Jesus*, 551.

²⁶³ *Jesus*, 552.

²⁶⁴ *Gott*, 70.

²⁶⁵ „Schillebeeckx sieht in dem [...] Entwurf eines Säkularismus selbst die ernste Ideologiefahr und entwickelt darum sein neues Gottesbild auf dem Boden einer neuen *eschatologischen Orthopraxie* (im Gegensatz zur Orthodoxie).“ Auer, Johann: *Zur Gotteslehre des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche*, in: Michael Schmaus/Leo Scheffczyk/Joachim Giers (Hrsg.), Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, Berlin 1972, 75-104, 88. Vgl. zur Situationsbeschreibung des niederländischen Katholizismus der sechziger Jahre Kleine, Erwin: *Holland – Kirche Contra Rom? Bericht eines Aufbruchs*, Essen-Werden, 1967. Vgl. hierzu auch *Gott*, 150-174. Vgl. zur Verwendung des Orthopraxie-Begriffes durch den Metz'schen Schülerkreis - Derksen, Karl: *Theologie - praxis - context. Fasen op een weg*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann

führt Schillebeeckx in einem Artikel Brüberliche Liebe als Heilswirklichkeit den konstitutiven Verweiszusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe durch die Beschreibung des „circuitus amoris“, des Liebeszirkels von Gottes- und Nächstenliebe, aus.²⁶⁶ Auch ermöglicht durch die Reinterpretation der Gadamer'schen Hermeneutik durch die Analysen der Frankfurter Schule konnte Schillebeeckx das Ungenügen der Gadamer'schen Hermeneutik als alleinige Grundlage für die theologische Interpretation konstatieren. Er ergänzte die praktische Dimension, wie Schillebeeckx diese später besonders in den Werken des frühen Habermas thematisiert sah, in seine Methode angemessener Hermeneutik.

Im Rahmen der Säkularisierungsdebatte entwickelte Schillebeeckx auch durch Rückgriff auf die Philosophie Ernst Blochs und deren modifizierter Adaption ein dem herrschenden Trend zur Futurisierung entsprechenden Gottesbegriff, näherhin einen eschatologisch zugespitzten Gottesbegriff: *Gott ist die Zukunft des Menschen*.²⁶⁷

Schillebeeckx betont stets, dass Orthopraxie auch ein Sinnverständnis voraussetzt. Zwar „geht [es; M.H.] nicht nur um religiöse gute Absichten, sondern um die sichtbaren Konsequenzen des Gottesglaubens auf der Ebene unserer Geschichte“.²⁶⁸ Zu dieser Radikalisierung sah sich Schillebeeckx durch

Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 115-129, bes. 119ff.

²⁶⁶ *De broederlijke liefde als heilswerkelijkeheid*, 601. Vgl. hierzu auch *De Deo Creante*, II, 99.

²⁶⁷ Dennoch sei auch hier darauf aufmerksam gemacht, dass Schillebeeckx durch die schöpfungstheologische Grundlegung seiner Theologie den eschatologischen Horizont nicht zu Lasten des protologischen Horizonts akzentuierte, sondern beide Elemente in ein Konzept der Theologie zu integrieren im Stande war. So erinnert Walter Kasper an R. Spaemanns Diktum: „Gott als offene Zukunft des Menschen, Gott als Sinn seines Daseins, das wird zu einer schönen und leeren Formel, wenn dieser Gott nicht zugleich als Anfang gedacht wird. Ein Gott, der nicht Alpha ist, kann auch nicht Omega sein. Ohne Schöpfungslehre keine Eschatologie.“ Robert Spaemann: *Gesichtspunkte der Philosophie*, in: *Wer ist das eigentlich - Gott?* München 1969, 56-65, 63. Kasper konzidiert: „Man wird sich also als Theologe nicht von E. Bloch dazu verführen lassen dürfen, den Deus spes gegen den Deus creator auszuspielen und die Herkunftsgeschichte durch die Zukunftsgeschichte ablösen zu wollen.“ Kasper, Walter: *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie*, in: Joseph Ratzinger (Hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1972, 143-161 (Quaestiones disputatae, 56), 153.

²⁶⁸ *Menschen*, 88. „Jedoch nicht die Interpretation hat das letzte Wort, sondern die Orthopraxie“. *Gott*, 42. „Man findet Heil nicht primär durch eine richtige Wirklichkeitsinterpretation, sondern indem man nach den Forderungen der Wirklichkeit handelt.“ *Christus*, 54.

die Analyse der Säkularisierung genötigt. Die neue Kultur fordert einen neuen, praktisch relevanten Gottesbegriff. „In dieser Perspektive kann man sagen, dass im rechten Handeln, in Orthopraxis, durchaus die geschichtliche Manifestation der Rechtgläubigkeit oder Orthodoxie auf dem Spiel steht.“²⁶⁹ Formal argumentiert, kann ausgesagt werden, dass Sinntotalität mit Wahrheit zusammenfällt.²⁷⁰ Jedoch ergibt sich faktisch die Differenz von Sinntotalität und Wahrheit durch das Medium der Geschichte:

„Durch die Praxis von Sinn, als Ganz-Machung, wird allmählich Sinntotalität und somit Wahrheit realisiert. Praktische (auch gesellschaftlich-ökonomische, politische) Realisierung von Sinn ist somit die historische Vermittlung der (allmählichen) Manifestation von Wahrheit gerade als universale, für alle Menschen geltende Wahrheit. Insofern Wahrheit als Erfahrung von Sinntotalität nur ‚proleptisch‘ oder in Antizipationen möglich ist, dann folgt aus dem Vorgehenden, das reale Wahrheitsaffirmation (in der Gestalt von Prolepse) keine rein theoretische, sondern eine praktische Antizipation (in diesem Sinn: Orthopraxie) von Wahrheit durch die historische Praxis der Sinnrealisierung ist. Das Wahrheitsproblem ist eine Dialektik von Theorie und Praxis.“²⁷¹

Daraus folgt, dass sich nicht allein in der *fides quae* der Wahrheitswert des Glaubens zeigt.²⁷² Aber „(b)ei der Frage, um die es sich hier (mit Bezug auf die *fides qua*) handelt, geht es um den Primat der christlichen Narrativität und der christlichen Praxis vor aller theologischen Theorie“.²⁷³

²⁶⁹ *Menschen*, 226.

²⁷⁰ Vgl. hierzu Schillebeeckx, *Hermeneutiek*, 41.

²⁷¹ „Door de praxis van zin, als héél-making, wordt geleidelijk zintotaliteit en dus waarheid gerealiseerd. Praktische (ook maatschappelijk-economische, politieke) realisering van zin is derhalve de historische bemiddeling van de (geleidelijke) manifestatie van waarheid juist als universele, voor alle mensen geldende waarheid. Indien waarheid als ervaring van zintotaliteit dus slechts ‘proleptisch’ of in anticipaties mogelijk is, dan volgt uit het voorgaande dat reële waarheidsaffirmatie (in de gestalte van prolepse) geen zuiver theoretische, maar een praktische anticipatie (in die zin: orthopraxis) van waarheid is door de historische praxis van zinrealisering. Het waarheidsprobleem is een dialectiek van theorie en praxis.“ *Hermeneutiek*, 41.

²⁷² Sonst würde, wie Schillebeeckx bemerkt, „zum Beispiel die hartnäckige Treue, mit der manche der Nazi-Ideologie gefolgt sind, die Wahrheit des Nationalsozialismus beweisen!“ *Menschen*, 226.

²⁷³ *Menschen*, 226.

Dieser starke Bezug zur Praxis ist von Schillebeeckx in den sechziger Jahren entwickelt worden²⁷⁴ und gründet sich – philosophisch betrachtet – hauptsächlich auf die Analyse von Jürgen Habermas. In dem Werk *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie* entfaltet Schillebeeckx diese Position systematisch. Habermas diagnostiziert die sachlogische Notwendigkeit eines emanzipativen Erkenntnisinteresses im Anschluss an Fichte:

„Diese beiden Elemente emanzipativen Interesses [technische und kommunikative Praxis; M.H.] gründen aber nach Habermas auf einem emanzipativen Erkenntnisinteresse, das grundlegender und substantieller ist. Zu dieser Analyse ließ er sich anregen von Fichte, dem ersten, der nach seiner Ansicht die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft durchschaut habe. Auch die ‚reine Vernunft‘ wird von der ‚praktischen Vernunft‘ geleitet; die Selbstreflexion der reinen Vernunft ist unmittelbar praktisch orientiert: Ihr praktisches Interesse ist wesentlich emanzipativer und deshalb kritischer Art.“²⁷⁵

Wie nun ist dieses Bestimmungsverhältnis auf den Glauben zu applizieren?

²⁷⁴ Johann Baptist Metz verwendet – so G. Bauer in *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Mainz 1976, 215 (23) – das Wort Orthopraxie 1966 zuerst im Rahmen des Dialogs mit den Marxisten der Paulus-Gesellschaft. Vgl. hierzu J.B. Metz, *Nachwort*, in: *Der Dialog oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus*, Reinbeck 1966, 118-138. Zum Status des Begriffes Orthopraxie bei Metz als Scharnierbegriff der Theologie überhaupt vgl. Metz „Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis.“ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1969, 104. Schillebeeckx verwendet den Begriff der Orthopraxie zwei Jahre später in einem Referat vor dominikanischen Studenten, bei dem er sich ausdrücklich gegen de Petters idealistische Metaphysik und Erkenntnistheorie wendet. Siehe hierzu (M.) T. Schoof: *Masters in Israel, VII, The Later Theology of Edward Schillebeeckx*, in: *The Clergy Rev.* 55 (1970), 943-960, bes. 951-952. Vgl. zum Ganzen auch Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43(1994), 335-360, 350.

²⁷⁵ *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 121.

„Das Religiöse oder der Glaube sind nicht das Ethische. Der Glaube manifestiert sich aber nicht nur in Gebet, Liturgie und Ritual, sondern auch im menschlichen Ethos, als menschenbefreiende und glücklichmachende Seite des theologalen, d.h. auf die Wirklichkeit Gottes bezogenen Lebens und gleichzeitig als sichtbarer Prüfstein für die Wahrhaftigkeit von Glauben, Gebet, Feier, die, vom Ethischen abgelöst, ein Eigenleben in einer Haltung der Unverbindlichkeit führen können, ohne persönliche und politisch-ethische Implikationen.“²⁷⁶

Von zentraler Relevanz für das Religiöse und Ethische ist somit ein Sinnverständnis. Dieses ist auch Voraussetzung der Orthopraxie, die die Menschlichkeit des Menschen wahrht.²⁷⁷

Unter diesem Blickwinkel gewinnt auch Schillebeeckx' Verständnis einer angemessenen Mystik größere Tiefenschärfe:

„Mystik, die ungerechten Zuständen gegenüber gleichgültig bleibt und sie nur durch Mystik übersteigen will, zeugt von einer reduzierten Auffassung vom Menschen. Befreiungspathos aber ohne Mystik ist ein Stück Menschlichkeit, aber bei Ausschluß aller Mystik wird dieses Pathos genauso menschenentfremdend. Dieses Kriterium der ‚Humanisierung‘ ist keine Reduktion des wahren Christentums, sondern in der Gegenwart die erste Voraussetzung menschlicher Möglichkeiten und Glaubwürdigkeit.“²⁷⁸

²⁷⁶ *Weil Politik nicht alles ist*, 75. Ebenso in *Menschen*, 56.

²⁷⁷ „Orthopraxie ist nur möglich innerhalb des Mediums von Sinnverständnis!“ *Jesus*, 510. Vgl. hierzu auch die Rekonstruktion der Politischen Theologie Schillebeeckx' durch Frederiek Depoortere. Depoortere, Frederiek: *Van politiek naar gebed? Een terugblik op de politieke theologie van Edward Schillebeeckx*, in: TGL 65 (2009), 117-126.

²⁷⁸ *Auferstehung*, 125. „Denn Gott muß immer so gedacht werden, daß er nie lediglich gedacht wird.“ *Auferstehung Jesu*, 141. So bringt Schillebeeckx eine antignostische Kritik auf den Punkt. „Die Häresie, die jede Form von Christentum wesentlich bedroht und es von seinem Ursprung an zu Tode bedroht hat, ist die Gnosis. Sie verengt das Christentum zu einer theoretischen Heilslehre – die, von ihrem Ausgangspunkt her gesehen konsequent, die Welt sein läßt, was sie ist –, zu einer hermeneutischen Daseinserhellung ohne Interesse an tatsächlicher Erneuerung der Welt und des menschlichen Daseins!“ *Theologische Kriterien* [1969], 73.

F. Christliche Identität

„Identität wird erst durch die gegenseitige Bestätigung von Person und Institution oder durch sozialen Konsens voll verwirklicht.“²⁷⁹

Der Begriff der Identität wird auf verschiedene Weise verwendet. Dies ist nicht zuletzt begründet in der Vielschichtigkeit dieses Begriffes.²⁸⁰ Die inhaltliche Ausgestaltung der Identität – als Adaption christlicher Erfahrungstradition – präzisierend konstatiert Schillebeeckx:

„In dieser Geschichte [von einer bestimmten religiösen Tradition; M.H.] kann er oder sie mit all seinen oder ihren menschlichen Erfahrungen in der Welt zugleich sich selbst entdecken und die eigene Identität verwirklichen. Es ‚funk‘ dann zwischen der christlichen Erfahrungstradition und den eigenen heutigen Lebenserfahrungen, oder [...] bei manchen funk es nicht, und dann lassen sie die christliche Glaubenstradition links liegen.“²⁸¹

Für Schillebeeckx jedoch liegt die Identitätsproblematik und die Frage nach einer *christlichen Identität* als vielfach verschachteltem sorgsam zu sezierendem Komplex permanent in der Schillebeeckx'schen Vorhabe theologischer Arbeit. Als *eine* basale Tatsache dieses Identitätsgefüges gilt das Fundamentalprinzip menschlicher Integrität.²⁸² Identität hängt somit wesentlich von Integrität ab und entwickelt sich innerhalb eines sozio-kulturellen Horizonts. Dieser Horizont ist nicht nur durch ein ökonomisch-technisches Wirklichkeitsverständnis geprägt, sondern in religiösem Sinn auch von einem religiösen Pluralismus.²⁸³ In einem 2005 publizierten Artikel, *Christelijke identiteit, nitdagend en nitgedaagd. Over de rakingse nabijheid van de onervaarbare God*²⁸⁴ präzi-

²⁷⁹ *Christus*, 544.

²⁸⁰ Vgl. hierzu Luckmann, Thomas/Döring, Heinrich/Zulehner, Paul M.: *Anonymität und persönliche Identität*, in: Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte in Verbindung mit Robert Scherer (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 25, 5-37, 8f. (Thomas Luckmann).

²⁸¹ *Menschen*, 49.

²⁸² Vgl. hierzu auch Tavernier, Johan de: *Vraagt ethiek om geloof? Ethische verkenningen in het spoor van E. Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 34(1994), 24-48, 30.

²⁸³ Vgl. dazu auch Harskamp, Anton van: *Religie in een tijd van individualisering. Is maatschappij- of ideologiekritiek in de theologie passé?*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 37 (1997), 243-264, 251f.

²⁸⁴ *Christelijke identiteit*, 13f.

siert Schillebeeckx die Aufgabe und Ausgestaltung der Theologie in Abhängigkeit von den sie umgebenden Kontextfaktoren. So ist es für die Theologie nötig, dass sie nicht nur neue Hauptkapitel, sondern auch neue Brücken²⁸⁵ kreiert, die die christliche Botschaft so zu kommunizierten im Stande ist, dass sie die heutige Lebenserfahrung der Menschen angemessen tangiert, sie zu einer neuen Auseinandersetzung mit ihrer Selbstrealisierung auffordert. Die Explikation der christlichen Botschaft muss nicht nur adressatenorientiert, sondern gleichwohl wahrheitsgetreu erfolgen. Unter Rekurs auf das anselmianische *fides quaerens intellectum* vermag Schillebeeckx feststellen, dass wir in einer Zeit des *intellectus quaerens fidem* leben: „in einer säkularisierten Welt sind Menschen auf der Suche nach Lebenssinn und somit auf der Suche nach Glauben.“²⁸⁶ Eine der großen Hoffnungen Schillebeeckx' besteht darin, dass es gelingt, aufzuzeigen, dass mit Hilfe des Glaubens menschliche Integrität angemessener erreicht werden kann.²⁸⁷ „Die Frage nach *christlicher Identität* ist nicht zu scheiden von der Frage nach *menschlicher Integrität*.“²⁸⁸ Ebenso ist die Ausbildung einer christlichen Identität wesentlich abhängig von einem – innerhalb eines spezifischen kulturellen Horizonts zu etablierenden – Wirklichkeitsverständnis:

²⁸⁵ *Christelijke identiteit*, 13.

²⁸⁶ „*intellectus quaerens fidem*: in een gesecculariseerde wereld zijn mensen op zoek naar levenszin en dus op zoek naar geloof.“ *Christelijke identiteit*, 14. So auch in *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 33. Vgl. hierzu auch Kalsky, Manuela: *Een veelgelovig bestaan*, 94.

²⁸⁷ „In Erfahrungen, die wir Offenbarungserfahrungen nennen, erschließt sich somit die Möglichkeit des Neuen: Es geht auch anders. Darin wird ein Raum geöffnet, in dem wir die Wirklichkeit anders sehen können: die Möglichkeit einer neuen Auffassung von der Welt und von Ereignissen und darin zugleich ein Angebot neuen, anderen, alternativen Handelns. Wir vermögen die Welt anders zu sehen, als wir es unter den normalen Umständen des Lebens zu tun pflegen. Dies alles schließt jedoch ein, daß ‚Offenbarungserfahrungen‘ uns mittels einer Desintegration unserer alltäglichen Identität zu einer neuen, beglückenden, heilbringenden oder heilmachenden Neuinterpretation unserer eigenen Identität bringen.“ *Menschen*, 46.

²⁸⁸ „De vraag naar *christelijke identiteit* is niet te scheiden van de vraag naar *menselijke integriteit*.“ *Theologisch testament*, 136.

„Deshalb kann die Frage der christlichen Identität durch die wechselnden Jahrhunderte hindurch nur beantwortet werden durch einen Vergleich verschiedener kultureller Formen der christlichen Glaubenserfahrung, Glaubensinterpretation und Glaubenspraxis, als Antwort auf das Offenbarungsangebot Gottes in Jesus.“²⁸⁹

Dieses fundamentalkomparative Prinzip ist Konsequenz des Schillebeeckx'schen Skeptizismus bezüglich der Frage nach der christlichen Identität.

„Die Antwort des Christen auf die Frage nach christlicher Identität kann daher nie eine völlige Identifizierung mit der ihn umgebenden, selbst religiösen Kultur sein, an der er innerlich teilhat. Deshalb gibt es auch keine absolute Identität des christlichen Glaubens mit besonderen, sogar mit den offiziellen Glaubensartikulationen, obwohl das Glaubensmysterium darin trotzdem gültig und treu zur Sprache gebracht wird.“²⁹⁰

G. Schöpfung und Gnade

Selbst die Schöpfung ist schon Ausdruck eines Gnadengeschehens zwischen Gott und Mensch. In der Anfangszeit seines theologischen Arbeitens bezieht sich Schillebeeckx noch auf einen Gnadenbegriff neoscholastischer Ausprägung und Differenzierung in übernatürliche und natürliche Gnade. Gleichwohl hat Schillebeeckx auch hier versucht, eine genaue begriffliche und systematische Herleitung der Gnade zu realisieren. In den weiteren Entwicklungen Schillebeeckx' findet eine neue Verortung des Gnadenbegriffes statt. Schillebeeckx verlegt die Differenz von Natur und Gnade in die Schöpfungslehre als genuinen Austragungsort weiterer Differenzierungen: „Schillebeeckx collapses the discussion of nature and grace into the theology of creation itself.“²⁹¹

²⁸⁹ *Menschen*, 65.

²⁹⁰ *Jesus*, 42. Hierzu auch ausführlich Houtepen, Anton: *Kerkelijke gezag als garantie van christelijke identiteit?*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems*, Baarn 1983, 276-291. Hierzu auch Borgman, Erik: *Openheid voor de sporen van de God van heil*, 58f.

²⁹¹ Haight, Roger: *The future of Christology*, 112.

Gnade, als Erkenntnis-Ermöglichung menschlichen Handelns ist nicht statisch, sondern verhaftet innerhalb der Dynamik menschlicher, von Gott gewollter Existenz. Der Mensch weiß sich als von Gott ins Werk gesetzt. Dass göttliches Handeln als solches erkannt wird, ist Gnade:

„Das Heilswerk Gottes in Jesus Christus wurde als Gnade erfahren, in dem ausgesprochenen biblisch-hebräischen („chesed“) und jüdisch-griechischen („charis“) Sinn frohmachender göttlicher Auserwählung einschließlich einer weltlichen Marginalisierung [...].“²⁹²

Durch die Betonung der göttlichen Auserwählung

„will das Neue Testament deutlich machen, daß der Sinn des menschlichen Lebens nicht einfach ein Zufall und die Folge eines Schicksals ist oder abhängig von manchen willkürlichen, überirdischen Kräften oder Dämonen, sondern durch Gott in aller Freiheit und Güte gelenkt gemeint ist: Frucht also einer sorgsamten Liebe, die alles zum Guten lenken will für den, der Gott liebt (Röm 8,28)“.²⁹³

Wie in Kap. III gezeigt, ist Gott als Schöpfer der Lebenswelt unbeding. Die Rolle des Menschen ist davon jedoch unangetastet: „Wir brauchen Pathos um des Menschlichen willen und dabei dringend einen Gott, der reine Ungeschuldetheit ist: unverdiente, reichlich geschenkte Gnade.“²⁹⁴

H. Schöpfung und Verantwortung

Den Menschen ist durch die Schöpfung ein Freiheitsraum eröffnet worden. „Dieses Realisieren von Gutem in unserer Menschengeschichte, individuell und gesellschaftlich, kann der Christ als die Kehrseite der Schöpfungswirklichkeit deuten.“²⁹⁵ Innerhalb dieses Raumes handelt der Mensch selbsttätig. In diesem Raum des Lebens ist der Mensch verantwortlich. In den folgenden Ausführungen werden keine Grundzüge der Schillebeeckx'schen Ethik expliziert, sondern lediglich auf einige Topoi der praktischen Theologie Schille-

²⁹² *Christus*, 615.

²⁹³ *Christus*, 615.

²⁹⁴ *Menschen*, 58.

²⁹⁵ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 101.

beeckx' hingewiesen. Zentral ist in diesem Zusammenhang die unmittelbare Verpflichtung eines jeden Menschen zur verantworteten Handlung.

Bei Schillebeeckx findet sich eine theologisch motivierte Ausbildung einer autonomen Ethik. In Anlehnung an das paulinische Diktum, dass wir die menschliche Ethik *im Herren* leben müssen, konstatiert Schillebeeckx: „Ethik als solche besitzt somit eine eigene menschliche Autonomie und ist als solche nicht spezifisch christlich.“²⁹⁶ Die Basis der menschlichen Ethik ist nicht Gott, sondern – so kann Schillebeeckx aus schöpfungstheologischen Erwägungen thomistischer Provenienz wie auch aufgrund von Anleihen bei der Existenzphilosophie Sartres folgern – Humanität.²⁹⁷ Das ändert jedoch nichts daran, dass endliche Autonomie, wie Schillebeeckx in dem ersten Band seiner christologischen Trilogie konstatierte, „von innen her durch Gottes schöpferische Tätigkeit getragen wird.“²⁹⁸ Dieser Rekurs auf den Ansatz und die Methode einer autonomen Ethik mit ihrer Entscheidungsgrundlage, Humanität und Menschenwürde in ihrer Interrelation zu dem christlichen Glaubenskonzext zu bestimmen, ist für die Schillebeeckx'sche Glaubensexplikation zentral, wird jedoch bisweilen in kirchlicher Selbstrealisierung außer Acht gelassen:²⁹⁹

²⁹⁶ „Ethiek als zodanig bezit dus een eigen menselijke autonomie en is als zodanig niet specifiek-christelijk.“ *Theologisch testament*, 111.

²⁹⁷ Vgl. hierzu *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 98. Vgl. hierzu auch die schöpfungstheologische Korrektur und Neubestimmung einer körperfeindlichen Sexualmoral, die wesentliche Gehalte einer humanen Sexualethik aufgrund gleicher schöpfungstheologische Gehalte zu integrieren im Stande ist. Lüthi, Kurt: *Schöpfungstheologische Erwägungen als Korrektiv einer traditionellen, christlichen Sexualmoral*, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 171-183. Ebenso Werbick, Jürgen: *Glauben aus Erfahrung: Glaube und Sinnlichkeit*, in: *Lebendige Katechese* 13 (1991), 8 – 13.

²⁹⁸ *Jesus*, 579. Vgl. hierzu auch *Ihr seid das Licht der Welt (Lk 2,19-32)* [1974], 114.

²⁹⁹ „Aber die Geschichte lehrt, dass die Kirche darin häufig in Verzug gerät, vor allem, wo es um die ‚große‘ Ethik geht, besonders um sozial-politische Ethik, während sie in dem, was die ‚kleine‘ Ethik (Mikroethik: Sexualität, Ehe und dergleichen) betrifft, häufig an verschlissenen, vor-kritischen und physizistischen oder bloß biologischen Rahmen gebunden bleibt und, schlimm genug, gerade die veralteten Denkrahmen als spezifisch-christlich betrachtet.“ „Maar de geschiedenis leert dat de kerk daarin vaak in gebreke blijft, vooral waar het om de ‚grote‘ ethiek gaat, met name om sociaal-politieke ethiek, terwijl ze in wat de ‚kleine‘ ethiek (microethiek: seksualiteit; huwelijk en dergelijke) betreft, vaak in versleten, agrarische, voor-kritische en fysicistische of louter biologische kaders blijft denken en, jammer genoeg, juist die verouderde denkkaders als specifiek-christelijk gaat beschouwen.“ *Theologisch testament*, 112. Karl Rahner hat schon 1958 eine Existenzethik vorgelegt, deren Hauptansatz eine weltbezogene Entscheidungsfindung war. Dennoch war die Wirkungsgeschichte seines diesbezüglichen

Der religiöse Mensch realisiert sein Handeln wie folgt: „Das religiöse Leben verkörpert und zeigt sich in einer Ethik, die den Menschen befreit und ihn glücklich macht. Diese Ethik wird zugleich zum Prüfstein der Authentizität des Glaubens, des Gebetes und der liturgischen Feier. [...] Die Ethik ist eine Form der Selbstverpflichtung. Die Menschen erlegen sich selbst Normen auf, geben sich Lebensregeln auf der Basis dessen, was der Würde des Menschen entspricht.“³⁰⁰

Insofern gelingt es Schillebeeckx auch im Hinblick auf ein verantwortungsbezogenes Handlungskonzept, das sich am weltbezogenen Referenzrahmen orientiert, eine für die heutige Zeit der Spät- oder Postmoderne angemessene Glaubensexplikation zu entwickeln.³⁰¹

I. Gnade und menschliches Handeln

Gnadenhaftes Handeln (ob als explizit gnadenhaft qualifiziert oder nicht qualifiziert) ist dort gegeben, wo Menschen die Entsprechung bestimmter Formen menschlichen Handelns und der Optimierung des Humanums wahrnehmen. „Das Kommen des Reiches Gottes ist eine Gnade, aber eine Gnade, die im Handeln und durch das Handeln der Menschen wirksam ist und nicht außerhalb, darüber oder dahinter.“³⁰²

Dieses kann theologisch im christologischen Kontext so gedeutet werden, dass Gott die *restitutio imaginis sui* will.³⁰³ Die Praxis Jesu ist darum sichtbares

Werkes, *Das Dynamische in der Kirche* [Rahner, Karl: *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i.Br. 1958 (Quaestiones disputatae; 5)], sehr begrenzt. „Aber auch deren Ergebnisse wurden bis in die allerneueste Zeit nicht auf die gesellschaftlichen Belange und die darin nötigen Entscheidungsprozesse aus christlicher Glaubensmotivation weitergedacht.“ Furger, Franz: *Christliche Sozialethik. Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 214(1996), 487-496, 491.

³⁰⁰ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 83f.

³⁰¹ Der Terminus *postmodern* ist nach Schillebeeckx unangemessen zur Klärung der Phänomene dieser Zeit. Vgl. hierzu *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 53.

³⁰² *Menschen*, 294.

³⁰³ Vgl. den Gedanken des Thomas von Aquin von der Schöpfung als *exitus – reditus*. Die *restitutio imaginis* hat christologischen Charakter, d.h. das für Gott und das Humanum angemessene Handeln wird erkannt an der Praxis Jesu. Dies ist legitimiert durch die Auferstehung und legitimiert sich je neu, wo Auferstehung, Optimierung des Humanum unter den Menschen geschieht.

Zeichen für göttliches Handeln bzw. für *creatio continua*. Somit wird die Welt als Ausdruck der *creatio continua* zum Ausgangspunkt sakramentalen Denkens, wird damit Heilssakrament. Wie zum sakramental bewirkten Heil die Annahme durch den Menschen gehört, so gehört die (gnadenhaft bewirkte) Akzeptanz des Heilsangebotes (d.h. das sich Einlassen auf gottgewollte Orthopraxie) zum Erweis der Welt (Wirklichkeit und das Ineinander von göttlichem und menschlichem Handeln) als heilsrelevant. Dieses kann auch außerhalb eines dezidiert christlichen Bewusstseins geschehen. Der säkularisierte Mensch erkennt dieses Handeln aus vielerlei Handlungsformen in der Welt, die dem Humanum dienen: Solidarisation mit den Armen, Verzicht auf Gewalt usw. In diesen Formen ist immer schon die Gnade Christi am Werk, der ja *Schöpfungsmittler* und *konzentrierte Schöpfung*³⁰⁴ (auch im Sinne einer *creatio continua*) ist. Analog ist damit den Nichtchristen ein Weg zum Heil eröffnet. Gnadenhaftes Handeln ist dort gegeben, wo Menschen bemüht sind, ein wahrhaft menschliches Leben zu führen. Orte gnadenhafter Praxis lassen sich in der Profangeschichte ausweisen und sind gläubig mit dem Aufscheinen göttlichen Heils identifizierbar.

Die Begründung des Handelns ist gleichwohl bei Christen und Agnostikern verschieden:

„Der an Gott glaubende Mensch sieht im Glauben an das Recht des Gerechten und Guten vor allem Unrecht eine Erfahrung des Meta-Humanen (denn Menschen können es in ihrer Geschichte offensichtlich nicht aufbringen): eine Erfahrung der absoluten Gegenwart der reinen Positivität Gottes bei dem historischen Gemisch von Sinn und Unsinn, welches das Phänomen ‚Mensch‘ und seine Geschichte heißt.“³⁰⁵

³⁰⁴ *Theologisch testament*, 86. Auch in *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 103. Hierzu auch Tavernier, Johan de: *Vraagt ethiek om geloof? Ethische verkenningen in het spoor van E. Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 34(1994), 24-48, 30.

³⁰⁵ *Menschen*, 132f. „Für die Gläubigen ist die religiöse Deutung besser verständlich und vernünftiger. Der Nicht-Gläubige sieht in der agnostischen Deutung mehr Vernünftigkeit. Aber innerhalb dieses Kontextes wird das, was Gläubige mit Gott meinen, auch für Nichtgläubige verständlich. Der Gläubige findet für diesen Glauben genügend Zeichen in seiner menschlichen Erfahrung, und zwar ohne dass diese Erfahrungen an menschlicher Wirklichkeit verlieren.“ *Menschen*, 133.

5. Gnade und Gnadenerfahrung: Kirche und evangelische Freiheit

Einen Ausblick auf die schöpfungstheologischen Elemente der Schillebeeckx'schen Ekklesiologie drängt sich aus mehreren Gründen auf. Nicht nur Schillebeeckx' eigenes Bemühen und kirchliche Praxis spricht dafür, sondern auch sein, die Trilogie abschließende Teil, Menschen, der eigentlich als ekklesiologischer Teil vorgesehen war. Schillebeeckx entfaltet die Ekklesiologie ausgehend vom Menschen, dem menschlichen Lebensraum. Auch die Kirche nimmt Teil am menschlichen Suchen! Sie ist ein besonderer Fundplatz für Lebensmöglichkeiten des Menschen, da in ihr das Heilsereignis und die lebendige Erfahrungstradition von Gott redender Menschen wach gehalten wird. Kirche muss, damit die Menschen hier auch zu ihrem Heil gelangen, den Menschen Möglichkeiten geben, sich zu entfalten, sich selbst zu realisieren. Schillebeeckx' Anliegen der letzten Jahre ist es, „ein Stück negativer Ekklesiologie, von Kirchentheologie in moll“³⁰⁶, eine „Ekklesiologie der leisen Töne, keine großartige Ekklesiologie“³⁰⁷ auszuarbeiten, „um zu einem gesunden Gleichgewicht zu kommen, um den jahrhundertelangen Ekklesiozentrismus des empirischen Phänomens ‚christliche Religion‘ ungeschehen zu machen, und zwar: um Gottes, um Jesu Christi und um der Menschen willen.“³⁰⁸ Ekklesiologie ist verwiesen auf drei Grunddimensionen: Gott, Jesus Christus und die Menschen. „Sie können nie in eine antagonistische und konkurrierende Beziehung zueinander gesetzt werden.“³⁰⁹ Damit das nicht geschieht, ist eine Kirche nötig, die sich rückbindet an evangelische Grunddaten und ihren Aufgaben nachkommt.

³⁰⁶ Menschen, 19. Ebenso Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben, 49; Weil Politik nicht alles ist, 49.

³⁰⁷ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 139.

³⁰⁸ Menschen, 19.

³⁰⁹ Menschen, 19.

A. Merkmale und Aufgaben der Kirche

Die „Kirche ist nie um ihrer selbst willen da“.³¹⁰ Der Kern des Evangeliums muss „eine entsprechende institutionelle Gestalt in kirchenrechtlich garantierten, freien Raum atmenden und Raum gebenden Strukturen“³¹¹ erhalten. Gelingt dieses nicht,

„dann bleiben aufbauende Theologie und loyale innerkirchliche und theologische Kritik ziemlich fruchtlos. Ohnmächtig müssen sie dann zusehen, wie ihr rechtmäßiger, aber bescheidener Einfluß auf das kirchliche Geschehen und auf die Möglichkeit eines neuen und dem Evangelium gemäßen Kirchenverständnisses, wie wir es in den 60-70er Jahren mit vielen kühn geträumt haben, außerhalb der Mauern gehalten wird.“³¹²

Die Kirche muss eine „theological“ ausgerichtete Kirche sein, die eine „Kirche von mit Gott verbundenen Menschen“ ist, die „kritisch und solidarisch anwesend ist bei Menschen ‚in der Welt‘, bei ihren kleinen und großen Problemen und ihrer ‚profanen‘, echt-menschlichen und un-menschlichen Geschichte“.³¹³

Die Kirche, die kraft des Geistes Zeugin des Lebenswegs Jesu ist, wird vom späten Schillebeeckx durch verschiedene Strukturelemente charakterisiert.

a) Die Ekklesia Gottes: Gemeinde Gottes

Die Kirche Gottes bezieht sich auf eine ganz konkrete, geschichtliche Gemeinde, sie zeichnet sich durch ihren konstitutiven Weltbezug aus. Es geht hierbei nicht um ein idealtypisches System Kirche, sondern um die, die Kirche vor Ort konstituierenden Menschen:

³¹⁰ *Menschen*, 19.

³¹¹ *Menschen*, 7.

³¹² *Menschen*, 7f.

³¹³ *Menschen*, 9.

„Darüber hinaus dürfen wir nicht nur nach dem unter allen Menschen gegebenen universalen Vorverständnis dessen fragen, was in Jesus zur Sprache gekommen ist, sondern müssen wir auch betonen, dass die Kirche als Trägerin der Jesusüberlieferung selbst auch auf die Welt hören muß, um ihre evangelische Botschaft bei den Menschen ankommen lassen zu können.“³¹⁴

b) Die jüdischen Wurzeln des kirchlichen Christentums

Diese Kirche ist, da rückgebunden an die diese konstituierenden Menschen, immer auch eine Kirche der Menschen mit einer besonderen Vergangenheit. Für die Christen des ersten Jahrhunderts war somit eine besondere Bindung an das Judentum zu konstatieren. Das Gesetz blieb auch für Jesus und seine Jünger schlechthin der Ausdruck des Willen Gottes. Die Gesetzespraxis wurde aber auch durch frühchristliche Kritik am jüdischen Gesetz und an den jüdischen Traditionen ergänzt.

c) Kirche als Zeugin des Lebensweges Jesu zum Reich Gottes

Die Frage der Kirchenstiftung durch Jesus muss an dieser Stelle nicht eingehend betrachtet werden.³¹⁵ Es reicht, zu erwähnen, dass der historische Jesus am Ursprung der historischen Kirche steht. Zwar ist die Kirche nicht das Reich Gottes. Sie zeugt aber symbolisch von diesem Reich durch ihr Wort und Sakrament und antizipiert in ihrer Praxis dieses Reich. Sie tut, was Jesus

³¹⁴ *Jesus*, 553. Diese Akzeptanz und dieser Respekt vor der Selbstrealisierung der Welt ist von zentraler Relevanz für ein angemessenes Kirchenverständnis: „Es geht nicht nur um das, was an universalem Vorverständnis in der Menschheit vorhanden ist, damit alle die Botschaft Jesu als sie selbst zutiefst betreffend hören können; sondern genauso sehr von seiten der Kirchen Christi um ihren Respekt, die Welt ‚Welt‘ sein zu lassen, und um ihr Horchen auf das, was die Welt selbst zu sagen hat und selbst schon für das Heil und das Glück der Menschen tut.“ *Jesus*, 553. „Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt ist dann nicht länger mehr das Verhältnis zwischen Lehrerin und Schüler, zwischen ‚ecclesia docens‘ und ‚mundus discens‘, sondern ein wechselseitiges Gespräch mit einem wechselseitigen Beitrag und einem aufrichtigen Aufeinander-Hören.“ *Gott*, 107. Hier bezieht sich Schillebeeckx auch auf *Gaudium et Spes*, 40.

³¹⁵ „Dieser Glaube an Jesus als den Christus ist kirchengründend.“ *Er ist der König des Alls (Christkönigsfest)*, [1947], 155.

für die Menschen zu seiner Zeit getan hat. Sie sensibilisiert den Menschen und schließt ihn für das Kommen des Reiches Gottes auf. Sie stiftet Kommunikation unter den Menschen, indem sie sich um arme und an den Rand gedrängte Menschen kümmert. Sie schafft Gemeinschaftsbande unter den Hausgenossen des Glaubens und dient solidarisch allen Menschen.

Trotz aller ideologiekritischen Momente der Kirchenanalyse Schillebeeckx' ist die Kirche seinem Verständnis nach *sacramentum mundi*.

„Die Gemeinschaft Gottes, die christliche Gemeinschaft, wurde als *sacramentum mundi* definiert – und ich mag diese Definition sehr; das heißt als religiöse Gemeinschaft, die sich, indem sie sich in Gott verankert, zugleich in den Dienst der Menschen stellt, die in einer endlichen und autonomen Welt leben, in einer bedrohten und verletzlichen Welt.“³¹⁶

d) *Communio und Institution*

Die Geschichte der Menschheit ist auch eine Sammlung unterschiedlicher Lebenswege. Sie ist letztlich auch ein multioptionales Angebot an Heilswegen. Innerhalb dieses Spektrum der Heilswegen ist auch die Kirche zu lokalisieren. Ihr ist in besonderer Weise die Aufgabe der sichtbaren Gnadenpräsenz gestellt³¹⁷: „Kirche ist nie um ihrer selbst willen da, wenn sie (wie viele Religionen) das auch häufig vergessen hat.“³¹⁸ Aus diesem Grund erarbeitet Schillebeeckx, statt einer rein materiellen Ekklesiologie in dem dritten Band der christologischen Trilogie, eigentlich als Ekklesiologie intendiert, eine Verhältnisbestimmung- und Positionsbestimmung der Kirche in der Welt. Schillebeeckx benennt dieses mit „negativer Ekklesiologie“.³¹⁹ Diese negative Ekklesiologie lässt sich jedoch nur durch eine sorgsame schöpfungstheologische Durchführung realisieren.

³¹⁶ *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 38. Vgl. hierzu auch *Gott*, 47, *Christus*, 199, 542.

³¹⁷ Vgl. hierzu auch Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 168.

³¹⁸ *Menschen*, 19.

³¹⁹ *Menschen*, 19.

Schillebeeckx konstatiert den Ähnlichkeiten der Religionen Familienähnlichkeiten. Die Heilsmöglichkeiten von Nichtchristen stellt auch für Schillebeeckx ein theologisches Problem dar. So will Gott das Heil aller Menschen. Im Gegensatz zu Karl Rahner spricht Schillebeeckx anderen Religionen als solchen einen Heilswert zu. Da Religion ein kulturell eingebundenes System ist, und die Welt mit ihrer Kultur immer schon durch Gott geschaffen wurde, lässt sich die Heilsrelevanz der anderen Religionen nicht grundsätzlich leugnen. Ebenso wenig wie die Heilsrelevanz anderer Religionen zu leugnen ist, ist auch – unter institutionellen Aspekten betrachtet – die Rolle der Religion als gesellschaftlichem System – zu leugnen:

„Ich selber verstehe diese Zurückhaltung gegenüber einer Religion als Gesellschaftssystem nicht so recht; offensichtlich befürchtet man, daß dadurch ein Kern von Wahrheit im alten Absolutheitsanspruch des ‚imperialistischen‘ Christentums angetastet wird“.³²⁰

Sehr differenziert äußert sich Schillebeeckx im Zusammenhang des Ringens um die Formel *subsistere in* des Vatikanum II.³²¹ „(D)ieses ‚subsistere in‘ [schließt nicht aus; M.H.] [...], daß dasselbe Mysterium – in verschiedenen Graden – auch in anderen christlichen Kirchen gegenwärtig ist, was von selbst dann auch eine gewisse Identifizierung mit dem mystischen Leib Christi einschließt.“³²²

Viel eher muss mit Schillebeeckx grundsätzlich zurückgegangen werden auf die Systematik eines Weltverständnisses der gläubigen Daseinshaltung. Wenn Gott die Welt geschaffen hat, lässt sich konstatieren: *extra mundum salus non est*. Von hier her gewinnt das Problem der Heilsrelevanz der christlichen Kirchen eine stets zu beachtende grundsätzliche Richtung.

Die Eigenart, Identität und Einzigartigkeit des Christentums als Religion ist wesentlich an eine unüberwindliche historische Partikularität und somit auch an Regionalität und Begrenztheit gebunden. Diese historische Partikularität

³²⁰ *Menschen*, 208; Häring, Hermann: *Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System*, in: *Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit*, Dietmar Mieth/Hadewych Snijedewind (Hrsg.), Tübingen, Basel 2001, 25-65, 27.

³²¹ Vgl. hierzu *Reform der Kirche* [1965], 88-90. Hierzu auch Peter Lüning: *Das ekklesiologische Problem des „subsistit in“ (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch*, in: *Catholica* 1/98, 1-23.

³²² *Reform der Kirche* [1965], 90.

darf jedoch – so Schillebeeckx – nicht verabsolutiert werden, sondern nur verdeutlichen, dass das Christentum eine Religion ist, die das Verhältnis zu Gott an eine geschichtliche und damit sehr situierte und darin beschränkte Singularität koppelt, an Jesus von Nazaret.

In seinem – vor über zwei Jahrzehnten publizierten – Spätwerk, *Menschen*, äußert Schillebeeckx: „Die Wahrheitsfrage wird damit keineswegs umgangen, aber als Wahrheit gilt dabei, daß niemand die Wahrheit gepachtet hat und daß niemand die Fülle des Reichtums Gottes für sich allein in Anspruch nehmen kann.“³²³ Da Gott der immer auch je Neue ist, ist er „zu reich und zu überbestimmt, als daß er in seiner Fülle von einer bestimmten und somit begrenzten religiösen Erfahrungstradition ausgeschöpft werden könnte“.³²⁴

Ausgehend von dieser fundamentalen Weltbezogenheit Gottes stellt sich zwangsläufig die Frage nach der Kirche im Gefüge des Gott-Welt-Verhältnisses. Vereinfacht kann konstatiert werden, dass Kirchen nicht das Heil, sondern Zeichen des Heils sind. Diese Zeichen sind jedoch nicht statisch, sondern dynamisch, den sozio-kulturellen Kontext berücksichtigend, zu interpretieren. Diese Aktualisierung kann ohne Preisgabe der Kernkompetenzen erfolgen. „Kirche-Sein behält Zukunft und überdauert alle Säkularisierung, weil die Endlichkeit selbst von den Menschen zwar säkularisiert erlebt werden kann, aber für gläubige Menschen die nie austrocknende Quelle aller Religiosität schlechthin ist.“³²⁵

Die Zukunft der Kirche als Institution sieht Schillebeeckx jenseits von weltenthobenem Supranaturalismus und selbstbezogener introvertierter Haltung in einer angemessenen Bestimmung des Selbst-, Welt und Gottesverständnis:

³²³ *Menschen*, 215.

³²⁴ *Menschen*, 215. Aus dieser Einsicht folgt die Forderung, dass die Kirche „institutionellen Raum garantieren muss, worin ein offener Dialog möglich ist“. „[...] het moet een institutionele ruimte garanderen waarin een open dialoog mogelijk is“ Walle, Ambroos R. van de: *Theologie over de werkelijkheid. Een betekenis van het werk van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 14(1974), 463-501, 482.

³²⁵ *Menschen*, 293.

„Die Kirche hat nur Zukunft in dem Maße, in dem sie allen Supranaturalismus und Dualismus fahren lässt: also, einerseits, Heil nicht auf ein bloß geistiges Reich oder eine nur himmlische Zukunft reduziert und sich andererseits, nicht-introvertiert auf sich selbst als Kirche konzentriert, sondern sich, nach außen gewandt, auf den anderen ausrichtet: auf Menschen in der Welt. Und dann nicht ausschließlich an die eigene, geschichtliche Selbsterhaltung als geistige Macht in der Welt denkt.“³²⁶

B. Defizite kirchlicher Selbstrealisierung

Die positiven Aufbrüche des Zweiten Vatikanums, die gleichwohl gegen eine „mächtige, aber theologisch einseitige Minderheit (die auf das Tridentinum und das Erste Vatikanum fixiert war)“³²⁷ gerichtet waren, sind nicht in kirchliche Praxis übernommen worden. Dieses Defizit wurde schon von den Rednern des 1970 in Brüssel unter der Führung von Edward Schillebeeckx stattfindenden Kongresses *Die Zukunft der Kirche* bemerkt.³²⁸ „Gerade das, was im Zweiten Vatikanum ‚neu‘ gegenüber dem nachtridentinischen Kirchenverständnis und der entsprechenden Ekklesiologie war, hat in den 70er und vor allem in den 80er Jahren von seiten der Amtskirche keine konsequenten institutionellen Strukturen erhalten.“³²⁹

Ein Hauptdefizit kirchlicher Selbstrealisierung lokalisiert Schillebeeckx in der Unterdrückung menschlicher Freiheit durch amtskirchliche Strukturen.³³⁰ Aus den schöpfungstheologischen Überlegungen zur Freiheit der menschlichen Person dürfte der Status des Menschen als *imago dei* deutlich geworden sein. Der lebendige Mensch stellt den Ruhm Gottes dar. Das Zweite Vati-

³²⁶ *Menschen*, 295.

³²⁷ *Menschen*, 8.

³²⁸ *Die Kritik in der Theologie*, in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Conciliumkongresses 1970* (Zürich, Mainz 1971), 60-71.

³²⁹ *Menschen*, 8. Vgl. zu einer möglichen Aufarbeitung dieses Desiderates auch Thompson, Daniel Speed: *The language of dissent. Edward Schillebeeckx on the crisis of authority in the Catholic Church*, Notre Dame 2003.

³³⁰ Hierzu auch Jansen, Franz Wilhelm: *Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie*, Berlin - Hamburg - Münster, 2004, 18-20.

kanum hat dieses anerkannt. Jedoch sind diese Aufbrüche in der Geschichte der Kirche nachkonziliar nicht weitergeführt worden.³³¹ Es wurde „der Atem des Konzils abgeschnürt und sein Geist, der Heilige Geist, ausgelöscht. Dann haben aus verschiedenen (oft kirchenpolitischen) Interessen kirchliche Hierarchen entweder eine unkontrollierte Macht über unmündig gemachte Menschen Gottes, ‚Gottes Volk auf dem Weg‘³³², oder diese kehren sich ab von einer abgeschotteten und selbstghettoisierten Kirche, die nach Schillebeeckx Zeugnis von diesen Tendenzen u.a. durch den *Codex Iuris Canonici* von 1983 gibt.³³³

Den Grund dieser Missachtung menschlicher Freiheit diagnostiziert Schillebeeckx in dem unscharfen Blick auf die Faktizität. Die Geschichtlichkeit wird sowohl im Hinblick auf die kirchliche Selbstrealisierung, als auch auf die der Menschen nicht immer anerkannt. Es ist offensichtlich, „daß hinsichtlich der rechtmäßigen Mündigsprechung dieser Welt Fehler gemacht worden sind, die nebst anderen Gründen zu ihrer Entfremdung von der institutionellen Kirche beigetragen haben“.³³⁴ So zeigt sich die Kirche bisweilen als „eine triumphalistische, juristische und klerikale Kirche, die den Anspruch erhebt, bis in Details hinein die keinen Widerspruch duldende Vermittlerin des Willens Gottes zu sein, die aber die Wahrheit, welche in diesem Anspruch liegt, entstellt durch

³³¹ Vgl. hierzu auch Mette, Norbert: ‚Kein geeigneter Beitrag zum innerkirchlichen Dialog? Das ‚Kirchenvolksbegehren‘ als Testfall einer dialogischen Kirche, in: Gebhard Fürst (Hrsg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche, Freiburg - Basel - Wien 1997 [Quaestiones Disputatae; 166], 329-343.

³³² *Menschen*, 8.

³³³ *Menschen*, 8. So gilt die von Walter Kasper auf dem Neujahrsempfang 1995 der Diözese Rottenburg ausgesprochene Ermutigung, die die Erlebnisse des Diözesantages zusammenfasst, nach wie vor als wegweisend und als *Guideline* einer dialogisch verfassten Kirche: „Was wir erfahren haben, war eine dialogische, geschwisterliche Kirche, die unterwegs ist und die aufbricht zu neuen Ufern. Durchgängige Leitworte der Impulse lauteten entsprechend: Miteinander, Beteiligung, Partizipation, Vertrauen, einander ernst nehmen, Transparenz, Vernetzung, Einbindung, Begegnung, aber auch Raum geben für das Leben, für die Vielfalt, für offene Gespräche, Lebensnähe und schließlich Kultur des Miteinanders, des Feierns, der Gottesdienste, des Streitens wie des Sterbens.“ Kasper, Bischof Dr. Walter: *Erneuerung und Strukturwandel der Kirche. Überlegungen im Anschluß an den Diözesantag 1995*, o.O., o.J. (Rottenburg 1996), 7f., zit. in: Mette, Norbert: ‚Kein geeigneter Beitrag zum innerkirchlichen Dialog? Das ‚Kirchenvolksbegehren‘ als Testfall einer dialogischen Kirche, in: Gebhard Fürst (Hrsg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche, Freiburg - Basel - Wien 1997 [Quaestiones Disputatae; 166], 329-343, 343.

³³⁴ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* [1964], 241.

eine (verschwiegene) Leugnung aller – oft sehr ambivalenter – historischer Vermittlungen in ihrem kirchlichen Sprechen und Handeln. Außer Frage steht nach diesen hier referierten diagnostischen Überlegungen Schillebeeckx' im Hinblick auf ekklesiologische Grunddaten, dass Kirche immer in der Welt ist und nicht eine weltenthobene Heilsgemeinschaft:

„Die aktive Präsenz der Kirche bei dem, was in der Welt geschieht (der ‚Situation‘, wobei es sich um andere Dinge und Ereignisse handelt als zur Zeit Jesu, sogar um unvergleichbar andere Situationen), ist deshalb die notwendige Vermittlung für Aktualität und Fruchtbarkeit des Evangeliums von Christus hier und jetzt.“³³⁵

Wesentliche bestimmende Faktoren einer Kirche in der Welt von heute identifizierte Schillebeeckx zu Beginn der siebziger Jahre

„a) im Säkularisierungsprozeß, b) in dem zunehmenden Widerstand gegen das ‚System‘ und in der in allen Bereichen spürbaren anti-institutionellen Tendenz, c) in dem Prozeß der Entideologisierung und Entmystifizierung auf allen Gebieten: Widerstand gegen schein gelehrte Gedankenkonstruktionen, die entweder in reaktionärer oder progressistischer Richtung die menschliche Freiheit unter ein totalitäres System bringen.“³³⁶

³³⁵ *Weil Politik nicht alles ist*, 63f.

³³⁶ *Theologische Überlegungen zur heutigen Priesterkrise* [1968], 175.

6. Zusammenfassung

Ausgehend von den zuvor (Kap. III) referierten Implikationen der Gotteslehre wird im fünften Kapitel die Welt und in diesem vierten Kapitel der Mensch näher bestimmt. Im Anschluss an die Gottesfrage kann Schillebeeckx den Menschen intensiver thematisieren und im Hinblick auf menschliche Geschichte den Glauben des Menschen erläutern.

Von zentraler Relevanz für das Verständnis von Schillebeeckx sind seine phänomenologisch orientierten anthropologischen Basisannahmen. Seit seiner frühen Begegnung mit der Existenzphilosophie festigte sich bei Schillebeeckx die Einsicht, dass auch ein *kohärent atheistentes Denkmodell denkbar* ist. Dieses stellt eine besondere Herausforderung für die Theologie dar. So ist der Mensch theologisch als Bild Gottes qualifiziert; in konkreter anthropologischer Hinsicht jedoch kann der Mensch ausschließlich als faktisches Dasein verstanden werden, das durch Endlichkeit, Kontingenz und Freiheit näher bestimmt werden kann.

Die Interpretationskategorie des *konkreten, faktischen Daseins* ist von zentraler Relevanz für eine theologische Methode und gläubiges Selbstverständnis. Es ist nicht nur „ein gemeinschaftlicher Kontaktpunkt [...], der den Dialog mit Andersdenkenden möglich macht“³³⁷, sondern ein „theologisches und anthropologisches Grundprinzip“.³³⁸ „(S)o fällt das Finden von Heil in Gott zusammen mit einem Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen: Heil finden in Gott heißt zugleich mit sich selbst ins reine kommen.“³³⁹

Historisch kontingente Existenz findet sich immer schon in konkreten Lebenskontexten vor. Christsein ist zunächst und zumeist In-der-Welt-Sein.³⁴⁰ So fängt der

³³⁷ *Christelijke Progressisme*, 32. „een gezamenlijk contactpunt blijft dat de dialoog met andersdenkenden mogelijk maakt.“. Bekräftigend fügt Schillebeeckx hinzu: „Wer diesen Kontaktpunkt verneint, schließt sich in einem Ghetto ab und verleugnet letztendlich den Universalismus der christlichen Heilsbotschaft.“ „Wie dit contactpunt negeert, sluit zich in een getto op en verzaakt ten slotte het universalisme van de christelijke heilsboodschap.“ *Christelijke progressisme*, 32.

³³⁸ *Auferstehung Jesu*, 63.

³³⁹ *Auferstehung Jesu*, 63.

³⁴⁰ Vgl. hierzu den pointierten und fragmentarischen Werkstattbericht vom Vf.: *Christsein ist zunächst und zumeist In-der-Welt-sein. Eine Implikation dialogfähiger Theologie*, in: Peter Lüning/Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 209-232.

Mensch nicht bei Null an, sondern ist immer schon geprägt durch seine ihn situierenden Kontexte. Diese können Erfahrungswirklichkeit repräsentieren, derer man gegenwärtig werden kann. „Zeitgenössische neue Erfahrungen haben eine hermeneutische, das heißt eine Verstehen fördernde Bedeutung für den eigenen christlichen Erfahrungs- und Erkenntnisinhalt“.³⁴¹ Die *heutige Situation* ist ein „innerer Bestandteil“³⁴² der christlichen Botschaft, sie haben „ihre eigene produktive und kritische Kraft“.³⁴³

Der Begriff der Kontingenz ist bei Schillebeeckx im theologischen Kontext gleichwohl im Zusammenhang mit dem anthropologischen Grundvertrauen zu sehen. Geschöpfliche Kontingenz bedeutet keinen Abfall vom guten Gott (gegen dualistische Grundoptionen), sondern wird durch die *absolute Präsenz Gottes beim und im Endlichen* ergänzt.

Auf Lebensvollzüge des Menschseins befragt, zeigte sich, dass Schillebeeckx die bereits im Zusammenhang der Frage nach Gott thematisierte Problemstellung (Säkularisierung, menschliche Erfahrung) auch im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen aufnimmt und die Rolle des situierten Menschen hinsichtlich der Möglichkeit endlicher Weltgestaltung, Entscheidungen, religiöser Erfahrung, Praxis, Identität, Gnade und Verantwortung durchbestimmt. Im Anschluss daran wurden einige Elemente eines – den zuvor gewonnenen hermeneutisch-anthropologischen Einsichten Rechnung tragenden – Kirchenverständnisses thematisiert. Als Hauptdefizite einer kirchlichen Selbstrealisierung identifiziert Schillebeeckx die Missachtung der menschlichen Freiheit, die fehlende Anerkennung der Mündigkeit der Welt und des In-der-Welt-Seins auch von Kirche.

³⁴¹ *Auferstehung Jesu*, 67.

³⁴² *Auferstehung Jesu*, 67.

³⁴³ *Auferstehung Jesu*, 67.

V. SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND IN-DER-WELT-SEIN

„Als reales Werk eines guten Gottes besitzt die Welt einen realen Wert. Mehr noch als die Umwelt, in welcher der Mensch wirken und sich einsetzen muß, mehr noch als das ihm zur Anwendung überlassene Hilfsmittel stellt er selbst sozusagen den Stoff her, aus dem die kommende Welt zu gestalten ist, die Materie unserer Ewigkeit. Der Mensch hat sich also weniger von der Zeit zu befreien, als sich durch die Zeit zu befreien; er hat der Welt nicht zu entfliehen, sondern hat sie auf sich zu nehmen.“¹

„Weil Mensch-Sein ein Sein-in-der-Welt ist, darf sein Selbstverständnis nicht nur den Menschen, sondern auch seine Welt umfassen.“²

1. Die Faktizität der Welt

In diesem, die Theologie Schillebeeckx' systematisierenden Kapitel werden die einzelnen, in den vorangegangenen Kapiteln erarbeiteten Detailkenntnisse gebündelt und die Optionen der Schillebeeckx'schen Theologie anhand einiger ausgewählter Themen in deren systematischem Gesamtzusammenhang veranschaulicht. In diesem Kapitel gilt es, noch einmal das Problemniveau der Schillebeeckx'schen Theologie zu verdeutlichen. Dieses geschieht schon hier und wird dann im nächsten Kapitel weiter fortgesetzt; dort jedoch anhand von ausgewählten Gesprächspartnern und Gesprächspositionen.

Schillebeeckx versucht – und dieses wurde rekonstruiert und wird in den folgenden Teilen dieser Arbeit weiter systematisiert – die theologische Reflexion faktizitätsverantworteter Rede (auch von Gott) nicht im Rekurs auf ein in das Selbstbewusstsein eingeschlossenes Gottesbewusstsein, sondern im

¹ Lubac, Henri de: *Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz 1965, 63-79, 71.

² „Omdat mens-zijn een zijn-in-de-wereld is, moet zijn zelfverstaan niet alleen de mens maar ook zijn wereld omvatten.“ Lonergan, Bernard: *Zending en de Geest*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwat, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 132-144, 132.

Ausgang von der konkreten Gestalt eines im Horizont des christlichen Glaubens explizierten Selbst- und Weltverständnis' / -bewusstseins zu leisten. Gefragt nach grundlegenden Inhalten des Schöpfungsglaubens könnte Schillebeeckx antworten: Jüdisch-christlicher Schöpfungsglaube ist, „daß Gott Gott ist, die Sonne Sonne, der Mond Mond und der Mensch Mensch, und außerdem, daß gerade darauf Gottes Schöpfungssegens ruht: So ist es gut“.³

A. *Extra mundum nulla salus, außerhalb der Welt kein Heil*

Das Verhältnis von Natur und Übernatur wurde in der Zeit zwischen beiden Weltkriegen in der neuscholastischen Theologie ausgiebig diskutiert. Schillebeeckx fasste dieses Verhältnis konkreter auf, führt seine beiden Elemente zusammen und bestimmt die Natur durch Umkehrung seiner theologischen Methode fundamental neu. Der durch de Petter angestoßene Weg theologischen Denkens des belgischen Dominikaners, die Bestimmung der Faktizität qua phänomenologischem Zugriff, ermöglichte es Schillebeeckx, zu radikal neuen *theologischen* Ortsbestimmungen zu gelangen. Die Anstrengungen Schillebeeckx', eine Verhältnisbestimmung von Welt und Kirche zu leisten, sind in einer Bündelung von Aufsätzen der Jahre 1946 bis 1965 im dritten Band der *Theologische Peilungen* unter dem Ursprungstitel *Wereld en Kerk* publiziert worden.⁴ Ted Schoof ist zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass das Thema der *irdischen Werte* wenigstens seit der Pariser Zeit von Schillebeeckx dessen Hauptaufmerksamkeit erhielt.⁵ Das in der Neuscholastik ausgiebig

³ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 118. Vgl. hierzu auch das Motto des ersten Ökumenischen Kirchentages im Jahr 2003 in Berlin: „Ihr sollt ein Segen sein“. Vgl. hierzu auch Müller, Alexander: „Du sollst ein Segen sein!“ *Grundzüge eines religiösen Humanismus*, Schwarzenburg 1954 [= Lebensprobleme der Gegenwart. Medizinisch-soziale Bibliothek für Jedermann; 9].

⁴ *Wereld en Kerk* Schillebeeckx hat in Rom anlässlich der Eröffnung des Niederländischen Dokumentationszentrum des Konzils einen Vortrag mit dem Thema *Welt und Kirche* gehalten.

⁵ Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 20. Die Auswirkungen dieser von Ted Schoof diagnostizierten Modifikation sind auch in Schillebeeckx' Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre ersichtlich. Im Zusammenhang der Diskussion des Motivs der Schöpfung konstatiert Schillebeeckx sowohl ausgehend von der Bestimmung Gottes als Liebe, dass Gott für „das Gut und das Glück *von den Geschöpfen selbst*“ schafft. („God

diskutierte Verhältnis von Natur und Übernatur wurde thematisch hin zu einer Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Welt verlagert. Nochmals angeschärft wurde es hauptsächlich von Schillebeeckx, entgrenzt und unter der nunmehr durchzuführenden genaueren Bestimmung von Welt und Kirche erneut angegangen.

Ausgehend von der Einsicht in die Faktizität der Welt und deren genuinen Bedeutung im heilsgeschichtlichen Geschehen⁶ kann Schillebeeckx die Welt als Konstitutivum auch für Kirche in Anschlag bringen und folgern, dass es zumindest außerhalb der Welt kein Heil gibt: „Extra mundum nulla salus“.⁷ „Die Schöpfungswelt, unsere Geschichte innerhalb der Natur als Umwelt, ist der Schauplatz des Heilshandelns Gottes in und durch Vermittlung von Menschen.“⁸ Hierdurch angedeutet ist von Schillebeeckx das Finden der Heilsbasis und die Anerkennung der Verwobenheit von Heil und Welt, statt beschränkter das Heil nur an die Kirche und die Sakramente zu koppeln.⁹ Diese Aussage ist nicht nur Frucht späterer kirchenkritischer Analysen Schillebeeckx', sondern schon in frühester Zeit seines Schaffens von ihm artikuliert worden. 1957 schreibt Schillebeeckx in einem Artikel, der das Weihnachtsgeschehen als zentralen Gegenstand behandelt: „Und dann wissen wir auch, dass wir die Lösungen für unsere Lebensprobleme, für unser Weh und unser Leiden, auch für unser unverdientes Glück, nicht mehr in einem für uns vagen

schept voor het goed en het geluk *van de schepselen zelf*“ [*De Deo Creante*, II, 87]) schafft, als auch, dass sich die Gutheit des Stofflichen intelligibel begründen lässt. Letztlich „unterstellt die Aufnahme von dem Stofflichen in die Heilsökonomie [...] somit, dass das Stoffliche gemäß seines tiefsten Wesens etwas ‚von Gott‘ ist“. „Heel de opneming van het stoffelijke in de heilseconomie veronderstelt dus dat het stoffelijke naar zijn diepste wezen iets ‚van God‘ is.“ *De Deo Creante*, II, 91.

⁶ Vgl. zum Sachzusammenhang auch D'Sa, Francis X: Preface: *Retrieving the sacramentality of the world, in: The World as sacrament. Interdisciplinary Bridge-building of the Sacred and the Secular. Essays in Honour of Josef Neuner on the Occasion of his 90th Birthday*, Francis X. D'Sa/Isaac Padinjarekuttu/Jacob Parappally (Hrsg.), Volume I, Pune 1998, 1-15.

⁷ *Menschen*, 19, 35. Vgl. hierzu auch Hilbert, Mary Catherine: *Experience and Revelation*, 61.

⁸ *Menschen*, 35. Erik Borgman verdeutlicht, dass dieses ein wesentliches Merkmal dominikanischer Spiritualität ist. Vgl. hierzu Borgman, Erik: *Openheid voor de sporen van de God van heil*, 60f.

⁹ Das vorherige Koppelungsszenario „hatte oft eine intellektualistische, idealistische, sakramentalistische und neuplatonisch-hierarchische Auffassung von Gottes Heilsplan zur Folge“. *Menschen*, 35. Vgl. zum Ganzen auch Susan A. Ross: *Church and Sacraments*.

Jenseits suchen müssen, über die Grenzen von Leiden und Tod und Glück.“¹⁰ Auch im interreligiösen wie auch interkulturellem Dialog ist diese These von besonderer Bedeutung.¹¹

Jedoch ist eine radikale Opposition zu dem seit dem Konzil von Florenz vertretenen Lehrsatz *extra ecclesiam nulla salus* nur eine unzulässige Einseitigkeit. Auch die Welt ist ein ambivalentes Phänomen. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil kirchenamtlich eingeforderte Gleichzeitigkeit mit der Welt findet ihren Niederschlag in Basisanforderungen an zeitgemäße Religion und Theologie: „Aber wenn Religion [...] ein eigenes, unersetzbares Wort zu sprechen vermag, wird es eine ‚weltbezogene‘ Religion sein müssen, eine Religion, die aus dem Glauben an den befreienden Gott auf Menschen und deren Menschlichkeit in ihrem gesellschaftlichen und ihrem geschichtlichen Kontext bezogen ist.“¹² Bei allen ambivalenten Bestimmungen der Welt ist jedoch deutlich, dass die – wie auch immer zu bestimmende – Welt Angelpunkt des Heils ist:

„Die Welt und die Menschengeschichte, in der Gott Heil vollbringen will, sind die Grundlage aller Heilswirklichkeit. Dort wird zuvörderst Heil vollzogen [...] oder verweigert und Unheil verwirklicht. In diesem Sinn gilt: ‚Extra mundum nulla salus‘, außerhalb der Welt der Menschen kein Heil. Die Schöpfungswelt, unsere Geschichte innerhalb der Natur als Umwelt, ist der Schauplatz des Heilshandelns Gottes in und durch die Vermittlung von Menschen.“¹³

Noch weiter eingegrenzt, wird deutlich, dass nicht die Welt, sondern vielmehr der Mensch als Bild Gottes Angelpunkt des Heils ist:

¹⁰ „En dan weten we ook dat we de oplossingen voor onze levensproblemen, voor ons wee en ons lijden, ook voor ons onverdiend geluk, niet meer in een voor ons vaag *Jenseits* moeten zoeken, over de grenzen van lijden en dood en geluk.“ *God in menselijkheid*, 708.

¹¹ Dieses interessante Feld führt über den Rahmen dieser Studie hinaus. Dieses wäre ein sehr lohnender „Streit“. *Menschen*, 208. Vgl. hierzu die Studie von Dorothy Jacko: *Salvation in the Context of Contemporary Historical Consciousness: The Later Theology of Edward Schillebeeckx*, Toronto 1987 [Diss.] sowie *Menschen*, 206-211.

¹² *Menschen*, 26.

¹³ *Menschen*, 26. Vgl. hierzu auch *Jij, jullie, ik, we mogen er zijn. Bij de eerste 8 mei-manifestatie op het Malieveld in Den Haag, 8 mei 1985*, in: *Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2)*, Baarn 1988, 177-186 [De Bazuin, speciaal nr. 8 mei-manifestatie, 68(1985), 14-18], 178.

„Das Interesse des Theologen gerade für den Menschen, für den Menschen in seiner natür-lichen und historischen Welt, geht zurück auf die ‚Sache Gottes‘ selbst. Weil es um Gott geht, der jedoch nicht das erste ist, das wir in unserer Welt unmittelbar wahrnehmen. Wir erreichen Gott, der Terminus selbst sagt es, via dem Menschen als Bild von Gott und somit weil wir erst und unmittelbar den Menschen erreichen und begegnen in unserer Welt.“¹⁴

Nur eine Konsequenz dieser Einsicht besteht in der Anerkennung, dass die Geschichte der Religionen nur ein Segment aus einer umfassenderen Geschichte ist. Dieses Segment ist jedoch ein besonderes. Die Religionen sind der Ort, wo Menschen sich ausdrücklich des Heilshandelns Gottes in der Geschichte bewusst werden.¹⁵

Auf unsere Diskussion appliziert lassen sich die theologischen Implikationen zusammenfassen:

„Er [Gott; M.H.] ist zwar der Quell und die Seele aller menschlichen Befreiungs- und Heilsbewegung, ist aber mit keinem einzigen einzelnen historischen Befreiungsgeschehen identisch, nicht einmal mit dem befreienden Exodusgeschehen des jüdischen Volkes oder dem Raum schaffenden und Menschen befreienden, erlösenden Auftreten Jesu.“¹⁶

¹⁴ „De belangstelling van de theoloog juist voor de mens, voor de mens in zijn natuur-lijke en historische wereld, gaat terug op de ‘zaak van God’ zelf. *Omdat het om God gaat*, die echter niet het eerste is dat we in onze wereld onmiddellijk waarnemen. We bereiken God, de term zelf zegt het, via de mens als beeld van God, en dus omdat wij eerst en onmiddellijk de mens bereiken en ontmoeten in onze wereld.“ *Theologisch testament*, 100.

¹⁵ Auf eine gewiss wichtige Seitenlinie der Theologie, aber auch der gläubigen Lebenshaltung Schillebeeckx’ kann hier nicht weiter eingegangen werden. Angemerkt wird jedoch, dass auch die Spiritualität nicht auf den Bereich des inneren Lebens begrenzt werden darf, sondern dass Spiritualität auch auf den Bereich der Gesellschaft entgrenzt werden muss, damit die Christen nicht nur zu einem Abbild der Gesellschaft werden, sondern diese auch durch kritisch-produktive Veränderungen positiv zu beeinflussen im Stande sind. Vgl. hierzu die Ausführungen von Schillebeeckx: *In sich gekehrt oder der Welt zugewandt?* [1981], 233f. In dem Artikel *Dominikanische Spiritualität* [1974], 304f. benennt Schillebeeckx folgende Konsequenzen der dominikanischen Spiritualität: 1. Glaube an die absolute Priorität der Gnade Gottes vor jedem menschlichen Handeln (theologische Ausrichtung des dominikanischen Lebens), 2. Religiöses, evangelisches Leben (*vita apostolica*), 3. Die „Jesus-Spiritualität“ des Ordens, 4. *Présence au monde*, 5. Das Bewußtsein von dem Eigenwert der Sachen.

¹⁶ *Menschen*, 33.

Ort des Heiles ist primär die Schöpfungsgeschichte. Vermittler des Heiles ist primär der Mensch.¹⁷ Hieraus ergeben sich gewiss auch gewichtige Implikationen einer angemessenen Theologie:

„(E)ine intensive ‚présence au monde‘ [ist; M.H.] notwendige Voraussetzung für die Theologie [...], wenn sie nicht eine Disziplin werden soll, die irgendwo in einem Reservat ausgeübt wird, ohne auch nur eine einzige Rückwirkung auf das Leben des Menschen und die Religion zu haben. Wenn man dies alles vernachlässigt, verfällt die Theologie fast unvermeidlich in eine erschütternde theologische Anmaßung, ‚judicans de omnibus‘, die sich nicht selten zu einem wirklichen ‚theologischen Hochmut‘ auswächst.“¹⁸

Diese 1958 in dem Grundsatzartikel *Was ist Theologie* geäußerte Stellungnahme markiert eine – in der frühesten Zeit gefundene und nie aufgegebenen – Basisannahme Schillebeeckx’.

Besonders Paulus und das Johannesevangelium haben über die ambivalente Spannung von Gottes Auserwählung und der menschlichen Wahl und Entscheidung nachgedacht, aber nicht zu Ende gedacht:

„Jedenfalls ist die Gnade der Annahme, der Glaube, zugleich ein Auftrag zum ‚Dienst der Versöhnung‘ (Paulus; Epheserbrief) und nicht ein Stimulans zur Bebauung des eigenen geschlossenen Gartens. Dieser Glaube ist eine Sendung in die Welt, sogar für die recht introvertierte johanneische Kirche (Joh 17,15-18). Das Neue Testament kennt nicht die Vorstellung einer abgesonderten Restgemeinde.“¹⁹

¹⁷ „Für mich bewirkt Gott Heil zunächst nicht in und durch Kirchen, nicht in und durch Jesus von Nazaret, sondern in und durch seine eigene Schöpfungsgeschichte. Gerade innerhalb der Schöpfungsgeschichte sind die Religionen, auch das Judentum und Christentum entstanden.“ „Ik heb er dit op tegen, dat voor mij in de eerste plaats God heil bewerkt niet in en door de kerken, niet in en door Jezus van Nazareth, maar in en door zijn eigen scheppingsgeschiedenis. Het is binnen die scheppingsgeschiedenis dat juist al die godsdiensten, ook het jodendom en het christendom, zijn ontstaan.“ *Gesprek tussen twee vuren*, 19.

¹⁸ *Was ist Theologie?* [1958], 123. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Versuch von Donald J. Goergen, die Spiritualität Schillebeeckx’ als weltbezogene Spiritualität zu deuten und somit eine *Présence au monde* zu gewährleisten. Goergen, Donald J.: *Spirituality*, 117. Die besondere Beschäftigung mit dem Thema der Spiritualität ist bei Schillebeeckx theologisch motiviert. Unter dem Begriff Spiritualität oder Laienspiritualität versuchte Schillebeeckx das In-der-Welt Sein der Christen näher herauszuarbeiten.

¹⁹ *Christus*, 616f.

Diese Diskussion ist Teil eines sich durchhaltenden systematischen Themas und in dem Gott-Mensch-Welt-Verhältnis beheimatet. Auch für Rahner stellt sich das Weltproblem in verschiedenen Zeiten jeweils neu. Von besonderem Belang sind jedoch Rahners Überlegungen, die die Aufgabe einer angemessenen Bestimmung der Welt und hiervon abgeleiteter taktischer Handlungsoptionen ebenso ermöglicht wie Schillebeeckx' grundsätzliche Bestimmung:

„Die Welt, die wirkliche Welt dazwischen fehlt meistens in einer solchen Schilderung, die aus der unreflektierten Erfahrung stammt: die Welt, die Aufgaben stellt, die die Männer der Kirche noch nicht erfüllen, die wirklich neu sind und durchaus Chancen ihrer Bewältigung anbieten. Weil man diese Welt nicht deutlich sieht, wird das eigene Bewusstsein der konkreten Kirche sehr oft eine seltsame Mischung aus einem bockigen Konservativismus (man weiß ja, was man zu tun hat, und tut es auch sehr gut) und einer uneingestanden Verzeiflung (in einer Welt, die durch ihre eigene Entwicklung immer weniger einen Boden für ein echtes Christentum bietet, geht es mit dem Christentum und der Kirche immer mehr bergab, ohne dass man recht weiß, wie Gott solche für das Christentum unfruchtbare Zeiten, die gar kein Ende absehen lassen, zulassen könne, so dass man also - auch das ist verdrängt und uneingestanden da - nur noch verbissen weitermachen könne, weil man doch nicht ‚aussteigen‘ könne und das Ende glücklicherweise doch noch nicht zu den eigenen Lebenszeiten erwartet werden müsse).“²⁰

²⁰ Rahner, Karl: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg/Basel/Wien 1972, 13.

B. Welt-, Wirklichkeitsverständnis und Handeln

Das Welt- und Wirklichkeitsverständnis betrifft menschliche Existenz auf einer basalen Ebene.²¹ „Unser Bild der Welt bestimmt grundlegend unser Denken und Handeln und umreißt den Rahmen, innerhalb dessen wir uns in unserem Selbstverständnis positionieren.“²² Wie nun bestimmt Schillebeeckx christliches Welt- und Selbstverständnis?

Ausgehend von der basalen Bestimmung Gottes als Schöpfer der Welt buchstabiert Schillebeeckx diese Erkenntnis in vielen Anläufen und diversen sachlichen Zusammenhängen durch. Als beispielhaft für das Bestimmungsverhältnis von Gott, Mensch und Welt kann nachfolgendes Zitat aus einem *Concilium*-Artikel aus dem Jahr 1982 gelten:

„Für den Christen geht es durchaus um eine Beziehung zwischen Gott und Mensch, wobei aber Gott die Welt und die Geschichte sozusagen zwischen sich und uns schiebt als Wiedergabe seines inneren Sprechens, außerdem als das Medium, in dem und durch das der Mensch ausdrücklich auf dieses innere Sprechen aufmerksam gemacht wird, und schließlich als der Raum, in dem der Mensch seine Lebensantwort auf diese Einladung geben kann.“²³

²¹ Suchan, Berthold: *Zur Geschichte der Weltbilder*, in: Eberhard Schockenhoff/Max G. Huber (Hrsg.), *Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube*, Freiburg 2004 (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie], herausgegeben von Ludger Honnefelder, Bd. 29), 87-114, 91.

²² Suchan, Berthold: *Zur Geschichte der Weltbilder*, in: Eberhard Schockenhoff/Max G. Huber (Hrsg.), *Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube*, Freiburg 2004 (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie], herausgegeben von Ludger Honnefelder, Bd. 29), 87-114, 91.

²³ *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 201. In seiner Löwener Vorlesung zur Schöpfungslehre von 1956/57, *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 2f. expliziert Schillebeeckx dieses Spannungsverhältnis: „Der Schöpfungsglauben ist fundamental und wesentlich ein alles tragendes Moment in unserem übernatürlichen Gotteserleben und in unserem gläubigen Heilsbewusstsein, wobei es nicht nur damit getan ist, die Begreifbarkeit von dem Mensch-in-der-Welt, sondern auch um eine spezifisch-religiöse Erfahrung von unserem Gott, der sich ausliefert zum Heil der Menschen, religiöse Erfahrung, die selbstverständlich nicht nur ein Verhältnis zu Gott meint, sondern zu der ganzen Totalität: Gott, die Menschen, die Welt.“ „Het scheppingsgeloof is fundamenteel en wezenlijk een aldragend moment in onze bovennatuurlijke Godsbeleving en in ons gelovig heilsbesef, waarbij het niet te doen is om de begrijpelijkheid van de mens-in-de-wereld maar wel om een specifiek-godsdienstige

Wie schon mehrfach in dieser Studie erwähnt, ist die Welt nicht nur Ort der Selbstrealisierung des Menschen. Der Welt inhäriert auch das Element der Wiedergabe, Medium und Raum; „Schöpfung ist das erste Wort in Gottes Liebesdialog mit dem Mensch“, wie auch Eddy van Waelderens jüngst konstatierte.²⁴

Aus diesem Schöpfungsverständnis leitet Schillebeeckx seine Überlegungen zur Weltlichkeit der Welt ab. Zentral ist für ihn die Welt als genuiner Ort der Heilspräsenz Gottes. Dennoch ist der Mensch nicht als passives, sondern vielmehr als aktives Wesen zu bestimmen, als ein Wesen, das die gegebene Welt in einen Entwurf zu bringen imstande ist:

„Es ist nicht so, dass der Mensch sich selbst in einer Welt vorfindet, einer Welt, woran er sich weniger oder mehr anpasst. Bloßes ‚Vorfinden‘ tut der Mensch nicht. Was ihm gegenübertritt, bringt er in einen Entwurf, einen Zusammenhang. Der Weltentwurf gehört wesentlich zu dem Menschen: es ist sein Lebensraum, ohne welchen er nicht bestehen kann. Die Weltlichkeit gehört zu seiner Existenz.“²⁵

Jedoch, und dies fügt Schillebeeckx aus theologischer Perspektive sachlich hinzu, stammt die Sinngebung des Menschen in „metaphysischer Priorität“ „zuerst von Gott [...] und dann erst vom Menschen selbst“.²⁶

ervaring van onze God die zich uitlevert tot heil van de mensen, godsdienstige ervaring die uiteraard niet slechts een verhouding zegt tot God maar tot heel de Totaliteit: God, de mensen, de wereld.“ In diesem Zusammenhang sind auch die Werke der Barmherzigkeit von Bedeutung. Vgl. hierzu *Voor medemens of god? Zin en onzin rond 'de werken van barmhartigheid'*, in: Tijdschrift voor Geestelijk Leven, 56(2000), 451-454, hier in: <http://www.rkdiaconie.nl/uploadedDocs/VoorMedemensofGod.pdf> [27.09.2012].

²⁴ Im Kontrast zu Friedrich Gogarten, dem es um den Menschen *zwischen* Gott und Welt ging, geht es bei Schillebeeckx um eine positive Annäherung an dieses Verhältnis. „Schepping is het eerste woord in Gods liefdesdialoog met de mens.“ Waelderens, Eddy van: *Voor een kritische en Geestbewogen kerk*, in: TGL 65 (2009), 57-66, 58.

²⁵ „Het is niet zo, dat de mens z.z. *in 'n wereld* voor-vindt, n wereld, waarvan hij z. min of meer aanpast. Louter 'voorvinden' doet de mens niet. Wat hem tegemoetreedt brengt hij in 'n *ontwerp*, 'n samenhang. 'n *wereldontwerp behoort wezenl. bij de mens: 't is z'n leefruimte* zonder welke hij niet kan bestaan. *De wereldlijk. behoort tot zijn bestaan.*“ *Schepping*, D 14, 1.

²⁶ *Die eucharistische Gegenwart*, 86.

„Die vorgegebene Wirklichkeit ist kein menschliches Gemächte; Wirklichkeit ist das ja nie, sie ist Schöpfung Gottes. Das Schöpfungsdogma mit dem metaphysischen Realismus, der die Konsequenz daraus ist, steht zentral in jeder theologischen Besinnung. Die Schöpfungswirklichkeit geht jeder menschlichen Sinn-Stiftung voraus.“²⁷

In diesem Zusammenhang kann Schillebeeckx auch Heideggers Transzendenzverständnis²⁸ und das Verständnis des In-der-Welt-Sein in ein Gesamtkonzept der Theologie integrieren.²⁹ Für Schillebeeckx ist jedoch in pragmatischer wie auch systematisch-phänomenologischer Hinsicht von Relevanz, dass der „Weltbegriff [...] schon viel *zu spezifisch* [ist; M.H.], denn ‚Welt‘ steht primär *für einen theoretischen und pragmatischen Zusammenhang*, während ‚Begriff‘ schon einen *Theoretisierungsprozess* (auch im Vor-Theoretischen begriffen!) unterstellt.“³⁰

Hierdurch wird deutlich, wie Schillebeeckx sich auch hier von Kant abgrenzt und im Gegensatz zu Kant keinen statischen Weltbegriff postuliert, sondern ein phänomenologisch orientiertes Weltverständnis entwickelt.³¹ „Der Weltbegriff bleibt auch in – und hoffentlich gerade in – dem theologischen Verständnis ein problematischer Begriff, ein Begriff, der nicht erkenntniskonstitutiv sein kann (d.i. der nicht eigene, aus sich selbst seiende, objektive Inhalte bietet).“³² Der Weltbegriff fungiert viel mehr als regulative Idee, der es

²⁷ *Die eucharistische Gegenwart*, 99.

²⁸ Vgl. zum Transzendenzverständnis Heideggers auch Enders, Markus: *Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Frankfurt a.M. u.a. 1999 [Europäische Hochschulschriften : Reihe 20, Philosophie; Bd. 598] [Zugl.: München, Univ., Diss., 1999], bes. 1-339.

²⁹ Schillebeeckx führt in diesen Zusammenhängen Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 20 und *Sein und Zeit*, §§ 12-18, an. Vgl. zur „Deutungsarbeit“ auch Rösen, Jörn: *Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – Was ist Wirklichkeit im historischen Denken?* In: Jens Schröter/Antje Edelbüttel (Hrsg.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive* (TBT 127), Berlin/New York 2004, 19-32, 28f.

³⁰ „Wereldbegrip is al *té specifiek*, want ‘wereld’ staat primair in ’n *voor-theoretische en pragmat. samenhang*, terwijl ‘begrip’ onderstelt al ’n *theoretiseringsproces*. (ook *begrippen* in ’n voor-theoretische!).“ *Schepping*, D 14, 2.

³¹ Vgl. hierzu *Schepping*, D, 14,5.

³² „’t wereldbegrip blijft ook in – en hopen. juist in -’t *theol. verstaan* ’n *problematisch begrip*, ’n begrip dat *niet kennisconstitutief* kan zijn (d.i. *die niet eigene, op z.z. zijnde, objectieve ‘inhouden’ biedt*).“ *Schepping*, D 14,5.

möglich ist, die Wirklichkeit und Möglichkeit von Welt angemessen zu denken.

In diesem Zusammenhang setzt sich Schillebeeckx auch mit dem Problemkomplex Freiheit, Möglichkeit und Zeitlichkeit auseinander. Ein erster tastender Versuch wird über eine Rahner entlehnte These unternommen. Diese besagt, dass die Welt der Raum und das innerliche Moment der Freiheitsgeschichte ist.³³ Die sich hier jedoch für Schillebeeckx aufdrängende Frage ist, wie denn dann eine theologische Weltinterpretation im Zusammenhang mit übrigen Weltinterpretationen zu denken ist. Fest steht für Schillebeeckx, dass auch die Wissenschaft keinen Totalitätsanspruch erheben kann.³⁴ Für den jüdisch-christlichen Glauben lässt sich mit Schillebeeckx in Anlehnung an Wittgenstein konstatieren: „Die ‚wahre Wirklichkeit‘ ist nicht identisch mit demjenigen, *was der Fall ist*, sondern mit demjenigen, *was noch nicht der Fall ist. Wirklichkeit wird kritisch reduziert von der aus dem faktisch Gegebenen nicht deduzierbaren Wirklichkeit aus.*“³⁵

Mit Rahner kann Schillebeeckx konstatieren, dass der theologische Weltbegriff strukturell soteriologisch ausgerichtet ist.³⁶ Dieser eschatologische und soteriologische Vorbehalt mündet sachlogisch in Jesus Christus als der *verdichteten Schöpfung*, als weltrealisierende Funktion, unter dem Begriff *Reich Gottes* thematisiert und als Antizipation des Reiches Gottes mit einer weltverändernden Kraft ausgestattet. Diese prinzipiell weltverändernde Kraft gilt jedoch nicht nur für Jesus, sondern alle Menschen. Grundlegend hierfür ist die Freiheit: „Freiheit ist [...] nicht bloß ein Element unter anderen, sondern der

³³ Vgl. hierzu Rahner, *Schriften zur Theologie*, IX, 515.

³⁴ Vgl. hierzu dieser Studie.

³⁵ „[...] de ‘ware werkelijkh.’ is niet identiek met datgene ‘*was der Fall ist*’, maar met *was noch nicht der Fall ist. Werkelh. w. kritisch gereduceerd v. uit de uit ‘t faktisch gegevene niet deduceerbare mogelijkh.*“ *Schepping*, D 14, 8. Schillebeeckx setzt sich auf den Seiten 3-5 dieses Fragmentes mit Wittgenstein auseinander. Er konstatiert aber, dass auch der Wittgenstein’sche Ansatz des *Tractatus* keine wesentliche Modifikation seines Weltverständnis zur Folge hat. Vgl. hierzu Wittgenstein, *Tractatus* Vgl. hierzu *Schepping*, D 14,3.

³⁶ Vgl. hierzu Rahner, *Schriften IX*, 311

Grund von diesem (biblischen) Weltverständnis.“³⁷ Schillebeeckx hat diesen konstitutiven Zusammenhang von Welt und Freiheit weiter ausdifferenziert:

„Wenn 1. Freiheit nur ist, wenn Welt nicht schon definitiv ist, sondern als Möglichkeit immer schon ein Auftrag bleibt, 2. Freiheit nicht besteht in Weltflucht, sondern sich an und in der Welt im kritisch-dialektischen Prozess ‚vermitteln‘ muss, 3. dieser Vermittlungsprozess als kritisch-dialektisch gegenüber einer gegebenen Totalität von der Welt nur durch eine ‚Transzendenz‘ gegenüber der Totalität als gegeben möglich ist, DANN: ist ‚Welt‘ als in Freiheit vermittelte Möglichkeit (und nicht als Totalität, welche Freiheit unmöglich macht) nur möglich ausgehend von der sie als Totalität in Frage stellende ‚Transzendenz‘.“³⁸

Durch diese freiheitstheoretische Grundkonzeption vermag es Schillebeeckx, den faktizitätsorientierten Ansatz von Heidegger in einer rudimentären Form zu adaptieren, diesen aber im Hinblick auf die Dimension der Geschichte zu entgrenzen.³⁹ Schillebeeckx anerkennt nicht nur die Geschichtlichkeit des Daseins, wie Heidegger in seinem Frühwerk, sondern die gesamte Geschichte als freiheitsdurchwobenes Geschehen.

Jenseits dieser zuvor referierten metaphysischen Begründung der partizipativen Struktur der Weltwirklichkeit ist der konkrete Selbststand des Menschen seit der frühesten Zeit von Schillebeeckx' Arbeiten, hier dokumentiert in seiner frühen Vorlesung, von Bedeutung bei der Analyse der Theologie Schillebeeckx'. So ist es der Mensch, der die Welt humanisieren muss. „Der Mensch muss die *Natur* als Kultur an Gott anbieten; als ‚caput mundi‘ muss er die objektive Gottesverherrlichung von der stofflichen Schöpfung durch Kulturarbeit weiter evolvieren und darüberhinaus Gott liebevoll *erkennen* in seiner

³⁷ „[...] vrijh. is [...] niet louter 'n element o.a., maar de *grond* v. dit (bijbels) wereldverstaan.“ *Schepping*, D 14,6.

³⁸ „Als 1. vrijh. slechts is, als wereld niet reeds definitief *is*, maar *als mogelb* steeds 'n *opdracht* blijft, 2. vrijh. niet bestaat in wereldvlucht, maar z. aan en in de wereld moet 'bemiddelen' in' kritisch-dialectisch proces, 3. dit bemiddelingsproces als kritisch – dialectisch tegenover 'n gegeven totaliteit v. de wereld slechts door 'n 'transcendentie' tegenover de totaliteit als gegeven mogel. is. *DAN*: is 'wereld' *als in vrijb. bemiddelde mogelijkb.* (en niet als *totaliteit*, welke vrijh. onmogel. maakt) slechts mogel. v. uit de *baar als totaliteit* in vraag stellende 'transcendentie'.“ *Schepping*, D 14,14f.

³⁹ Vgl. hierzu *Schepping*, D 14, 15.

objektiven ‚expressio divinae bonitatis‘, wovon er der ‚coadiutor‘ ist.“⁴⁰ Das mit dem Begriff *Welt* intendierte Themenspektrum ist – wie sich aus Vorangegangenen ergibt – grundlegend für die Schillebeeckx’sche Theologie.⁴¹

Die Welt ist der Ausgangs- und Zielpunkt aller religiösen Überlegungen. Nicht, dass sich religiöse Überlegungen an den Grenzen der Welt verabschieden müssten, um noch als angemessene Theologie gelten zu dürfen. Gerade das, was jenseits der Faktizität der Welt ist, bietet – wie zuvor ausgeführt – eine kritische und produktive Kraft. Aber als Basis, als Haftpunkte jeder religiöser Rede von Gott und menschlichem Heil ist die Welt anzusehen. „Aber wenn Religion hier ein eigenes, unersetzbares Wort zu sprechen vermag, wird es eine ‚weltbezogene‘ Religion sein müssen, eine Religion, die aus dem Glauben an den befreienden Gott auf Menschen und deren Menschlichkeit in ihrem gesellschaftlichen und ihrem geschichtlichen Kontext bezogen ist.“⁴² In diesem Humanismus der Menschenliebe Gottes, der auf die Menschlichkeit der Menschen bedacht ist, lässt sich der tiefste Impuls der jüdischen und christlichen Erfahrungstradition erkennen.

Trotz aller Säkularisierungsnotwendigkeit und allem radikalen Freiheitsbezug muss jedoch anerkannt werden, dass sich die Welt ihrerseits nicht säkularisieren lässt: „Denn Welt-Sein, also: Nicht-Gott, lässt sich selbst nie säkularisieren, sonst müsste die moderne säkularisierte Welt doch ein Zaubermittel finden, um die konstitutive Endlichkeit des Menschen und der Welt aufzuheben.“⁴³ Gewiss sind gerade zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen von Menschen die Versuche, die eigene Endlichkeit aufzuheben, differenzierter zu betrachten. Gleichwohl ändert dieses nichts an der grundsätzlichen Diagnose:

⁴⁰ „De mens moet de *natuur* als cultuur aan God aanbieden; als ‘caput mundi’ moet hij de objectieve godsverheerlijking van de stoffelijke schepping door cultuurarbeid verder evolueren en daarenboven God liefdevol *erkennen* in Zijn objectieve ‘expressio divinae bonitatis’, waarvan hij de ‘coadiutor’ is.“ *De Deo creante, II*, 104. Dieses Zitat wurde auch im Zusammenhang der einführenden Gedanken zu Theologie und Kultur Kap. erwähnt.

⁴¹ Eine allgemeine Definition des Weltbegriffes lässt sich mit Kant anführen: „Weltbegriff heisst hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert“; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 4, 701 (B 867 / A 839).

⁴² *Menschen*, 26.

⁴³ *Menschen*, 293.

„Der Aufbau der Welt und die Entwicklung der Völker bleiben also endliches Menschenwerk, sie partizipieren an der Zweideutigkeit alles Menschlichen und Stofflichen. Die Welt ist Nicht-Gott, Geschöpf: Damit ist die weltliche Säkularität dieses Auftrages ausgesagt. Schöpfung ist ja ein göttliches Setzen von Realitäten in ihrer profanen, nicht-göttlichen Eigenheit.“⁴⁴

Das Sprechen hierüber – Schöpfungsglaube oder Schöpfungstheologie – ist gemäß Schillebeeckx nur als weltbezogenes Sprechen möglich. Dennoch muss aber, wie auch Pannenberg einfordert, auch die „Welt der allgemeinen menschlichen Erfahrung“ als „Gottes Schöpfung“ in Anschlag des religiösen Redens gebracht werden.⁴⁵

In einer ausführlichen Annäherung an den ersten Problemkomplex – weltbezogenes Sprechen – muss auch das biblische Fundament der Rede von Welt beachtet werden. Schillebeeckx fasst die johanneischen Aussagen in seinem Werk *Christus* zusammen:

„Die Welt‘ ist tatsächlich ein für Christen gefährliches Gebiet. Sie ist in sich selbst ambivalent oder doppeldeutig, wie sie das schon in der noch nicht mit der Apokalyptik vermengten Weisheitsliteratur war. Zwar ist diese Welt ein gutes Schöpfungswerk Gottes (Joh 1,10b; siehe 13,17.24), aber der kluge Mensch steht einer Schöpfungswelt, in der das Licht der Offenbarung Gottes nicht zu finden ist, recht skeptisch gegenüber [...]“⁴⁶

Die Distanz zwischen dem oben aufgeführten Weltbegriff und einem modernen Weltbegriff ist zweifellos groß:

⁴⁴ *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), 232.

⁴⁵ Pannenberg, Wolfhart: *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg/Basel/Wien 1988, 67. Es geht hier weder darum, die Pannenberg'sche These, dass ein vermeintlich radikaler Subjektivismus der Theologie Rudolf Bultmanns oder der seines Lehrers Wilhelm Herrmanns alle Inhalte des Glaubens als sekundär erscheinen lässt, wie das auf katholischer Seite ein fideistischer Supranaturalismus insinuiert, zu rekonstruieren, noch diese zu entkräften. Denn wenngleich Schillebeeckx das subjektive Moment der Glaubensentscheidung und des Glaubensbewusstseins als zentral erachtet, geht es ihm doch auch darum, die Relevanz des Glaubens für ein angemessenes Weltverständnis zu explizieren.

⁴⁶ *Christus*, 537f.

„In unseren modernen Betrachtungen ist das Wort ‚Kosmos‘, Welt, mit einem ganz anderen Sinn geladen als in der Heiligen Schrift. Seit der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel kennen das Alte und das Neue Testament auch die allgemeine griechische Bedeutung von Kosmos, nämlich das All - ‚der Himmel und die Erde‘, wie das Hebräische sagt -, von dem man glaubt, daß Gott sein guter Schöpfer sei; oder man gebraucht Kosmos in dem neutralen Sinn von: die Erde, die Menschenwelt als solche, ohne jede religiöse Qualifikation (z.B. Joh 13,1).“⁴⁷

Neben diesem allgemeinen Begriff gibt es auch den spezifisch biblischen, heilsgeschichtlich gewendeten Kosmosbegriff:

„‚Kosmos‘, die Welt, bedeutet in diesem Zusammenhang die gefallene Menschheit; und zwar nicht als eine statische Wirklichkeit wie die ‚gefallene Natur‘ der Scholastik, sondern als historische, dynamische Wirklichkeit. Kosmos ist die Menschenwelt, insofern sie unter dem ‚Zorn Gottes‘ steht; mit anderen Worten die Menschheit, insofern sie in ihrem tiefsten Grund jedem menschlichen religiös ändernden Eingreifen entzogen ist. Die Wirklichkeit des menschlichen Daseins als eines Lebens in und an einer Welt gewinnt bei Paulus und Johannes die religiöse Bedeutung einer Unheilsexistenz, die der Antipode zum Reich Gottes ist.“⁴⁸

Dieses ist jedoch eine religiöse Auffassung, die ihren Kern in ihrer Beziehung zu Gott hat. Dies ist kein metaphysisches, sondern ein ethisch-religiöses Deuteschema. Die Kehrseite dieser negativen Weltbeschreibung ist die Heilsicherheit des Glaubens, wie sie bei Paulus zu lesen ist: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er uns seinen einzigen Sohn hingab“, „nicht um die Welt zu richten, sondern um über sie das befreiende Absolvo auszusprechen“.⁴⁹ Dieses wiederum hat Rückwirkungen auf die Weltbeschreibung: „Die erlöste Welt hört auf, Kosmos zu sein; sie wird jetzt das Reich Gottes genannt. ‚Wir trugen das Bild des irdischen Menschen, jetzt müssen wir das Bild des himmli-

⁴⁷ *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* [1951], 216f.

⁴⁸ *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* [1951], 216f.

⁴⁹ *Johannes 3, 16-17; 12, 47*. „Durch Christus wird der optimistische Schöpfungsglaube wieder in seinen ursprünglichen Lebensraum gestellt, in dem er frei atmen kann; die Schöpfungswelt wird im Christen als Christen dem Joch des Bösen entzogen. Als wäre es ein zweiter neuer Schöpfungstag, so spricht Gott sein Wohlgefallen über die Menschheit in Christus“. *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* [1951], 219.

schen Menschen tragen“ (1 Kor 15,49). Durch die Schöpfung ist die Gegenwart Gottes in allen Dingen begründet.⁵⁰ Die frühere Gegenüberstellung von Licht und Dunkelheit ist nicht mehr angemessen, stattdessen muss der Weltbegriff neu bestimmt werden. Die Welt ist – so klärt Schillebeeckx durch den Rekurs auf zwei Stränge:

„die gute Schöpfungswelt, in soweit darin nicht nur sündige persönliche Taten vollzogen werden, sondern auch ‚sündige Strukturen‘ ins Leben gerufen werden; diese Strukturen schaffen dann durch ihr eigenes bezüglich-autonomes Gewicht noch mehr Unrecht und Unfriede. Gegenüber der Welt von Unheil steht dieselbe gute Schöpfungswelt, in soweit Gott darin in und durch das Handeln von Menschen Heil und Wohlergehen, als Teil des religiösen Heils, bewerkstelligt.“⁵¹

Das richtige Handeln der Menschen ist von zentraler Relevanz für die Schöpfungswelt:

„In der Menschheitsgeschichte selbst vollzieht sich das Reich Gottes. In dem Sein-in-der-Welt, in dem sich der Mensch durch die Vergeistigung der stofflichen Welt, die er zu seinem Dienst umwandelt, selbst humanisiert, in diesem Sein-in-der-Welt wird auch ein tieferes Mysterium vollzogen. Es erhält seinen letzten Sinn von einer sinnreicheren Wirklichkeit her, nämlich vom Sein-in-Christus. Das Sein-in-der-Welt verlangt wesensgemäß, aus sich selbst, nach Humanismus.“⁵²

⁵⁰ „Gottes Schöpfertätigkeit begründet [...] eine persönliche Gegenwart Gottes in allen Dingen.“ *Die eucharistische Gegenwart*, 85. „In diesem Sinne können wir also schon sagen, daß die ganze stoffliche Welt eine allgemeine, quasi-sakramentale Bedeutung hat. Diese christliche Schöpfungsauffassung verflüchtigt die Materie nicht, sondern erkennt sie gerade in ihrem tiefsten Sinne an.“ *Die eucharistische Gegenwart*, 85.

⁵¹ „[...] dat is de goede scheppingswereld in zoverre daarin niet alleen zondige persoonlijke daden worden voltrokken, maar ook ‘zondige structuren’ in het leven worden geroepen; deze structuren scheppen dan door hun eigen betrekkelijk-autonoom gewicht nog meer onrecht en onvrede. Tegenover die wereld van onheil staat diezelfde goede scheppingswereld in zoverre God daarin in en door het handelen van mensen heil en welzijn, als onderdeel van het religieuze heil, bewerkstelligt.“ *Conciliair proces. Gerechtigheid, vrede, en zorg voor de schepping*, in: Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2), Baarn 1988, 173-176 [Boodschap en praxis van het rijk Gods, in: Wending 43(1988), nr. 4, 204-206], 174.

⁵² *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* [1951], 220f.

Dieses christlich-humanistische Leben ist jedoch nur *eine* Existenzweise, eine faktische Ausprägung eines Selbstverständnis, das sich praktisch in der angemessenen Lösung der Kulturaufgabe ausweisen wird.⁵³

„Die irdische, zeitliche Kulturaufgabe wird somit mittels des sittlich-religiösen Lebens in das ewige, bis über die Grenzen des Zeitlichen hinausreichende Leben ‚hineingeholt‘. Das ist die theologische Konsequenz des Dogmas der Schöpfung in Zusammenhang mit dem Dogma der Erlösung; und der Auferstehung des Leibes und der Geburt des ‚neuen Himmels und der neuen Erde‘, von denen die Heilige Schrift spricht. In diesem Sinne zeigt der Humanismus, der endgültige Humanismus, im Sein-in-der-Welt die Kehrseite unseres ‚Seins in Christus‘ und somit ein wesentliches Erlösungsleben.“⁵⁴

Die Verabsolutierung des Lebensraumes der Menschen wird somit abgelehnt. „Das heißt, Gott ist nicht die Welt und nicht der Mensch, er ist der schöpferische und heilbringende Transzendente, und gerade deshalb kein Außenstehender für einen Menschen in der Welt.“⁵⁵ Dieser Grundzug des Gottesglaubens wurde auch von Hans Jonas goutiert:

„Es wurde schon zu verstehen gegeben, daß religiöser Glaube hier schon Antworten hat, die die Philosophie erst suchen muß, und zwar mit unsicherer Aussicht auf Erfolg. (Zum Beispiel lässt sich aus der Schöpfungsordnung entnehmen, daß nach dem Willen Gottes Menschen in seinem Ebenbilde da sein sollen und daß die ganze Ordnung in ihrer Unverletzlichkeit da sein soll.)“⁵⁶

⁵³ *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* [1951], 221. „Das Christsein ist nicht eine der vielen Arten des Seins-in-der-Welt; es ist vielmehr eine Tiefendimension, die all die Flächendimensionen umfasst und sich nicht zu diesen addieren lässt. Ein tieferes Leben in Gott, *in Christus*, läßt unser ganzes Menschsein in ein neues Mysterium eintreten. Das Sein-in-der-Welt ist nicht das Reich Gottes, aber es wird doch Bestandteil desselben.“ Ebd.

⁵⁴ *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern* [1951], 221.

⁵⁵ *Christus*, 539.

⁵⁶ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M., 1979, 94. Und dass es nach Schillebeeckx auch nicht reicht, hier eine autonome philosophische Ethik einzuklagen, die dann die allgemeinverbindliche Begründungsleistung vornimmt, wurde schon thematisiert. Es geht um alle Menschen guten Willens. Dass der Philosophie ihrerseits die „dafür zu fordernde soziale Kompetenz“ (8) fehlt, vermerkt auch Kurt Bayertz: „Wenn die Philosophie keine spezifische Kompetenz und Autorität zur Erzeugung neuer Moral besitzt, dann ist die Tatsache, daß sie nicht über methodisch gesicherte Verfahren der Moralgenerierung verfügt, kein Mangel, der zu bedauern wäre. In einer demokratischen Gesellschaft gibt es nicht *die*

Neben Vorbehalten gegen über dem Begriff der Schöpfungsordnung aufgrund seiner geschichtlichen Beanspruchung lassen sich aus dieser Feststellung jedoch keine weiteren ethischen Konsequenzen ableiten.

Letztlich ist die Bestimmung des Weltverhältnisses des Menschen komplex. Das In-der-Welt-Sein des Christen ist „keine Flucht aus der Welt in die kirchliche Liturgie“.⁵⁷ Dennoch ist hier aber als komplementäres Element einer angemessenen Bestimmung des Weltverhältnisses des Christen dessen Anderssein zu nennen, „[...] ein faktisches Anderssein des konsequenten Christen, der nicht die weltlichen Maßstäbe anlegt, sondern in der Welt einen anderen Lebensweg geht.“⁵⁸ Durch die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in wahrer Menschlichkeit können auch die Menschen in der Welt sittlich-religiös leben.

Welche Normen und Werte ergeben sich aus diesem Bewusstsein? Diese Weltbezogenheit des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens impliziert nicht eine Vorgabe des Glaubens, die die Autonomie des Menschen wie die Eigengesetzlichkeit der Welt einschränkt oder aushebelt. Handlungsleitende Basisannahmen des Glaubens lassen sich nicht verallgemeinern und als objektive Handlungsmaxime universaler Vernunft als verpflichtend für alle Menschen postulieren: „Frühere, aber auch heutige Formen der Ethik gingen oder gehen vom Naturgesetz oder von den Schöpfungsordnungen aus. Sie behaupten, daß ‚die Ordnung‘ vorgegeben sei, daß sich aus ihr das Gebot ergebe, dass man die Ordnung nicht verletzen dürfe.“⁵⁹ Schillebeeckx konstatiert jedoch im

spezifische Profession, Institution oder Organisation der Moralerzeugung. Weder Philosophen, noch Theologen oder Naturwissenschaftler sind die dazu legitimierten Köpfe; und auch Bischöfe, Fernsehkommentatoren oder Politiker besitzen auf diesem Feld keine spezifische Kompetenz. Die Quelle, aus der eine neue Moral entspringt, kann nicht diese oder jene Profession und nicht diese oder jene Institution sein, sondern nur der öffentliche Diskurs.“ Bayertz, Kurt: *Auf der Suche einer neuen Moral, Ethische Überlegungen zum Amstad-Bericht, 1991*, in: *Folia Bioethica*, 1991, 1-23, 9f.

⁵⁷ *Gott*, 88. Hier ist in besonderer Weise Sprache von dem Weltauftrag des Christen. Der Christ „will die Welt teilnehmen lassen am Kommen des Reiches oder der Herrschaft Gottes“. Ebd.

⁵⁸ *Christus*, 540.

⁵⁹ *Weil Politik nicht alles ist*, 71. In Bezug auf die gesellschaftliche Ordnung argumentiert Schillebeeckx ähnlich: „Aber im Gegensatz zum ‚mittelalterlichen‘ Menschen hat der moderne Mensch inzwischen gelernt, dass die gesellschaftlich gefestigte Lage nicht ein Schöpfungsgefüge Gottes, sondern eine kulturelle, von Menschen gemachte, reformier-

Gegensatz dazu, dass es das Eigene der christlichen Ethik ist, keine eigene Ethik zu haben.⁶⁰ Gleichwohl teilt Schillebeeckx eine basale ethische Bestimmung, die auch Hans Jonas als grundsätzlich annimmt.

Diese strikte Anwendung einer naturrechtlichen Argumentation des ethischen Handelns lehnt Schillebeeckx aus zwei Gründen ab. Prinzipiell kann nur eine autonome Ethik als Basis eines ethischen Handelns in der Welt fungieren, da „es keine eigene christliche Ethik gibt“⁶¹. Die Förderung des menschlichen Humanums als „unmittelbare Basis aller Ethik“ steht an zentraler Stelle einer Ethik, welchem Begründungsmuster sie auch folgt.⁶² Für Christen ergibt sich hier jedoch aufgrund der Reich-Gottes Utopie eine Grundrichtung ethischen Handelns. Zwar lässt sich aus dieser Utopie nicht direkt eine Krieteriologie ableiten.⁶³ Dennoch wird durch die theologalen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe eine Praxis insinuiert, die als Rahmenbedingung für die Vervollkommnung des Humanums dienen sollte.⁶⁴ Die Utopie dient als Referenzrahmen für mögliche Veränderungen, sie hat einen „hermeneutischen, einen *kritischen* und *orientierenden* Wert; sie verbindet Rationalität mit Phantasie“.⁶⁵

Das zweite Argument der Ablehnung einer sich aus schöpferungsordnungs- oder naturrechtlichen Basisannahmen speisenden ethischer Argumentation ist in der Konsequenz, das Humanum zu fördern, ähnlich des zuvor genannten

bare und beeinflussbare Wirklichkeit ist.“ *Gott*, 131.

⁶⁰ „Ik denk ook dat het het eigene van de christelijke ethiek is *geen eigen ethiek* te hebben.“ *Gesprek tussen twee vuren*, 42. Vgl. hierzu auch Hinze, Bradford E.: *Eschatology and Ethics*, 176; Tavernier, Johan de: *Vraagt ethiek om geloof? Ethische verkenningen in het spoor van E. Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 34(1994), 24-48, 34.

⁶¹ *Weil Politik nicht alles ist*, 72. Diese entschiedene Haltung bekräftigt Schillebeeckx mit Rekurs auf Thomas von Aquin und dessen Autonomieverständnis. Dieses ist eine sich durchhaltende Interpretations- und Rezeptionslinie im Werk von Schillebeeckx. Vgl. hierzu auch *De Deo creante*, II, 199.

⁶² „Ook voor de christenen is het menswaardige, het humane, de *onmiddellijke* grondslag van alle ethiek.“ *Gesprek tussen twee vuren*, 42. „Es besteht unter den Menschen eine kritische Solidarität gegenüber der bedrohten ‚Humanität‘“. *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 97.

⁶³ Vgl. hierzu auch *Christus*, 642-650. Hier grenzt Schillebeeckx traditionalistisch-konservative von progressiv-futuristischen Utopien ab. Schillebeeckx stellt die kritische und produktive Kraft von Utopien dar.

⁶⁴ *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 202.

⁶⁵ *Christus*, 645.

Argumentes, zu sehen. Die ideologiekritischen Studien, die Schillebeeckx seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts betrieben hatte, bewirkten eine dezidiert vernunftkritische Erkenntnistheorie:

„Dieser Vorstellung [Ausgang vom Naturgesetz oder einer Schöpfungsordnung; M.H.] liegt ein gewisser Optimismus hinsichtlich der Deutungskraft der ‚universalen‘ menschlichen Vernunft zugrunde. Man vergisst dabei oft, daß die (von der Aufklärung herausgestellte) abstrakt-universale Vernunft in der Geschichte selber in persönliche und gesellschaftliche Sündhaftigkeit und gierige Herrschsucht verstrickt ist. Die Erfahrung lehrt, daß auch die sittliche Vernunft auf die Befreiung angewiesen ist.“⁶⁶

Aber nicht nur im Hinblick auf theoretische Erkenntnisse wird ein Vernunftskeptizismus erkennbar. Auch in ethischer Hinsicht zeigt sich dieser Skeptizismus. Mieth konstatiert: „Wenn aber die ‚Kontrasterfahrung‘ den methodischen Weg der sittlich relevanten Einsicht bestimmt, dann liegt es nahe, eher die Befreiung als die transzendente Freiheit zum Ausgangspunkt der Ethik zu machen.“⁶⁷ Diese fundamentale systematische Weichenstellung kann hier nicht nochmals rekonstruiert werden.

Negative Kontrasterfahrungen und positive Sinnerfahrung ermöglichen einen bewussten Umgang mit der Welt und sind oftmals Anlass zu reflektierter Verhaltensänderung.⁶⁸ Auch in innerkirchlicher Selbstrealisierung sollte Faktizität Anlass einer „christlich reflektierten und verantworteten Faktizität [sein; M.H.], worin einerseits eine utopische Zukunftsorientierung antizipiert

⁶⁶ Weil *Politik nicht alles* ist, 71f.

⁶⁷ Mieth, Dietmar: *Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?*, in: *Concilium* 20 (1984), 160-166, 162. Befreiung ist nötig, um individuelle Freiheit überhaupt erst zu ermöglichen: „Eine wichtige Einsicht im praktischen Prozeß der Befreiung ist, daß nur solidarische Befreiung die individuelle Freiheit möglich macht. Die sittliche Vernunft entsteht sozusagen aus der Praxis der Befreiung.“ Mieth, Dietmar: *Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?*, in: *Concilium* 20 (1984), 160-166, 162.

⁶⁸ Negative Kontrasterfahrungen werden deshalb von Schillebeeckx auch als prä-religiöse Erfahrung, die von allen Menschen geteilt werden, gedacht. Vgl. hierzu *Menschen* 27; *Menschen*, 24, *Om het behoud*, 58; Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 361. Schillebeeckx wendet sich – bekanntermaßen – einer Analyse des Leidens als zentraler negativer Kontrasterfahrung zu und paart dieses mit dem Bewusstsein, dass Gott – als reine Positivität – das Leiden nicht will und den Menschen in Stand setzt an der Minimierung des Leidens einen fundamentalen Beitrag zu leisten und dieses auch aufgrund von rahmenden Utopien zu können. Vgl. hierzu auch *Christus*, 651-712.

wird und andererseits, [...] soweit darin, eine an der ganzen christlichen Erfahrungsgeschichte geprüfte christliche apostolische Überzeugung zum Ausdruck kommt“.⁶⁹ Verantwortliches Handeln in dieser Welt ist erst dann möglich, wenn es gelingt, das Verhaftetsein an der normativen Kraft des Tatsächlichen zugunsten mehr angemessenen Handlungsoptionen zu überwinden.⁷⁰

Als eine Option galt die in der christlichen Literatur vielfach rezipierte ethisch/metaphysische Argumentationsfigur von Levinas⁷¹. Jedoch führt auch diese – so Schillebeeckx – in eine Aporie: Denn der Andere ist ja nicht nur Ursprung des ethischen Anspruchs an mich; oft ist er auch mögliche Gewalt und mögliches Unrecht, genauso wie ich das für ihn bin. Auch wenn die Theorie von Levinas von Schillebeeckx als nicht angemessen qualifiziert wird, bleibt dennoch ihre Spitze, den Anspruch des Anderen angemessen in eine

⁶⁹ „De vanochtend vertelde verhalen over van de officiële kerkerde afwijkende praxis hebben daarom m.i. 1) een diagnostisch, een ideologiekritisch en een dynamiserend effect, en 2) zelfs een normatieve kracht, natuurlijk niet op grond van haar pure facticiteit, maar als christelijk bereflecteerde en verantwoorde facticiteit, waarin enerzijds een utopische toekomstoriëntatie wordt geanticipeerd en anderzijds, en in zoverre daarin, een aan heel de christelijke ervaringsgeschiedenis getoetste christelijk apostolische overtuiging tot uitdrukking komt.“ *Basis en Ambt*, 80.

⁷⁰ Nach Schillebeeckx gilt diese negative Einschätzung nicht nur für die bürgerliche Gesellschaft (Vgl. hierzu *Basis en Ambt*, 80f.) sondern in besonderer Weise auch für die Kirche und ihre Fokussierung auf die Kirchenordnung, insbesondere die Problematik des Vorsitzes der Eucharistiefeier. „Andernfalls verteidigen sie [die für die Kirchenordnung Verantwortlichen; M.H.] nicht länger die christliche Gemeinde und ihr eucharistisches Herz und Zentrum, sondern ein gefestigtes System, - reine Faktizität.“ „Anders verdedigen ze niet langer de christelijke gemeente en haar eucharistisch hart en centrum, maar een gevestigd systeem, - pure facticiteit.“ *Basis en Ambt*, 86.

⁷¹ Es kann in dieser Studie nicht eine ausführliche Erörterung der sich in Auseinandersetzung mit dem frühen Heidegger entwickelten Theorie von Levinas geleistet werden. Hier sei verwiesen auf *Emmanuel Levinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Josef Wohlmuth (Hrsg.), Paderborn u.a. 1998. Ders.: *Emmanuel Levinas im Spiegel der internationalen Rezeption*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 113 (2006) 370-381. In seinem Werk *Totalité et Infini [Emmanuel Levinas Totalité et infini, Nijhoff, Den Haag 1961; Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität.*, Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i.Br./München 42003 (Studienausgabe)] hat Levinas 1961 die Relevanz des ethischen Anspruchs des Anderen dargestellt und konstatiert, dass mit diesem Anspruch meine Totalität und Ichbezogenheit in Frage gestellt ist. Das Verhältnis der Freiheiten ist jedoch nicht symmetrisch, sondern asymmetrisch zugunsten der Freiheit des Anderen verschoben. Hieraus ergibt sich auch ein religiöser Appell. Der Andere ist somit auch ein Ort, in dessen Antlitz sich Gott offenbart. Zweifelsfrei ist dieses auch ein Gegenmodell zu selbstbewusster Subjektivität augustiner, kantischer und cartesianischer Provenienz. Vgl. hierzu auch Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*, München 1987.

theologische Theorie des Handelns in der Welt zu integrieren, bestehen. Die Übermacht einer religiösen Handlungstheorie gegenüber rein humanistisch-autonom argumentierenden Theorien steht für Schillebeeckx außer Zweifel: „In der positiven Antwort eines Menschen auf die ethische Herausforderung durch einen anderen trägt gegen allen Anschein die ungeschuldete Tat den Sieg über den endgültigen Triumph der Faktizität davon.“⁷² Die Motivation zur Annahme einer humanistischen Handlungsoption erwächst aus der Einsicht in die Gerechtigkeit:

„Die humanistische Hoffnung ist nicht rein postulatorisch; die Überzeugung, dass man auf seiten der Gerechtigkeit steht, begründet diese Erwartung; die Hoffnung gründet sich auf den Sieg der Gerechtigkeit, trotz der Tatsache, dass die erfahrbare Welt diesem Sieg empirisch ständig widerspricht.“⁷³

Im Unterschied zur religiösen Handlungstheorie hat der Humanist keinerlei Gewissheit über den positiven Zukunftsausgang wie über die Integration der Opfer in eine kohärente Theorie menschlichen Handelns.⁷⁴ Im Gegensatz dazu ist das Selbstverständnis des Gläubigen skizziert:

„Gläubige vertrauen die Absurdität Gott an, der die Quelle reiner Positivität und transzendentes Fundament aller Ethik ist, mystischer Grund jedes ethischen Handelns; nur so gibt es Hoffnung für die Opfer, die außerhalb der religiösen Perspektive endgültig abgeschlossen sind [...]. Der an Gott Gläubende betrachtet den Glauben an den Triumph des Gerechten und Guten über alles Unrecht als eine Erfahrung des Meta-Humanen (denn Menschen können es in ihrer Geschichte offensichtlich nicht leisten), vor allem der

⁷² *Weil Politik nicht alles ist*, 84.

⁷³ *Weil Politik nicht alles ist*, 86.

⁷⁴ „Allerdings weiß der Humanist letztlich nicht, ob die Wirklichkeit seiner ethischen Überzeugung recht gegeben wird, auf der Seite der Gerechtigkeit zu stehen! Der große Unterschied zur religiösen Betrachtungsweise besteht darin, daß die ausschließlich autonom-ethisch begründete Hoffnung zwar den Ausblick auf eine vielleicht größere Menschlichkeit einiger oder vieler Menschen in der Zukunft zulässt, aber die vielen Opfer, die schon gebracht wurden, ebenso vergißt wie die vielen Opfer, die es in Zukunft geben wird.“ *Weil Politik nicht alles ist*, 86f. Vgl. hierzu auch *Twijfel aan Gods almacht: „Als het kwaad goede mensen treft“*, in: *Om het behoud van het evangelie* (Evangelie verhalen 2), Baarn 1988, 104-120 [Gods ‚weerloze overmacht‘ in: *Tijdschrift voor Theologie* 27(1987), 370-381], 116.

absoluten Präsenz von Gottes reiner Positivität inmitten des geschichtlichen Ineinanders von Sinn und Unsinn, das ‚Mensch‘ und Geschichte heißt.“⁷⁵

Der Gläubige „sieht und erfährt [...] die Wirklichkeit mit ihrer absoluten Begrenzung letztlich nicht als ein blindes Schicksal oder einen wilden Zufall, sondern als tatsächlich persönliche, nämlich getragen durch Gottes absolute Heilspräsenz“.⁷⁶

Dieses fügt sich bei Schillebeeckx wiederum in die praktische Ausweisbarkeit des Glaubens und der orthopraktischen Dimension als Implikat orthodoxer Rede von Gott in das Gesamtgefüge der erfahrungs- und praxisbezogenen und damit faktizitätsverantworteten Ausweisbarkeit des Glaubens ein. Letztlich ist Gott „nur zugänglich in der Praxis von Gerechtigkeit und Liebe“.⁷⁷ Ebenso ist diese Annahme nicht zu beweisen, nur zu bezeugen.⁷⁸

C. Die Eigengesetzlichkeit der Welt

Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg waren für Schillebeeckx' Anliegen, das Denken der Faktizität und dessen angemessene Integration in die Grundlagen der Theologie zu forcieren, von entscheidendem Einfluss. Von Interesse im Hinblick auf die Klärung der Frage nach der Entwicklung dieses Axioms dürfte auch die Mitarbeit Schillebeeckx' an den Zeitschriften *Kultuurleven* und *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* sein. So verstanden sich diese Zeitschriften in erster Linie nicht als katholisches Sondergut, und damit nur für

⁷⁵ *Weil Politik nicht alles ist*, 87.

⁷⁶ „In de gelovige beleving van deze extreme ethische situatie ziet en ervaart de in God gelovige de werkelijkheid met haar absolute begrenzing ten diepste niet als een blind noodlot of een wild toeval, maar als metterdaad persoonlijk, namelijk gedragen door Gods absolute heilspresentie.“ *Twijfel aan Gods almacht: ‚Als het kwaad goede mensen treft‘*, in: *Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2)*, Baarn 1988, 104-120 [Gods ‚weerloze overmacht], in: *Tijdschrift voor Theologie* (1987), 370-381, 118.

⁷⁷ „God is alleen toegankelijk in de praxis van gerechtigheid en liefde.“ *Twijfel aan Gods almacht ‚Als het kwaad goede mensen treft‘*, in: *Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2)*, Baarn 1988, 104-120 [Gods ‚weerloze overmacht‘, in: *Tijdschrift voor Theologie* 27 (1987), 370-381], 119.

⁷⁸ *Twijfel aan Gods almacht ‚Als het kwaad goede mensen treft‘*, in: *Om het behoud van het evangelie (Evangelie verhalen, 2)*, Baarn 1988, 104-120 [Gods ‚weerloze overmacht‘, in: *Tijdschrift voor Theologie* 27 (1987), 370-381], 120.

einzelne Kulturreserve der Gesellschaft, sondern im Wesentlichen als Plattform für katholisch motiviertes, gesellschaftliches Denken.⁷⁹ Beide Zeitschriften blieben in ihrer Ausprägung innerhalb ihres Voraussetzungsrahmens. Sie waren kirchliche Zeitschriften und argumentierten auch ausgehend von dieser Perspektive. Das Anliegen dieser Zeitschrift lässt sich unter dem Leitwort zurück zur Welt zusammenfassen. Denn – so war vielen Autoren bewusst: Kultur lässt sich nur als von Gott durchwirktes *Welt*phänomen angemessen explizieren.

Als ein weiterer Faktor, der es nötig machte, ein angemessenes Weltverständnis unter Berücksichtigung der Eigengesetzlichkeit der Welt zu konzipieren, ist die Entpolitisierung des Christentums gegeben. „Entpolitisiert in dem Sinne, dass es der kirchlichen Vormundschaft entzogen wurde – und nachdem die Welt nun in ihrer eigengearteten Weltbedeutung anerkannt und vom christlichen Glauben bestätigt wird.“⁸⁰ Eine mögliche, von Schillebeeckx diagnostizierte Konsequenz ist der „politische[...] Liberalismus“⁸¹.

Von bedeutendem Einfluss für die Ausbildung des Schillebeeckx'schen Weltverständnisses war die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Welt, wie sie das Vatikanum II. in *Gaudium et Spes* zum Ausdruck gebracht hat. Zusammenfassend lässt sich die Analyse von Schillebeeckx belegen:

„Die erste Aufgabe von Schema 13 liegt meines Erachtens darin, daß die Kirche die Heiligkeit des Bodens, den sie betritt, wenn sie sich ‚an die Welt‘ wendet, offiziell anerkennt. Letztlich ist dies nur das Bekenntnis ihres Glaubens an die geschichtliche Wirklichkeit der in Christus Jesus gebrachten Erlösung. Das schließt ihr Ja zur Eigengesetzlichkeit dieser Welt mit ein, da es nicht um eine Sakralisierung, sondern um eine Heiligung der Wirklichkeit geht.“⁸²

⁷⁹ Borgman, Erik: *Schillebeeckx*, 97. Hier findet sich auch eine genaue Charakterisierung beider Zeitschriften.

⁸⁰ *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: *Concilium* 4(1968), 411-421.

⁸¹ *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: *Concilium* 4(1968), 411-421.

⁸² *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* [1964], 234f.

Schillebeeckx akzeptiert die relative Autonomie der Schöpfungswelt, „aber die relative Autonomie ist aufgenommen in die religiöse, theologale Perspektive des ewigen Lebens“.⁸³ Schillebeeckx konstatiert der Eigengesetzlichkeit der Welt eine „christliche Positivität“.⁸⁴

⁸³ „Ik betoog, dat er een onderscheid is, dus dat ik ook de betrekkelijke autonomie van de scheppingswereld accepteer, maar die betrekkelijke autonomie is opgenomen in het religieuze, theologale perspectief van het eeuwig leven.“ *Gesprek tussen twee vuren*, 17.

⁸⁴ Vgl. zu diesem Terminus Johann Baptist Metz, der dieses präzisiert: „Anders ausgedrückt: die Weltlichkeit der Welt soll für uns nicht der undialektische Ausdruck dafür sein, daß die göttliche Annahme der Welt von dieser selbst protestierend verworfen wird, sondern sie soll als Möglichkeit der geschichtlichen Erscheinung ihrer göttlichen ‚Angenommenheit‘ selbst sichtbar werden.“ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1969.

2. Schöpfungsglaube und menschliche Erfahrung

A. Glaube als existentielle Lebensmöglichkeit

„Glaube ist die Hingabe an und Liebe zu dem absolut Vertraubaren, während der Grund dieser Hingabe nur möglich und vernünftig plausibel verantwortet werden kann, niemals objektivierbar zu beweisen ist. Religion kann – als solche – somit nicht zum Fanatismus führen, nur zu Demut und Bescheidenheit. Sie ist eine vernünftig verantwortete existentielle Lebensmöglichkeit und zugleich eine Kritik an jeder viel zu ‚kleingeistigen‘ kurzsichtigen Vernunft.“⁸⁵

„Auch wenn die Tiefe des Religiositätserlebnisses, als Personenbegegnung von dem Menschen mit Gott, jeder objektiven Kontrolle entweicht, so ist diese Begegnung doch eine Begegnung von dem Mensch-in-der-Welt mit dem lebenden Gott. Religion ist darum in Zeit und Raum inkarniert, und so kann die Soziographie, sowohl in ihrer statistischen Methode wie auch in Form ihres direkten menschlichen Kontakt, auf jeden Fall die Einflussphäre der Religion erreichen.“⁸⁶

Glauben als existentielle Lebensmöglichkeit ernst zu nehmen und explizieren zu können, setzt eine begründete Theologie voraus, die ihre Basis, menschliches Leben, faktische Existenz, ernst nimmt. „Hope for the future can only have meaning that is based on faith that is rooted in contemporary religious experience.“⁸⁷ Ausgehend von der basalen Einsicht erfahrungsgebun-

⁸⁵ „Geloof is toewijding aan en liefde tot de absoluut Betrouwbare, terwijl de grond van die toewijding slechts mogelijk en redelijk plausibel verantwoord kan worden, nooit objectiveerbaar te bewijzen. Religie kan, *als zodanig*, dus niet tot fanatisme leiden, alleen tot deemoed en bescheidenheid. Zij is een redelijk verantwoorde, existentiële levensmogelijkheid, en tegelijk een kritiek op een al te ‘kleinbehuisde’ kortzichtige Rede.“ *Syllabus: Verlangen naar ultieme levensvervulling*, 2.

⁸⁶ „Al ontsnapt de diepte van de godsdienstbeleving, als persoonsontmoeting van de mens met God, aan elke objectieve controle, deze ontmoeting is toch een ontmoeting van de mens-in-de-wereld met de levende God. Godsdienst is daarom in tijd en ruimte geïncarneerd, en zo kan de sociografie, zowel in haar statistische methode als in de vorm van rechtstreeks menselijk contact, alvast de invloedssfeer van de godsdienst bereiken.“ *Op zoek naar Gods Afwezigheid*, in: *Kultuurleven* 24 (1957), 276-291, hier in *Wereld en kerk*, 38-58.

⁸⁷ Haight, Roger: *The future of Christology*, 71. Esitenzerfahrung ist ein locus theologicus, wie Bernadette Schwarz-Boenneke zurecht im engen Anschluss an Schillebeeckx konstatiert. *Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx*, Berlin 2009 (= Studien zur systemati-

dener Hermeneutik des christlichen Glaubens⁸⁸ lässt sich der Gehalt des christlichen Glaubens weiter ausdifferenzieren. So muss eine vernünftige Glaubensbegründung – nach Schillebeeckx – drei Elemente umfassen:

„Es muß eine menschliche Erfahrung (oder Erfahrungen) nachweisbar sein, die 1.) alle Menschen unvermeidlich miteinander teilen und die 2.) zugleich eine Erfahrung ist, a) die nicht dringend notwendig eine religiöse Interpretation erfordert, während sie b) doch von allen Menschen als eine fundamentale, nämlich die menschliche Existenz zutiefst berührende Erfahrung erlebt wird; und 3.) die für das Verständnis dieses fundamentalen, die menschliche Existenz zutiefst berührenden Charakters bei dem Wort Gott von Nutzen ist.“⁸⁹

Dieses ist kein Versuch von Schillebeeckx, Gott dennoch wieder als Stütze der Gesellschaft einzutragen, sondern ein Versuch, gläubige Existenz nach einer funktionalen Definitionsstrategie sozialwissenschaftlicher Prägung zu explizieren. So fasst Karl Gabriel den Katalog von Religionsfunktionen, den Franz-Xaver Kaufmann entwickelt hat, zusammen:

„Als Religion kann entsprechend gelten, was (1) dem individuellen Leben die Angst nimmt, Sinn vermittelt und Identität begründet (Funktion der Identitätsstiftung); was (2) richtiges Handeln in außeralltäglichen Situationen ermöglicht (moralische Funktion); was (3) den Umgang mit Unrecht, Leid und Unverfügbarkeiten des Lebens eröffnet (Funktion der Kontingenzbewältigung); was (4) die Einheit der Welt begründet (kosmisierende Funktion); was (5) den gesellschaftlichen Zusammenhalt sichert (sozialintegrative Funktion)

schen Theologie und Ethik, Bd. 48), 68f.

⁸⁸ Das spezifisch Christliche sollte so geartet sein, „dass es zugleich alle Menschen verbindet und deshalb alle Menschen in Freiheit bindet, und zwar so, dass *im* Humanen das wahrhaft religiöse eine gewisse Evidenz zeigt“. *Jesus*, 542.

⁸⁹ *Menschen*, 118. Hiermit ist jedoch von Schillebeeckx keine qualitative Wertung mehr vollzogen. Als Ausgangssituation dient Schillebeeckx eine von allen Menschen geteilte Erfahrung, die dann jedoch von Gläubigen anders gedeutet wird. Im Gegensatz zu Kuitert und Shepherd hat sich Schillebeeckx von dem interpretatorischen Überlegenheitsanspruch gläubiger Welt- und Selbstinterpretation verabschiedet. Vgl. hierzu auch die in dieser Arbeit mehrfach thematisierte besondere Aufmerksamkeit, die Schillebeeckx der atheistischen Selbsterfahrung, näherhin einem kohärentem atheistischen Selbstverständnis zukommen lässt.

und was (6) eine Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen und ihre Kritik ermöglicht (prophetische Funktion).⁹⁰

In dieser Studie dürfte deutlich geworden sein, dass alle Aspekte von Schillebeeckx thematisiert worden sind. Eine Aktualisierung und Interpretation dieser Aspekte durch Rückgriff auf fundamentale Topoi erarbeitet Roger Haight. Als basales Thema wird das absolut primäre Symbol der Schöpfung zugrunde gelegt, das dann durch Sünde, Erlösung und Himmel weiter interpretiert wird.

„In sum, these four symbols are interlocking, and when they are interpreted as they have been presented here, they meet the four challenges to their credibility.“⁹¹

Dieser Glaube – als existentielle Lebensmöglichkeit – ist jedoch im Westen vor Schwierigkeiten gestellt. Tradierte Lebensmuster sind obsolet geworden. Hierdurch wurde der Raum für unterschiedliche Weltanschauungen geöffnet, die der Mensch, nun auf seine eigene Innerlichkeit zurückgeworfen, wählen kann.⁹² „Die Wahlmöglichkeiten liegen nicht außerhalb der Gläubigen; die moderne religiöse Persönlichkeitsstruktur ist selbst anders geworden als ehemals. Man erfährt sich selbst als ein Wesen verschiedener Möglichkeiten.“⁹³ Am Beispiel des Atheismus macht Schillebeeckx dieses deutlich:⁹⁴

Es „läßt sich auch nie ein zwingender Gegenbeweis gegen Agnostizismus und Atheismus erbringen. Was Gott für Gläubige alles bedeuten mag, ist zweit-

⁹⁰ Gabriel, Karl: Art. *Gesellschaft und Religion*, in: Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, herausgegeben von Gottfried Bitter, Rudolf Englert, Gabriele Miller/Karl Ernst Nipkow, München 2002, 138-143, 140. Letztlich geht es Schillebeeckx darum zu zeigen, daß Religion „ein Prinzip der Lebensorientierung ist, ein Lebensprojekt, das dem ganzen menschlichen, individuellen und kollektiven Leben Kohärenz, Einheit und Richtung gibt, ohne Spaltung in einen profanen und einen religiösen Bereich“. *Christus*, 748.

⁹¹ Haight, Roger: *The future of Christology*, 73.

⁹² „Der moderne Mensch lebt in einer Welt mit vielen Wahlmöglichkeiten, durch die er mehr denn je auf die eigene Innerlichkeit zurückgeworfen wird.“ *Menschen*, 79.

⁹³ *Menschen*, 80.

⁹⁴ *Menschen*, 80. „Atheismus‘ wird dann zu einer eigenen Möglichkeit und nicht nur zu einem äußeren Angebot von Bündeln, zwischen denen das Individuum wählen kann. Eine solche Situation war dem vormodernen Menschen völlig fremd.“ Ebd.

rangig; es bedeutet jedenfalls zunächst, daß Er in unserer Welt nicht nachweisbar ist, nie nachweisbar war und nie nachweisbar sein wird.“⁹⁵

Plausibilitätsstrukturen brechen weg⁹⁶, es gibt kein religiöses, sondern nur noch „empirisches Apriori“.⁹⁷

Neben diesen gesellschaftlichen Faktoren, insbesondere der Zunahme der Wahloptionen, gibt es aber auch noch ein gewichtiges theologisches Problem, dass es erschwert, Glaube als existentielle Lebensmöglichkeit im Dialog zu thematisieren:

„Aufgrund dieser doppelten Struktur eines realen und eines verfügbaren Referenten in bezug auf den Namen Gott ist ein Gespräch zwischen einem Gläubigen und einem sich nicht-gläubig nennenden Menschen über Gottesbilder oft asynchron: Der Agnostiker identifiziert alle Gottesvorstellungen mit Projektionen des menschlichen Geistes; der Gläubige dagegen beruft sich auf den realen Gott, der mittels unserer Projektionen intendiert wird, aber selbst keine Projektion ist und sich selbst vielmehr in unsere bewusste Geschichte projiziert, aus der Menschen Gottesbilder produzieren.“⁹⁸

Die Berufung auf Gott in der Projektion wird insbesondere durch den erfahrungsgebundenen Gebrauch dieses Begriffes ermöglicht:

„Darum ist der Begriff ‚Schöpfung‘ allein zu vollziehen durch jemand, der die Erfahrung von eigener Freiheit (als selbstständig UND auf Gott gerichtet) nicht allein mitmacht in der Tiefe von sich selbst, sondern sie auch frei akzeptiert in der Tat von seiner Freiheit und in seiner Reflexion darauf. Die radikale Herkunft aus Gott fundiert gerade eigene Selbstständigkeit.“⁹⁹

Diese Erfahrungsdimension ist zwar von der Erfahrung nicht gläubiger Menschen unterschieden. „This is also the sphere in which the christian lives and works as well as his unbelieving fellow-man, although the believer can

⁹⁵ *Menschen*, 108.

⁹⁶ Vgl. hierzu *Menschen*, 80.

⁹⁷ *Menschen*, 81.

⁹⁸ *Menschen*, 108.

⁹⁹ „Daarom is het begrip ‘schepping’ alleen te voltrekken door iemand die de *ervaring v. eigen vrijheid* (als zelfstandig EN op God gericht) niet alleen meemaakt in de diepte van zichzelf, maar ze ook vrij accepteert in de daad van zijn vrijheid en z’n reflectie daarop. De radicale herkomst uit God fundeert juist eigen zelfstandigheid.“ *Schepping*, F 16,10.

experience this world more deeply and authentically than the non-believer.“¹⁰⁰ Keinesfalls jedoch bedeutet diese Erfahrungsbezogenheit eine Preisgabe selbstbewusster Subjektivität. „Der Glaube ist nicht etwas, wodurch der Mensch mit einem Schlag sozusagen zu einem reinen Gläubigsein umgezaubert wird, so daß er, im Glauben *begraben*, als Mensch fast verschwindet und dem Menschlichen fremd wird.“¹⁰¹ Auch die Aussagen der späteren Vorlesung zur Schöpfungslehre sind den früheren substantiell ähnlich. Bei den späteren führt Schillebeeckx aus, dass es „keine apodiktisch-zwingende Beweisführung für das Bestehen von Gott / die Schöpfung“¹⁰² gibt.

M. E. setzt Schillebeeckx hier die praktische Ausweisbarkeit des Glaubens an Gott sowie dessen unmittelbare Evidenz voraus. Beweislogisch ist dieses – neben der angenommenen Existenz Gottes als *Glaubens-Präambulum* die zweite Grundannahme Schillebeeckx', um die es im Dialog mit einem Menschen, der nicht an Gott glaubt, geht. Ich halte beide Voraussetzungen für nachvollziehbar explikabel. Dennoch bezweifle ich, dass diese Frage in der heutigen Zeit in westlichen Kulturkreisen als relevante Frage angesehen wird. Das ändert freilich nichts an meiner hier durchgeführten positiven Beantwortung der Frage nach der Qualität der Schillebeeckx'schen Theologie und der untersuchten These, dass die Schillebeeckx'sche Theologie als schöpfungstheologische Durchbestimmung des christlichen Glaubens in seinen jüdischen Voraussetzungen und einem dieser inhärenten Welt- Selbst- und Gottesverständnis nicht nur ein gangbarer Weg gläubig-theologischer Explikation eines verantworteten Glaubens ist, sondern auch aufgrund der dieser inhärenten Adaptierbarkeit durch hier-und-heute lebende Menschen und ihrem Selbstverständnis dialogfähig ist.

¹⁰⁰ *The intellectuals's responsibility for the future* [1958], 276. Diese Unterschiedenheit von gläubigem und nichtgläubigem Selbstverständnis hat schon de Petter analysiert. Vgl. hierzu das Folgende.

¹⁰¹ Dominicus de Petter: *Het filosoferen van de gelovige*, in: *Tijdschr. Voor Philosophie* 21 (1959), 8.

¹⁰² „[...] geen apodiktisch-klemmende bewijsvoering is voor het bestaan van God, die Schöpfung“ *Schepping*, F 16, 49.

B. Schöpfung und menschliche Existenz: Ausgezeichneter Ort der Schöpfungserfahrung

Bekanntlich ist Erfahrung im strengen Wortsinn¹⁰³ an Lebewesen gekoppelt. „Schöpfungserkenntnis heißt: spezifische, differenzierte Erkenntnis von Grenz- und Ohnmachts- und Endlichkeitserfahrungen im Bereich des Geschöpflichen.“¹⁰⁴ Religion erweitert und konkretisiert so das *Prinzip* der Erfahrung – eigenes, gewisses Dabeisein – zu einer *Erfahrung mit der Erfahrung*.¹⁰⁵ Kontingenzerfahrungen, negative Kontrasterfahrung¹⁰⁶, Leiderfahrungen sind als reflektierte Erfahrungen Elemente eines Schöpfungsbewusstseins.

Wird nach möglichen Erfahrungsgründen für eine Wirklichkeitsdeutung gefragt, die sich jenseits der reinen Positivität verorten kann, so ist m.E. ein Rekurs auf den Erfahrungshorizont einer jeden Existenz unausweichlich. Das in-der-Welt-seiende menschliche Leben ist – wie im Ausgang von Schillebeeckx eingehend herausgestellt – radikal ernst zu nehmen. Es ist als in-der-Welt existierendes Subjekt zu einer stetigen Korrektur seines Interpretationsrahmens herausgefordert. „Doch nicht alle Erfahrungen sind so beschaffen, daß wir überrascht ausrufen: eine wirkliche Offenbarung!“¹⁰⁷ Vielfach ist

¹⁰³ Streiten ließe sich über die Qualifikation der Erkenntnisprozesse intelligenter Maschinen. Vgl. hierzu auch die im englischsprachigen Sprachraum entstandenen interdisziplinären Forschungsprojekte zur *Artificial Intelligence*, die von den deutschsprachigen Forschern rezipiert wurde.

¹⁰⁴ Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13), 55.

¹⁰⁵ Diese vielzitierte Formel hat Eberhard Jüngel geprägt; sie steht bei ihm insbesondere im Umkreis der christologisch oder begrifflich exponierten Möglichkeit des Nichtseins des Seienden und bezieht sich auf den Rückbezug humaner Selbsterfahrung im Zusammenhang des Seienden angesichts jener Möglichkeit der Negation. Vgl. Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1982, XIII; 40f.; 225f.; 517f. Vgl. hierzu auch Bernhard Welte, der konstatiert: „Unser Dasein in der Welt ist so etwas wie ein offener Raum von Erfahrungen.“ Welte, Bernhard: *Versuch zur Frage nach Gott*, in: Joseph Ratzinger (Hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1972, 13-26 (Quaestiones Disputatae, 56), 14.

¹⁰⁶ Vgl. zur moraltheologischen Rezeption auch Tavernier, Johan de: *Vraagt ethiek om geloof?* Ethische verkenningen in het spoor van E. Schillebeeckx, in: *Tijdschrift voor Theologie* 34(1994), 24-48, bes. 25f.

¹⁰⁷ *Menschen*, 45.

jedoch auch der Horizont menschlicher Selbsterfahrung durch soziokulturelle Grundbedingungen so verstellt, dass die Frage nach etwas die reine Faktizität Übersteigendes gar nicht mehr thematisiert werden kann. „Denn es finden viele Erfahrungen innerhalb der sogenannten oberflächlichen Selbstverständlichkeiten des Lebens statt, sie gehen lautlos an uns vorüber, wie Eintagsfliegen.“¹⁰⁸ Das Leben zeigt sich häufig nur in „Routineerfahrungen“.¹⁰⁹ Dennoch kann aber, theologisch gesprochen, eine wechselnde Offenbarungs-dichte in menschlichen Erfahrungen konstatiert werden. Es gibt eine „Hierarchie von Erfahrungen“, eine „Hierarchie von Wahrheiten in unseren menschlichen Erfahrungen im soziohistorischen Kontext dieser Erfahrungen.“¹¹⁰ Durch Erfahrungen besonderen revelatorischen Wertes „wird ein Raum geöffnet, in dem wir die Wirklichkeit anders sehen können: die Möglichkeit einer neuen Auffassung von der Welt und von Ereignissen“.¹¹¹ „Wir vermögen auch die Welt anders zu sehen, als wir es unter den normalen Umständen des Lebens zu tun pflegen.“¹¹²

Von bleibender Bedeutung für die mögliche theistische Wirklichkeitsinterpretation ist die Einsicht in die Bedeutung des Kosmos als Raum der möglichen Begegnung von Offenbarung und menschlicher Religiosität.¹¹³ Bei einer weiteren Ausdifferenzierung kann Schillebeeckx auch in diesem Zusammenhang den Kulturbegriff angemessener verorten. Kultur kann dann, als schöpfungstheologisch gewendeter Begriff, im umfassenden Sinne als Weltvertrautheit, als Lebenswelt verstanden werden. Ohne allzu grob verallgemeinern zu

¹⁰⁸ *Menschen*, 45. Ausgezeichnete Orte, an denen aus diesen „anonymen und etwas ausdrücklicheren Durchschnittserfahrungen [...] manchmal Ereignisse stärker“ hervortreten, „von denen wir sagen: ‚Das war für mich eine Offenbarung‘.“ [*Menschen*, 46] werden im letzten Kap. dieser Arbeit angedeutet. In diesem Kap. werden diese Orte nur strukturell analysiert.

¹⁰⁹ *Menschen*, 46.

¹¹⁰ *Menschen*, 48.

¹¹¹ *Menschen*, 46.

¹¹² *Menschen*, 46.

¹¹³ In seinem frühen Werk *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung* kann Schillebeeckx konstatieren, dass Menschen Gott durch die Schöpfung erreichen können: „life in this created world gains a new and deeper meaning when man lives in the world as one who has received this call from God in his innermost being. The world of creation then becomes an actual part of the inner yet still anonymous dialogue with God“ (7-8) Vgl. hierzu auch Borgman, Erik: *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Meppel 2008, 62-84.

wollen, kann dieser faktische Erfahrungsbezug für die evangelische Theologie konstatiert werden. Christoph Schwöbel, aber auch Wilfried Härle und Eilert Herms erarbeiten bei aller Unterschiedlichkeit ihrer konkreten Ansätze der Theologie ein auf die Erfahrung bezogenes umfassendes Wirklichkeitsverständnis des Glaubens.¹¹⁴ Mit Härle den ontologischen Charakter des Wirklichkeitsverständnisses akzentuierend,¹¹⁵ zieht Herms von hier aus Linien zu den Stichworten Dogma, Weltanschauung und Daseinsgewissheit;¹¹⁶ und nach Schwöbel beinhaltet die Dogmatik eine erkenntnisleitende Ontologie, welche ebenso aus dem Glauben stammt wie auch als Horizont aller seiner Vollzüge fungiert.¹¹⁷ Ausgehend von diesem Wirklichkeitsverständnis lässt sich dieses dann auch in einem kritischen Dialog mit anderen Selbst- und Wirklichkeitsverständnissen zum Gegenstand der Diskussion machen. Durch diesen Haftpunkt erfahrungstheologischer Provenienz ist erst der Ort der forcierten Auseinandersetzung mit anderen Weltansichten von Philosophien, Religionen und Weltanschauungen erreicht. Dabei insistiert Schwöbel in seinem Plädoyer für ein dialogisches Verhältnis von Dogmatik und Philosophie¹¹⁸ auf deren bleibender Differenz – mit der Konsequenz, daß das von ihm beschriebene Ziel der Philosophie, nämlich Gewinn und Steigerung der „Selbst-Transparenz der menschlichen Interaktion mit der Realität“¹¹⁹, damit auch aus der Dogmatik ausgeklammert wird, soll sie nicht in Philosophie mutieren. Dementsprechend wird eine philosophische oder religionstheoretische Grundlegung der funktionalen Deutungskapazität theologischer Grundbegriffe zurückgewiesen.¹²⁰

¹¹⁴ Vgl. zur Verwiesenheit von Wirklichkeitsinterpretationen auf den Kosmos und damit das In-der-Welt-Sein auch *Schepping*, I, 9.

¹¹⁵ Vgl. Wilfried Härle/Eilert Herms: *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980 (UTB 1016), bes. 41ff. u. passim.

¹¹⁶ Vgl. Eilert Herms, *Ganzheit als Geschick. Dogmatik als Begriff menschlicher Ganzheitserfahrung und Anleitung zu ihrer Wahrnehmung*, in: FS D. Rössler, *Der 'ganze Mensch'. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, hg. v. V. Drehsen, D. Henke, R. Schmidt-Rost, W. Steck, Berlin/New York 1997, 369-405.

¹¹⁷ Vgl. Christoph Schwöbel, *Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, in: NZSTh 38 (1996), 284-297; hier 287.

¹¹⁸ Vgl. a.a.O. Die Philosophie schließt die Religionsphilosophie als Teildisziplin ein, auf die sich Schwöbel vor allem bezieht.

¹¹⁹ A.a.O., 290; vgl. 292.

Gleichwohl ist menschliches Leben und Erfahrung auf den Raum der Freiheit konstitutiv verwiesen. Freiheit ist nicht nur ein biblisches Basisprinzip, sondern auch eine von Schillebeeckx häufig genutzte Erklärungskategorie.¹²¹ Freiheit eröffnet Räume, Denk- und Lebensräume. Schillebeeckx konstatiert, dass das II. Vatikanum

„nach reichlichen Zugeständnissen an eine kirchenpolitisch mächtige, aber theologisch einseitige Minderheit (die auf das Tridentinum und das Erste Vatikanum fixiert war), ihren Gläubigen und ausdrücklich auch den Theologen unter ihnen christliche Freiheit innerhalb des offenen Raumes des verbindlichen Evangeliums Jesu Christi zusagte.“¹²²

In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum sind jedoch nicht alle Ansätze positiv, in Hinblick auf die institutionellen Strukturen, verwirklicht worden.¹²³ Trotz dieser nicht ausreichenden institutionellen Übernahme der Einsichten des Vatikanums II ist jedoch keinesfalls von einem Abebben des wahren, authentischen und theologalen Lebens auszugehen. Jedoch verlassen viele Gläubige die Kirche, „eine triumphalistische, juridische und klerikale Kirche, die den Anspruch erhebt, bis in Details hinein die keinen Widerspruch duldende Vermittlerin des Willens Gottes zu sein,“ „eine weltfremde, „supra-

¹²⁰ Christoph Schwöbel: *Offenbarung und Erfahrung - Glaube und Lebenserfahrung*, in: Marburger Jahrbuch Theologie III: Lebenserfahrung, hg. v. W. Härle u. R. Preul, Marburg 1990, 68-122; bes. 121f.

¹²¹ Vgl. zum theologischen Gebrauch des Freiheitsbegriffes auch Moltmann, Jürgen: *Christentum als Religion der Freiheit. Schöpfer und Freiheit in einer humanen Gesellschaft*, Marienbader Protokolle (Gespräche der Paulus-Gesellschaft), Erich Kellner (Hrsg.), Wien-Frankfurt-Zürich 1969, 150-168.

¹²² *Menschen*, 8.

¹²³ Die konziliar anerkannte christliche Freiheit muss kirchenrechtlich anerkannt werden, damit sie nicht zu einer „nichtssagenden Geste, ohne evangelische Wirksamkeit in unserer Geschichte“ (*Menschen*, 8) verkommt. „Dann wird der Atem des Konzils abgeschnürt und sein Geist, der Heilige Geist, ausgelöscht. Dann haben aus verschiedenen (oft kirchenpolitischen) Interessen kirchliche Hierarchen eine unkontrollierte Macht über unmündig gemachte Menschen Gottes, ‚Gottes Volk auf dem Weg‘.“ *Menschen*, 8. Wo „evangelische Freiheit und evangelische Werte nicht mehr durch institutionelle Strukturen geschützt und gestützt werden, vor allem die sogenannten einfachen Gläubigen nichts sind“, sind diese „mundtot, und mit ihnen ebenso die Pfarrer und die Theologen“ *Menschen*, 8. Vgl. zum Ganzen auch Metz: „Die längst eingeübten Horizonte weichen, der allzu vertraute Boden öffnet sich; es gilt Grund zu nehmen in einer kaum entworfenen geschichtlichen Möglichkeit gläubiger Existenz.“ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz ²1969, 11f. Vgl. hierzu auch Karl Rahner: *Unternwegs zum ‚neuen Menschen‘*, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln ²1964, 159-179.

naturalistische‘ Kirche, die Kirche des Tridentinums und der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.“¹²⁴

Bei jedem Begegnungsgeschehen und damit Erfahrungsgeschehen ist immer der Rekurs auf die Freiheit begründend. Denn letztlich kann sich der kontextuell gebundene und situierte Mensch nur aufgrund des eigenen Freiheitsvollzuges zu den Dingen verhalten:

„Was sich objektiv in dieser Erfahrung ankündigt, zeigt sich nämlich in einer Verschleierung, die immer andere Interpretationen zulässt. Außerdem zeigt es sich in solcher Weise der menschlichen Freiheit, daß sie es bejahen oder auch leugnen kann; oder richtiger: so, daß bei manchen nicht einmal von ‚Offenbarungserfahrungen‘ die Rede ist. Doch steht bei subjektiver Bejahung – die sich im Erfahrenen selbst vollzieht – diese menschliche Freiheit unter der Norm dessen, was sich in dieser Erfahrung sozusagen von außerhalb der eigenen Person und außerhalb ihres eigenen Bedenkens für und zutiefst *in* dieser Person zu erkennen gibt.“¹²⁵

¹²⁴ *Menschen*, 9.

¹²⁵ *Menschen*, 47.

3. Schöpfung und Lebenswelt

Im Folgenden werden einige Eckpfeiler einer lebensweltlich verpflichteten, schöpfungstheologisch orientierten Theologie benannt.¹²⁶ Eine in dieser Art akzentuierte Theologie ermöglicht es, angemessen von Gott und seiner Sache, dem Menschen und seiner Gründung, zu sprechen.

Eine Grundfrage, die sich jedoch sofort, d.h. nach der phänomenologischen Darstellung der Welt aufdrängt, wurde von Michael Moxter wie folgt thematisiert:

„Läßt sich die Pluralität der Lebenswelten mit der Einheit bzw. Einzigkeit des Schöpfers überhaupt vermitteln? [...] Die Rekonstruktion der Horizonte obliegt einer kritischen Hermeneutik bzw. einer deskriptiven Phänomenologie. Sie fällt nicht mit dem Hinweis auf die logische Struktur der Horizonthaftigkeit zusammen. Dann aber modifiziert sich die auf den ersten Blick unmittelbar einleuchtende Verbindung zwischen Lebenswelt und Schöpfungsglaube.“¹²⁷

Dieser mögliche konstitutionslogische Zusammenhang von Lebenswelt und Schöpfungsglaube kann im Folgenden expliziert werden. So konstatiert Schillebeeckx bereits 1959:

„Life in this world of creation, however, acquires a deeper significance when man, placed in this world, is inwardly addressed by God. When this occurs, the world of creation becomes an element of this inner, although still anonymous, dialogue with God. If God, who wishes to engage in personal relationships with us, is, however, the creator of heaven and earth, then this implies that the world, our life in the world and our confrontation with being in this world will tell us more about the living God than these are able to do in themselves, more than simply that God is the creator of everything. Life in the world then becomes itself the content of an inner invitation on God's part.“¹²⁸

¹²⁶ Vgl. zum Phänomen der Lebenswelt auch Alfred Schütz/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt 1979 / Bd. 2, Frankfurt 1983. Vgl. hierzu auch Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, 1967.

¹²⁷ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 386.

¹²⁸ *The ecclesial life of religious man* [1959], 141. „It discloses, in a vague way, something of what the living God personally whispers into our hearts by means of his grace which draws us. However vague it may be, it nonetheless becomes a really supernatural outward revelation in which the created world begins to speak the language of salvation

Letztlich müssen im Hinblick auf eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfung und Lebenswelt sowohl die Lebenswelt als auch die kulturellen Prozesse in ihrer Relevanz und gegenseitigen Verwiesenheit erläutert werden. Im Bezug auf die Lebenswelt muss – um überhaupt die Frage nach einer Schöpfung thematisieren zu können – die Erkenntnisleistung menschlicher Subjektivität und Selbstbewusstseins wie auch der Bezug des erkennenden Subjekt auf möglicherweise Entzogenes thematisiert werden.¹²⁹ Auch aufgrund einer statischen Erkenntnis der Schöpfungs- und Lebenswelt ist noch nichts im Hinblick auf die Relevanz dieser Erkenntnis im Bezug auf faktisches Leben gewonnen. Erst durch die Anerkennung des Doppelcharakters aller kulturellen Prozesse, d.h. durch die sinngebenden Deutungen, die immer auch voraussetzen, ist die Richtung angedeutet, deren Anzeige es ermöglicht, der Lebenswelt theologisch angemessen als Basis für eine weiterführende Diskussion des Schöpfungsglaubens zu dienen.¹³⁰

Moxter bestimmt diesen Sachzusammenhang:

„Theologisch zielt die Konzentration auf das Phänomen der Lebenswelt daher nicht auf die Anbahnung eines allgemeinen Glaubensbegriffs (Vorvertrautheit), sondern auf die Aufgabe, den christlichen Glauben als eine Transformation des lebensweltlichen Ineinanders von Vertrautheit und Fremdheit zu begreifen, das im Horizont des Versöhnungsglaubens modifiziert wird. In ihm kommt zur Darstellung, daß Fremdheit nicht in Vertrautheit aufgelöst werden kann. Darin reflektiert sich der Sachverhalt, daß der Bezug auf Anderssein konstitutiv für den christlichen Glauben bleibt.“¹³¹

to us and becomes the sign of higher realities. The natural event, human life in and with the world, begins to express, through this inward speaking on God's part, more than it is able to do in itself – there is, in all this, a special, even a personal intention which transcends the normal possibilities of created nature and life in the world“. *The ecclesial life of religious man* [1959], 141. Dieses gilt nicht nur für den innerchristlichen Raum, sondern auch für die pagane Umwelt. *The ecclesial life of religious man* [1959], 141.

¹²⁹ Dieses kann hier nicht geleistet werden und bedarf weiterführender Untersuchungen.

¹³⁰ Als Referenzrahmen dient dann die Husserl entlehnte Metapher des Horizonts. Vgl. hierzu Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 300-310. Vgl. hierzu auch Bongardt, Michael: *Rez. zu Michael Moxter, Kultur als Lebenswelt und Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, herausgegeben von Dietrich Korsch und Enno Rudolph, in: *Theologische Revue* 98(2002), 301-306.

¹³¹ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389.

Das Phänomen der Lebenswelt ist dem christlichen Glauben vorgängig. Christsein als In-der-Welt-Sein bedeutet die notwendige „Veralltäglicdung des Glaubens“¹³², die „nicht prinzipiell desavouiert werden kann“.¹³³ Die Erde ist der Lebensraum der Menschen.¹³⁴ Nach Moxter ist die theologische Verortung des Lebensweltphänomens grundsätzlich durch schöpfungstheologische Implikate angemessen indiziert, bedarf jedoch der Ergänzung durch die Pneumatologie. Diese bedingt das Phänomen der Vorvertrautheit.¹³⁵

Schöpfungsglaube kann mit lebensweltlicher Selbstrealisierung vermittels einer kritischen Korrelation zusammen gedacht werden. Diese hermeneutische Methode wurde von Schillebeeckx in Abgrenzung zu Tillich aufgenommen und durch Rückgriff auf basale Entwicklungen der Philosophie Heideggers, Gadammers und Ricoeurs modifiziert.

Vor mehr als einem halben Jahrhundert schrieb Schillebeeckx:

„The great transformation takes place in preaching – putting contemporary man in contact with the supratemporal mystery of salvation. The preacher who cannot play on those two keyboards of eternity and temporality will never touch the strings in the depths of the souls of his listeners, but will just bethrowing eternal truths at random in the church like bricks that may land on the heads of his ‘dear brethren’, or else he will stay caught up in superficialities and not preach the living God.“¹³⁶

Diese von Schillebeeckx schon 1952/53 erkannte und präzierte Aufgabe, deren Lösung auf eine angemessene kritische Korrelation von Glauben und

¹³² Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389.

¹³³ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389.

¹³⁴ Vgl. hierzu *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u.a. 1989, 107. Vgl. demgegenüber vorkonziliare Katechismen, in denen diese Bestimmung weder erwähnt noch im Hinblick auf eine positive Entfaltung der Glaubensaussagen gebracht wird. Vgl. hierzu *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Münster, 1956.

¹³⁵ Vgl. hierzu Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 387f. „Die theologische Relevanz des Lebensweltthemas ist nur dann gehaltvoll am Ort der Schöpfungslehre einzubringen, wenn diese sich nicht in einem vermeintlich allgemeineren Zusammenhang, als er für Christologie und Ekklesiologie [sic; M.H.] eigentümlich ist, entwirft, sondern sich hinsichtlich der sie selbst ermöglichenden inhaltlichen Voraussetzungen konkretisiert. Das ist zumindest dann der Fall, wenn anerkannt wird, daß der Lebensweltbegriff zugleich ein pneumatologischer Grundbegriff ist und entsprechend reflektiert werden muß.“ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 387.

¹³⁶ *Priest and layman in a secular world* [1952/53], 38f.

Lebenswelt hinausläuft, wird im Folgenden anhand von einigen relevanten Problemstellungen weiter präzisiert.

A. Von Gott geschaffene Welt - Aufgabe des Menschen

„Der Dienstcharakter des Schöpfungsauftrages, neu gelesen, brächte überdies auch den verdeckten Eros Gottes zu seiner Schöpfung wieder zutage – den Eros, dessen Sachwalter wir wären.“¹³⁷

Kern dieses Kapitels ist es, schöpfungstheologische Implikationen mit Elementen theologischer Hermeneutik insoweit zu verknüpfen, dass es möglich ist, Gottes Schöpfung mit der Aufgabe des Menschen angemessen zusammen zu denken. Wie zuvor angedeutet, lässt sich dieses Verhältnis ausgehend von kultureller Tätigkeit und somit kulturellem Wandel genauer bestimmen. Eine Betonung der menschlichen Kreativität, des menschlichen Schaffens, ermöglicht es, die Autonomie des Menschen und der Welt auch durch die – durch die menschliche Schöpfungskreativität geschaffenen – Artefakte und die dadurch ermöglichte Weltgestaltung phänomenologisch zu begründen.¹³⁸ Die aus theologischen Gründen zu postulierende, im Werk Schillebeeckx prominent vertretene und von Philip Kennedy präzise als *relationale Ontologie* qualifizierte Phänomenstruktur¹³⁹ – Gott hat die Welt erschaffen

¹³⁷ Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Technik und Religion. Zur Überwindung einer vordergründigen Feindschaft*, in: Karl Hillenbrand, Heribaert Niederschlag (Hrsg.), *Glaube und Gemeinschaft: Festschrift für Paul-Werner Scheele zum 25jährigen Konsekrationsjubiläum*, Würzburg: Echter, (2000), 494-505, 504.

¹³⁸ Vgl. hierzu auch Alexandre Ganoczy: *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Mainz 1976. Grundvoraussetzung hierfür ist freilich das Raum-Geben Gottes. „Erschaffen werden heißt einerseits, als Geschöpf in Gottes absolute gnadenhafte und rettende Nähe aufgenommen zu werden, bedeutet aber andererseits, von Gottes Seite aus gesehen, eine Art ‚Zurücktreten Gottes‘, *der dem anderen Raum gibt*. Denn der nichtgöttliche, beschützte eigene Raum ist notwendig, wenn Gott diesen anderen, den Menschen, zu seinem Bundespartner machen will. Eine echt Partnerschaft setzt einen eigenen Beitrag, Freiheit und Initiative von beiden Seiten voraus; sonst ist es keine Partnerschaft.“ *Menschen*, 125.

¹³⁹ Vgl. hierzu auch *Mensen als verbaal van God*, 256: „Mens en natuur zijn op elkaar betrokken. Het verbond van God met de aarde verloopt door de unieke positie van de mens als beeld van God via de focus van de mens. De mens is Gods vizier of

und der Mensch ist als *imago dei* in Stand gesetzt, an dem Schöpfungsauftrag durch sein Selbsttätigsein aktiv teilzunehmen¹⁴⁰ – wurde in dieser Studie rekonstruiert und ist von zentraler Relevanz für ein angemessenes Verständnis der Beziehung zwischen Gott und endlicher Realität.

Gleichwohl wird diese Perspektive nicht uneingeschränkt geteilt werden:

„Ein unterschiedliches Weltverständnis unterscheidet gläubige Menschen von ungläubigen Menschen. Ferner ist für gläubige Menschen der Glaube an Gott unterschieden von dem Glauben an das faktische Eingreifen Gottes.“¹⁴¹

Die Frage nach der Qualität des Produktes der Tätigkeit des Menschen und damit nach der Einsicht in die Weltverantwortung¹⁴² ist jedoch zunächst einmal erstinstanzlich im Rahmen einer allgemeinen Weltgeschichte zu klären. Diese kann möglicherweise von Theologen und gläubigen Menschen als

plaatsvervanger op aarde. Daarom is de aarde méér dan louter ‘de wereld van de mens’“. ¹⁴⁰ „Der Ausspruch: ‚Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich‘ (Gen 1,26) kann in diesem Zusammenhang (für den empfänglichen Leser, der noch nicht weiß, was auf diese Anfangsgeschichte folgen wird) nur bedeuten, dass auch der Mensch in seiner Lebenswelt schöpferisch tätig sein muß. Er muß als Mensch das vielfältige Chaos bezwingen und Leben möglich machen und außerdem alles auf Erden vorhandene Leben mit großer Sorgfalt hüten. Er muß sich kreativ für das ‚Werk der Hände Gottes‘ einsetzen. Im schöpferischen Umgang (im Werken) mit der Erde soll der Mensch wirklich Mensch werden.“ *Menschen*, 297f. Dass sich aus dieser Perspektive auch wesentliche Impulse im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes ableiten lassen, hat George F. McLean im Anschluss an Thomas von Aquin und Paul Tillich herausgearbeitet: McLean, George F.: *Knowledge of God and the Discovery of Man. Crisis of Man and the Response of God. Classical and Contemporary Approaches*, Lectures in Wuhan, China, [Cultural Heritage and Contemporary Change, Series III, Asia, Vol. 19], Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003.

¹⁴¹ *Menschen*, 135. „Leben ohne Gottesglauben ist noch nicht dasselbe wie Leben in einer Welt, aus der Gottes aktive Heiltätigkeit verschwunden wäre“, ebd.

¹⁴² Vgl. hierzu auch die einlassende Untersuchung von Eichinger, Matthias: *Das Bleiben dieser Erde und die Verheißung der neuen Erde. Eine aktuelle Problemanzeige im Anschluß an die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums*, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 96-117. Eichinger leistet eine sorgsame Genese von *GS* sowie deren partieller Kritik bes. 114. Ausgehend von dieser Weltverantwortung muss auch die Heilsfrage erneut thematisiert werden. Ebenso muss die Universalisierung der Heilsfrage konstatiert werden. „Die Heilsfrage ist nicht nur religiös und theologisch, sondern heute auch säkular ausdrücklich und bewußt die große Treibkraft in unserer Geschichte. Was früher ausschließlich als eine Angelegenheit der Religionen, auch des Christentums, angesehen wurde, wird heute offensichtlich als gemeinsamer Auftrag aller Menschen erfahren.“ *Menschen*, 293. „Doch mindert dies keineswegs den Schöpfungsglauben sowohl von Christen als auch von anderen, im Gegenteil!“ Ebd.; Hierzu auch *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], 204.

Heils- und Offenbarungsgeschichte identifiziert werden. Aus der Eigenschaft der Menschen, Bild Gottes zu sein, und damit prolongierte *creatio continua* resultiert ein ethischer Schöpfungsauftrag¹⁴³ des Menschen, der auch nicht angesichts eines schweigenden Gottes eliminiert wird. Als Konsequenz dieses Schöpfungsglaubens sieht Schillebeeckx, dass die Welt in ihrer endlichen Begrenztheit eine „in Freiheit zu verwirklichende Möglichkeit menschlichen Sinentwerfens ist.“¹⁴⁴

Dennoch kann dieser Schöpfungsauftrag nur im Chor der Wissenschaften und aller Menschen guten Willens realisiert werden:

„Die Umgestaltung der Welt, das Entwerfen einer besseren, für alle menschliche lebenswerte Gesellschaft und neue Erde hat der kontingente Mensch selbst in die Hand gelegt bekommen. Daher kann er nicht von Gott erwarten, daß Er unsere Probleme löst. Wir können, aufgrund eines richtig verstandenen Schöpfungsglaubens, nicht Gott zuschieben, was unsere Aufgabe in der Welt ist, in Anbetracht der unerbittlichen Grenze (auf unserer Seite) zwischen dem Endlichen und Unendlichen.“¹⁴⁵

Diese Aufgabe impliziert eine besondere Verantwortung. Der Mensch ist aufgefordert, gegen jedes Leiden vorzugehen. Für Schillebeeckx stellt das Leid letztendlich die „große Triebfeder aller Geschichte“ dar.¹⁴⁶ Es geht hier nicht nur um den gerechten Umgang der Menschen miteinander, die Solidarität mit den Marginalisierten, sondern es geht auch darum, aus der „nicht-deterministischen, experimentierenden Evolution“ resultierende Leiden zu minimieren. So ist für Schillebeeckx das Suchen und Beheben der Ursachen von Naturkatastrophen wie auch von Krankheiten als Folge von Störungen der DNA „mit

¹⁴³ Vgl. hierzu auch *Plezier en woede beleven aan Gods Schepping*, 345. „Die in Jesus Christus unwiderruflich und tatsächlich verheißene und kommende ‚neue Welt‘ liegt also nicht vorfabriziert bereit, sondern entsteht als historische Welt in der Geschichte des gläubigen Handelns in der Welt.“ *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie*, in: *Concilium* 5(1969), 18-25, hier 23.

¹⁴⁴ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 122.

¹⁴⁵ *Menschen*, 291. „Aber im Gegensatz zum ‚mittelalterlichen‘ Menschen hat der moderne Mensch inzwischen gelernt, dass die gesellschaftlich gefestigte Lage nicht ein Schöpfungsgefüge Gottes, sondern eine kulturelle, von Menschen gemachte, reformierbare und beeinflussbare Wirklichkeit ist.“ *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: *Concilium* 4(1968), 411-421, hier 416.

¹⁴⁶ *Auferstehung Jesu*, 70.

allen zur Verfügung stehenden Mitteln der Wissenschaft und Technik“¹⁴⁷ ein „Schöpfungsauftrag“.¹⁴⁸ „Christliches Heil umfasst also auch ökologische, gesellschaftliche und politische Aspekte, wenn es sich in ihnen auch nicht erschöpft. Zwar ist christliches Heil noch mehr, aber es *ist* auch dies!“¹⁴⁹

Voraussetzung einer kreativ-kritischen Tätigkeit des Menschen ist die Anerkennung

„einer wirklichen Gegenwart in der Welt [...]: in Erfahrungen, in denen Gott die Welt und die Geschichte sozusagen zwischen sich und uns schiebt – als hörbare, sichtbare und wahrnehmbare Verdolmetschung seines gnadenvollen Rufs hier und jetzt, als Medium, in dem und durch das der Christ nachdrücklich auf diesen Ruf aufmerksam gemacht wird, und schließlich als Raum, in dem er seine Lebensantwort auf diese Einladung geben soll.“¹⁵⁰

Ausgehend von dieser Anerkennung kann sich der Mensch seiner eigentlichen Aufgabe widmen:

„Nimmt man diese Vorgabe (freilassende Schöpfung Gottes) ernst, dann ist der dem Menschen am letzten Schöpfungstag erteilte Auftrag der Weltgestaltung tatsächlich nicht ein je nachdem herrisches oder knechtisches Walten, sondern ein Wahren und Wahrmachen der Schöpfung in ihrem geschichtlichen und freien Charakter. Biblisch gesehen ist dem Menschen die Herrschaft über die Schöpfung zugesprochen: aber als Verwalter und Stimme ihrer Freiheit, in immer neu andrängender und zu entscheidender Geschichte.“¹⁵¹

¹⁴⁷ *Menschen*, 291.

¹⁴⁸ *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, 343.

¹⁴⁹ *Auferstehung Jesu*, 71. Von den Menschen wird ein Einsatz erfordert, „der sowohl auf bessere Strukturen als auch auf den konkreten Menschen und seine wirklichen Bedürfnisse bedacht ist, die keineswegs so sind, wie eine bürgerliche Reklame uns glauben machen will.“ *Auferstehung Jesu*, 126. „Ein Mensch lebt in einem konkreten Milieu, auch in einem ökologischen Milieu. Er muß zusammen mit seinem ökologischen Milieu gesund werden.“ *Gott ist jeden Tag neu*, 61f.

¹⁵⁰ *Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: *Concilium* 4(1968), 411-421, hier 419.

¹⁵¹ Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Technik und Religion. Zur Überwindung einer vordergründigen Feindschaft*, in: Karl Hillenbrand, Heribaert Niederschlag (Hrsg.), *Glaube und Gemeinschaft: Festschrift für Paul- Werner Scheele zum 25jährigen Konsekrationsjubiläum*, Würzburg: Echter, (2000), 494-505, 498.

B. Realisierung der Schöpfung: Freiheit, Mündigkeit und Verantwortung

Mündigkeit des Menschen? „Sapere Aude ! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“. ¹⁵² Diese wesentliche Einsicht westlicher aufgeklärter Gesellschaften hat Immanuel Kant uns ins Gedächtnis geschrieben. Gleichwohl hat sich die Theologie mit der Rezeption des Kantischen Gedankengutes schwer getan. Unter dem Begriff des Gewissens wurde theologischerseits selbstbestimmte, selbstverantwortete Entscheidungsmöglichkeit des Menschen, sowie der Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch thematisiert. Karl Rahner bezog zwei Jahre vor seinem Tod auch zu diesem Problem Stellung. Er stellt die Frage nach dem mündigen Christen und thematisiert an dieser Stelle nicht ausdrücklich das Problem des nichtmündigen Christen, ¹⁵³ mündigen oder nichtmündigen Menschen. Er geht in seinen Überlegungen weder vom Menschsein, noch vom nichtmündigen Christsein aus. Sein Aufsatz über den mündigen Christen wird von ihm deswegen auch von anderen Themen überlagert: „Die Bedrohtheit der ganzen Menschheit durch Atomkriege, die Zerstörung der menschlichen Umwelt durch den Menschen selbst, die Neurotisierung der ganzen Gesellschaft, aber auch das Verhältnis des Menschen zu Gott in Glaube und Liebe sind solche Themen.“ Seine eigene Aussage relativierend fügt er hinzu: „Aber der Mensch ist nun einmal das Wesen, das sich mit vielerlei unvermeidlich beschäftigen muß und darum auch mit Zweitrangigerem.“ ¹⁵⁴ Die Notwendigkeit, eine bewusste Selbstrealisierung zu leisten, ergibt sich aufgrund von Rechten und Pflichten, „immer mehr die deutliche Verantwortung seines Geistes und seiner Freiheit zu übernehmen, selbstverantwortlich, mündig zu werden.“ ¹⁵⁵

¹⁵² So Immanuel Kant in seiner Preisschrift: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, in: Werke in zehn Bänden, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Sonderausg., Bd. 9, Darmstadt 1983, 53-61, 53.

¹⁵³ Es geht Rahner um die „wenigstens sein sollende(n) Mündigkeit des Christen“ Karl Rahner: *Der mündige Christ*, in: Stimmen der Zeit, 107 (1982), 3-13 (hier beide Zitate 3).

¹⁵⁴ Karl Rahner: *Der mündige Christ*, in: Stimmen der Zeit, 107 (1982), 3-13 (hier 3).

¹⁵⁵ Karl Rahner: *Der mündige Christ*, in: Stimmen der Zeit, 107 (1982), 3-13 (hier 3).

Konkret durchbuchstabiert hat Schillebeeckx diese Verurteilung des Menschen zu selbsttätiger Selbstrealisierung in verschiedenen Anläufen und in der besonderen Perspektive der Laien als ausdifferenziert von den Handlungen der priesterlichen Hierarchie. Dieses besondere Augenmerk auf den Laien ist insofern von zentraler Relevanz für die Entwicklung der Theologie Schillebeeckx', als dass dieser Fokus es ermöglicht, das Verhältnis des Christentums zur Säkularität neu zu fassen.¹⁵⁶ Im Akkord mit anderen Theologen kann Schillebeeckx eine doppelte Sendung der Kirche konstatieren:

„Die erste betrifft die Ordnung des Heils, die zweite – innerlich eine Folge der ersten – betrifft die Hinordnung des Innerweltlichen auf dieses Heil. Beide Aspekte der einen Sendung der Kirche (Evangelisation und christliche Durchdringung der weltlichen Gesellschaft) müssen wir deshalb in allen aktiven Gläubigen wieder finden, mögen sie nun Laien oder Kleriker sein, aber beide dann auch nach ihren amtlichen oder nichtamtlichen Aspekten.“¹⁵⁷

Dem Schöpfungsglauben ist eine besondere kritische Kraft inhärent. Denn ausgehend von der Indirektheit der christlichen Vermittlung von Gott in Natur und Geschichte¹⁵⁸ lässt sich eben nicht monokausal auf Gott schließen. Dieser Prozess ist immer schon in einem Interpretationszusammenhang zu betrachten. Gleichwohl bleibt die schöpfungstheologisch explizierte radikale Verantwortung des Menschen für die Realisierung des In-der-Welt-Sein.¹⁵⁹ Und an diesem Ort sind Ambivalenzen der Selbstrealisierung zu nennen, die auch Schillebeeckx thematisiert hat.¹⁶⁰

¹⁵⁶ „Es stimmt nachdenklich, daß – historisch gesehen – die ausdrücklich bewusste Frage nach der besonderen Stellung des Laien in der Kirche erst in der neueren Zeit aufgefunden ist, nämlich als die Menschheit die Welt entdeckte, ein Vorgang, den man gewöhnlich als Säkularisierung bezeichnet.“ *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* [1967], 162.

¹⁵⁷ *Die Typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* [1966], 159.

¹⁵⁸ Hierzu auch *Schepping*, F 16, 21.

¹⁵⁹ Vgl. hierzu auch *Auferstehung Jesu*, 136.

¹⁶⁰ Christine Gleixner bemerkt zu diesen Ambivalenzen: „Eine steigende Tendenz zu einer uneingeschränkten autonomen Beherrschung der gegebenen Wirklichkeit ist heute unverkennbar. Sie birgt die Gefahr in sich, die ursprünglich angestrebte Entfaltung zur bedrohenden Gefahr der Zerstörung werden zu lassen. Dies aufzuzeigen, wäre eine grundlegende Aufgabe christlicher Verkündigung, für die weithin die Voraussetzungen fehlen. Es besteht keine Gesprächsbasis zwischen den Trägern und Inspiratoren dieser autonomen Vorgänge und den Kirchen. Anprangernde Drohbotschaften und Klage-

Dieser Verantwortungsbezug muss auch im Hinblick auf sämtliche Dinge zugebilligt werden. In einem 1960 gehaltenen Vortrag zur Eröffnung des Tierlaboratoriums der Universität Nijmegen, *The animal in man's world* schreibt Schillebeeckx:

„In this spontaneously thinking and living man there is a respect for the very varied mystery of the being of things. The very fact that these things – minerals, plants and animals – are there and are, to a greater or lesser extent, included in the world of man is a gift of God.“¹⁶¹

Ausgehend von dieser schöpfungstheologischen Basis wird von Schillebeeckx eine demütige Bescheidenheit, hier mit *Respekt* benannt, eingefordert:

„Respect for the value of every thing as a being forms, as it were, an essential part of man's being, since man is not only homo faber and homo oeconomicus, but also simply man, a man who finds himself situated in a world of things, of plants and flowers, of animals and fellow-men.“¹⁶²

Eine schöpfungstheologische Begründung der Unterwerfung der Tiere unter das Diktat der Menschen wird von Schillebeeckx abgelehnt.¹⁶³ Vielmehr erinnert Schillebeeckx auch hier an den biblischen Schöpfungsbericht, in dem die Tiere am selben Tag wie die Menschen geschaffen wurden (Gen 1,24). Ergänzt wird dieser Rekurs von Schillebeeckx durch die Analyse des Sachverhaltes der Bestrafung eines Ochsen mit der Todesstrafe aufgrund seines Vergehens, einen Menschen mit seinen Hörnern getötet zu haben (Ex 21,28) und dessen Qualifikation als primitivem Anthropomorphismus. Dieser jedoch bekräftigt die Position einer hohen Stellung der Tiere. So ist alles „that lives and moves in the world [...] God's creation, God's *good* creation.“¹⁶⁴ Und diese Welt ist „eine in Freiheit zu verwirklichende Möglichkeit menschlicher

lieder erweisen sich als wenig hilfreich und zielführend.“ Gleixner, Christine: *Das Geheimnis der Schöpfung im gegenwärtigen ökumenischen Dialog*, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 219-234, 232.

¹⁶¹ *The animal in man's world* [1960], 259.

¹⁶² *The animal in man's world* [1960], 258.

¹⁶³ Insbesondere wendet sich Schillebeeckx hier gegen Versuche, das Leiden der Tiere in ihrem biologischen Selbstvollzug durch die Sünde zu erklären, wie es z.B. Dagobert D. Runes in *Of God, the Devil and the Jews*, New York 1952, 52f. konstatiert hat.

¹⁶⁴ *The animal in man's world* [1960], 264.

Sinnentwürfe“.¹⁶⁵ Existentiell abstrahiert ist dieser Sinnentwurf als Weltentwurf zu instantiieren:

„Dieser *Weltentwurf* (nicht die Natur) *ist das eigentliche Lebensmilieu von dem Menschen*. Aus dem menschlichen Gebrauch von ‚der Natur‘ muss / sollte deutlich werden, *wie der Mensch ‚die Welt‘ versteht, d.i. welche Welt er persönlich entwerfen will.*“¹⁶⁶

Dieser mehrfach thematisierte Bezug auf Kontrasterfahrungen und die Basisannahme der Negativität ist zentral für den schöpferorientierten Ansatz Schillebeeckx'. Mehrfach wurde bereits in dieser Studie darauf hingewiesen, dass diese Anerkennung der Negativität vor einem positiv, d.h. schöpfungstheologisch intendierten Referenzrahmen erfolgt. Von diesem Ausgangspunkt ausgehend lassen sich dann auch positive Erfahrungen deuten. Letztlich wird hiermit der theoretische Referenzrahmen, der eine Weltgestaltung ausgehend von negativen und positiven Erfahrungen ermöglicht, aufgezeigt:

¹⁶⁵ „[...] auch wenn die Zukunft nie vollständig das Ergebnis menschlicher Planung und Ausführung ist und wenn daher auch das kontingente menschliche Leben viel Hinnahme und, in diesem Sinn, auch Ergebung verlangt.“ *Auferstehung Jesu*, 139. Freiheit ist Bedingung der Möglichkeit von sinnvollem Handeln. – Gleichwohl gibt es keine Garantie, dass freiheitsursprüngliches Verhalten immer sinnvoll ist. „Denn Zukunft kann nie bloß teleologisch, nach dem Schema von Ursache und Wirkung, nie bloß technologisch oder entwicklungslogisch interpretiert werden. Auch Zukunft ist kontingent und gerät daher niemals gänzlich in den festen Griff ebenso endlicher Menschen in einer kontingenten Welt. Nach dem Schöpfungsglauben ist allein Gott denn auch der Herr der Geschichte.“ *Auferstehung Jesu*, 140.

¹⁶⁶ „Dit ‚wereldontwerp‘ (niet ‚de natuur‘) is *het eigenl.^e leefmilieu v. de mens*. Uit het mensel. gebruik van ‚de natuur‘ moet zal duidel. wⁿ, hoé *de mens ‚de wereld‘ verstaat, d.i. welke wereld hij verantwoordelijk wil ontwerpen.*“ *Schepping*, D 14, 16. Selbstverständlich ist eine christliche Wirklichkeitsinterpretation – wie bereits in der Einleitung dieser Studie ausgeführt – nur eine Option unter Vielen. Dennoch hat die christliche Option den Vorteil möglicher universaler Geltung; von Schillebeeckx vorsichtiger formuliert, der universalen Einladung. „Die christliche Wirklichkeitsinterpretation ist in unserer Gesellschaft faktisch nur eine aus vielen solchen Interpretationen, und doch ist sie wegen und aufgrund ihres besonderen Inhalts eine universale Einladung an alle, die sich in ihren Kontrasterfahrungen der permanenten Bedrohung ihrer Freiheit und ständiger Entfremdung bewusst sind.“ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 97.

„Die kritische Solidarität des Menschseins, die sich in kritischer Negativität und in Kontrasterfahrungen offenbart, kann das universale Vorverständnis des christlichen Glaubens sein, weil sich das Christentum auf diese Weise nicht an eine der vielen Philosophien oder positiven Entwürfe vom Menschen auszuliefern braucht. In unserer pluralistischen Gesellschaft ist die Negativität somit die Vermittlungsform dessen, was wir überhaupt noch universal und gemeinsam erfahren können.“¹⁶⁷

Und darin dürfen dann „Spuren der Erlösung Gottes“ gesehen werden“;¹⁶⁸

Soteriologie, Eschatologie und Pneumatologie im schöpfungstheologischen Spannungsfeld.

Die schöpfungstheologische Bestimmung des Phänomens der Faktizität sollte, um dieses auch unter theologischen Gesichtspunkten angemessen zu bestimmen und nicht auf *reine Faktizität* künstlich zu verkürzen, soteriologisch, eschatologisch und pneumatologisch ausdifferenziert werden. Die theologale Dimension muss jetzt – ausgehend von der rein diesweltlichen Dimension menschlicher Existenz und der Weltgestaltung – thematisiert werden. Die neueren Trends sowohl der schöpfungstheologisch orientierten Schillebeeckx-Forschung wie auch dem Revival der Schöpfungstheologie aufnehmend konstatiert Robert Schreiter:

„Does this emphasis on creation change Schillebeeckx’s fundamental commitment to the soteriological? I think not. Soteriology is linked also to creation, and perhaps his emphasis on creation might best be seen in light of his larger soteriological plan. Perhaps this increasing emphasis on creation

¹⁶⁷ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 97.

¹⁶⁸ „(W)ir sehen, daß die Möglichkeit, mit Hilfe von Wissenschaft, Techniken und Neustrukturieren viele menschliche Entfremdungen zu beheben, durchaus vorhanden ist. Zugleich auch, daß diese zweckdienliche Möglichkeit nur Entfremdungen betrifft, die ihrem Wesen nach die Folge leiblicher, psychischer, gesellschaftlicher Bedingungen sind – Behinderungen menschlicher Freiheit, die tatsächlich durch Widerspruch, gepaart mit sachkundigem, aktivem Einsatz, größtenteils behoben werden können. Und wir dürfen darin Spuren der Erlösung Gottes sehen.“ *Das Evangelium erzählen*, 111. Insofern erhält auch das Paradigma der Erlösung eine zentrale Relevanz für christliches Selbstverständnis. Heil kann gedeutet werden als Realisierung von Versöhnung. Schreiter, Robert J.: *Verzoening als uitdaging en kans*, 45.

theology might be seen precisely as exploring how the soteriological dimension of God's grace is manifesting itself in human history."¹⁶⁹

Mit Hilfe einer zuvor konstatierten relationalen Ontologie kann die „heilvolle Geschöpflichkeit als auch unheilvolle Erlösungsbedürftigkeit des Menschen mit Blick auf sein relationales Dasein anschaulich zu Sprache gebracht“ werden.¹⁷⁰

Die Einsicht in die relationale Struktur der Offenbarung lässt sich im Hinblick auf die Qualifikation der Rede von Gott und Mensch im Sprachspiel der Beziehung und in Bezug auf das Geschehen zwischen Menschen – wertneutraler insinuiert – als Begegnung fassen. Ausgehend von dieser basalen, sowohl ontologischen wie auch soteriologischen Erkenntnis lässt sich auch das komplementäre eschatologische Element angemessener thematisieren.¹⁷¹

In der Genese der Schöpfungslehre findet sich diese Notwendigkeit gespiegelt wieder:

„Im Alten Testament spricht man von der Eschatologie im Blick auf die Protologie. In der ganzen Genesis ist die Vorstellung vom Paradies und vom Menschen, der darin lebt, ein Reflex der Eschatologie auf die Protologie. Die Schöpfungsgeschichte ist eine Rückprojektion der prophetischen Auffassung vom Paradies, in das der Mensch gestellt worden ist.“¹⁷²

¹⁶⁹ Schreier, Robert J.: *Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance*, 193. Vgl. hierzu auch die Anfänge der Schillebeeckx'schen Lehre in denen der Befund von Schreier belegt wird. *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 141f.

¹⁷⁰ Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, 147. Vgl. hierzu auch Sattler, Dorothea: *Aufgebrochen. Theologische Beiträge*, Mainz 2001, 243-243-263.

¹⁷¹ Hierdurch ist es dann auch ermöglicht, eine „christologische Reduktion der Rede vom Heil durch eine theo-logische Begründung und Beschreibung des Erlösungsgeschehens zu vermeiden.“ Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, 28.

¹⁷² *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 128. Auch *Theologisch testament*, 107f. Der Sinn des Lebens und der Geschichte wurde zur Zeit Jesu häufig, im Gegensatz zu den früheren Zeiten, in einem eschatologischen Sprachspiel versucht zu artikulieren. Vgl. hierzu auch *Jesus*, 157f. „Protology and eschatology imply each other. The beginning of creation and the end of time include each other and the biblical view of the eschatological kingdom is therefore able to express both with the same images of cosmic peace experienced while walking with God in the garden. They imply each other, not only in the living idea of God's providence that transcends history, but also in the very historical fact of the mystery of Christ and, as a consequence and in the light of this, both in the history of the Old Testament and in the contemporary fact of our created, human existence as men who make history and who are subject to God's call to salvation.“ *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* [1959], 167.

Dieser konstitutive Zusammenhang von Schöpfungslehre und Eschatologie wird von Schillebeeckx auch durch den Begriff *Hoffnungsüberschuss* ausgedrückt:

„Dieser Hoffnungsüberschuß gegenüber dem, was schon in der Geschichte verwirklicht wird, gründet sich für den Gläubigen in dem, was er Gottes ‚Schöpfung aus Heilsabsichten‘ nennt: Gottes absolute Heilsgegenwart bei dem, was er ins Leben gerufen hat.“¹⁷³

Dieser Schöpfungs- und Hoffnungsüberschuss ist pneumatologisch vermittelt und somit auch auf das Handeln der Menschen bezogen.¹⁷⁴ Damit inhärierem diesem „dialogische Implikationen“.¹⁷⁵ Das Handeln der Menschen, als Bild Gottes, orientiert sich an drei großen Metaphern eschatologischer Zukunft, die in den biblischen Schriften variiert werden:

1. Das *Reich Gottes* als Ort des definitiven Heiles der Menschheit ohne ungerechte Herrschaftsverhältnisse.
2. Das *Reich Gottes* als Ort des definitiven Heiles der einzelnen Person, metaphorisch gefasst als *Auferstehung des Fleisches*.
3. Das *Reich Gottes* als Ort des definitiven Heiles des Lebensraumes, metaphorisch gefasst als *neuer Himmel und neue Erde*.¹⁷⁶

Diese drei Metaphern werden von Schillebeeckx explizit seit 1989, der Publikation seines Buches *Menschen*¹⁷⁷, durch den Rekurs auf die neutestamentlich, heilshistorisch relevanten Aussagen der Wiederkunft Christi gestützt.¹⁷⁸

¹⁷³ Weil *Politik nicht alles ist*, 91.

¹⁷⁴ Berkhof, Hendrikus: *De Geest als voorschot*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 162-179, 169.

¹⁷⁵ Gilkey, Langdon: *De Geest en de ontdekking van de waarheid door dialoog*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 196-210, 211. Damit ist Pneumatologie sowie die Entdeckung der Wahrheit, wie Gilkey luzide ausführt, konstitutiv auf Kultur verwiesen. Vgl. hierzu Ebd.

¹⁷⁶ Vgl. hierzu *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, 47.

¹⁷⁷ Vgl. hierzu auch *Menschen*.

¹⁷⁸ „Das Maranatha verweist auf das eigentliche *eschatologische Kerngeschehen*, dass gerade die drei anderen eschatologischen Metaphern möglich macht und einsetzt. Gottes Gutheit hat tatsächlich das allerletzte Wort: Die Parusie von Jesus Christus ist die Enthüllung des eschatologischen Bildes, wie Gottes Schöpfungswelt nach dem Endurteil durch den Menschensohn aussehen wird als neuer Himmel und neue Erde.“ „Het Maranatha verwijst naar het eigenlijk *eschatologisch kerngebeuren*, dat pas die drie andere eschatologische metaforen mogelijk maakt en inaugureert. Gods goedheid heeft metterdaad het allerlaatste woord: de parousie van Jezus Christus is de onthulling van

Gemäß der schon an anderen Orten dieser Studie konstatierten Fokussierung der Theologie Schillebeeckx' auf die konkrete Welt und ihrer Geschichte wird diese These materialiter bestätigt: „Hierbei geht es dann nicht sosehr um Vergeltung und Vergebung von dem, was jeder in der Geschichte getan hat, sondern um das Urteil über die Welt, das Endurteil über die Menschengeschichte. Und dieses Endurteil hat Gott in die Hand des Menschensohnes gelegt: Jesus Christus, ‚der Zeuge von Gott-ist-Gerechtigkeit‘ wie der Brief an die Hebräer dieses so schön sagt.“¹⁷⁹

Ausgehend von dieser eschatologischen Zukunftssicht kann im Raum des Lebens mit aller durch Gott gegebenen Autorität die Gegenwart und gegenwärtige Zukunft geprägt werden. Nicht zuletzt findet gerade hier, im Raum des Lebens, der Zusammenschluss von Protologie, Eschatologie und Soteriologie statt: „Christianity is above all the praxis of the reign of God, an entryway or pathway to the eschatological revelation of God's own name.“¹⁸⁰

C. Theologie und Kultur

„Daß Kultur seitens der praktischen und historischen Theologie vielfältig thematisiert wird, ist unübersehbar und stellt auch für den systematischen Diskurs eine Herausforderung dar. Die systematische Theologie muß nicht nur die religionsphilosophischen und kulturtheoretischen Grundlagen klären, sie steht zugleich vor der Frage, ob und wie die dogmatische Urteilsbildung ihren Beitrag zu einer theologischen Reflexion von Kultur leisten will und kann.“¹⁸¹

het eschatologisch plaatje, hoe Gods scheppingswereld er na het eindoordeel door de Mensenzoon uit zal zien als nieuwe hemel en nieuwe aarde.“ *Theologisch testament*, 110, 134f.

¹⁷⁹ „Hierbij gaat het dan niet zozeer om vergelding en vergiffenis van wat een ieder in de geschiedenis heeft gedaan, maar om het oordeel over de wereld, het eindoordeel over de mensengeschiedenis zelf. En dit eindoordeel heeft God in de hand gelegd van de Mensenzoon: Jezus Christus, ‚de getuige van God-is-gerechtigheid‘, zoals de Brief aan de Hebreëen dit zo mooi zegt.“ *Theologisch testament*, 110.

¹⁸⁰ *Prologue: Human God-talk and God's silence*, xvii.

¹⁸¹ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 382.

Schillebeeckx ist sich der Relevanz von Kultur für Theologie nicht nur bewusst.¹⁸² Er anerkennt und trägt in seine Methode der Theologie ein, dass Kultur vielmehr *der* zentrale Bestimmungsort theologischer Spekulationen ist. Diese Rückbindung an das Vorausgesetzte ist notwendig und auch Fundort der erwiesenen Gnade Gottes an die Menschen und deren kreativen Tätigkeits. Zwar teilt Schillebeeckx die Grundtendenz Kants, den Menschen als besonderen Akteur im globalen Zusammenhang zu identifizieren und die Erkenntnis des Menschen als „Weltkenntnis“ zu qualifizieren.¹⁸³ Der in diesem Zusammenhang relevante und in dieser Arbeit kursorisch bestimmte Freiheitsbegriff ist jedoch in einem direkteren konstitutionslogischem Zusammenhang von Existenz und Kultur zu verorten: „Aus uns selbst sind wir nur Möglichkeit zur Freiheit und ist die Freiheit noch eine Leere, sie hat noch keinen Inhalt; durch die Kultur füllt die Freiheit kreativ diese Leere.“¹⁸⁴ Und da Theologie ein interdependentes Geschehen ist, ist für eine angemessene Theologie die sorgsame Analyse des jeweiligen Kontextes einer sich stets verändernden Situation von besonderer Relevanz.¹⁸⁵

Wünschenswert wäre gewesen, wenn Schillebeeckx seine diesbezüglichen Vorhaben realisiert hätte. In den fünfziger Jahren hat Schillebeeckx entgegen eigener Willensbekundung zwei Buchprojekte nicht realisiert. So blieb das auf zwei Bände angelegte Buch über die Ehe¹⁸⁶ unvollständig, wie auch das Buch über die Sakramente. Sicherlich wären die Konturen der Kulturtheologie des

¹⁸² *Foreword*, in: Robert J. Schreiter, *Constructing local theologies*, Maryknoll 1985, ix-x. Hier erläutert Schillebeeckx, dass Theologie sich eines Kulturschocks ausgesetzt sieht. Vgl. hierzu auch Kuypers, Etienne: *Rondom Schillebeeckx (Ten geleide)*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 7-14, 10.

¹⁸³ „Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. - Ihn also, seiner Spezies nach [...] zu erkennen, verdient besonders, Weltkenntnis genannt zu werden; ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht.“ Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werke in zehn Bänden*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Sonderausg., Bd. 10, Darmstadt 1983, 399 (BA III f.).

¹⁸⁴ *Christus*, 796.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu besonders Robert J. Schreiter: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, New York 1997.

¹⁸⁶ Vgl. hierzu *Het huwelijk*.

frühen Schillebeeckx dort deutlicher zum Ausdruck gekommen, zumal Schillebeeckx für den zweiten Teil – so lässt sich einem, dem Inhaltsverzeichnis des ersten Teiles angefügten Konzepts für den zweiten Teil entnehmen – Ausarbeitungen zu den Themen „Sakramentalität der materiellen Welt“ und der „Sakramentalität des christlichen Humanismus“¹⁸⁷ durchführen wollte. Die basale Intention Schillebeeckx' zieht sich jedoch – materialiter realisiert – durch das gesamte Œuvre von Schillebeeckx:

„Die Absicht ist, zu verhindern, dass für jemand, der von Herzen an der neuen Kultur teilnimmt, der Glaube eine nicht zu vollziehende Haltung bleibt, die ihn zu einem weltfremden Menschen macht, weil er gezwungen ist, in zwei Welten zu leben: in der Welt der Wissenschaft und der Technik, in der er seine weltliche Aufgabe erfüllt, und in einer Art Phantasiewelt, die er in seinem Glauben betreten muß. [...] Ich meine einfach bekennen zu müssen, dass wir als Gläubige nur innerhalb der Kultur, die die unsere ist, erwarten dürfen, mit dem Glauben ins reine zu kommen.“¹⁸⁸

Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Kultur, näherhin einer schöpfungstheologisch gewendeten Kulturtheologie ist ein anzumahndendes Desiderat.¹⁸⁹

„Für die *menschliche* Kultivierung der Welt ist zwar die Ethik, aber nicht die Religion notwendig – wenn auch die Religion dieser Kultivierung mittels der Ethik eine eigene Färbung und außerdem die endzeitliche, endgültige Bedeutung geben wird, die in Gnade alle Weltlichkeit und Ethik übersteigt und die Welt erst ganz sich selbst gibt.“¹⁹⁰

Die Frage ist jedoch, ob das Christentum in Deutschland nicht schon zu sehr marginalisiert und privatisiert ist, als dass man von der Mitte der Gesellschaft heraus dieses neu positionieren kann.

¹⁸⁷ *De sacramentele heilseconomie*, XX.

¹⁸⁸ *Gott*, 159.

¹⁸⁹ Vgl. zur Kulturtheologie einer lateinamerikanischen Perspektive Boff, Leonardo: *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit* (Aus dem brasilian. Portug. übers. von Horst Goldstein), Düsseldorf 1991.

¹⁹⁰ *Gott*, 83f.

D. Faktizität und theologische Erkenntnis

Die Unhintergebarkeit des In-der-Welt-Seins, die Veralltäglicdung des Glaubens, kann nicht desavouiert werden. Geschichtlichkeit sollte als integrales Moment einer Methode, die die schöpfungstheologischen Implikationen jeder Theologie angemessen zu berücksichtigen im Stande ist, gewürdigt werden.¹⁹¹ Vor fast einem halben Jahrhundert präziserte Schillebeeckx diese Basisaussage im Hinblick auf Seelsorger:

„Die Sachkunde, getragen von einer tieferen Wahrheitserkenntnis der Faktizität, in der das religiöse Leben steht, wird in den Händen der Seelsorger nur zu einer Gestalt der ‚Liebe Christi, die uns drängt‘, der apostolischen Liebe und Hoffnung, die uns zwingen, Zeugnis abzulegen von dem transzendenten Heilshandeln Gottes, einer Transzendenz, die universal in jeder apostolischen Erscheinung in dieser Welt immanent ist, vor allem in jeder schlichten ungeheuchelten Tat der Bruderliebe.“¹⁹²

Ausgehend von dieser Einsicht in die basale Bedeutung der Gegenwart, des Hier und Jetzt, der Faktizität und der Landschaft kann Schillebeeckx konstatieren: „Die Gegenwart selbst tritt also in die verstehende Aneignung der Offenbarung ein.“¹⁹³

Im Hinblick auf theologische Erkenntnis vom Istzustand über den Sollzustand zum Idealzustand kann Schillebeeckx *in nuce* wie folgt postulieren:

¹⁹¹ „Dann ist der Gläubige ein denkender, in der Geschichte stehender Mensch. Sein Glaube ‚gibt zu denken‘“ *Glaubensinterpretation*, 10. M.E. lohnt es sich, auch aus der hier vorgestellten Perspektive heraus, die Diskussion von Bultmann und seinen Zeitgenossen um die angemessene Interpretation menschlicher Existenz als „methodische(n) Ausgangspunkt der Theologie“ erneut aufzuarbeiten und im Hinblick einer angemessenen anthropologischen Grundlage der Theologie in Anschlag zu bringen. Bultmann, Rudolf: *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1930), 339-364, 339.

¹⁹² *Kirche und Religionssoziologie* [1962], 139.

¹⁹³ *Glaubensinterpretation*, 10.

„Von der Ebene des schon erreichten Problembewußtseins aus (als erforderlicher Minimumstart – vielleicht ist auch dies ein wichtiger Faktor bei der Besinnung auf das, was konkret ‚menschenswürdig‘ ist) können wir dann, auch auf der Grundlage negativer Erfahrungen oder Kontrasterfahrungen, aber auch aufgrund von schon gemachten Sinnerfahrungen, im Licht dessen, was als ‚Utopie‘ angesehen wird, eine Analyse der Kluft zwischen Ideal und Faktizität durchführen, eine ‚Differenzanalyse‘, aus der (immer in verschiedenen Alternativen) die Richtung, die wir einschlagen müssen, sichtbar werden kann, eine Richtung, die wir gemeinsam bestimmen und für die wir hier und jetzt gültige, dringende konkrete Normen werden schaffen müssen.“¹⁹⁴

Ausgehend von der in diesem Unterkapitel referierten faktizitätstheologischen Ausrichtung des Schillebeeckx'schen Denkens wird nun nach der bleibenden Bedeutung seines Denkens gefragt.

E. Mit Schillebeeckx und über ihn hinaus

„Ich hätte lieber direkt über das Christentum selbst gesprochen. Ich meine aber, daß wir Christen im Augenblick zuerst mit großer Aufmerksamkeit auf die Welt lauschen müssen, um das Material zu sammeln, mit dem wir den Zugangsweg zum Christentum erschließen können, denn in diesem Punkt liegen augenblicklich die großen noch ungelösten Probleme.“¹⁹⁵

Dieses Diktum Schillebeeckx' spricht ohne Zweifel für seine ihm eigentümliche Bescheidenheit, der Bescheidenheit einer Theologie, die sich einem

¹⁹⁴ *Christus*, 742. Die Ritualpraxis als Moment der Entwicklung der Opposition gegen eine unangemessene Ist-Struktur und Situation ins Spiel bringend konstatiert auch Wilhelm Gräb: „Nur weil die Religion im Aufbau ihrer symbolischen Sinnwelt nicht allein die Praxis der Anerkennung von Kontingenz ist, sondern von ihrem Entwurf eines Sinn-ganzen her zugleich den Widerspruch zu ihr symbolisiert, kann ihrer Ritualpraxis immer auch die Generierung von Antistrukturen zu einer in ihrer Faktizität und Endlichkeit sich beruhigenden Alltagskultur zugeschrieben werden. Den Anomieerfahrungen setzt sie Rechtfertigungszusagen, Erlösungs- und Heilshoffnungen entgegen.“ Gräb, Wilhelm: *Religion in der Alltagskultur*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 97-108, 107.

¹⁹⁵ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 107.

radikal mundozentrischen Ansatz verpflichtet hat.¹⁹⁶ In genau dieser tastenden Bescheidenheit – bei gleichwohl schöpfungstheologisch verpflichteten basalen Annahmen – ist Schillebeeckx ein Vorläufer einer Theologie, die als angemessen wird gelten können, ein *Steuermann* auf der hohen See menschlichen Lebens, „ein Steuermann, der nicht am Ufer stehen blieb“.¹⁹⁷

Dass Schillebeeckx sich von seiner Umwelt in einem besonderen Maße beeinflussen ließ und Theologie als auch persönlichen Lebensstreit ernst nimmt, ist ihm in hohem Maße anzurechnen. Paradigmatisch für die Aktion Schillebeeckx' als eines offenen Systems sei auf seinen kritischen Rückblick auf seine Empfindungen während des Vatikanum II. hingewiesen:

„Konfrontiert mit den unverkennbaren Schwierigkeiten von den heutigen Christen in einer säkularisierten Welt, habe ich [...] die Tatsachen ruhig anschauen wollen, aber fühlte nichtsdestoweniger einen fast fieberartigen Andrang, weil es deutlich eine dringende Problematik von lebenden Menschen, Laien und Priestern, ist, die von allen Seiten auf uns alle zukommt.“¹⁹⁸

¹⁹⁶ Insofern ist auch die von de Schrijver an Schillebeeckx geäußerte Kritik, dass Schillebeeckx dieses mundozentrische Paradigma kulturellen Selbstverständnisses nicht anerkennt, nicht treffsicher. Im Gegenteil! Schillebeeckx Bestreben ist es, eine zeitgemäße Theologie auszuarbeiten. Hierzu Schrijver, Georges de: *Hertaling van het Christus-Gebeuren*, 84.

¹⁹⁷ „Wie nauwlettender toeziet en mensen zoekt die in ons land tot deze zoektocht inspireerden, kan het niet ontgaan, dat prof. Edward Schillebeeckx als een der eersten genoemd moet worden: een stuurman die niet an de wal bleef staan; een theoloog die met de kerk meevoer; een docent die een leven lang contact zocht met jonge mensen en het nooit verloor.“ Häring, Hermann/Schoof, Ted/Willems, Ad: *Ten geleide*, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 7-9, 7. Auch Hans Küng bedient sich der Metapher des Steuermanns um das persönliche wie wissenschaftliche Profil von Edward Schillebeeckx zu charakterisieren. „Aan Edward Schillebeeckx, danken collega's en vrienden, mannen en vrouwen, hier en in de rest van de wereld, dat hij het ook bij storm, bij windstilte of in motregen in de boot heeft uitgehouden als betrouwbare stuurman en als nog altijd krachtige roeier.“ Küng, Hans: *Een theologie met een jong gezicht*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven/Apeldoorn 1991, 17-23, 23.

¹⁹⁸ „Geconfronteerd met de onmiskenbare moeilijkheden van de hedendaagse christenen in een 'geseculariseerde wereld', heb ik de feiten rustig onder ogen willen zien, maar voelde niettemin een bijna koortsachtige aandrang, omdat het duidelijk een dringende problematiek is van levende mensen, leken en priesters, die van alle kanten op ons allen toekomt“. *Het nieuwe Godsbeeld, secularisatie en politiek*, in: Ts. v. Theol. 8(1968), 44.

Im Verlauf dieser Studie ist der Ansatz und die Methodik schöpfungstheologischer Reflexion und ihrer praktischen Relevanz eng an Schillebeeckx angelehnt rekonstruiert worden. Jedoch hat sich auch Schillebeeckx nicht nur als Forscher verstanden, der die kontextuelle Dimension einer jeden Theologie analysierte, sondern auch seinen eigenen Ansatz als kontextuell qualifiziert. Und in der Tat ließ sich der Ansatz von Schillebeeckx dahingehend bestimmen und benennen. Auch die Grenzen seines Ansatzes sind deutlich geworden. Im Folgenden werde ich auf einige Erweiterungsmöglichkeiten der Theologie nach Schillebeeckx eingehen.

Es hat sich gezeigt, dass Schillebeeckx' theologische Methodik, so wie sie sich herausgebildet hat, durchaus im Stande ist, die grundsätzliche Anforderung an eine Theologie, schöpfungstheologische Grunddaten des jüdisch-christlichen Glaubens und damit einhergehender Explikation des Welt- und Wirklichkeitsverständnisses vermittelnd darstellen zu können, zu erfüllen vermag. Dennoch begnügt sich Schillebeeckx mit Schwerpunktsetzungen:¹⁹⁹

„(T)he attraction to Schillebeeckx does not derive from the symmetries of a carefully crafted system derived from first principles. Schillebeeckx does not share that kind of grand philosophical design with the transcendental Thomists. Nor does it derive from a powerful synthesis of the full range of dogmatic questions.“²⁰⁰

Als besonderer Schwerpunkt kann die Erfahrungsgebundenheit der Theologie Schillebeeckx' gelten, die es ermöglicht, auch die lebenswelthermeneutische Situiertheit theologischer Aussagen und ineins damit die Offenbarungswirklichkeit angemessen in Anschlag zu bringen.

Neben selbstevidentem Aktualisierungsbedarf der Theologie Schillebeeckx, der sich aufgrund der sich weiter entwickelnden Forschungslandschaft ergibt, sind auch grundsätzliche Rückfragen an das Werk von Edward Schillebeeckx zu richten. Schillebeeckx hat selber diagnostiziert, dass

¹⁹⁹ Und dadurch kommt es auch zu einer Unterbelichtung von unterschiedlichen Aspekten. Eine faktizitätsorientierte Grundoption ist vor die bleibende Herausforderung gestellt, diese Position mit dem Theismus zu vermitteln [Dupré, L.; 1982, 370-371], Schrijver, Georges de: *Hertaling van het Christus-Gebeuren*, 87.

²⁰⁰ Schreiter, Robert J.: *Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance*, 185.

„(d)as christliche Sprechen von Gott [...] keinen Zugang zum modernen Menschen finden [wird; M.H.], wenn er nicht schon in seinem konkreten Leben Zeichen und Lichtpunkte von Transzendenz erfährt und wenn er nicht zu dem Bewusstsein kommt, daß eine *ausschließlich* wissenschaftliche und technische Wirklichkeitsinterpretation unabwendbar zu vielen Formen von Unmenschlichkeit führt.“²⁰¹

Es stellt sich somit die Frage, ob Schillebeeckx die Orte einer möglichen Transzendenzenerfahrung angemessen gewürdigt hat und nicht vorschnell den Horizont möglicher positiver Sinn- und Transzendenzenerfahrung durch einen zu massiv ausfallenden Rekurs auf die Negative Dialektik und Ideologiekritik verstellt hat.²⁰² Meines Erachtens empfiehlt es sich, auf die im folgenden Kapitel aufgeführten Topoi als weitere Entfaltungen schöpfungstheologischer Grundlagen zu achten.

Als ein weiteres Manko mag gelten, dass Schillebeeckx grundlegende Vorstellungen einer angemessenen theologischen Methode hat, diese aber nicht immer konsequent ausarbeitet²⁰³ – vielleicht auch aufgrund seiner funda-

²⁰¹ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), 107f.

²⁰² Vgl. hierzu auch Schrijver, Georges de: *Hertaling van het Christus-Gebeuren*, 79. De Schrijver konstatiert, dass eine Reinterpretation des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt von Schillebeeckx nicht angemessen thematisiert ist. Ebd. M.E. trifft die Kritik von de Schrijver nur teilweise. Ausgehend von der Säkularisierung stellt de Schrijver fest, dass Glückserfahrungen zunächst einer innerweltlichen Tatsache zugeschrieben werden sollte und der Mensch als handelndes Aktzentrum anerkannt werden muss. Schrijver, Georges de: *Hertaling van het Christus-Gebeuren*, 80. Sunarko bemerkt zutreffend im Anschluss an eine Skizze der Kritik de Schrijvers, dass es bei Schillebeeckx um den „Versuch, den Anknüpfungspunkt mit der allgemeinen Erfahrung der Kontingenz zu suchen“ geht. Sunarko, 232-233, hier 233. Im Folgenden wird sich zeigen, wie es mit Hilfe einer faktizitätsorientierten Grundoption theologisch-hermeneutischer Arbeit gelingen kann, das geforderte Problemniveau zu erreichen.

²⁰³ Vgl. hierzu auch Barwasser, Carsten: *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP*, Berlin 2010 (zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss., 2008) [= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 47, Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer / Jürgen Werbick Hrsg.), 318. Treffsicher diagnostiziert Barwasser: „Diesen Horizont der Argumentation [Gott im Horizont der Freiheit im sachlichen Anschluss an Thomas Pröpper zu bestimmen als vollkommene Freiheit; M.H.] aber erreicht Schillebeeckx nicht mehr, indem er zwar auf die Kontingenzerfahrung rekurriert, diese aber nicht mehr freiheitstheoretisch ausweist. D.h., er reflektiert im Hinblick auf die Erfahrung der Kontingenz nicht mehr auf die Struktur endlicher Freiheit, die sich weder selbst begründen noch aus sich heraus oder der Welt erklären kann, sondern er betrachtet die Erfahrung der Kontingenz als Erfahrung der absoluten Grenze der menschlichen Wirklichkeit. Damit wird die endliche Wirklichkeit zur gemeinsamen

mentalen induktiven Arbeitsweise, die sich nicht zuletzt in den ersten beiden Büchern seiner christologischen Trilogie zeigt – nicht einmal hätte können. So ist das Manko, dass Schillebeeckx nur eine oberflächliche Anthropologie erarbeitet hat, angemerkt worden.²⁰⁴ Ebenso ist – so Philip Kennedy – Gott als letzte Begründung ethischer Praxis durch Schillebeeckx nur konstatiert, jedoch nicht argumentativ belegt worden.²⁰⁵ Letztlich leide die spätere Theologie von Schillebeeckx an mangelnder systematischen Kohärenz.²⁰⁶

Dennoch halte ich die Grundlagenarbeit, wie sie in dieser Studie expliziert ist, für lohnend im Hinblick auf weiterführende Beschäftigung mit diesem Thema.

Basis der Frage nach dem Sinn der Rede von Gott, und nicht das Bewusstsein der menschlichen Freiheit und ihrer formalen Unbedingtheit, die alle Grenzen distanziert und zu überschreiten vermag.“ In persönlichen Gesprächen teilte Schillebeeckx mir, M.H., mit, dass dieses in der Tat kein Defizit seiner Theologie sein, sondern er eine konkrete und radikal wirklichkeitsbezogene, bescheidene Theologie zu entwickelt versucht hat. Und daher wird bei auch ebensowenig das „externe Forum der autonomen Vernunft“, beansprucht. (Ebd., 319). Ebensowenig fand eine – im Gefolge der theologischen Letztbegründungsversuche entwickelte „wirkliche Reflexion auf die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung als Grundlegung der rationalen Verantwortung von ethischen und religiösen Geltungsansprüchen“ statt. Ebd., 323

²⁰⁴ Steele, *Creation and cross*. Ted Schoof bemerkt, dass Schillebeeckx in seinen Vorlesungen die angedachte Synthese häufig nur ansatzhaft geleistet hat. Dieses ist auch der Fall bei Schillebeeckx' späteren Vorlesung zur Schöpfungslehre. Vgl. hierzu: Schoof, Ted: *Een bijna koortsachtige aandrang*, 18. Vgl. zur Anthropologie Schillebeeckx' auch Cooper, Jennifer: *Humanity in the Mystery of God. The Theological Anthropology of Edward Schillebeeckx*, New York 2009.

²⁰⁵ „Once again, is Schillebeeckx' later standpoint regarding God's knowability in ethical praxis merely a declarative utterance, or can he argue about it? Argumentation in this context would involve more than stating, as Schillebeeckx does, that God is the ultimate foundation of ethical praxis. Argumentation would need to involve an explanation of why God constitutes such a foundation.“ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 369. M.E. leistet er jedoch einen schöpfungstheologisch perspektivierter Rekurs auf die Kategorie der Verantwortung. Elemente einer Aktualisierung werden im folgenden Kapitel, skizziert.

²⁰⁶ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 370. Im Vergleich zur Frühphase der Schillebeeckx'schen Theologie, in der sich Schillebeeckx maßgeblich auf Thomas von Aquin und Dominique de Petter bezog, wurde – so Kennedy – durch die Rezeption unterschiedlichster Philosophien und Theologien die innere Kohärenz des Schillebeeckx'schen Ansatzes gestört. Vgl. hierzu ebd., 375.

„Denn wenn ich die Voraussetzung für den Glauben in einer modernen Welt richtig sehe, bedeutet dies, daß Katechese und Verkündigung nicht nur die heutigen menschlichen Erfahrungen erhellen müssen, sondern daß sie auch so verantwortlich, so genau und suggestiv wie möglich entfalten müssen, was die christliche Daseinsorientierung in unserer Zeit für die Menschen konkret bedeuten kann. Menschen müssen wissen, mit welchem ‚Suchprojekt‘ sie sich befassen und worauf sie sich einlassen wollen.“²⁰⁷

Somit muss Theologie adressatenorientiert profiliert sein. „Versteht es auch die Kirche nicht, ein angemessenes Begriffssystem zur Erklärung der christlichen Botschaft und des christlichen Suchprojektes zu verwenden, so ist in der Tat den meisten Menschen von vornherein die Lust genommen, nach *diesem* Suchprojekt als möglicher Deutung ihrer Erfahrungen zu greifen.“²⁰⁸

²⁰⁷ *Auferstehung Jesu*, 10.

²⁰⁸ *Auferstehung Jesu*, 17.

4. Zusammenfassung

Im Kapitel V werden die Ergebnisse der Kapitel III und IV zusammengeführt und eine komplementäre Welt-Perspektive Schillebeeckx' rekonstruiert. Ausgehend von der *Faktizität der Welt* mit ihren Korrelaten der Autonomie und der Heilsperspektive kann auch die schöpfungstheologische Perspektive auf menschliche Erfahrung untersucht werden.

Es zeigt sich, dass menschliche Erfahrung nicht deckungsgleich mit Schöpfungsglauben ist, wohl aber in bestimmtem Maße damit korrelieren kann. Menschliche Erfahrung ist Bedingung der Möglichkeit von Schöpfungsglauben und damit gemeinsamer Ausgangspunkt für eine lebensweltlich verpflichtete Hermeneutik des christlichen Glaubens. Damit ist diese ein wesentlicher Baustein einer kommunizierbaren theologischen Grundposition. Unter Rekurs auf das zuvor dargestellte Konzept einer lebensweltlich verpflichteten Erfahrung rekonstruierte Schillebeeckx das In-der-Welt-Sein, das in dem von Gott geschaffenen Welt-Sein des Menschen und der Aufgabe des Menschen, dieses Welt-Sein zu realisieren, seine Bestimmung findet. Es zeigt sich, dass dieses *faktizitätsorientierte Welt-Sein* des Menschen Basis einer lebensweltlich verpflichteten schöpfungstheologisch orientierten Hermeneutik des christlichen Glaubens ist.

VI. WIRKLICHKEIT DER WELT UND MÖGLICHKEIT THEOLOGISCHER INTERPRETATION: EINE HERAUSFORDERUNG

1. *Pro experientia – Faktizität und Theologie*

„Der Begriff Faktizität steht aber für ein Problem, von dem man nicht genau weiß, ob es das überhaupt gibt.“¹

In diesen Bemerkungen wird auf einen Sachzusammenhang philosophischen Denkens Bezug genommen, der für die Fragestellung dieser Arbeit – was der Titel andeutet – von zentraler Relevanz ist. Zwar mag der Verdacht im Raume stehen, dass die Einführung des Begriffes der Faktizität – wie im Eingangszitat angedeutet – mit einer unnötigen Verkomplizierung der Explikation des Sachverhaltes einhergeht. Dennoch ist es m.E. möglich, anhand dieses Begriffes ein komplementäres Element einer angemessenen Theologie vorzustellen und zu entfalten.² In den vorangehenden Überlegungen ist deutlich geworden, dass der Erfahrungsbezug der Theologie gewährleistet sein muss und ineins damit auch ein sicherer Ausgangspunkt gefunden sein sollte,

¹ Wetz, Franz Josef: *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, Pfullingen 1990, 12.

² Diese sachliche Ergänzung stellt eine Vorüberlegung dar. Hiermit ist weder beansprucht, eine philosophische Grundlage der Theologie noch die Heidegger'sche Philosophie als Grundlage einer Theologie grundsätzlich zu begrüßen oder eine solche angenommene Synthese als gelungen zu bezeichnen, sondern lediglich auf ein Element Heidegger'scher Frühphilosophie verwiesen, dass dem in dieser Studie explizierten Sachverhalt in besonderer Weise Rechnung trägt. Zu einer möglichen Eignung der Philosophie Heideggers als Gesprächsgrundlage von Theologie und Philosophie vgl. Franz, Helmut: *Das Denken Heideggers und die Theologie*, in: Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes, O. Pöggeler (Hrsg.), 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 179-216. Zum geistigen Umfeld und der Entwicklung des frühen Heideggers vgl. auch Gadamer, Hans-Georg: *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 4(1987), 13-26. Gadamer beruft sich in *Wahrheit und Methode* auch explizit auf Heideggers Programm einer „Hermeneutik der Faktizität“ (S. 240). Vgl. zum Ganzen auch Gethmann, Carl-Friedrich: *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“*, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 4(1987), 27-53.

der es ermöglicht, den Menschen als Hörer der Botschaft, ihrem Vermittler und wesentlichem Teil der Geschichte Gottes in seinem Kontext angemessen zu denken. So fragt Martin Heidegger in seinem sogenannten Natorp-Bericht³, „(o)b nicht schon die Idee einer Religionsphilosophie, und gar wenn sie ihre Rechnung ohne die Faktizität des Menschen macht, ein purer Widersinn ist?“⁴

Diese Einführung gibt jedoch weder einen Überblick über die Problemgeschichte der Faktizität, noch will sie das mit dem Begriff Faktizität angedeutete Problemspektrum weitwinkelig skizzieren⁵, sondern eher selektiv und auf

³ Im Herbst 1922 arbeitete Heidegger ein Bewerbungsschreiben für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät aus, einem sogenannten *Natorp-Bericht*, der zu seiner Berufung auf das *Extraordinariat mit Stellung und Rechten eines Ordinarius* an der Philipps-Universität zu Marburg führte. Diesen Bericht mit dem Titel *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* verstand er zugleich als Einleitung zu dem geplanten Werk über Aristoteles. Vgl. hierzu auch Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, Frankfurt 2005.

⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, 246. Vgl. hierzu auch Caspar, Bernhard: *Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis*, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 5(2003), hier <http://mondododmani.org/dialegesthai/bc01.htm> [27.09.12]. „Bis zu Heidegger hat man das Menschenleben als Geschichte in einen a priori festliegenden zeitlichen Rahmen eingetragen, in dem die Gegenwart einem Punkt oder einer kurzen Strecke zwischen dem Früheren und dem Späteren entspricht; Heidegger, der diese Datierung keineswegs umstürzen will, macht darüber hinaus auf eine genuine geschichtliche Zeitlichkeit des Menschseins aufmerksam, die den üblichen Zeitrahmen in gewisser Weise überholt und eine Quelle der Möglichkeit von Geschichte ist.“ Schmitz, Hermann: *Zeit und Freiheit*, in: *Theorie der Subjektivität*, Cramer, Konrad (Hrsg.), Frankfurt am Main 1987, 344-345, 360-372, 367. Schmitz rekonstruiert, dass bei Heidegger die Anerkennung der Faktizität die Bedingung der Möglichkeit von verantworteter Rede vom Menschen und Geschichte überhaupt darstellt. Das von Schmitz inkriminierte Problem fundamentalontologischer Überhöhung der Existenz, welches sich gleichwohl bei Rudolf Bultmann noch deutlicher abzeichnet, kann an dieser Stelle nicht weiter geklärt werden. „Zugleich aber verstopft er [Heidegger; M.H.] diese Quelle, indem er die Geschichtlichkeit so überspitzt, daß sie sich mit wirklich verlaufender Geschichte nicht mehr verträgt, es sei denn durch Verfallen in Uneigentlichkeit.“ Schmitz, Hermann: *Zeit und Freiheit*, in: *Theorie der Subjektivität*, Cramer, Konrad (Hrsg.), Frankfurt am Main 1987, 344-345, 360-372, 367. Da an dieser Stelle nur die geschichtliche Zeitlichkeit des Menschen beansprucht wird, ist der Rekurs auf Heidegger in dieser Studie nicht Abschluss des Denkens über eine angemessene und damit faktizitätsorientierte spekulative Entfaltung der Theologie im Gefolge Schillebeeckx', sondern damit vielmehr nur *ein* Anfang benannt.

⁵ Vgl. hierzu Wetz, Franz Josef: *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, Pfullingen 1990 sowie Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982; Scheier, Claus-Artur: *Kierkegaards Argernis. Die Logik der Faktizität in den „Philosophischen Bissen“*, Freiburg/München 1983. Böhmer, Otto A.:

den für unseren Zusammenhang relevanten Kern fokussiert darstellen. In diesen Ausführungen wird vielmehr der Begriff Faktizität als Wetterleuchten aufzufassen sein, das als Problemanzeiger fungiert. Es wird in diesem Zusammenhang lediglich die wegweisende Position des frühen⁶ Heideggers⁷ nachgezeichnet, um diese dann zu entgrenzen und auf die theologisch motivierte Bestimmung der Hermeneutik menschlichen Lebens zu applizieren.⁸ Franz Josef Wetz hat in seiner bei Adorno gefertigten Dissertation gezeigt, dass das

Faktizität und Erkenntnisbegründung. Eine Untersuchung zur Bedeutung des Faktischen in der frühen Philosophie J. G. Fichtes, Frankfurt a. M. 1979. Wolandt, Gerd: *Idealismus und Faktizität*, Berlin u.a. 1971. Holz, Harald: *Spekulation und Faktizität.* Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, Bonn 1970 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik; 65]. Neben der Erwähnung des Begriffes der Faktizität im dt. Idealismus ist dieser Begriff wirkmächtig von Sartre und Heidegger aufgenommen worden. Vgl. hierzu insbesondere Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I, Hamburg 1994, 833-955. Daher sind dieses auch die einzigen Repräsentanten dieses Begriffes im Artikel *Faktizität* im Historischen Wörterbuch der Philosophie. Fahrenbach, H.: Art. *Faktizität*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Bd. 2, 886. Vgl. hierzu auch Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 127-130, der hier die Idee einer philosophischen Hermeneutik der Faktizität näher betrachtet. Vgl. hierzu auch Stehlíková, die den Begriff der Faktizität bei Heidegger im Spannungsfeld von Wirklichkeit und Möglichkeit verortet. Stehlíková, Petra: *Tätigsein zwischen Möglichkeit und Faktizität. Zu Heideggers Auffassung des Handelns*, Günter Figal zum 50. Geburtstag gewidmet, in: Internet <http://www.uni-tuebingen.de/philosophie/download/stehliko.pdf> [06.06.09].]

⁶ Der Verfasser der vorliegenden Arbeit ist sich der problematischen Rede vom *frühen* und *späten* Heidegger durchaus bewusst. Vgl. hierzu auch den luziden Diskussionsbeitrag von Turnher [Turnher, Rainer: *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach ‚Sein und Zeit‘*, Tübingen 1997, (Phainomena; 5)], der auf die sich durchhaltenden Elemente der Philosophie Heideggers aufmerksam macht und die auch von Heidegger selbst diagnostizierte *Kebre* in ein neues Licht rückt. Für detaillierte diesbezügliche Überlegungen besteht in dieser Arbeit kein Raum. Vgl. hierzu Otto Pöggelers Werk *Heidegger in seiner Zeit*. Wesentlicher Aspekt im späteren Werk Heideggers ist der „Sinnzusammenhang Welt“ [Wetz, *Das nackte Daß*, 159], der Rückschlüsse auf den Begriff der Faktizität zulässt und das mit diesem Gemeinte problematisiert. In diesem Sinnzusammenhang *Welt* wird das Sein, auch durch die „Denkenden und Dichtenden“ (M. Heidegger, Bd. 9 (1976), 313) forciert, wenn nicht gar ermöglicht, wieder – entgegen der Seinsvergessenheit – zur Sprache zu bringen. Bekanntlich wird diese Weltsicht Heideggers durch das *Geviert* thematisiert. „Die Vier des Gevierts sind die Sterblichen, die Erde, der Himmel und die Göttlichen. Die Erde bestimmt Heidegger als die ‚dienend Tragende‘ (eingeschlossenes Zitat von M. Heidegger, 1978, 144) und ‚blühend Fruchtende‘; (Ebd.) den Himmel als wölbenden ‚Sonnenuntergang, [...] Glanz der Gestirne, [...] Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht‘(Ebd.); ‚die Göttlichen als die winkenden Boten der Gottheit‘(Ebd.), die jedoch heute ausbleiben; die Sterblichen schließlich als die auf der Erde, unter dem Himmel, vor dem Göttlichen lebenden, sich ihrer Endlichkeit bewußten Menschen. [...] Wo der Sinnzusammenhang

durch den Begriff der Faktizität angedeutete Problemspektrum immer schon von Bedeutsamkeit für philosophische Selbstvergewisserung war.⁹ „Wer glaubt, daß der Ausdruck Faktizität eine Erfindung des 20. Jahrhunderts ist, wird durch die späten Fassungen der Wissenschaftslehre [Fichtes; M.H.] eines anderen belehrt.“¹⁰

Das im Zusammenhang dieser Fragestellung zu erörternde Problemspektrum wird hier auf die Denkbewegungen Heideggers, wie sie sich in den

Welt als eine solche Ordnung aufgeht, dort kann das Sein ankommen.“ Wetz, *Das nackte Daß*, 149f. Vgl. zur Ausbildung der Hermeneutik in seinen frühen Jahren auch Jean Grondin: *Gadamer vor Heidegger*. In: Internat. Zeitschr. für Philosophie (1996), 222-226.

⁷ Hier ist nicht der Ort, um auf die ausführliche Symbiose von Heidegger und Rudolf Bultmann einzugehen. Zur Biographie von Martin Heidegger mag hier der Artikel von Rudolf Bultmann in der RGG des Jahres 1928 wesentliche Aspekte benennen: „Philosoph, geb. 1889 zu Meßkirch (Baden), 1922 ord. Professor in Marburg, seit 1928 in Freiburg. Seine innerhalb der phänomenologischen Schule [...] sich vollziehende Arbeit nimmt die Probleme der antiken Ontologie wieder auf, um sie zu radikalieren und eine universale Ontologie, die auch die Region der Geschichte umfaßt, zu entwerfen. Das Fundament dieser Problematik bildet der Ausgang vom ‚Subjekt‘ im rechtverstandenen Sinne des ‚menschlichen Daseins‘, so daß mit der Radikalisierung des Ansatzes zugleich die echten Motive des deutschen Idealismus [...] zu ihrem Recht kommen. Für die Ausbildung des Daseinsverständnisses haben Augustin, Luther und Kierkegaard auf H. eingewirkt, für die Interpretation der Geschichte Dilthey; Aristoteles und die Scholastik waren bestimmend für die strenge Formulierung gewisser ontologischer Probleme. H.s Forschung vollzieht sich in einer Methodik und am Leitfaden der Idee wissenschaftlicher Philosophie, wie Husserl sie begründet hat; [...] H.s Arbeit hat weder theologische noch weltanschauliche Absichten; wohl aber liegen in ihr Ansätze, die für eine ontologische Grundlegung der Theologie als Wissenschaft fruchtbar sind.“ Bultmann, Rudolf: *Art. Heidegger*, in: RGG, Bd. 2 1928, 1687-1688.

⁸ Somit dient diese Fokussierung der Gewinnung einer angemessenen Tiefenschärfe, um den Ansatz der Theologie Schillebeeckx' als einer faktizitätsverpflichteten hermeneutischen Methode von ihrem eigentlichen Terrain her schärfer in den Blick zu bekommen. Lohnenswert wäre gewiss die Beantwortung der Frage, welchen epistemologischen Status eine so interpretierte Theologie hat. Ebenso interessant wäre, mit welchem Begründungsanspruch sie auftritt und ob nicht eine solche mit einem blässeren Begründungsanspruch ausgestattete Theologie defizitär ist. Dieser Fragehorizont kann hier nur angedeutet werden. Verwiesen sei aber auf den Versuch der Beantwortung dieser Frage für die Philosophie von Carl Friedrich Gethmann: „Die spezifisch philosophischen Äußerungstypen sind [...] das Vorschlagen bzw. Empfehlen. Für manche Vorschläge bzw. Empfehlungen läßt sich zeigen, daß ihnen beitreten muß, wer mit Aussicht auf Erfolg über sie debattieren möchte. Dieser Sachverhalt erzeugt jedoch keinen diskursiven Zwang, da niemand mit Argumenten gezwungen werden kann, überhaupt seine Meinung und seinen Willen aufgrund diskursiver sprachlicher Handlungen zu bilden. Somit wird hier nicht behauptet, in der Philosophie sei Letzt-Fundierung nicht möglich, weil diese Behauptung ja von der Unterstellung lebt, sie sei immerhin wünschenswert. Vielmehr beinhaltet die vorgeschlagene Explikation philosophischen Redens, daß Letzt-Begründung kein sinnvoll anzustrebender Zweck der Philosophie ist. Philosophie scheidet

zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts zeigten¹¹, fokussiert. Für Heidegger diente der Begriff der Faktizität nicht nur zur Qualifikation des Seinscharakters unseres eigenen Daseins. Vielmehr nutzt Heidegger den Begriff Faktizität „zur Kennzeichnung der Tatsächlichkeit des Faktums des menschlichen Daseins, dessen Vorkommen vom Vorhandensein der Dinge unterschieden wird.“¹² Heideggers Anliegen war somit nichts Geringeres als die Neubegründung der Ontologie unter Rekurs auf faktische Existenz. Eine dieser Basisein-

tert nicht an der Hürde der Letztbegründung, weil Hürdenlaufen keine genuin philosophische Tätigkeit ist.“ Gethmann, Carl- Friedrich: *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“*, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 4(1987), 27-53, 53.

⁹ Wetz, Franz Josef: *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, Pfullingen 1990. Im Hinblick auf das Selbstverständnis qualifiziert Wetz das Bemühen einiger Vorplatoniker, von Aristoteles, Epikur, Lukrez und der alten Stoa, als ein Ringen um die ontokosmologische Notwendigkeit der Welt. Duns Scotus und Leibniz gehen von der ontotheologischen Kontingenz der Welt aus. Von Bedeutung ist ebenso die spekulative Systemphilosophie des Absoluten (Spinoza, Fichte, Jacobi, Schelling), wie auch die nachidealistische Willensphilosophie (Eduard von Hartmann, Schopenhauer, Nietzsche) wie auch die Diskussion von Sein und Welt die von Heidegger und Nicolai Hartmann vorgetragen wurde. Im zweiten Teil seiner Studie (Die Faktizität der Subjektivität) rekurriert Wetz im Hinblick auf die subjektphilosophische Reflexionstheologie auf Descartes, Fichte (in Henrich'scher Lesart), Schelling (in Schulz'scher Lesart), Schleiermacher, Kierkegaard und Hans Wagner.

¹⁰ Wetz, Franz Josef: *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, Pfullingen 1990, 87. „Dabei tauchen diese Begriffe nicht nur am Rande auf, sondern nehmen in Fichtes Systementwürfen durchaus eine zentrale Stellung ein. Die Begriffe Faktizität, Faktum, faktisch werden gleichbedeutend und undifferenziert mit Bezug auf alles, was der Verstand antrifft und für ihn einfach da oder vorhanden ist, gebraucht.“ Ebd.; Theodore Kisiel [Kisiel, Theodore: *Edition und Übersetzung*, in: D. Papenfuss/O. Pöggeler (Hrsg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3, Frankfurt a. Main 1992, 93] hat in seinen Untersuchungen zur Entstehung des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers darauf hingewiesen, dass dieser Begriff 1799 zum ersten Mal bei Fichte auftaucht (J.G. Fichte: SW V, 360) und ab 1801 in der Darstellung der Wissenschaftslehre“ in weiterer Ausführlichkeit Verwendung findet (J.G. Fichte: SW II, 47, 55) !. Vgl. hierzu auch Denker, Alfred: *Der junge Heidegger und Fichte*, in: *Fichte-Studien* 13, 1997. Hier in <http://www.freewebs.com/m3smg2/Heidegger-Fichte1.pdf> [27.09.12].

¹¹ Nach dem Ersten Weltkrieg unternahm Heidegger den Versuch eines Neuansatzes der Ontologie. Heidegger erkannte ein doppeltes Ungenügen der traditionellen Ontologie. Theologisch korreliert dieser Versuch mit der Dialektischen Theologie. Barth, Brunner und Bultmann agierten auch aus diesem Bewusstsein des Ungenügens traditioneller Vorgaben. Interessant ist der Versuch von Bultmann, paradigmatisch vorgetragen in dem zentralen Aufsatz: *Welchen Sinn hat es, über Gott zu reden* aus dem Jahr 1925 und die späteren Arbeiten Bultmanns in den 1930er Jahren, in denen sich Bultmann bemüht, das von Heidegger erarbeitete faktizitätsorientierte Grundkonzept theologisch zu adaptieren. In diesem Exkurs muss sich zwangsläufig auf die Skizzierung dieses Neuansatzes beschränkt werden, ohne dass in Ausführlichkeit auch dessen Genese im Anschluss an

sicht verpflichtete Hermeneutik ist nötig: „Der Ausdruck *Hermeneutik* soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen.“¹³

A. Hermeneutik der Faktizität

Karl Löwith konstatiert in seinem Werk *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*:

„Heidegger hat auf seine Weise Husserls Lehre von der Konstitution der Welt weitergeführt, indem er die Intentionalität des Bewußtseins, d.i. die Korrelation von cogito und cogitatum, konkreter als ‚In-der-Welt-Sein‘ des existierenden Daseins bestimmte. Auch für ihn ist ein ‚Außerhalb‘ widersinnig, aber nicht, weil er alles erdenkliche Sein auf eine transzendente Subjektivität reduziert, sondern weil sich das Dasein immer schon selbst zur Welt übersteigt oder transzendiert. Die fundamentale These von ‚Sein und Zeit‘: Dasein ist ‚In-der-Welt-Sein‘ wehrt zweierlei kritisch ab: die Welt fällt nicht in die Innensphäre eines für sich vorhandenen Subjekts und das Subjekt fällt nicht in die Außensphäre einer an sich vorhandenen Welt. Trotz dieser doppelten Abwehr hat aber die existenziale Subjektivität des eigensten Daseins einen unverkennbaren Vorrang; sie ist fundamental für die Frage nach dem Sein alles Seienden und nach der Weltlichkeit der Welt.“¹⁴

Fichte und der Interpretation von Fichte durch Windelband (Wilhelm Windelband, *Kritische oder genetische Methode, Präludien*, Bd. II, Tübingen 1915, 99-135) auf die sich Heidegger stützt, in extenso dargestellt werden kann. Kisiel, Theodore: *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers*, in: Frithjof Rodi / Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4 (1986-87), Göttingen 1987, 91-120.

¹² Wetz, *Das nackte Daß*, 12. Vgl. hierzu auch Vedder, Ben: *Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag*, in: Heidegger Studien 12 (1996), 95-107.

¹³ Heidegger, Martin, GA 63, 9.

¹⁴ Löwith, Karl: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, 50. Nur am Rande sei hier die Überführung dieser Fluchtlinie in eine freiheitstheoretische Bestimmung dieses in-der-Welt-Sein durch den mit dem in *Sein und Zeit* von Heidegger explizierten Weltbegriff unter Rekurs auf das *um-willen* genannt. „Das Wort um-willen verweist auf einen Willen, der sich – um seiner selbst willen – eine Welt entwirft; eine unter möglichen anderen, meine je eigene und unsere je eigene geschichtliche Umwelt. Der Wille des Menschen hat die Freiheit, Welt zu bilden; er ist weltbildend und weltbegründend. Die zur Frage stehende ‚Transzendenz‘, der Überstieg zur Welt, ist daher im ‚Grunde‘, nach dessen Wesen gefragt wird, nichts anderes als die

Nach meiner Wahrnehmung und Kenntnis ist das, was Löwith hier beschreibt, als die inhaltliche Füllung dessen zu begreifen, was Heidegger mit Faktizität meint. Durch den Begriff Faktizität ist ein Grundmuster der frühen Philosophie Heideggers angedeutet. In dieser Zeit ist der Neukantianismus präsent. Im Gefolge Husserls und Diltheys stehend gelingt es Heidegger jedoch, seinen daseinshermeneutischen, näherhin fundamentalontologischen Ansatz zu entwickeln.¹⁵ Diese Neubesinnung kann als „hermeneutische(r) Durchbruch“ charakterisiert werden, der „bekanntermaßen revolutionierend auf eine Generation damals Studierender“ gewirkt hat.¹⁶ Schröder konstatiert: „Heideggers Analyse des In-der-Welt-Seins ist deshalb so aufschlussreich, weil sie die vortheoretische, im Lebensvollzug praktizierte Weltauslegung thematisiert und als grundlegend ernst nimmt [...]“.“¹⁷

Dieses geschah bei Heidegger auch wesentlich unter Rückgriff auf neutestamentliche Eschatologie und Geschichte, somit auf urchristliche Geschichtserfahrung:

Freiheit selbst. Gewiß, eine von Grund aus endliche Freiheit, deren Entwurf geworfen ist, aber gerade dadurch um so schärfer als Freiheit bestimmt und begrenzt.“ Löwith, Karl: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, 51.

¹⁵ Karl Löwith kennzeichnet dieses in einem 1930 erstmals erschienenen Artikel als die „Tendenz zur Diesseitigkeit“, die sich bei Husserl durch seinen Rückgang auf das *Bewusstsein*, bei Dilthey durch seinen Rückgang auf das *Leben* und bei Heidegger auf das *Dasein* beschreiben lässt. Löwith, Karl: *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in: Otto Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 54-77, 69. Vgl. zur Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit und insbesondere auch dem Phänomen der *Geschichtlichkeit* auch Rodi, Frithjof: *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von ‚Sein und Zeit‘. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4 (1986/87), 161-177. Hierzu auch Kogge, Werner: *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik*, Hildesheim 2001, 35-64.

¹⁶ Fehér, István M.: *Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes*, in: *Heidegger Studien* 13 (1997), 47-68, 47.

¹⁷ Schröder, Richard: *Dankbarkeit ist nicht nihilistisch. Antwort auf Gianni Vattimos ‚Christentum im Zeitalter der Interpretation‘*, in: Thomas Eggenesperger (Hrsg.), *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, Wien 2004, 33-39, 35.

„Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eben nicht nur eine bloß vereinzelt thematisch gewordene Äußerung dieses Denkens. Die Erfahrung des urchristlichen Geschichtsverständnisses ist vielmehr der einzig mögliche ‚Standort‘, von dem aus die Beschränkung der bisherigen Ontologie in ihrem Verständnis des Sinnes von Sein und auch in der Beharrlichkeit dieser Beschränkung auffallen konnte. Nur hier hat Heidegger den archimedischen Punkt gefunden, von woher er die mehr oder weniger eindeutige, meist aber indifferente Auslegung des Sinnes von Sein als Vorhandenheit in eine Krise bringen konnte“.¹⁸

Auch Schillebeeckx hat sich in seiner Analyse des Wirklichkeitsbezugs daran angelehnt. In den sechziger Jahren im engen theologischen Kontext dieser grundsätzlichen Suche nach einer angemessenen Denkform für die Wirklichkeitserkenntnis konnte Schillebeeckx schreiben:

„Im Licht der ‚Hermeneutik der Faktizität‘ Heideggers erhalten die alte Streitfrage um den ‚sensus litteralis‘ und den ‚sensus plenior‘ der Schrift sowie auch die ökumenische Frage nach dem Verhältnis des Dogmas (im katholischen Sinn) zur Schrift unerwartete Perspektiven. Es geht um die Zukunft der Schrift selbst.“¹⁹

Aber nicht nur bei diesem Einzelproblem theologischen Denkens diente das mit dem Begriff *Faktizität* Intendierte Schillebeeckx als Ausgangspunkt für neue Ansätze zur Beantwortung von unbeantwortbar geglaubten Fragen. Die Erhellung dieses Problems war die Bedingung der Möglichkeit dafür, eine existenz- und wirklichkeitsangemessene Basis theologischen Arbeitens zu bestimmen.

Im Folgenden werden die denkerischen Voraussetzungen skizziert, die es Heidegger ermöglichten, dem Begriff der Faktizität in philosophischer Hinsicht diese Bedeutung beimessen zu können. Zentral für den Heidegger der frühen Zeit ist sein Lehrer Husserl, bei dem Heidegger bis 1923 Assistent war.²⁰ In Husserls Spätphilosophie wird *Welt* in phänomenologischem Zugriff

¹⁸ Lehmann, Karl: *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Herausgegeben von Otto Pöggeler, 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 140-168, 154.

¹⁹ *Gott*, 39.

²⁰ Siehe hierzu auch die Widmung in Sein und Zeit: „In Verehrung und Freundschaft ...“ Christoph Jamme gibt Auskunft über den Denkweg Heideggers vom Beginn seines

analysiert: „Welt wird bei Husserl – ausgehend von seinen früheren Analysen zur Dingwahrnehmung ab ca. 1905 und seiner Charakterisierung der ‚Welt der natürlichen Einstellung‘ in den *Ideen I* von 1913²¹ – zunehmend weiter gefasst und schließlich als universaler Bedeutungshorizont thematisiert, der in die Endgestalt von Husserls Denken mündet.“²² In der *Krisis*-Schrift²³ ist dieser Sachzusammenhang von Husserl unter dem Begriff *Lebenswelt* entfaltet. Husserl verwendet den Begriff Lebenswelt erstmals in einer Vorlesung, die er 1919 unter dem Titel *Natur und Geist* gehalten hat.²⁴ In Husserls *systematischer Methode*²⁵ wird der Begriff der Lebenswelt streng terminologisch verwendet und fungiert als „*terminus technicus* im Rahmen von Husserls Spätphilosophie unter dem Titel der *genetischen Phänomenologie*“ und beansprucht damit im

Theologiestudiums über das Ausbrechen aus den scholastischen Bahnen hin zu der Suche nach einer angemessenen hermeneutischen Denkform, einer Hermeneutik der Faktizität, der sich Heidegger nicht zuletzt durch Rekurs auf Kierkegaard und Dilthey annäherte. Jamme, Christoph: *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 4(1987), 72-89, 73. Vgl. Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 3., erw. Auflage 1990. Hier findet sich auch ein detaillierter Bericht über die Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, die Heidegger in Freiburg im Sommersemester 1923 gehalten hat. Sie ist unter dem Titel *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* ediert worden.

²¹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in: Husserliana, Bd. III, Den Haag 1950; zuerst erschienen in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1, Teil 1, Halle a.d. Saale 1913.

²² Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 13.

²³ Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: Husserliana, Bd. VI, Den Haag 1954.

²⁴ Husserl, Edmund: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Husserliana Materialien, Bd. IV, Dordrecht/Boston/London 2002, 17f. Dieser Passus ist von Husserl jedoch gestrichen worden und eventuell nicht vorgetragen. Vgl. hierzu Welton, Donn: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington 2000, 339 und zugehörige Endnote 460, Anm. 14. Vgl. hierzu auch Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 13f.

²⁵ Vgl. hierzu Welton, Donn: *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method*, in: D. Welton (Hrsg.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington 2003, 255-288; „Husserls as developing not a System of philosophy but a philosophical method“, 282. Grundsätzlich konstatiert Welton, dass „Husserl's most enduring discovery was how a transcendental characterization of subjectivity and a transcendental characterization of world mediate each other“, 223. Vgl. Hierzu auch die Studie von Bermes, Christian: *‚Welt‘ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg 2004 (v.a. Kap. III und IV). Hierzu auch Welton, Donn: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington 2000, Kap. 13-15.

Gesamt seiner reiferen Philosophie „als *transzendente* Phänomenologie [...] ebenso eine Thematisierung der Geschichtlichkeit“.²⁶ Husserls Rezeption der Geschichte und ihrer systematischen Bestimmung als „transzendente Theorie der Geschichte“²⁷ ist auch von Ludwig Landgrebe in einem Artikel *Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins‘* grundlegend behandelt worden.²⁸ Luft schließt: „Husserls Phänomenologie unternimmt eine systematische Rekonstruktion der transzendentalen Konstitution der Lebenswelt.“²⁹ Als entscheidende Basismomente führt Husserl die Lebenswelt und transzendente Subjektivität in einer universalen Korrelation zusammen.³⁰ „Die Faktizität, von der hier die Rede ist, ist – kann man mutmaßen – keine andere als die der Lebenswelt, sofern sich das geschichtliche Menschenleben in der vom Menschen und seinen Leistungen geformten Welt, also der Lebenswelt im prägnanten Sinne, abspielt.“³¹ Bei Husserl ist somit eine Relation zwischen Lebenswelt, Faktizität und Geschichte zu konstatieren.³²

Luft klärt, „inwiefern Faktizität in ihrer eigentümlichen Bedeutung ein notwendiger Bestandteil der Lebenswelt ist und in ihrem originellen Sinn *zusammen* mit dem Phänomen der Geschichtlichkeit das Koordinatensystem

²⁶ Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 14. Vgl. hierzu auch Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzung zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984, 35-48.

²⁷ Landgrebe, Ludwig: *Faktizität und Individuation, Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, IX. Vgl. hierzu auch Landgrebe, Ludwig: *Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik*, in: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, 75ff., hier v.a. 100ff.

²⁸ Landgrebe, Ludwig: *Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins‘*, in: *Meditation über Husserls Wort »Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins«*, in: *Tijdschr. voor Filos.* 36 (1974) 107-26.

²⁹ Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 14.

³⁰ Vgl. hierzu Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 14.

³¹ Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 15f.

³² Freilich nicht, ohne dass darauf hingewiesen werden muss, dass diese Phänomenologie Husserls Defizite hinsichtlich der angemessenen Würdigung der „Faktizität des sterblich geschehenden Daseins“ aufweist. Caspar, Bernhard: *Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis*, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 5(2003), hier <http://mondododmani.org/dialegesthai/bc01.htm> [27.09.12]. Vgl. hierzu auch Casper, Bernhard: *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*. In: Paola Ludovika Coriando (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs*, FS F.W. Von Herrmann, Berlin 1999, 357-367, 359.

einer ‚Ontologie der Lebenswelt‘ umreißt oder zumindest vorzeichnet.“³³ Im Unterschied zu Heidegger, bei dem die Phänomenologie als *Hermeneutik der Faktizität* fungiert³⁴, und somit das alltäglich-durchschnittliche Leben des Menschen philosophisch interpretiert, „ist ein ‚hermeneutisches‘ Verfahren für Husserl auf das Bewußtseinsleben anzuwenden, welches aber als Korrelat die in seinen Leistungen konstituierte Lebenswelt hat. Auch in einer Husserl’schen ‚Hermeneutik‘ geht es letztlich um die Lebenswelt, aber als Korrelat zum weltkonstituierenden *transzendentalen* Bewußtsein.“³⁵ Hier ist die Differenz zu Heidegger zu lokalisieren. Husserl schreibt in einer Replik auf Max Scheler und Martin Heidegger in seinem Beitrag *Phänomenologie und Anthropologie*:

³³ Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 17.

³⁴ Vgl. hierzu auch den Artikel *Überlegungen zur phänomenologischen und transzendentalen Fragestellung beim frühen Heidegger* von Leo Dümpelmann, der hierin einige Aspekte dieses komplexen Problems beleuchtet. Dümpelmann, Leo: *Überlegungen zur phänomenologischen und transzendentalen Fragestellung beim frühen Heidegger*, in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Freiburg, Basel, Wien 1979, 176-188. Max Müller konstatiert: „Mit dieser Behauptung Heideggers, daß diese ontologische Vorentscheidung vom Sein selbst primär gewirkt sei, ergibt sich aber eine neue Sicht dessen, was wir *Faktizität* nannten: Sie ist jetzt nicht nur eine uneliminierbare Struktur des Seinenden und des Selbst, sondern ein Wesenszug des ‚Letzten‘, des Grundes, des Seins; die Faktizität zeigt sich nicht nur beim Konstituieren, bei bestimmten Gegenständlichkeiten, sondern das Konstituierende, das schlechthin Vor- und Ungegenständliche, ist als ‚Anfang‘ und ‚Ursprung‘ ‚faktisch‘. Indem die ontologische Vorentscheidung nach Heidegger mehr durch die ontologische Geschichte als durch das sich entscheidende Selbst ‚bewirkt‘ wird, ist das Sein in seiner Wahrheit je und je geschichtlich anders, d.h. aber faktisch. Und in dieser geschichtlichen, d.h. je anderen und faktischen Wahrheit bestimmt es selbst, was ‚Phänomenologie‘ sein kann: ob Phänomenologie des Geistes (Hegel), ob transzendente Phänomenologie der Intentionalität und des konstituierenden Bewußtseins (Husserl), oder ob ‚Fundamentalontologie‘ (Heidegger) – oder schließlich ob scholastische Ontologie der transzendentalen Intelligibilität des ens creatum, der Schöpfung (Thomas).“ Müller, Max: *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik* [1964], Phänomenologie, Ontologie und Scholastik, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, 3, ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 78-94, 83.

³⁵ Luft, Sebastian: *Faktizität und Geschichtlichkeit*, 16f., Anm. 6 [Hervorhebung von mir; M.H.]. Vgl. hierzu auch Löwith, Karl: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, 53.

„Nach all dem verstehen wir auch, daß die Umwendung von der naiven Weltforschung zur Selbsterforschung des transzendentalen egologischen Bewußtseinsbereichs nichts weniger bedeutet als eine Abwendung von der Welt und einen Übergang in eine weltfremde und darum interesselose theoretische Spezialität. Im Gegenteil: Es ist die Wendung, die uns eine wirklich radikale Werterforschung, ja wie sich zeigt darüber hinaus, eine radikal wissenschaftliche Erforschung des absoluten, des im letzten Sinne Seienden ermöglicht.“³⁶

Heidegger merkt in *Sein und Zeit* an, „daß er die Umweltanalyse und überhaupt die ‚Hermeneutik der Faktizität‘ des Daseins seit dem W.S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat.“³⁷ Theodore Kisiel kann jedoch schon einen früheren Zeitpunkt, das *Kriegsnotsemester* 1919 für die Einführung des Problems der Faktizität ausmachen.³⁸ Anfang der Zwanziger Jahre transformiert Heidegger seine Terminologie. Das *faktische Leben* wird mehr und mehr ersetzt durch *Dasein*. *Ontologie* wird durchgeführt als *Hermeneutik der Faktizität*.³⁹ Um den Begriff der Faktizität angemessen würdigen zu können, ist es nötig, zunächst diesen Begriff im Ganzen des Terminologiegefüges Heideggers zu verorten. Faktizität als Begriff ist unmittelbar angekopelt an menschliche Lebensrealität, das Dasein.

Das Dasein ist in-der-Welt-Sein. Dieses ist seine „Grundverfassung“.⁴⁰ Es lebt in einer immer schon vorläufigen Ausgelegtheit: „das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten ‚Welt‘“.⁴¹ Es ist, da „von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen [...] an die Welt verfallen.“⁴² Schillebeeckx nimmt genau dieses diagnostische Moment in sein Konzept faktizitätsorientierter Theologie auf. „Wir sind, wie auch immer,

³⁶ Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana XXVII, Dordrecht/Boston/London 1989, 178.

³⁷ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 72 (Anm.).

³⁸ Kisiel, Theodore: *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie*, in: PhJ 99 (1992), 105-122. Hierzu auch Gander, Hans-Helmuth: *Selbstverständnis und Lebenswelt*, 173.

³⁹ So auch der Titel der im Sommersemester gehaltenen Vorlesung. Martin Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.

⁴⁰ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 176. Vgl. hierzu auch vom Vf. *Christsein ist zunächst und zumeist In-der-Welt-sein. Eine Implikation dialogfähiger Theologie*, in: Peter Lüning / Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog (FS Harald Wagner)*, Münster 2004, 209-232.

⁴¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 175.

⁴² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 175.

selbst als endliche Wesen poniert, wie Heidegger es ausdrückt.⁴³ Dieser Referenzzusammenhang erschließt sich mit Blick auf *Sein und Zeit* näher: „Die Geworfenheit ist nicht nur nicht eine ‚fertige Tatsache‘, sondern auch nicht ein abgeschlossenes Faktum. Zu dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird. Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen lässt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dasein existiert faktisch.“⁴⁴ Philosophie nun ist, so konstatiert Heidegger ab 1923, wenn „faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreißt und unnachsichtlich auf sich selber stellt“.⁴⁵ Dennoch ist – wie Gander feststellt – die

„Faktizität [...] für Heidegger nicht das ‚bloße Dasein‘, keine nackte Unbestimmtheit oder pure Tatsächlichkeit, in welchem Sinne sie als Begriff der Gegebenheit des Kontingenten und Zufälligen im Unterschied zur Logizität noch im neukantianischen Wortgebrauch gebräuchlich ist und in ihrer negativen Konnotation jenes bezeichnet, was außerhalb des im strengen Sinne philosophischen Arbeitsfeldes liegt.“⁴⁶

Ausgehend von diesem Status Quo verbindet Heidegger die Hermeneutik der Faktizität mit systematischer Philosophie. Ansatzhaft, aber dennoch ausführlich hat Heidegger dieses in *Sein und Zeit* durch die Rückbindung an die Fundamentalontologie durchgeführt.⁴⁷ Gander beschreibt die grundlegende Perspektive Heideggers, die dieser auf dem Weg zu *Sein und Zeit* einnimmt:

⁴³ *Menschen*, 112. Auch Schillebeeckx in *Die Gläubigen, die anderen und die ‚Umwelt‘* [1960], 64.

⁴⁴ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 179.

⁴⁵ Heidegger, Martin: GA 63, S. 18.

⁴⁶ Hierzu auch Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt*, 193f. Hier wird auch ein Ausblick auf die Geschichte des Begriffes der Faktizität gegeben. Siehe auch Gander, Hans-Helmuth: *Interpretation-Situation-Vernetzung. Hermeneutische Überlegungen zum Selbst- und Weltbezug im multimedialen Zeitalter*, in: Körtner, Ulrich H.J. (Hrsg.), *Hermeneutik und Ästhetik, Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, (2001), 19-33, bes. 27f.

⁴⁷ Vgl. hierzu Fehér, István M.: *Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes*, in: *Heidegger Studien* 13 (1997), 47-68, 51ff.

Für Heidegger in seiner Zeit der phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles „nämlich besteht das zentrale Problem darin, ‚das Sein des faktischen Lebens‘⁴⁸ zu erkennen und in seinen Strukturen aufzuweisen. So gesehen bedeutet Sein hier *faktisches Leben*. Und da ‚die mögliche radikale Seinsproblematik des Lebens‘⁴⁹ in der Faktizität zentriert ist, ist deren philosophische Interpretation Aufgabe einer ‚Ontologie der Faktizität‘⁵⁰, die für ihn damit zugleich die ‚prinzipielle Ontologie‘⁵¹ ist.“⁵²

Scharnier der Heidegger’schen – neuen – Grundlegung einer angemessenen Ontologie ist ein „faktizitätshermeneutisch angesetzter Erfahrungsbegriff, der in diesem Sinne fundamental am Grunde menschlichen Existierens auf das *Selbstverhältnis* verweist“.⁵³ Bei Heidegger ist dieses durch einen perpetuierenden Rekurs auf das In-der-Welt-Sein realisiert. „Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein.“⁵⁴

Auf der Suche nach angemessenem Ausdruck der gewonnenen philosophischen Einsichten nutzte Heidegger das bisweilen auch von Schillebeeckx häufig verwendete Wort *Situation*. „Die jeweilige Hermeneutik der Situation hat deren Durchsichtigkeit auszubilden und sie als hermeneutische mit in den Ansatz der Interpretation zu bringen.“⁵⁵

⁴⁸ Eingeschl. Zitat von Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, 246.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Hierzu auch Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt*, 235. Otto Pöggeler konzidiert: „In dieser Arbeit an Aristoteles verwandelte Heideggers Hermeneutik des faktischen Lebens sich in die Analytik des Daseins, die einen Weg zur Frage nach dem Sinn von Sein bahnte.“ Otto Pöggeler: *Heidegger in seiner Zeit*, 100.

⁵³ Gander, Hans-Helmuth: *Interpretation- Situation- Vernetzung. Hermeneutische Überlegungen zum Selbst- und Weltbezug im multimedialen Zeitalter*, in: Körner, Ulrich H.J. (Hrsg.), *Hermeneutik und Ästhetik, Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, (2001), 19-33, 28. In seiner Vollzugsstruktur ist dieser faktizitätshermeneutisch angesetzte Erfahrungsbegriff situativ bzw. kontextuell bezogen.

⁵⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 191. Sich hieraus ergebende Optionen für die Klärung der Seins und Gottesfrage im Anschluss an Heidegger und besonders dessen Spätwerk werden hier nicht weiter thematisiert. Vgl. dazu Vetter, Helmut: „*Die Theologie ehren wir, indem wir von ihr schweigen.*“ *Zur Seins- und Gottesfrage im Ausgang von Heideggers Vorlesung Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: Eva Schmetterer (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 65-80.

⁵⁵ Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 237.

Auch ausgehend von dem erkannten und von Heidegger zu überwinden versuchten Problem des Dualismus' von Subjekt und Objekt gewinnt der Begriff der Faktizität als die die Existentialität bestimmende Größe eine prominente Bedeutung:

„Die Verklammerung des Verweisungsganzen, der mannigfaltigen Bezüge des ‚Um-zu‘, mit dem, worum es dem Dasein geht, bedeutet kein Zusammenschweißen einer vorhandenen ‚Welt‘ von Objekten mit einem Subjekt. Sie ist vielmehr der phänomenale Ausdruck der ursprünglich ganzen Verfassung des Daseins, dessen Ganzheit jetzt explizit abgehoben ist als Sich-vorweg-imschon-sein-in ... [sic; M.H.] Anders gewendet: Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt.“⁵⁶

Mit Hilfe des so bestimmten Begriff der Faktizität vermag Heidegger den Konstitutionszusammenhang von Welt und Existenz in ihrer hermeneutischen Situiertheit zu analysieren.⁵⁷

⁵⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 192.

⁵⁷ Und wiederum: „faktisches Existieren des Daseins ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, 192. „Dasein versteht sein eigenstes Sein im Sinne eines gewissen ‚tatsächlichen Vorhandenseins‘. Und doch ist die ‚Tatsächlichkeit‘ der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart. Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine Faktizität. Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst als Problem nur erst faßbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins. Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines ‚innerweltlichen‘ Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem ‚Geschick‘ verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, 56. Im Sommersemester 1923 bestimmte Heidegger die Faktizität: „Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘ ‚eigenen Daseins‘“. Martin Heidegger, *Hermeneutik. Ontologie der Faktizität*, 7.

B. Faktizität, Selbst- und Weltverständnis

Die Normativität des Faktischen kann zunächst als Faktum, als Strukturzusammenhang menschlichen und weltlichen Seins konstatiert werden. Diese gewisse, an den Faktizitätsbegriff angelehnte Normativität muss somit nicht pejorativ belegt sein. Die Beantwortung der Frage nach einem angemessenen Subjektbegriff kann an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden.⁵⁸ Anzunehmen ist jedoch, dass ein philosophisches Konzept, das sich der Rezeption der Geschichtlichkeit und des über Dilthey vermittelten Theorems des faktischen Daseins verdankt, eher einem schwachen Subjektbegriff anhängt. Ohne hier detailliert die Komplexität des Heidegger'schen Ansatzes von Selbst- und Weltverständnis skizziert zu haben, soll in einem ersten Ausblick nun die Relevanz der vorgetragenen Konzeption für Schillebeeckx angedeutet werden.

Im Zuge der Ergründung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses greift Schillebeeckx auch auf Heidegger und seine Einsicht in die Transzendenz des Menschen gegenüber der Welt zurück:

„Wir können dies die horizontale Transzendenz, die ‚horizontal-ekstatische Ek-sistenz‘ (Heidegger) nennen. Durch diese Transzendenz übersteigt der Mensch sich selbst innerhalb des Horizontes dieser Welt und ist die menschliche Freiheit nach Heidegger und Merleau-Ponty der Geburtsgrund für den Sinn dieser Welt. [...] Als Freiheit ist der Mensch deshalb eine in diese Welt gestellte Offenheit und Selbst-Transzendenz. Er ist das Wesen, das die Fähigkeit besitzt, sich in dieser Welt selbst zu bestimmen und diese Bestimmtheit immer wieder zu übersteigen.“⁵⁹

Im Hinblick auf die Anerkennung Gottes fokussiert, konstatiert Schillebeeckx: „Gott anerkennen ist eine bestimmte Form des Selbstverständnisses oder der Selbstinterpretation des Menschen und holt uns deshalb nicht aus

⁵⁸ Auch sind nicht die damit einhergehenden Probleme des Autonomie- und Freiheitsbegriffs wie auch einer geltungstheoretischen Reflexionen angesprochen. Vgl. hierzu u.a. Klaus Müller, *Wenn ich ‚ich‘ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern u.a. 1994 (Regensburger Studien zur Theologie; Bd. 46), 35f.

⁵⁹ *Personale Begegnung mit Gott*, 28.

dieser Welt. Im Gegenteil: Durch die Anerkennung Gottes engagieren wir uns zutiefst im Innerweltlichen.“⁶⁰

Marta Zaccagnini kann in ihrer Studie *Christentum und Endlichkeit* zurecht konstatieren, dass Schillebeeckx' „Gedanken [...] als Beispiel einer Konvergenz mit dem phänomenologischen Konzept des jungen Heidegger ohne verbindliche Bezugnahme und ohne programmatischen Anschluß gelten“ können.⁶¹ Von grundlegender Bedeutung ist die Interdependenz von Welt-, Selbst- und Gottesverständnis bei gleichzeitiger Wahrung der Grundsätze der formal anzeigenden Hermeneutik Heideggers, die im Vorgegangenen vorgestellt wurde.⁶²

C. *Faktizität und Theologie*

„Die letzte Warumfrage, die ihren Grund allein in der Subjektivität hat, ist im Alltag zunächst und zumeist verlegt. Daneben kann sich das Subjekt auch gegenüber dieser Frage verschließen. Aber es ist prinzipiell unvermögend, diese Frage nicht stellen und sich verstehen zu können. [...] Das Subjekt ist nämlich so geartet, daß es jederzeit in eine alles Seiende überfragende Grenzreflexion einzutreten vermag, in der es an allem sicher Gegründeten und fraglos Selbstverständlichen irre wird.“⁶³

M.E. sind gerade unter Rückgriff auf den Begriff *Faktizität* – durch den konstitutiven, faktizitätstheoretisch zu gründenden Erfahrungsbegriff – Möglichkeiten der Korrelation von biblischem mit heutigem Selbst- und Weltverständnis der Menschen angedeutet.⁶⁴ Dass die Notwendigkeit für Theologie besteht, eine faktizitätsorientierte Grundposition einnehmen zu müssen,

⁶⁰ *Personale Begegnung mit Gott*, 32.

⁶¹ Zaccagnini, Marta: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religionen*, Berlin-Hamburg-Münster 2003, 183.

⁶² Vgl. hierzu Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 166-170, bes. 167.

⁶³ Wetz: *Das nackte Daß*, 234f.

⁶⁴ Vgl. hierzu auch Pöggeler: „Philosophie und Theologie könnten dann über eine universale Hermeneutik des Lebens in einen Bezug gesetzt werden, der – von der Philosophie her gesehen – nur ein möglicher Bezug wäre.“ Pöggeler, Otto: *Hermeneutische Philosophie und Theologie*, in: *Man and World* 7 (1974), 3-19, f5.

war Schillebeeckx von Beginn seines theologischen Wirkens klar.⁶⁵ Ein inhaltlicher Vorteil des Gebrauchs des Begriffs der Faktizität als Interpretationskategorie und hermeneutischer Schlüssel, der die Verbindung von Schöpfungsglauben und Wirklichkeitsinterpretation systematisch zu erschließen vermag, ist gewiss die vormalige angenommene konstitutive Verwobenheit von Faktizität und jüdisch-christlichem Schöpfungsbegriff. So konstatiert Franz Josef Wetz, dass

„man durchaus die Auffassung vertreten [kann; M.H.], daß die Faktizitätserfahrung den christlichen Schöpfungsbegriff in dem Maße voraussetzt, wie das rätselhafte Daß die von Gott geschaffene Existenz der Welt abzüglich ihres Geschaffenseins durch Gott ist. Wäre nicht ehemals der christliche Schöpfungsglaube wirksam gewesen, hätte es nachmals keine Faktizitätserfahrungen geben können.“⁶⁶

Anders gewendet kann die Verbindung von Dogmatik und Hermeneutik, von Schöpfungsglauben und Faktizitätserfahrung nur unter Rückgriff auf Gottes-, Selbst- und Weltverständnis angemessen bestimmt werden. Von fundamentaler Bedeutung ist die zugrunde liegende relationale Ontologie, die es ermöglicht, Schöpfungsglaube und Faktizitätserfahrung innerhalb eines hermeneutischen Gesamtkonzeptes interpretieren zu können.⁶⁷

Ausgehend von dem, was ist, können „faktizitätseröffnende Grundstimmungen“⁶⁸ identifiziert werden. Dieses kann zum Einen über das in der philosophischen Tradition weit ausgeführte Staunen realisiert werden.⁶⁹ In theologischer Hinsicht ergeben sich, wie Eberhard Jüngel insinuiert, andere Konsequenzen: „Theologische Erkenntnis beginnt mit dem Staunen über das in der präzisen Verborgenheit eines menschlichen Lebens und Sterbens sich offen-

⁶⁵ Vgl. hierzu u.a. die frühen Vorlesungen. „De eigenheid van het creationisme zal er duidelijker door blijken [...]. In aanmerking komen vooral: het pantheïsme en de moderne, existentialistische stelling van de *facticiteit van de wereld* en van de *menselijke existentie*“. *Schepping*, I, 1.

⁶⁶ Wetz, *Das nackte Daß*, 238.

⁶⁷ „Schillebeeckx insists that the mystery which *embraces* human being (‘relational ontology’), and which gives itself *in history*, guarantees the identity of faith in successive reinterpretations.“ Kennedy, Philip: *Deus humanissimus*, 189.

⁶⁸ Wetz, *Das nackte Daß*, 246.

⁶⁹ Platon, *Theaitetos* 155D, Aristoteles, *Metaphysik* A2, 982 b12. Vgl. hierzu auch Bayer, Oswald: *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1990, 170-176.

barende Geheimnis Gottes. Ihr Ziel ist [...] die verständige Artikulation des Staunens, das um so größer wird, je besser der Glaube das sich offenbarende göttliche Geheimnis versteht. Theologie kommt aus dem Staunen nicht heraus.“⁷⁰ Nach Schillebeeckx ist diese faktizitätseröffnende Grundstimmung in der Erfahrung des Gegeben-Seins vorfindbar.

„Die Schöpfungserfahrung, die man ebensogut eine fundamentale ‚Gnadenerfahrung‘ oder, etwas neutraler, eine Erfahrung der uns bereitet und uns daher normierenden Wirklichkeit nennen kann – das heißt eine Erfahrung unserer selbst, des Mitmenschen und der Welt, in der wir uns durch etwas ‚normiert‘ fühlen, was (zumindest willkürliche) Selbstbestimmung übersteigt: eine Erfahrung von Gegeben-sein – ist, in geschichtlich ständig wechselnden Formen, die alles tragende Grundlage, die Wurzel aller ‚Religiosität‘ als vermittelte unmittelbare Beziehung zu dem, was Gläubige den Schöpfergott nennen.“⁷¹

Es lässt sich aber ebenso die negative Kontrasterfahrung aufgrund faktisch existierenden Leidens in diesem Zusammenhang anführen. Weit mehr Optionen und Perspektiven faktizitätsorientierter Theologie lassen sich erfassen. An dieser Stelle wird zunächst an den konkreten Ansatz von Schillebeeckx erinnert:

Schillebeeckx schreibt 1949: „Wir können gut über die Offenheit der Natur für die Übernatur im Bereich des Abstrakten reden, aber wir vergessen, dass das Problem erst seinen existentiellen Sinn im Bereich des Konkreten erhält, im Bereich der Begegnung [...]“.⁷² Gerade der Begriff des Konkreten ist – wie

⁷⁰ Jüngel, Eberhard: *„Meine Theologie“ – Kurz gefasst*, in: Ders.: *Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen III*, München 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 107), 1-15, 7.

⁷¹ *Christus*, 794.

⁷² „We hebben mooi praten over de openheid van de natuur voor de bovennatuur op het vlak van het abstracte, maar we vergeten dat het probleem eerst zijn existentiële zin krijgt op het vlak van het concrete, op het vlak van bijv. de ontmoeting“. *Christelijke Progressisme*, 32f. Dieser Rückgriff auf die Kategorie der Begegnung wird von Schillebeeckx häufig angestrengt um ein alternierendes Konzept zu der faktizitätsvergessenen Theologie, gegen die sich Schillebeeckx wendet, anzubieten. In verschiedenen Anläufen und unterschiedlichen Sachzusammenhängen führt Schillebeeckx diesen faktizitätserschließenden Rückgriff aus. So schreibt er in *Die eucharistische Gegenwart*: „Der Gedanke, daß es eine Wirklichkeit hinter und außerhalb der phänomenalen Welt gibt, erhielt einen empfindlichen Stoß, als die kantische Kritik in die Scholastik eindrang, die es schon schwer genug hatte, mit den Einwänden H. Bergsons gegen den ‚Substantialismus‘ fertig

Robert Schreiter ausführt⁷³ – von zentraler Relevanz für das Verständnis von Schillebeeckx' Ansatz. Auch in seinen Predigten macht Schillebeeckx häufig auf die Alltagsorientierung aufmerksam.⁷⁴ An dieser Stelle erschließt sich der Gesamtzusammenhang faktizitäts- und kulturorientierter philosophisch-theologischer Grundoption.

In einer Randbemerkung seiner frühen Löwener Vorlesung vermerkt Schillebeeckx handschriftlich: „Faktizität: Teilhabe → Teilnahme“.⁷⁵ Der Partizipationsgedanke ist hier von Schillebeeckx an menschliche Lebensrealität in einem thomistischen Interpretationsrahmen gegründet. Schillebeeckx ersetzt den wertneutralen Faktizitätsbegriff durch einen schöpfungstheologisch gefärbten Faktizitätsbegriff, jedoch ohne das durch diesen Begriff angedeutete originäre Potenzial zu desavouieren:

„Nun, da der Mensch sich der Realität, dass er Person ist, bewusst ist, und dass sein Person-sein nur in menschlicher Mitpersönlichkeit zu sich selbst kommt und in der körperlichen Welt wächst, muss nun dieses Personsein im Vollsinn seiner Faktizität bewusst gemacht werden, die ist: Geschöpf Gottes zu sein, als Person zu dem tiefsten von dem, was er ist, nach Gott gekehrt zu sein, dem er sich annähern will, aber eigenmächtig nicht annähern kann.“⁷⁶

Das basale metaphysische Rahmenkonzept der Theologie Schillebeeckx', wie im Kap. III dargestellt, findet sich auch hier, auf den Faktizitätsbegriff fokussiert, wieder. „Gottes innerliche, subsistente Freiheit und Selbstgenüg-

zu werden. Und als sich dann, lange schon vor Merleau-Ponty, herausstellte, daß das sinnlich Wahrgenommene nicht als eine objektive Eigenschaft der Wirklichkeit gesehen werden kann, die unabhängig von unserer Wahrnehmung ist, mußte man die aristotelische Lehre von Substanz und Akzidenzien einer Revision unterziehen.“ 61f. Vgl. hierzu auch Kuypers, Etienne: *Een filosofische bezinning op Edward Schillebeeckx*, in: Etienne L. G. E. Kuypers (Hrsg.), *Volgens Edward Schillebeeckx*, Leuven / Apeldoorn 1991, 25-52, 29. Auch Kuyper konstatiert dem Ansatz von Heidegger eine außerordentliche Relevanz für das Werk von Schillebeeckx. Ebd.

⁷³ Schreiter, Robert: *Erfahrung aus Glauben. Edward Schillebeeckx -Lesebuch*, 27f.

⁷⁴ *Der Vorläufer* [1981], 14.

⁷⁵ „facticiteit: deelhebbing → deelneming“ *De Deo Creante*, II, 96.

⁷⁶ „Nu de mens bewust is van de realiteit dat hij persoon is en dat zijn persoon-zijn slechts in menselijke medepersoonlijkheid tot zichzelf komt en groeit in deze lichamelijke wereld, nu moet dit persoonzijn bewust gemaakt worden van de volle zin van zijn facticiteit, die is: *Schepsel Gods* te zijn, als persoon tot in het diepste van wat hij is naar God gekeerd die hij benaderen wil en eigenmachtig niet benaderen kan.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 19.

samkeit wird die ultimative Begründung der geschöpflichen Kontingenz und Faktizität. Und anders herum: aus der radikalen Faktizität der Geschöpfe können wir, metaphysisch, aufsteigen zu der Bestätigung von Gottes Selbstgenügsamkeit und Freiheit bei der Schöpfung.⁷⁷ Die Betonung der Faktizität als Ausgangspunkt der systematischen Bestimmung des christlichen Glaubens motivierte auch Karl Lehmann, der im Anschluss an die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger eine „phänomenologische Bestimmung des christlichen Glaubens“ annahm.⁷⁸ Diese phänomenologische Bestimmung nimmt – nach Heidegger – ihren Ausgangspunkt von der

„Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist [...] [. Diese; M.H.] nennen wir seine Faktizität. Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst als Problem nur erst fassbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins. Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines „innerweltlichen“ Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem ‚Geschick‘ verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.“⁷⁹

Ausgehend von Heidegger kann diese – obgleich streng terminologisch gefasste – Faktizität im Hinblick einer Fruchtbarmachung dieses Ansatzes für die Theologie im Schillebeeckx’schen Sinne anthropologisch konkretisiert werden.⁸⁰ Insofern vermag Schillebeeckx zu konstatieren: „Die Schöpfungslehre wird für mich immer mehr zu einer christlichen Anthropologie.“⁸¹ Im

⁷⁷ „Gods innerlijke, subsistente vrijheid en zelfgenoegzaamheid wordt de ultieme begronding van de schepselijke contingentie en facticiteit. En andersom: uit de radicale facticiteit van de schepselen kunnen we, metaphysisch, opklimmen tot de bevestiging van Gods zelfgenoegzaamheid en vrijheid bij de schepping.“ *De Deo creante*, II, 139.

⁷⁸ Lehmann, Karl: *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Herausgegeben von Otto Pöggeler, 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 140-168, 161.

⁷⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 56.

⁸⁰ Vgl. zur Heidegger-Rezeption durch Schillebeeckx auch Barwasser, Carsten: *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx* OP, Berlin 2010 (zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss., 2008) [= *Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien* Bd. 47, Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer / Jürgen Werbick Hrsg.), 350f.

⁸¹ *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, 100.

Hinblick auf eine eingeforderte phänomenologische Bestimmung des christlichen Glaubens bedeutet dies seit frühester Zeit für Schillebeeckx:

„Die Tiefendimension des Menschseins muss offengelegt werden, dann wird die natürliche Einsicht in unser Menschsein der lebende Angriffspunkt für die Erkenntnis, dass unser Leben mehr ist als reine Binnenweltlichkeit, mehr als bloße Geschöpflichkeit: Durchbruch nämlich von Gottes eigenem innerlichen Leben, dass das Unsere umspült mit selbstentschleiender Liebe.“⁸²

Die Metamorphose der Theologie Schillebeeckx' ist bedingt von äußeren Faktoren. Neue Front- und Problemstellungen forderten Schillebeeckx heraus, diese intellektuell zu durchdringen und das Resultat dieser Bemühungen zu verschriftlichen. So entstanden in den Jahren nach dem Konzil eine breite Palette von Büchern und Aufsätzen, die sich dem Thema einer zeitgemäßen Kirchlichkeit verschrieben haben. Dem angenommenen Stillstand ekklesiologischer Entwicklung der letzten Jahrzehnte gedachte Schillebeeckx durch die Herausarbeitung fundamentaler Optionen und Perspektiven zu entkommen. Ähnlich lautet die Selbstbeschreibung seiner Arbeit der letzten Jahre in seinem *Theologisch testament und in Menschen*: „Darum bestand, vor allem in den letzten Jahren, mein theologisches Denken mehr darin, den Menschen, sowohl Mann wie Frau gegen unrechtmäßige, menschenunwürdige Anforderungen von ‚der Institution Kirche‘ zu verteidigen als darin, die tatsächliche Religion zu verteidigen gegen freilich manchmal auch verzeichnete Bedürfnisse von sündigen Menschen, die wir alle sind.“⁸³

⁸² „De dieptedimensie van het mens zijn moet opengelegd worden, dan wordt het natuurlijk inzicht in ons menszijn het levend aangrijpingspunt voor de erkenning dat ons leven méér is dan loutere binnenwereldlijkheid, meer dan loutere schepsellijkheid: doorbraak nl. van Gods eigen innerlijk leven dat het onze omspoelt met zelfontsluierende liefde.“ *Theologische Bezinning op het scheppingsgeloof, De Deo Creante*, 19.

⁸³ „Daarom bestond, vooral de laatste jaren, mijn theologisch denken er meer in *de mens*, man zowel als vrouw, te verdedigen tegen onrechtmatige, mensonwaardige eisen van *‘de kerk als instituut’*, dan de feitelijke godsdienst te verdedigen tegen weliswaar soms ook vertekende eisen van zondige mensen, die we allen zijn.“ *Theologisch testament*, 173. Vgl. zum grundlegenden interdependenten Verhältnis der Stellung der Frau und der Wandlung der Kultur den Artikel von Dorothea Gaudart. Der kulturhermeneutische Ausgangspunkt der Theologie Schillebeeckx' gerade in diesem Bereich ist nicht zu übersehen. Gaudart, Dorothea: *Kultureller Wandel durch die geänderte Stellung der Frau*, in: Paus, Ansgar (Hg.): *Kultur als christlicher Auftrag heute*, Kevelaer 1981, 451-471, bes. 461-

Allem voran steht Schillebeeckx' Einsicht in die Erfahrungsgebundenheit und lebensweltliche Koppelung der Theologie. Ausgehend von dem Begegnungsgeschehen der ersten Jünger mit Jesus und deren Lebenserneuerung und Reflexion darüber entwickelte sich die gesamte Theologie. Am Paradigma der Soteriologie hat Schillebeeckx dieses besonders in seinem *Opus Christus* expliziert. Dieses Heilsgeschehen wurde mündlich tradiert, aber auch in den neutestamentlichen Schriften fixiert. „Die darin zum Lobpreis Gottes zum Ausdruck gebrachten Gnadenerfahrungen verraten ein gleiches grundlegendes Geschehen“.⁸⁴ Dieses Geschehen wird verstanden als „sinnvolle Einladung an den Menschen auf der Suche nach Glück und Lebenserfüllung, für die Welt und für ihn selber.“⁸⁵

Neben diesem äußeren Grund gibt es noch einen inneren Grund, der Schillebeeckx motivierte, die strategische Ausrichtung seines theologischen Geschäftes zunehmend auf den Menschen und damit die innerweltlichen Faktizität zu fokussieren und durch die Benennung des Abschlusswerkes seiner Trilogie mit dem Titel *Menschen* kulminieren zu lassen. Menschen sind, wie der Untertitel zu verstehen gibt, *die Geschichte Gottes*.

471.

⁸⁴ *Christus*, 14.

⁸⁵ *Christus*, 14.

2. Wege schöpfungstheologisch-hermeneutischen Denkens

„(E)s gilt Grund zu nehmen in einer kaum entworfenen geschichtlichen Möglichkeit gläubiger Existenz“.⁸⁶

Schillebeeckx hat sein *theologisches Testament* bereits veröffentlicht; notariell noch nicht beglaubigt.⁸⁷ So sind wir als mögliche Erben gefragt oder können uns zumindest fragen, ob wir sein Erbe annehmen wollen. Nach einem Abschätzen der Erbmasse, freilich aus schöpfungstheologisch-hermeneutischer Perspektive analysiert, kann nun gefragt werden, was Schillebeeckx uns nicht mitgegeben hat, oder welche negativen Hypotheken eines möglichen Erbes dazu führen könnten, dieses auszuschlagen. Diese Frage kann nicht werkimmanent beantwortet werden, sondern muss im Vergleich mit einigen anderen, aktuellen oder zukünftigen Erblässern – hier in aller Kürze – beantwortet werden.

Anhand einiger Fallstudien soll im Folgenden geklärt werden, inwieweit aktuelle theologische Ansätze es leisten, der in dieser Arbeit diagnostizierten Forderung an die Theologie, die Faktizität der Welt ernst zu nehmen, Rechnung zu tragen und somit einen *christlichen Realismus* vertreten.⁸⁸ Wie gezeigt

⁸⁶ Metz, Johann Baptist: *Theologie der Welt*, 12.

⁸⁷ Vgl. hierzu *Theologisch testament*.

⁸⁸ Henri de Lubac vermag pointiert zu formulieren: „Der christliche Realismus ist ein Realismus der Fülle. Er verbirgt dem Menschen sein Elend nicht, zeigt ihm aber auch seinen Adel. [...] Lehrt uns der Glaube denn nicht, daß unsere Menschheit eine Einheit ist, daß sie insgesamt das gleiche Geschick hat, daß eine Zukunft sich vorbereitet, an der mitzuarbeiten alle gerufen sind, daß das Heil des einzelnen mit dem Heil der Gesamtheit zusammenhängt, daß die Einheit des Universums einen Sinn hat, zu dem der Mensch den Schlüssel bedeutet, daß wir für eine freie und brüderliche Gesellschaft geschaffen sind“. Lubac, Henri de: *Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz 1965, 63-79, 72. Dass es sich bei dem nachfolgend präsentierten Tableau schöpfungstheologisch-hermeneutischer Positionen um eine selektive Auswahl handelt, die auch nur in einer fragmentarischen Betrachtung gewürdigt werden können, dürfte selbstklärend sein. Interessante und originäre Entwürfe schöpfungstheologischer Ortsbestimmung des christlichen Glaubens können somit nicht behandelt werden. Z.B. Neville, Robert Cumminings: *God the creator: on the transcendence and presence of God*, New York 1992 (Reprint von Chicago 1968).

beinhaltet diese Forderung eines christlichen Realismus' zunächst genuin theologische Gründe, die mit Verweis auf die schöpfungstheologische Dimension des Gottesglaubens angedeutet werden können. In gleichem Maße spricht jedoch auch unser heutiges Selbst- und Weltverständnis dafür, es einer verantwortungsvollen, vernünftigen Rede von Gott nicht zu gestatten, am Menschen vorbei Theologie zu treiben, sondern diese als verantwortliche, freie Subjekte zu denken, die sich in der Welt selbst realisieren. In der Evangelischen Theologie wird das Problem des Weltverständnisses häufig im Ausgang von der Zwei-Reiche-Lehre thematisiert. Die sich daran anschließenden Probleme der Säkularisierung und des Säkularismus markieren wichtige Stationen nicht nur der evangelischen Debatte. Die im Folgenden angeführten Positionen setzten und setzen bei den geschilderten Ausgangspositionen an.

Besondere Bedeutung im Hinblick auf die Rekonstruktion einer angemessenen Schöpfungslehre hat der Ansatz von Jürgen Moltmann.⁸⁹ Schillebeeckx zollt der Neuausrichtung der Schöpfungslehre, wie sie von Jürgen Moltmann durch die Etablierung einer *ökologischen Schöpfungslehre* geleistet wurde, einen großen Respekt. So ist das Grundanliegen der beiden Theologen doch ähnlich. Es geht nicht in erster Linie um die Erkenntnis Gottes, sondern um die Erkenntnis der Schöpfung und das Leben und Gestalten von dieser von Gott den Menschen übertragenen Wirklichkeit. Dennoch ist die Schöpfungslehre Moltmanns auch aufgrund ihrer dezidiert pneumatologischen Ausrichtung und eines anders gefassten Gottesbegriffes Gegenstand der Schillebeeckx'schen Diskussion und auch Abgrenzung geworden. Da die *ökologische Schöpfungslehre* Moltmanns in den letzten zwanzig Jahren seit ihrem Erscheinen 1985 stark diskutiert wurde und in der Tat wesentliche Impulse eines neuen Verständnisses von In-der-Welt-Sein und verantworteten Umgangs von dem

⁸⁹ Vgl. hierzu auch Link, Christian: *Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), Handbuch Systematischer Theologie (Schöpfung / Christian Link; 2), Handbuch systematischer Theologie, Bd. 7, Gütersloh 1991, 426-428.

Leben auf der Erde beinhaltet, werden einige Grundzüge dieser Schöpfungslehre grob skizziert.⁹⁰

Ausgehend von der leitenden Grundannahme, die die zentrale Relevanz der Einwohnung Gottes (*Schechina*) herausstellt, deren Ziel es ist, „die ganze Schöpfung zum *Haus Gottes* zu machen“,⁹¹ beschreibt der Tübinger Theologe die dieser theologischen These entsprechende anthropologische Grundlage. Offenbarung ist Verheißung: „Wo Gottesoffenbarung neue geschichtliche Horizonte eröffnet, da erfolgt auch Berufung und Sendung in die verheißene Zukunft hinein.“⁹² Ist der irdische Lebensraum in dieser theologischen Weise eröffnet, gilt das Interesse nunmehr der „Wohnlichkeit im Dasein“⁹³: Ein verantwortetes, nachhaltiges und entspanntes Verhältnis von Natur und Mensch. Ausgehend von dieser – pneumatologisch orientierten – Perspektive beschreibt Moltmann faktische Verzeichnungen schöpfungstheologischer Auffassungen sowie deren Korrekturen. Besonderes Augenmerk verleiht Moltmann dem Sabbat und konstatiert ein weitestgehendes Ausbleiben theo-

⁹⁰ Im lockeren Anschluss an Moltmann haben sich auch eingedenk der zentralen Thesen Moltmanns relevante Weiterführungen dieses Ansatzes entwickelt. So ist hier insbesondere auch die *ökofeministische* Theologie zu nennen. Vgl. hierzu Radford Ruether, Rosemary: *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994. Eine der Basisannahmen Radford Ruether ist es, dass die Schöpfung durch Zerstörung, Vorherrschaft und Fälschung gekennzeichnet sei. Ihre Schöpfungslehre erwächst nicht nur aus dem Bewusstsein in die Notwendigkeit einer ökologischen Schöpfungslehre, sondern ist vielmehr durch die Einsicht in die aus dem Vergleich der baylonischen, hebräischen und griechischen (platonischen) Schöpfungsgeschichte motiviert. Radford Ruether zeigt auf, „wie diese Geschichten, die zur gleichen Zeit entstanden, als das klassische System des Patriarchats Gestalt annahm, dazu gebraucht wurden, Herrschaftsbeziehungen zu sanktionieren.“ Ebd., 16. Primavesi [Primavesi, Anne: *Wir sind nicht die Herren der Schöpfung. Ein ökologisches Denkmodell*, Frankfurt a.M. 1993] hat aus ökofeministischer Perspektive ein *ökologisches Denkmodell* etabliert. Sie stellt fest, dass es zur Akzeptanz eines ökologischen Denkmodells gehört, „einen Sinn dafür zu entwickeln, daß wir zu einem System gehören, das als Ganzes funktioniert, und daß es keine Rolle spielt, wie klein oder groß dieses eine System ist [...]. Ferner verlangt es, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf andere Systeme ausweiten, mit denen wir interagieren, ehe wir auf deren Zusammenwirken mit weiteren Systemen eingehen.“ Ebd., 31.

⁹¹ Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung*, 12.

⁹² Moltmann, Jürgen: *Perspektiven der Theologie* 1968, 28. Vgl. hierzu auch Kyuun-Jin, Kim: *Offenbarung Gottes und die Geschichte bei W. Pannenberg und J. Moltmann*, in: Hermann Deuser u.a. (Hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 481-490, 487.

⁹³ Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung*, 12.

logischer Forschungen über den Sabbat⁹⁴, dessen Würdigung doch von zentraler Relevanz für ein angemessenes Schöpfungsverständnis ist. Durch den Sabbat wird deutlich, dass Gott sich an seiner Schöpfung erfreut und hinter dieser als Schöpfergott selbst zurücktritt. In diesem Zusammenhang ist dann auch der – von Schillebeeckx und Moltmann unterschiedlich verwendete – Allmachtsbegriff zu thematisieren.⁹⁵

Von besonderer Bedeutung für Elemente einer lebensweltlichen, näherhin existenzbezogenen Bestimmung des (Schöpfungs-)glaubens war Rudolf Bultmann für Schillebeeckx. Rudolf Bultmann⁹⁶ setzt sich intensiv mit der kulturellen Disposition von Religion und somit auch Theologie auseinander. Schillebeeckx würdigt neben den grundlegenden exegetischen Arbeiten Bultmanns auch dessen daseinsorientierte Methode der Theologie, die er bekanntlich durch die Begegnung mit Heidegger in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts grundlegend modifiziert hat. Die Kultur – als basales Moment für die aktuelle Glaubensentscheidung – wird von ihm jedoch nicht ausreichend anerkannt. Gleichwohl eignet sich die Theologie Bultmanns m.E. eher für Bereitstellung von Elementen einer angemessenen Hermeneutik als die Theologie Karl Barths⁹⁷, obwohl Bultmann die faktische Geschichte von ihrer

⁹⁴ So hat Thomas von Aquin (*Summa Theologica*, I q 65-74) wie auch Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik* III/1) Schöpfung immer als Hexameron, als das Werk der sechs Tage ausgelegt.

⁹⁵ Schillebeeckx unterstellt Moltmann eine Reduktion der Macht Gottes. Zur Kritik an Moltmanns Allmachtsbegriff vgl. auch die Darstellung von Helmut Hoping: Abschied vom allmächtigen Gott? Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106 (1997), 177-188, 181f.

⁹⁶ „Wer denkt in diesem Zusammenhang nicht daran, in welcher unglaublich naiver und dogmatisierender Weise das Werk eines Rudolf Bultmann von Leuten gebraucht worden ist, die völlig unfähig gewesen wären, sich kritisch damit auseinanderzusetzen.“ Lubac, Henri de: *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*, Berlin 1969, 22.

⁹⁷ Barths Behandlungsart schöpfungstheologischer und kulturtheoretischer Probleme wird in der *Kirchliche(n) Dogmatik* anhand der Basisunterscheidung von göttlichem und menschlichem Werk, aber auch anhand der Bestimmung von Gott entsprechender Selbsttätigkeit durchgeführt. „Diese Behandlungsart hebt sich als eine rechtfertigungs- bzw. versöhnungstheologische Verortung des Kulturproblems deutlich von der spezifisch schöpfungstheologischen Gestalt ab, die Pannenberg im Horizont der Differenz von Endlichem und Unendlichem (Geschöpf und Schöpfer) und unter der Leitthese der Angewiesenheit menschlichen Kulturschaffens auf die Nähe des göttlichen Geistes seiner Theologie der Kultur gibt.“ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 383f. „Das ‚Vogel friß oder stirb‘ gibt es bei heutigen Menschen tatsächlich nicht mehr.“ Es geht nicht nur um eine bloße Redundanz dessen, was wir von anderen gelehrt worden sind.

theologischen Bedeutsamkeit dem Anschein nach entkoppelt. Simplifiziert und arg verkürzt kann Bultmann unterstellt werden, dass seine *existentielle Interpretation* eine Reduktion der Welt auf die existentielle Dimension ist:

„Diese Dynamik [Staffelung der Lebenswelt nach Graden von Vertrautheit, aufgrund derer mit jeder Horizontverschiebung Fremdheit und Unvertrautheit aufbrechen kann‘ (Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 388)] setzt ein hermeneutisches Modell außer Kraft, das aus der Alternative von Anknüpfung oder Widerspruch die Relation von Erfahrung und Offenbarung bestimmen will.“⁹⁸

Die – auch von Schillebeeckx geteilte – Kritik an Bultmann äußert Moxter m.E. sehr treffsicher:

„Daß das Phänomen der Lebenswelt nicht nur als dem christlichen Glauben vorgängig erscheint, daß sich dieser als neues Gesamtleben (Schleiermacher) selbst in einem Horizont des Selbstverständlichen darstellt, hat zudem die Konsequenz, daß die Veralltäglicung des Glaubens nicht prinzipiell desavouiert werden kann. Sie ist eine Bedingung der Kontinuitätsbildung, die immer dann aus dem Blick gerät, wenn sich Theologie ausschließlich im Modus der Eigentlichkeit entwirft, wie sie es im Paradigma der Existenzphilosophie allzu selbstverständlich tat.“⁹⁹

Eine Theologie, die sich dem Paradigma der Existenzphilosophie verpflichtet weiß, kann aufgrund dieser Einseitigkeit die „Kategorie des Fraglosen“¹⁰⁰, die in den Zusammenhang von Soteriologie und Eschatologie“ gehört, vernachlässigen. So konstatiert Schillebeeckx:

Denn „unter diesen Umständen lassen heutige Menschen früher oder später dieses Angelernte fallen, weil sie es als nicht-relevant für ihre alltäglichen und zutiefst menschlichen Lebensprobleme erfahren.“ *Auferstehung Jesu*, 14. „Barth hat es letztlich offen gelassen, wie seine systematisch-theologischen Integrationsversuche neben seiner ästhetischen Sprachlosigkeit zu stehen kommen. Darin aber zeigt sich die Grenze seines Ansatzes, der letztlich nur eine abstrakte Synthese von Kultur und Theologie ohne Ausweis an den konkreten Erscheinungsformen von Kultur ist.“ Grötzingler attestiert Barth im Gegensatz zu Tillich eine ästhetische Sprachlosigkeit. Grötzingler, Albrecht: *Theologie und Kultur*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute?* Hofgeismarer Protokolle, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 23-37, 27.

⁹⁸ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 388.

⁹⁹ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389.

¹⁰⁰ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389.

„Eine existentielle Interpretation, die das übersieht [innere Funktion der Weltveränderung; M.H.], verengt das Christentum zu einem unsichtbaren Heil, das im ‚privatissimum‘ der menschlichen Entscheidung zustande kommt, wie es bei Bultmann und vielleicht noch stärker bei Gogarten der Fall ist. Die ‚Säkularisierungstheologie‘ wird damit zu einer neuen Ideologie, die Welt und Gesellschaft sein läßt, was sie sind, und das Heil verflüchtigt sich zu einem sehr intimen inneren Geschehen ohne Resonanz in Welt, Gesellschaft und Geschichte.“¹⁰¹

Trotz der positiven Elemente – insbesondere des existentialen Bezugs der theologischen Aussagen – ist die Bultmann’sche Theologie kritisch zu ergänzen, da durch oben genannte Einseitigkeit die Theologie um ihre originäre Vermittlungsleistung beschnitten ist und sich nur noch auf den Aspekt der Anrede beschränken kann. Ebenfalls ist hierdurch ein Ausfall der kulturtheologischen Relevanz von Theologie zu befürchten.

Mit dem Begriff der Kulturtheologie ist in besonderer Weise der Name Paul Tillich verknüpft. Nicht ohne Grund.¹⁰² So vermag doch gerade Paul Tillichs Theologie die Diastase von weltlichem und christlichem Leben zu benennen und den Versuch einer genuinen Neuinterpretation der christlichen Botschaft durchzuführen.¹⁰³ Auch für Tillich ist – wie auch bei Schillebeeckx – die

¹⁰¹ *Theologische Kriterien* [1969], 72.

¹⁰² Vgl. hierzu auch Clayton, John: *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlin/New York 1980, II. Religion und Culture, 87-152. Vgl. zur Schöpfungslehre Tillichs, die auch eine Basis seiner Kulturtheologie darstellt Link, Christian: *Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), Handbuch Systematischer Theologie (Schöpfung / Christian Link; 2), Handbuch systematischer Theologie, Bd. 7, Gütersloh 1991, 223-256.

¹⁰³ Dies entspricht auch Tillichs Selbstverständnis. In Distanz zur Theologie seiner Zeit, aber im engen Dialog mit der Kultur seiner Zeit versucht Tillich – ähnlich wie Melanchton – im Dialog mit der Naturwissenschaft seiner Zeit, eine der gegenwärtigen Kultur und ihrer Philosophie angemessene Theologie zu entwickeln. Vgl. hierzu Link, Christian: *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 7, Gütersloh 1991, 223f. Hierzu auch Rohner, Martin: *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Berlin-Hamburg-Münster 2004 [Religion - Geschichte - Gesellschaft, Bd. 41], 217-224. Dieses verbindet Tillich auch mit Rudolf Bultmann, der ebenso bestrebt war, ein der menschlichen Existenz angemessenes Konzept von Glaube unter Rückgriff auf den auch in Marburg lehrenden Heidegger zu entwickeln.

Einsicht in die schöpfungstheologische Fundierung der Theologie zentral und ermöglicht auch eine Neubestimmung der kulturtheologischen Aufgabe.¹⁰⁴

Tillichs Deutung und Etablierung einer Kulturtheologie ist in ihrem Anfang im Dialog mit der dialektischen Theologie ausgearbeitet und ist als ein Gegenmodell zu verstehen. Die damals virulenten veränderten Bedingungen in der Folge einer Liberalen Theologie werden von Tillich kritisch reflektiert und das sachliche Anliegen der Liberalen Theologie aufgenommen und im Horizont einer Theologie der Kultur reinterpretiert. Tillichs Analyse des Horizontphänomens bringt eine neue Verhältnisbestimmung von Theologie und Kultur zur Geltung. Diese zeichnet sich durch die Überbrückung der Ufer der heiligen und profanen Sphäre der Wirklichkeit aus. 1919 trat Tillich erstmals mit seinen kulturtheologischen Überlegungen im Rahmen eines Vortrages vor der Berliner Kant-Gesellschaft an die Öffentlichkeit.¹⁰⁵ Gegenstand der Tillich'schen Kulturtheologie ist „der Antwortversuch auf die Frage, ob Kulturschöpfungen als solche von allgemeinreligiöser bzw. spezifisch-christlich-theologischer Relevanz sein können in dem Sinne, daß in ihnen und durch sie Gott selbst – so wie er in reformatorischer Tradition bekannt wird – erkennbar ist.“¹⁰⁶ Im Rahmen einer ausführlichen Erörterung der Tillich'schen Kulturtheologie bietet es sich an, Kulturtheologie sowohl als *Gestalt der Liebe*, im Rahmen der Philosophie und Kunst wie auch als Gestaltmetaphysik¹⁰⁷ zu

¹⁰⁴ „Die Lehre von der Schöpfung ist es, wovon die Lehren von dem Christus, von der Erlösung und der Vollendung abhängen.“ Tillich, Paul: *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Stuttgart 1956, 36.

¹⁰⁵ Tillich, Paul: *Über die Idee einer Theologie der Kultur. Vortrag vor der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 16. April. 1919*, in: GW IX, 13-31. Vgl. hierzu auch weitere Vorträge mit ähnlicher Thematik von Tillich: Tillich, Paul: *Kirche und Kultur*, in: GW IX, 32-46; Tillich, Paul: *Religion und Kultur*, in: GW IX, 82-93; Tillich, Paul: *Über die Grenzen von Religion und Kultur*, in: GW IX, 94-99; Tillich, Paul: *Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur*, in: GW IX, 100-109. Vgl. hierzu Haigis, Peter: *Im Horizont der Zeit: Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur*, Marburg 1998 [Marburger theologische Studien; 47] [Zugl. Marburg, Univ., Diss., 1996], ebenso Schwöbel, Christoph: *Glaube und Kultur. Gedanken zur Idee einer Theologie der Kultur. Carl Heinz Ratschow zum 85. Geburtstag*, Antrittsvorlesung, Kiel, 1993, NZSTH, 38, Bd., 137-154.

¹⁰⁶ Haigis, Peter: *Im Horizont der Zeit: Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur*, Marburg 1998 (Marburger theologische Studien; 47) (Zugl. Marburg, Univ., Diss., 1996), 3.

¹⁰⁷ Jahr, Hannelore: *Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*, Berlin/New York 1989 [Theologische Bibliothek Töpelmann; Bd. 46].

bestimmen. Von wesentlicher Bedeutung für das Profil des Tillich'schen Ansatz ist auch dessen Suspension der theologischen Ethik durch Kulturtheologie.¹⁰⁸ Auf diesen Zusammenhang und die Philosophie und Theologie unterscheidenden Differenzen kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.¹⁰⁹

Hier beschränke ich mich auf eine m.E. für unseren Kontext zentrale Deutung der Kulturtheologie, nämlich den Zusammenhang von Kulturtheologie und Korrelationsthematik.¹¹⁰ Korrelation als wechselseitige Durchdringung von Kultur und Offenbarung denkt Tillich wie folgt:

„Religion als das, was uns unbedingt angeht, ist die sinngebende Substanz der Kultur, und Kultur ist die Gesamtheit der Formen, in denen das Grundanliegen der Religion seinen Ausdruck findet. Kurz gefaßt: Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion“¹¹¹

Nach Tillich existiert ein näher zu bestimmendes Korrespondenzverhältnis von Situation und Offenbarung, dem „methodischen Schlüssel aller inhaltlich

¹⁰⁸ „Was in der theologischen Ethik letztlich beabsichtigt war, kann seine Erfüllung nur finden in einer Theologie der Kultur, die sich nicht nur auf die Ethik, sondern auf alle Kulturfunktionen bezieht.“ Tillich, *Kulturtheologie*, 73. Vgl. hierzu auch Schwöbel, Christoph: *Glaube und Kultur. Gedanken zur Idee einer Theologie der Kultur*. Carl Heinz Ratschow zum 85. Geburtstag, Antrittsvorlesung, Kiel, 1993, NZSTH, 38, Bd., 137-154, 139.

¹⁰⁹ Den Theologen bestimmt nach Tillich ein existentielles Verhältnis zu seinem Erkenntnisgegenstand: „Die Haltung des Theologen ist existentiell. Er ist in den Gegenstand seiner Erkenntnis einbezogen – mit seiner ganzen Existenz, mit seiner Endlichkeit und seiner Angst, mit seinen Selbstwidersprüchen und seiner Verzweiflung, mit den heilenden Kräften in ihm und in seiner sozialen Situation.“ Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1980, 31. Vgl. hierzu ebd., 30-37. Es besteht eine Identität von Philosophie und Theologie insofern beide Disziplinen das Sein selbst erforschen. Ein Unterschied beider Disziplinen ist darin begründet, dass der Philosoph „Distanz gegenüber dem Sein und seinen Strukturen“ einnimmt. Ebd., 30. Er fragt somit nicht existentiell.

¹¹⁰ Vgl. hierzu auch Clayton, John P.: *Concept of Correlation*. Vgl. hierzu auch Prokopf, Andreas / Ziebertz, Hans-Georg: *Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?* <http://user.uni-frankfurt.de/~wirth/texte/theolog.html> [27.09.12].

¹¹¹ Tillich, P.: *Recht und Bedeutung religiöser Symbole*, *Gesammelte Werke* V, Stuttgart 1961, 29. Es geht in dieser Arbeit nicht darum, unterschiedliche Perspektiven des Tillich'schen Kultur- und Religionsbegriffes voneinander abzuheben. Vgl. hierzu auch Grötzing, Albrecht: *Theologie und Kultur*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 23-37, 27f. Sowie Haigis, Peter: *Im Horizont der Zeit: Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur*, Marburg 1998 (Marburger theologische Studien; 47 (Zugl. Marburg, Univ., Diss., 1996), 15.

dogmatischen Aussagen“, wie Christian Link in Bezug auf Tillich konstatiert.¹¹²

Die Korrelation, die Tillichs theologisches Denken und insbesondere seine Schöpfungslehre in Gang setzt, nimmt von der Erfahrung eines möglichen Nichtseins, des „metaphysischen Schock(s)“¹¹³ ihren Ausgang. Sie ist der „negative Haftpunkt“:¹¹⁴ Jürgen Moltmann konzediert:

„Alle Geschöpfe wurzeln im schöpferischen Grund des göttlichen Lebens, aus dem sie hervorgegangen sind. Diese Lehre von den schöpferischen Emanationen des göttlichen Lebens nimmt die alten neuplatonischen Vorstellungen wieder auf. Paul Tillich hat sie vertreten.“¹¹⁵

An der Auseinandersetzung mit Paul Tillich, den Schillebeeckx sehr schätzt, lässt sich der anders geartete Ansatz von Schillebeeckx ablesen und als radikaler qualifizieren. Tillich ist bemüht, die christliche Botschaft verständlich zu machen. Der Problemdruck dieser Plausibilitätsnotwendigkeit wurde von beiden Denkern erkannt.¹¹⁶ Verständlich ist die christliche Botschaft, insofern sie als eine Antwort auf die existentielle Frage des Menschen verstanden werden kann. Dennoch warnt Schillebeeckx auch hier vor vorschnellen Vereinnahmungen der existentiellen Frage durch theologische Ungenauigkeiten. Schillebeeckx fordert stattdessen, auch einen explizit nicht-religiösen Erfahrungskontext zu Grunde zu legen:¹¹⁷

¹¹² Link, Christian: *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 7, Gütersloh 1991, 223.

¹¹³ Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 193.

¹¹⁴ Link, Christian: *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 7, Gütersloh 1991, 228.

¹¹⁵ Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung*, 93.

¹¹⁶ „Von der Lösung dieser Schwierigkeit hängt es ab, ob das Christentum in einer säkularisierten Welt noch eine Sendung erfüllen, noch missionarisch sein kann.“ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 89.

¹¹⁷ Tillich hingegen versucht, wie Marc Boss konstatiert, durch einen theonomen Begriff religiöser Erfahrung diesen Graben zwischen Religion und Kultur zu überwinden. Boss, Marc: *Das zweideutige Verhältnis von Autonomie und Theonomie im Denken Paul Tillichs. Problemgeschichtliche Perspektiven*, in: Peter Haigis / Doris Lax / Gert Hummel (Hrsg.), *Brücken der Versöhnung. Festschrift für Gert Hummel zum 70. Geburtstag* 2003, Berlin-Hamburg-Münster 2003, 59-65, hier 60.

„Das Christentum kann nicht direkt eine Antwort auf eine menschliche Frage geben; tut man dies doch, dann begeht man, sprachanalytisch, einen Kategorienfehler. Man durchbricht dann die Frage-Antwort-Korrelation und zeigt dadurch, daß man weder die menschliche Frage noch die transzendente christlich Antwort richtig verstanden hat.“¹¹⁸

Was Paul Tillich und Edward Schillebeeckx eint, ist ihre zeitdiagnostische Sensibilität. Auch für Schillebeeckx gilt das, was Adorno Tillich unterstellte, nämlich „ein wandelndes System von Antennen“ zu sein.¹¹⁹

Für die systematische Rekonstruktion einer lebensweltlich verpflichteten, hermeneutischen Grundoption haben sich insbesondere zwei Positionen der Systematischen Theologie, Michael Welkers und Michael Moxters, herauskristallisiert. Michael Moxter hat mit seiner Studie *Kultur als Lebenswelt* „eine in der Tat neue Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur, von Theologie und Kulturwissenschaft“ vorgelegt, die als „wegweisend“ gelten kann.¹²⁰ Michael Bongardt bewertet diese Leistung: „Hier wird die Kultur theologisch weder – wie von Tillich oder von Pannenberg (auch dessen auf Einheit und Totalität zielende Kulturtheologie kritisiert M. so knapp wie präzise [...]) – zu begründen noch – wie von Barth – zu diskreditieren gesucht. Stattdessen öffnet sich der Blick für eine produktive Zuordnung von Christentum und Kultur“.¹²¹

Als ein zentraler Begriff in Moxsters Studie fungiert der Begriff Spezifikations-sprache. „*Spezifikations-sprache* ist eine Eigenschaft symbolischer Formen.

¹¹⁸ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 95. Schillebeeckx kann konstatieren: „Wir können Gott erst dann anbeten, wenn wir ihn in keiner einzigen Hinsicht mehr nötig haben, um unsere existentielle Problematik zu lösen oder zu mildern. Dann kann Gott der Anbetungswürdige sein.“ *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* [1970], 95.

¹¹⁹ *Interview*, in: *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967, 25: „Wenige Züge Tillichs dürften so sehr ins Zentrum dieses wirklich sehr merkwürdigen Menschen führen, wie seine fast grenzenlose Impressionabilität, seine selbstvergessene Fähigkeit, andere Menschen auch auf sich einwirken zu lassen. Er war wie ein wandelndes System von Antennen.“

¹²⁰ Bongardt, Michael: *Rez. zu Michael Moxter, Kultur als Lebenswelt und Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, herausgegeben von Dietrich Korsch und Enno Rudolph, in: *Theologische Revue* 98(2002), 301-306, 302

¹²¹ Bongardt, Michael: *Rez. zu Michael Moxter, Kultur als Lebenswelt und Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, herausgegeben von Dietrich Korsch und Enno Rudolph, in: *Theologische Revue*, 98(2002), 301-306, 302.

Sie kommt durch Kontinuierungsprozesse zustande, in denen neue Zeichen als Interpretanten die Bedeutung des Zeichenzusammenhanges ändern, zu dem sie gehören.“¹²² In theologischer Hinsicht kann konstatiert werden, dass die gläubigen Interpretatoren Teil einer näher zu bestimmenden Interpretationsgemeinschaft sind. Auf den gesamten Interpretationszusammenhang bezogen bedeutet dieses:

„Als menschliche Lebensform, die sich durch das Wort von der Versöhnung bestimmt weiß, ist sie [die Interpretationsgemeinschaft der Glaubenden; M.H.] diejenige Interpretationsgemeinschaft, für die eine schöpfungstheologische Aussage einen prägnanten Sinn gewinnt. Die theologische Reflexion der Kultur setzt die Selbstreflexion der Gemeinde immer schon voraus. Gerade darin besteht die subjektivitätstheoretische Pointe des Verhältnisses von Schöpfungsglaube, Christologie und Pneumatologie.“¹²³

Das Phänomen der Kulturtheologie muss als Lebenswelt durchbestimmt werden. Diese Theologie sollte es ermöglichen, schöpfungstheologische, christologische und pneumatologische Prämissen angemessen – ohne Verabsolutierung einer Prämisse – zu berücksichtigen.

Welker betont in *Schöpfung und Wirklichkeit* die Interdependenzzusammenhänge von Himmel und Erde im Rahmen der Schöpfung:

„Dabei wird der Bereich ‚Himmel‘ nicht nur als Ort angesehen, von dem aus natürliche Kräfte – Licht, Wärme, Wasser, Wind und Sturm – das Leben auf dieser Erde bestimmen. Der Himmel wird auch als ein Ort angesehen, von dem starke kulturgestaltende und kulturbestimmende Kräfte ausgehen.“¹²⁴

¹²² Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 389.

¹²³ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 391.

¹²⁴ Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13), 28. Ausgehend von einer biblischen Begründung dieser These präzisiert Welker: „‚Schöpfung‘ heißt: Aufbau von Interdependenzzusammenhängen zwischen von uns Menschen beeinflussbaren und von uns nicht beeinflussbaren geschöpflichen Bereichen. Die von uns Menschen nicht direkt beeinflussbaren natürlichen *und* kulturellen Bereiche werden im Ausdruck ‚Himmel‘ zusammengefaßt. Die von Menschen beeinflussbaren Bereiche, über den Ausdruck ‚Erde‘ integriert, werden ebenfalls nicht nur als natürliche, sondern auch als kulturelle Interdependenzzusammenhänge erfaßt.“ Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13), 29.

Welker hat somit eine fundamentale Verbindung benannt, auf dem natürlichen und kulturelle Prozesse in angemessener Weise zusammengedacht werden können.¹²⁵

Ausgehend von der basalen Einsicht in die lebensweltverpflichtete Hermeneutik des christlichen Glaubens muss an dieser Stelle auch das – freilich nicht umfangreich entfaltete – Anliegen Dietrich Bonhoeffers genannt werden; sowohl aufgrund der Tatsache, dass es sich an dieser Stelle sachlich aufdrängt, aber auch aufgrund des Bezuges von Schillebeeckx auf diese nachfolgend zu skizzierende grundlegende apologetische Ausrichtung, die auch für Schillebeeckx von zentraler Relevanz für eine angemessene Theologie ist.

Für Schillebeeckx ist – ebenso wie für viele anderen Theologen seiner Zeit – dieses bekannte Bonmots Bonhoeffers, *etsi deus non daretur* Allgemeingut geworden. Bei Schillebeeckx jedoch wird dieses jedoch stets rückgebunden an menschliche Lebenswirklichkeit:

„Der *religiöse* Sinn eines weltlichen Prozesses setzt einen *menschlichen* Sinn voraus; anders gesagt: Heilsgeschichte ist ein menschenbefreiendes Geschehen. *Offenbarung* setzt einen menschlich sinnvollen Prozeß voraus, ein Geschehen, das schon menschlich relevant ist, menschenbefreiend, ohne direkten Bezug auf Gott – ‚etsi Deus non daretur‘.“¹²⁶

Jedoch wendet sich Schillebeeckx explizit gegen ein von Bonhoeffer überliefertes „etiam si Deus non esset“. Woher wissen sie [Robinson und Bonhoeffer; M.H.] das? „Leben, als ob es Gott nicht gäbe“, bedeutet nur: „ohne Religion“ leben, jedoch nicht: „ohne Gott“ leben.“¹²⁷

Schillebeeckx eignet sich die Position Dietrich Bonhoeffers, die dieser in *Widerstand und Ergebung* expliziert hat, teilweise an. Es ist zu unterscheiden

¹²⁵ Dieses kann hier im Einzelnen nicht rekonstruiert werden. Vgl. hierzu auch Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13), 39.

¹²⁶ *Menschen*, 29. In Bezug auf eine geforderte autonome Ethik, die bereits Thomas von Aquin eingefordert habe (*Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a. 4.) konstatiert Schillebeeckx: „Wir brauchen Gott nicht als unmittelbare Grundlegung für unser ethisches Handeln. In einer autonomen Grundlegung der Moral geht es um die Menschenwürde eines jeden - ‚etsi Deus non daretur‘.“ *Menschen*, 54. Hierzu auch Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh ¹³1985, 177.

¹²⁷ *Personale Begegnung mit Gott*, 52.

zwischen *dem Gott der Religion* und *dem Gott der christlichen Offenbarung*. Schillebeeckx reinterpretiert den Gott der Religion als eine Projektion der menschlichen Schwäche und des menschlichen Unvermögens; eine Arbeitshypothese, die man zu Hilfe ruft, weil man irgendwo mit dem Leben in der Klemme sitzt: 1961 konstatiert Schillebeeckx, dass Gott wahrgenommen wird als

„Lückenbüßer für unsere Verlegenheiten‘. [...] Nur möchte ich hinzufügen, daß der ‚Gott der Religion‘ – der ausgedient und über den Nietzsche die Grabrede gehalten hat – nicht per se der Gott der außerchristlichen Religionen ist, sondern auch der Gott des Denkens und Handelns mancher gläubiger Christen. Gerade deshalb ist der religionsfreie Humanismus für uns Gläubige ungewollt eine heilsame Herausforderung.“¹²⁸

Hiermit ist ein gemeinsamer Ausgangspunkt von Schillebeeckx und Bonhoeffer benannt.

Neben den hier genannten Theologen können noch eine Vielzahl weiterer Autoren als Stützen einer faktizitätsverantworteten Rede von Gott genannt werden. Von nicht unmaßgeblichem Einfluss im Hinblick auf die Etablierung einer angemessenen Theologie kann Pannenberg gelten: Moxter vergleicht den Typ der Kulturtheologie Pannenburgs mit derjenigen von Tillich. Bei Pannenberg „handelt [es; M.H.] sich um einen Typ von Kulturtheologie, der ohne einen semiotischen Zeichenbegriff auskommt.“¹²⁹ Ja, es ist die „präzise Fortsetzung einer symboltheoretischen Kulturtheologie, wie sie Tillich formuliert“.¹³⁰

M.E. kann Pannenberg auch aufgrund eines latenten kultur- und schöpfungstheologischen Bezugs großer Teile seiner Theologie als impliziter Vertreter einer faktizitätsverpflichteten Kulturtheologie gelten. Moxter diagnostiziert:

¹²⁸ *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* [1961], 38. 1958 führte Schillebeeckx in seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen, im Zusammenhang der Themen der menschlichen Suche nach Gott, Niederländischem Humanismus, dem Prozess der Säkularisierung und modernem Atheismus aus, dass Gott hinsichtlich eines innerweltlich-technischen Sinn eine „nutzlose Hypothese“ sei. „God zwlve binnenwereldlijk-technisch een nutteloze hypothese is“. *Op zoek naar de levende God*, 6.

¹²⁹ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 381.

¹³⁰ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 381.

„Der Kulturprozeß wird bei Pannenberg dadurch in seiner religiös-theologischen Tiefendimension erkennbar, daß er als schöpferische Tätigkeit auf der Basis von ‚Erhebung und Inspiration‘ dechiffriert wird. Unter dieser Voraussetzung tritt nur in den Blick, was in der Wahrnehmung wie in der Sprache, im Ritus wie in der Organisation der Institutionen mitgegenwärtig ist und als umschließende Atmosphäre der Sinnanzheit erlebt wird.“¹³¹

Gefragt nach dem entscheidenden Merkmal einer faktizitätsorientierten, lebensweltlich verpflichteten Hermeneutik des christlichen Glauben drängt sich die praktische Relevanz als ein entscheidendes Merkmal auf. Die Theologie von Schillebeeckx und auch von Metz qualifizierend lässt sich fragen, ob ein Primat der Praxis und des Gedächtnisses als Abhilfe gegen kulturelle Amnesie zu konstatieren ist. Schillebeeckx identifiziert sich grundsätzlich mit dem Anliegen einer politischen Theologie. Doch diese Identifikation ist eine *kritische Identifikation*: Er konstatiert in *Christus*, dass „Metz die Reflexion auf das Verhältnis der Heilsgeschichte zur emanzipativen Freiheitsgeschichte zu brüsk mit einer Berufung auf die Vermittlung der Erzählung menschlicher Leidensgeschichten abbricht.“¹³² Die Metz'sche Situationsdiagnostik jedoch zeugt – so Schillebeeckx – von einmaligem Scharfsinn. Dies gilt beispielsweise hinsichtlich eines gewandelten Weltverständnisses, der „eigentümlich(n) *Welterfahrung* heute“, wie Metz in der Erweiterung des Artikels *Welt* ausführt: „Die geschichtliche Situation, in die der Glaube heute eingewiesen ist und in der er sich als Hoffnung bewähren muß, ist *die Situation des Umschlags von einer divinisierten zu einer hominisierten Welt*.“¹³³

Schillebeeckx kritisiert somit an Metz, dass dieser „zu wenig den positiven Zusammenhang zwischen dem, was an Sinnerfahrung und vor allem an Sinnveränderung, an Gutem durch die menschliche Freiheitsgeschichte zustande gebracht wird, und dem eschatologischen Heil thematisiert.“¹³⁴

¹³¹ Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt*, 381.

¹³² *Christus*, 736.

¹³³ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz ²1969, 52. „Andererseits ist es gerade diese im christlichen Schöpfungsglauben selbst anfänglich geschehende Freigabe der Welt in ihre Weltlichkeit, die im Menschen den unbedingten Willen zur Welterhellung, zur Weltaufklärung erweckte und die damit die umgreifend aktive Verfügung des Menschen über diese Welt, ihre Hominisierung vorbereitet.“ Ebd., 60.

¹³⁴ *Christus*, 736.

3. Schöpfungsglaube und Weltverständnis: Topoi

A. *Quo vadis, Schöpfungstheologie?*

Auch wenn der christliche Glaube für die meisten Zeitgenossen unwichtig geworden ist¹³⁵, zeigt sich dennoch, dass *Schöpfung* in der gesellschaftlichen Diskussion noch immer recht präsent ist. Gleichwohl kann gefragt werden, ob dieses Phänomen nicht ein Echo der in Europa längst vergangenen Zeit ist, ob naturwissenschaftliche Erkenntnisse¹³⁶ und menschliches Lebensgefühl die Rede von der Schöpfung zunehmend verdrängen. In der Diskussion ist jedoch auch die vermeintliche Differenz von Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie. So kann die Evolutionstheorie im Spiel der führenden Weltsymbole als „Mega-Theorie“¹³⁷ und „Meta-Symbol“¹³⁸ qualifiziert werden.¹³⁹ Einige weitere, mit dem Schlagwort Schöpfung benannte gesellschaftliche Selbstrealisierungen werden im Folgenden noch vorgestellt. Schöpfungsglaube, bestimmt als Grunddimension menschlicher Existenz, die eine christliche Daseinsorientierung ermöglicht, ist das Anliegen einer angemessenen schöpfungstheologischen Entfaltung des christlichen Glaubens.¹⁴⁰ Auch wenn

¹³⁵ Auch Henri de Lubac unterstellte bereits 1965 einen fundamentalen „Glauben an die Wissenschaft“ als Gegensatz zu einem Glauben an Gott. Er präziserte diese These und konstatierte, dass der Glaube an die Wissenschaft noch komplementär ergänzt werden muss durch das Bewusstsein der praktischen Konsequenzen einer Wissenschaft und der Sicherheit der guten Ergebnisse derselben. Lubac, Henri de: *Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen*, in: *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz 1965, 63-79, bes. 63f.

¹³⁶ Blindenhofer, Stefan: *Schöpfung - eine überholte Perspektive? Verdrängen naturwissenschaftliche Erkenntnisse allmählich das Reden von Schöpfer und Schöpfung?* In: *Biblisches Forum. Zeitschrift für Theologie als biblischer Perspektive*, 1(2000), <http://www.bibfor.de/archiv/00-1.blindenhofer.htm> [27.09.12]

¹³⁷ Häring, Hermann: *De evolutietheorie als mega-theorie van het westerse denken*, in: *Concilium* 2000/1, 23-53.

¹³⁸ Häring, Hermann: *Schöpfungstheologie – ein Thema im Umbruch*, in: *Theologische Revue* 97(2001), 177-196, 192.

¹³⁹ Vgl. zum Ganzen auch Link, Christian: *Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), *Handbuch Systematischer Theologie (Schöpfung / Christian Link; 2)*, *Handbuch systematischer Theologie*, Bd. 7, Gütersloh 1991.

¹⁴⁰ Alexander Loichinger bestimmt die Funktion des Glaubens: „(1) Glaube und Religion versuchen, die menschlichen Existenz- und Lebensfragen zu beantworten. Der Glaube gewährt Orientierung und eine umfassende Sicht der Wirklichkeit, aus der heraus der

man nicht notwendigerweise von einem Anknüpfungspunkt von Schöpfungsglauben und Weltverständnis sprechen kann, so dürfte dennoch aufgezeigt sein, dass es möglich ist, schöpfungstheologische Implikationen des christlichen Glaubens – und somit den Glauben überhaupt – nachvollziehbar zu explizieren.

Verbindendes Glied zwischen dem Schöpfungsglauben und einem atheistischen Weltverständnis ist die Einsicht in die Selbstrealisierungsmöglichkeit menschlicher Existenz in der Gesellschaft.¹⁴¹ Als Schlussstein einer anthropozentrischen Argumentationsfigur mag das Diktum Kants gelten: „[...] daß, ohne den Menschen, die ganze Schöpfung *eine bloße Wüste*, umsonst und ohne Endzweck sein würde“.¹⁴² Der Christ könnte mit de Lubac bekennen: „So möge der Mensch also, gestärkt durch den Beistand Gottes, das Sechstageswerk auf sich nehmen. Und möge es verlängern auf die Länge des siebten Tages. Möge sich als kühn, erobernd, erfinderisch erweisen.“¹⁴³

Der Schöpfungsglaube hat nicht nur Potenzial, positiv zu wirken, sondern auch negativ zu mahnen. So ist, durch die Anerkennung der Welt als geschaffen und somit per definitionem nicht sakral, an die bleibende, den Menschen aufgetragene Verantwortung erinnert. Ebenso kann mit Hilfe

Mensch sich verstehen und handeln kann. (2) Insofern sich diese Lebensfragen unausweichlich stellen, bilden sie zugleich einen natürlichen Anknüpfungspunkt für den Glauben.“ Loichinger, Alexander: *Was bedeutet Glaube?* In: MThZ 48 (1997), 155-162, 155. Trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung mit diesen Thesen muss dennoch kritisch gefragt werden, ob dieser ganzheitliche Anspruch nicht zu stark ist. Es gibt gewiss auch Existenz- und Lebensfragen, die nicht direkt von Glaube und Religion beantwortet werden können und sollten, wenn ein bescheidener Appell an die lebenspraktische Klugheit erfolgt. Ebenso stellt sich bei der zweiten These die Frage, ob Loichinger nicht von einem zu positiv bewerteten Kulturbegriff ausgeht und nicht anerkennt, dass es auch konsistente atheistische Positionen gibt, die die Kontingenzerfahrung radikal atheistisch zu deuten vermögen und damit keinen Spielraum für einen Anknüpfungspunkt lassen.

¹⁴¹ Insofern ist es auch durchaus möglich, den Weltbegriff als grundlegend für das Erfahrungsgeschehen anzusetzen, wie es Bernadette Schwarz-Boenneke (*Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx*, Berlin 2009 (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 48), 300) vorschlägt.

¹⁴² Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 8, Darmstadt 1983, 567 (A406, B410).

¹⁴³ Lubac, Henri de: *Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen*, in: Weltverständnis im Glauben, unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz, Mainz 1965, 63-79, 79.

dieser Einsicht auch ideologiekritisch vor einer Verabsolutierung von Ideologien gemahnt werden. In diesem Kapitel werde ich einige Topoi benennen, die es ermöglichen, eine verantwortete Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt und des Menschen mit dem implizierten schöpfungstheologisch differenzierten menschlichen Selbstverständnis zu erproben.

Doch wie ist es um die gesellschaftliche Relevanz des Themas der Schöpfung bestellt? Neben dem gesellschaftlichen Bewusstsein von Kreativität, dem Schaffen-Können, ist der Begriff *Schöpfung* in besonders prominenter Weise im marktwirtschaftlichen Zusammenhang präsent.

B. Paradigmen der Gegenwart: value creation, free culture und creative capitalism

Im Hinblick auf eine gegenwärtige Kulturhermeneutik ist eine These, wie sie von Korsch vorgetragen wurde, dass das aktuelle Subjekt als „Wirtschaftssubjekt“¹⁴⁴ konstituiert wird, evident. In den folgenden Ausführungen geht es keinesfalls darum, eine ausdifferenzierte Kulturhermeneutik auszuarbeiten oder Prinzipien der Wirtschaftsordnung darzustellen¹⁴⁵, sondern in erster Linie darum, zwei unter schöpfungstheologischen Gesichtspunkten sich aufdrängende Merkmale der Kultur hervorzuheben; *Wertschöpfung* und *free culture*, ermöglicht durch den autonomen und kreativen Gebrauch menschlicher Freiheit.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Korsch, Dietrich: *Kulturprotestantismus als Kulturhermeneutik*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 7-21, 8. Korsch differenziert in diesem Zusammenhang weiter in die „allgemeine ökonomisch-rechenhafte Vernetzung von Subjekten als Wirtschaftssubjekte“ und „kulturell-pluriforme, partikuläre Identitätsvergewisserung“. Ebd, 16.

¹⁴⁵ Ebenso wenig geht es hier darum, die Frage der Angemessenheit unserer Wirtschaftsordnung oder unseres Wirtschaftssystems überhaupt zu thematisieren. Dennoch sei gesagt, dass meine Einschätzung trotz aller berechtigten Monita grundsätzlich anders ausfällt als die von Thomas Ruster geäußerte pessimistische Grundhaltung. Vgl. hierzu Ruster, Thomas: *Die Wirtschaft im Lichte einer Theologie der Mächte und Gewalten*, in: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), *Chancen des Christlichen in einer ökonomisierten Welt*, Innsbruck 2004, 92-118, 92.

Der Begriff der Wertschöpfung ist von zentraler Relevanz für marktwirtschaftliches Selbstverständnis. Ebenso lässt sich die Bedeutung von dem, was bisher unter dem Schlagwort *free culture* firmiert, nicht negieren; obwohl der *Mainstream* etwas anderes suggeriert(e). Dem *user generated content*, so ein Zentralbegriff der Web 2.0 – Terminologie, muss im hohen Maße nicht nur aus werbetechnischen, sondern insbesondere aus Gründen der marktwirtschaftlichen Vernunft Rechnung getragen werden.¹⁴⁷

Auch das in unserer Zeit zunehmenden wirtschaftlichen Effizienzdenkens kann durch die Fokussierung auf Ressourcen, Schöpfung, Wertschöpfungskette qualifiziert werden. Angesichts der Globalisierung und der Kredit- sowie Finanzmarktkrise, die sich schon seit längerer Zeit andeutete¹⁴⁸, ist inzwischen ein generelles Problembewusstsein zu konstatieren.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob mit dem Rekurs auf die Norm der Wertschöpfung bereits ein genuin christliches Anliegen zum Ausdruck kommt

¹⁴⁶ Dieses war auch das Bestreben von Schillebeeckx. Vgl. hierzu sein Werk *Gott Zukunft der Menschen*, eine Antwort auf die Säkularisierungsproblematik und die *Horizontalisierung*. Vgl. zum sachlichen Zusammenhang auch Haight, Roger: *Dynamics of Theology*, Maryknoll 2001, 291.

¹⁴⁷ Zumindest aber ist, wenn die Ebene der tatsächlichen wirtschaftlichen Selbstrealisierung der Menschheit betreten wird, der Blick auf die jüngeren Firmenakquisitionen immerhin erstaunlich. So wurde die Vorzeigemarke des web2.0, flickr für einen nicht genannten Betrag von Yahoo aufgekauft. MySpace wurde von dem Mediengiganten Rupert Murdoch 580 Millionen Dollar aufgekauft, weitere Akquisitionen und Börsengänge erfolgten (z.B. XING); Auch am Beispiel unterschiedlicher Sourcing-Ansätze kann die Relevanz der einzelnen Nutzer expliziert werden. Auch die Entwicklung des Begriffes Prosumer als aktiv handelnder Internetnutzer ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Vgl. dazu Reichert Ramón: *Amateure im Netz. Selbstmanagement und Wissenstechnik im Web 2.0*, Bielefeld 2008, 66-70. Viele technologieorientierte Unternehmensberatungen machen Werbung mit der humanistischen Ausrichtung ihres Beratungsansatzes. Im Bereich von Knowledge-Management Beratung kommt man auch rein sachlich nicht umhin, den Menschen in den Fokus der Betrachtung zu rücken. So ist Wissen, in der allgemein verbreiteten Definition existentiell gebundene Information, die sich – und das sei in Parenthese als Ergänzung zu dem oben explizierten Erfahrungsbezug einer faktizitätsorientierten Theologie bemerkt – erfahrungstechnisch auch zumeist validiert weiß.

¹⁴⁸ Die vielen Gesichter der Globalisierung - Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung - Eine Studie der Sachverständigengruppe "Weltwirtschaft und Sozialethik" und der kirchlichen Werke Adveniat, Caritas international, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis, Herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, 1999, http://www.aksb.de/upload/dateien/Projekt%20Globalisierung/Menschengerechte_Weltordnung.pdf [27.09.12].

oder ob nicht vielmehr das christliche Anliegen, für eine gerechte Welt einzutreten, nicht vollumfänglich aufgrund der mit der Wertschöpfung zweifellos verbundenen Ambivalenzen in den Hintergrund gerät. Denn an das biblische Zeugnis erinnernd kann konstatiert werden, dass hier in besonderer Weise das Paradigma Teilen als Hauptparadigma fungiert. Dennoch lässt sich mit Karl Homann konstatieren, dass aufgrund der positiv antizipierten Möglichkeiten einer wettbewerbsorientierten Wertschöpfung die Bedingung der Möglichkeit für ein Teilen nachhaltig gesichert sein dürfte, und demzufolge, Wettbewerb „solidarischer als Teilen“ ist.¹⁴⁹

Schillebeeckx würdigt dieses zentrale Paradigma nicht in vorgestellter Art:

„Seit dem 17. und 18. Jahrhundert, beim Aufkommen des Handelskapitalismus und später des Industrie- und Monopolkapitalismus, wurde unsere westliche Welt eine Gesellschaft des Gewinnstrebens und des Konsums, des Wettbewerbs, der Leistung und Konkurrenz, in der meine Freiheit notfalls auf Kosten der Freiheit anderer verteidigt wird: eine Gesellschaft, in der einen die Strukturen fast zwingen, mit den Ellenbogen zu arbeiten, um zu überleben; eine Gesellschaft, in welcher der Staat sozusagen den Auftrag hat, die Egoismen der vielen durch Gesetzgebung zu einem einigermaßen erträglichen Milieu zu harmonisieren.“¹⁵⁰

Aus einem angemessenen Schöpfungsverständnis und insbesondere dem, was Anzenbacher terminologisch als das Schöpfungsmotiv fasst, lassen sich Aspekte dieses Motivs bestimmen, die im Hinblick auf eine sozioethisch

¹⁴⁹ Karl Homan, *Verfall der Moral?*, in: Wirtschaftswoche 38, 12. September 1996, 38-40, 38. Auf die Ambivalenzen des Wettbewerbs kann in dieser Studie nicht näher eingegangen werden. Neben möglichen menschlichen Härten müssen auch die Risiken bedacht werden, die sich unter einem hohen Wettbewerbsdruck für Unternehmer ergeben. Soziale und ökologische Innovationen lassen sich mitunter schwerlich als schwacher Marktteilnehmer durchsetzen, sofern ordnungspolitische Rahmenbedingungen dieses nicht für geboten erscheinen lassen. Ordnungspolitische Rahmenbedingungen wiederum sind – wie die gegenwärtige Finanz- und Wirtschaftskrise zeigt – von unbedingter Notwendigkeit für einen gerechten und nachhaltigen Wettbewerb. Ein Fehlen oder falscher Rahmenbedingungen kann zu ruinösen Entwicklungen führen.

¹⁵⁰ *Gott ist jeden Tag neu*, 157. Als ein Instrument sozio-ökonomischer Analyse sah Schillebeeckx auch die marxistische Gesellschaftsanalyse an. „Meiner Auffassung nach ist das Instrumentarium der marxistischen Gesellschaftsanalyse eine legitime Möglichkeit, aber längst nicht die einzige und auch nicht per se die beste.“ *Weil Politik nicht alles ist*, 105.

verantwortete Selbstrealisierung der Menschheit von zentraler Relevanz sind.¹⁵¹ Dennoch lässt sich mit einer Schöpfungstheologie Schillebeeckx'scher Provenienz darauf aufmerksam machen, dass die Selbstrealisierung des Menschen, wie sie in dem Großbegriff Wertschöpfung zum Ausdruck kommt, zunächst einmal etwas Positives ist, da Menschen etwas kreieren. Die inhaltliche Bestimmung der Wertschöpfung kann dann mit den von Anzenbacher referierten Aspekten des Schöpfungsmotivs, der Anerkennung der Welt als des Lebenshauses Gottes, der Würde des Menschen als Geschöpf Gottes, dem Teilhaberecht aller an den Gütern der Erde, dem konstitutiven Gemeinschaftsbezug, der Gebrochenheit der ursprünglichen Schöpfungsordnung, sowie weiteren Aspekten eines Befreiungsmotivs, der Befreiung und Gerechtigkeit, wie dem Projekt des Jubeljahres, auch aus der prophetischen Gesellschaftskritik, dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, dem Motiv des Vorrangs der Armen erfolgen. Gerade hier müsste mit Hilfe eines angemessenen Schöpfungsverständnisses, das menschliche Selbstrealisierung ernst nimmt, ein lebbares Existenz- und Weltverständnis als Entwurf expliziert werden können, das auch trotz des quasi transzendentalen Wettbewerbsgedankens¹⁵² eine ethisch-christliche Orientierungskraft vermitteln kann.¹⁵³

¹⁵¹ Vgl. hierzu Anzenbacher, Arno: *Christliche Sozialethik* (1.2.1.1. Das Schöpfungsmotiv), in: *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, Paderborn, Wien, München, Zürich: Schöningh 1998, 19f.

¹⁵² „Die Erhebung des Wettbewerbsgedankens – zusammen mit einer Mentalität, nach der die höchsten Ziele billig zu haben seien – zum höchsten (und gar einzigen) Kriterium der Beurteilung von Erlaubt und Unerlaubt, von richtigen und falschen Handlungen ist letztlich verantwortlich für die atmosphärische Flucht, die das moderne Leben der meisten Frauen und Männer durchdringt, und für ihr weitverbreitetes, vielleicht sogar von allen geteiltes Gefühl der Unsicherheit. [...] Und dort, wo Unsicherheit herrscht, bleibt wenig Zeit, sich um Werte zu kümmern, die jenseits der Alltagsdinge liegen. [...] Solange gegen die Heimsuchungen der Unsicherheit nichts unternommen wird, kann der Glaube an bleibende und dauerhafte Werte kaum eine Chance auf Wiederherstellung haben.“ Baumann, Zygmunt: *Erlebnisgesellschaft in Europa und Nordamerika*, in: *Concilium* 35(1999), 404-410, 410. Vgl. hierzu auch Krause, Boris: *Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenz. Anstöße Zygmunt Baumans für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne*, Münster 2005 [Forum Religion & Sozialkultur, Abteilung B, Profile und Projekte; Band 19].

¹⁵³ Dass diese Aufgabe nicht einfach nur in einem Unternehmensethik - Seminar geleistet werden kann, dürfte aufgrund der fundamentalen Relevanz von Umwelt- und Selbst, d.h. letztlich Lebenserfahrung klar angedeutet sein. So konstatiert Eilert Herms, dass die Genese religiös-weltanschaulicher Überzeugungen, die „die Verfassung, das Woher und Wohin, den Sinn des welthaften Lebens im ganzen“ betreffen auf ein „Zusammenspiel

Die Aussagen der Kirche lassen sich durch ihre Insistenz auf dem Wert der Arbeit und ihrem Vorrang vor dem Kapital¹⁵⁴ zusammenfassen. Jedoch ist das Kapital und die kapitalistische Wirtschaftsweise nicht verwerflich, sondern – wie es 1931 in *Quadragesimo anno* heißt – „an und für sich“ einwandfrei.¹⁵⁵ Vierzig Jahre davor wurde der konstitutive Zusammenhang von Kapital und Arbeit lehramtlich in *rerum novarum* verlautbart: „non res sine opera nec sine re potest opera consistere“ – „so wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen“¹⁵⁶; „Organisation (nur) vom Kapital ausgehen und nach Kapitalinteressen orientiert werden“ kann und nicht umgekehrt.¹⁵⁷

In *laborem exercens* vom 14. September 1981 ist die unbewusste Unterstellung eines Primats des Kapitals gründlich revidiert worden:¹⁵⁸

von Tradition und Lebenserfahrung“ zurückzuführen ist. „Die gesellschaftliche Tradition konfrontiert jeden Menschen in irgendeiner Weise mit dem Zeugnis von derjenigen weltanschaulich-religiösen Lebensüberzeugung, die Menschen vor ihm zuteil geworden ist; sei es in Familientraditionen, sei es in den Traditionen der Religionsgemeinschaften, sei es auch in der Tradition der Kunst, Literatur und Philosophie. Und es ist der zwar ‚unverfügbare‘, aber in dieser Unverfügbarkeit doch natürliche Verlauf der *eigenen Lebenserfahrung*, durch den das eine oder das andere dieser weltanschaulich-religiösen Traditionen für jeden Menschen ‚wahrgesprochen‘ wird.“ Eilert Herms: *Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung*, in: H. Steinmann / A. Löhr (Hg.): *Unternehmensethik*, Stuttgart 1989, 59-82, 80. Vgl. hierzu auch weiterführende Überlegungen von Dorothee Sölle, die Arbeit als Selbstaussdruck in einer Informationsgesellschaft näher bestimmt. Sölle Dorothee: *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Hamburg 1999, 120-139.

¹⁵⁴ Vgl. hierzu auch Norbert Copray, der die Verleihung des Erich-Fromm-Preises 2007 für Dr. Eugen Drewermann und Konstantin Wecker kommentiert und in Bezug auf Drewermann dessen Kapitalismuskritik hervorhebt. Copray, Norbert: *Erich-Fromm-Preis 2007 für Dr. Eugen Drewermann und Konstantin Wecker* (<http://www.hagalil.com/01/de/index.php?itemid=683>) [27.09.12].

¹⁵⁵ *Quadragesimo anno*, 101; 1931

¹⁵⁶ RN 15; QA 100.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu auch Nell-Breuning, Oswald von: *Ist die Enzyklika ‚Laborem exercens‘ laboristisch?*, in: *Stimmen der Zeit* 107 (1982), 619-626, 620f.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu auch Süßmuth, Rita: *Christentum und Politik*, in: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), *Chancen des Christlichen in einer ökonomisierten Welt*, Innsbruck 2004, 82-91, 84.

„Für Johannes Paul II. beginnt die Verkehrtheit der ‚an und für sich‘ einwandfreien kapitalistischen Wirtschaftsweise nicht erst dann, ‚wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen‘ (QA 101); für ihn ist schon die Indienstnahme der Arbeit durch das Kapital als solche fehlerhaft, weil oder insoweit damit der personale Faktor in den Dienst des instrumentalen Faktors gestellt wird.“¹⁵⁹

Von Nell-Breuning interpretiert diesen Sachverhalt:

„Der sozialethisch in der Menschenwürde des Arbeiters begründete Vorrang vor dem instrumentalen Faktor Kapital kann, darf und will der Menschenwürde derer, die dieses Kapital in den Sozialprozeß der Wirtschaft einbringen, bestimmt keinen Abtrag tun, aber auch deren berechnete materielle Interessen nicht beeinträchtigen; ebenso bestimmt aber soll die im Kapitalbesitz begründete Machtüberlegenheit beseitigt, ausgeräumt oder irgendwie unschädlich gemacht werden.“¹⁶⁰

Von Nell-Breuning wird ebenso darauf verwiesen, dass die „anthropologische Begründung, die der Papst für seine Forderung gibt [...], nichts her [gibt; M.H.], was einen Weg zu ihrer Verwirklichung weisen könnte oder auch nur hilfreich wäre, um einen solchen Weg zu finden.“¹⁶¹ „Ehrlich müssen wir eingestehen: Was bisher in Kreisen, die sich zur katholischen Soziallehre bekennen, darüber diskutiert worden ist, offenbart mehr unsere Ratlosigkeit, als daß es eine Grundlage wäre, auf der man weiterbauen könnte.“¹⁶²

Auch hier ist aus diesem Befund deutlich geworden, dass es nur in einem Gespräch mit anderen Sachkundigen gelingen kann, bei einer grundsätzlich positiven Würdigung der wirtschaftlichen Selbstrealisierung für eine verantwortete Gestaltung der Schöpfung zu sorgen. Wesentliche gesellschaftliche

¹⁵⁹ Nell-Breuning, Oswald von: *Ist die Enzyklika ‚Laborem exercens‘ laboristisch?*, in: Stimmen der Zeit 107 (1982), 619-626, 621.

¹⁶⁰ Nell-Breuning, Oswald von: *Ist die Enzyklika ‚Laborem exercens‘ laboristisch?*, in: Stimmen der Zeit 107 (1982), 619-626, 621. Hierzu auch Sölle Dorothee: *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Hamburg 1999, 135f. Zu Nell-Breunings Laborem Exercens - Kritik auch 135f.

¹⁶¹ Nell-Breuning, Oswald von: *Ist die Enzyklika ‚Laborem exercens‘ laboristisch?*, in: Stimmen der Zeit 107 (1982), 619-626, 621.

¹⁶² Nell-Breuning, Oswald von: *Ist die Enzyklika ‚Laborem exercens‘ laboristisch?*, in: Stimmen der Zeit 107 (1982), 619-626, 623.

Impulse und praktische sowie arbeitswissenschaftliche Potenziale sind dafür vorhanden.¹⁶³ Jüngst ist auch die *creative capitalism* – Initiative von Bill Gates nicht zuletzt durch seine Rede auf dem Weltwirtschaftsforum und die Diskussion¹⁶⁴ seiner Thesen und konkreten Ansätze in einem Sammelband in den Fokus öffentlichen Interesses geraten. Gates hat in seinem Vortrag *A new approach to capitalism*¹⁶⁵ am 24. Januar 2008 auf dem Weltwirtschaftsforum Davos eine neue Rolle der Unternehmen in der Gesellschaft skizziert. Als ein wesentliches Merkmal dieser Erneuerung bestimmt Gates die nötige Systeminnovation des kapitalistischen Gefüges. Gerade angesichts einer noch nicht vorhergesehenen Krise ist diese Aussage von Gates bemerkenswert: „If we are going to have a serious chance of changing their lives, we will need another level of innovation. Not just technology innovation-we need system innovation.“¹⁶⁶ Diese Innovation wird – nach Gates – ermöglicht durch einen kreativen Kapitalismus, „an approach where government, businesses, and nonprofits work together to stretch the reach of market forces so that more

¹⁶³ Man denke nur an humanistische Arbeitsmethoden, die auf Kollaboration setzten, partizipative Elemente der Arbeitsplatzgestaltung und der monetären Anreize, Mitbestimmung und Sozialpartnerschaft aber auch Kritik an Kapitalmärkten, die zu einer Gestaltung gerechter(er) Strukturen und zur Abmilderung eines ungehemmten Kapitalismus herausfordern. In der letzten Zeit finden sich diese Gedanken aber auch in der Diskussion um neue – der technologischen Entwicklung gemäßen – Wertschöpfungsansätze wieder. Besondere Berücksichtigung finden hier Kooperationsaspekte. Vgl. hierzu auch Huber, Martin: *Kollaborative Wertschöpfung. Kundenaktivitäten als Basis neuer Wertschöpfungskonstellationen für E-Services*, Wiesbaden 2004 [Gabler Edition Wissenschaft; Markt- und Unternehmensentwicklung] Aßmann, Jörg/ Schildhauer, Thomas/ Waller, Christian: *Interaktive Wertschöpfung im Social Web als neue Grundlage der Produktentwicklung*, in: Strategien und Anwendungen: Perspektiven für Wirtschaft, Politik und Publizistik, in: Neue Schriften zur Online-Forschung. Zum Kooperationsaspekt einer Cyberkultur aus sozialwissenschaftlicher Perspektive vgl. auch Fuchs, Christian: *Internet and society. Social Theory in the Information Age*, New York 2008, 299f.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu besonders die Diskussion von Warren Buffett und Bill Gates: Buffett, Warren / Gates, Bill: *Bill Gates and Warren Buffett Discuss "Creative Capitalism"*, in: *Creative capitalism. A conversation with Bill Gates, Warren Buffett, and other economic leaders*, Michael Kinsley (Hrsg.), New York 2008, 20-39. Ebenso den gesamten Sammelband. Google verzeichnet aktuell 119.000 Einträge zum Begriff „creative capitalism“ [27.09.12].

¹⁶⁵ Gates, Bill: *A New Approach to Capitalism*, in: *Creative capitalism. A conversation with Bill Gates, Warren Buffett, and other economic leaders*, Michael Kinsley (Hrsg.), New York 2008, 7-16. Das Video findet sich unter <http://www.youtube.com/watch?v=Q1-Mtx31e8> [27.09.12].

¹⁶⁶ Ebd., 9.

people can make a profit, or gain recognition, doing work that eases the world's inequities."¹⁶⁷

Es stellt sich jedoch die Frage, ob Christen eher Motor oder Mitgezogene sein wollen.¹⁶⁸ Mit dem hier vorliegenden Ansatz ist es möglich, schöpfungstheologisch begründet die Paradigmen der Gegenwart, *value creation*, *free culture* und *creative capitalism* als Symbole gelingender Selbstrealisierung zu referenzieren. Damit sind drei zentrale gegenwärtige schöpfungstheologische Topoi benannt. Diese sind zugleich fest verankert im Pluralismus der Weltanschauungen.

Im Folgenden wird der symboltheoretische Gehalt schöpfungstheologischer Elemente durch eine Analyse der Symbolstruktur der Welterfahrung analysiert.

¹⁶⁷ Ebd., 10.

¹⁶⁸ „Die Christen nehmen zwar zu guter Letzt an der Bewegung der Zeit doch teil, aber nicht als Motoren, sondern als Mitgezogene.“ Ratzinger, Joseph: *Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 143-160, 156. So konstatierte Ratzinger vor *Gaudium et Spes*: „Das Ethos der Arbeit, der Wissenschaft, des Strebens nach einer Ordnung der Gerechtigkeit drückt die heutige Art der Beziehung des Menschen zur irdischen Wirklichkeit aus.“ (ebd., 157). Und somit komme dem Christen die Aufgabe zu, „nicht achselzuckend neben der Welt von heute zu stehen, sondern die Wissenschafts- und Arbeitswelt von heute von ihrem inneren Antrieb in der Caritas christiana her aufzugreifen und sie von da aus mitzugestalten“ (ebd., 158). In Bezug auf die Kirche sind, wie Ratzinger im Anschluss an H. U. von Balthasar (*Die Gottvergessenheit und die Christen*, in: *Hochland* 57 (1964), 1-11) konstatiert, zwei unterschiedliche Optionen der Verhältnisbestimmung denkbar. So ist die Position von Auer, die den „Heimholungsaspekt“ betont (Ratzinger, Joseph: *Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 143-160, 158) siehe hierzu A. Auer, [*Weltoffener Christ*, Düsseldorf, 3. Aufl. 1960, und Ders., *Gestaltwandel des christl. Weltverständnisses*, in: *Gott in Welt* (Festgabe f. K. Rahner), Freiburg 1964, Bd. I, 333-354] wie auch die Position von Metz, der ebenso wie Schillebeeckx die verweltlichte Welt in das Zentrum einer weltverpflichteten Hermeneutik des christlichen Glaubens sieht, gegenübergestellt. Eine klare Positionsbestimmung wird von Ratzinger hier nicht geleistet.

C. *Symbolwelten vs. statische Schöpfungstheologie?*

„Denn das ist Theologie: Arbeit am Symbolsystem der christlichen Religion zur Freisetzung seiner alltagskulturellen Erschließungskraft.“¹⁶⁹

Jedes wahre Symbol partizipiert an der Wirklichkeit, die es symbolisiert.¹⁷⁰ Und *Schöpfung* ist – so fasst Paul Tillich eine zentrale Einsicht zusammen – ein Großes *Symbolwort*. Es ist in vielfältigen Lebenskontexten auch fernab der religiösen Sphäre im häufigen Gebrauch; – auch im religiösen Kontext, in dem es „die Beziehung Gottes zum Universum beschreibt.“ Von göttlicher Schöpfung jedoch lässt sich jedoch nur verstehbar sprechen, „weil schöpferische Kraft auch in uns ist“.¹⁷¹ Die Diskussion um eine angemessene theologische Methodik, die eine faktizitätsorientierte hermeneutische Denkform ausbildet und zugrunde legt, ist in kulturdiagnostischer und hermeneutischer¹⁷²

¹⁶⁹ Gräb, Wilhelm: *Religion in der Alltagskultur*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 97-108, 107. Vgl. hierzu auch Lateinamerikanische Stimmen, etwa Ramirez, Yeta: *Die Macht der Symbole*, in: Bärbel Fünfsinn/Christa Zinn (Hrsg.), *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*, Hamburg 1998, 106-108. „Wir sind der Ansicht, daß die Kirchen nicht die Macht haben, religiöse Symbole zu bestimmen, sondern, daß diese Macht dem Volk innewohnt, wir also selbst die Symbole, die uns von der Göttlichkeit erzählen, finden müssen. Das erlaubt uns, eine Spiritualität nach unseren eigenen Vorstellungen, von dem, was göttlich ist, zu entwickeln.“ Ebd., 108.

¹⁷⁰ Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart ⁶1980, 280. Vgl. hierzu auch Haight, Roger: *Dynamics of Theology*, Maryknoll ²2001, 146-166.

¹⁷¹ Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart ³1981, 43 (auch vorangegangenes Zitat ebd.). Vgl. hierzu auch Link, Christian: *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), *Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. 7, Gütersloh 1991, 230. Ausgehend von der symbolischen Feier des Reiches Gottes in der Liturgie wird auch hierdurch eine entsprechende außerliturgische Praxis des Reiches Gottes ermöglicht. Vgl. hierzu *Das Evangelium erzählen*, 73.

¹⁷² „Vielmehr verlangt die Hermeneutik, die im Verstehen selbst wirksame Geschichte aufzuweisen und als Voraussetzung zu bewußter Anerkennung bzw. Kritik zu bringen. In der so verstandenen Geschichtlichkeit des Daseins liegt also keine Beschränkung des Verstehens oder gar eine Bedrohung der ‚Objektivität‘; sie ist auch nicht das fatalistische Resignationsideal einer Vernunft, die sich angesichts der Übermacht der Geschichte und ihrer Zwänge vor der kritischen Verantwortung flüchtet. Sie ist vielmehr eine potenzierte Form der transzendentalen Reflexion, indem sie immer wieder bewußtzu-machende Traditions-Momente in jedem Verstehen aufspürt und als leitende Bedingung konkreten Auslegens aufdeckt.“ Lehmann, Karl: *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem*, in: Ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53.

Hinsicht auf Symbole verwiesen.¹⁷³ Edward Schillebeeckx betont zurecht, dass wir in „allem Sinn-Vernehmen projizieren und symbolisieren“.¹⁷⁴ Aber hier geht es um mehr. Es geht um die fundamentale Verwobenheit kultureller Existenz in die symbolische Umgebung.¹⁷⁵ „Ohne Symbole ist“, wie Oswald Schwemmer insinuiert, „die geistige Existenz der Menschen nicht denkbar.

¹⁷³ Vgl. zum Ungenügen einer Denkform neukantianischen Ursprungs Karl Lehmann. Lehmann konstatiert, dass dieser Begriff den „Nachteil [hat; M.H.], daß er primär das einheitliche Gefüge eigentümlicher logischer Gesetzmäßigkeiten allein des ‚immanenten‘ Denkens umschreibt, den gefährlich in sich selbst kreisenden reinen Begriff aber nicht genügend auf die volle Erfahrung der Wirklichkeit hin aufsprengt, auf die er sich immer schon bezieht. Abstrahiert man von diesem Hang zu einer selbstgenügsamen intellektuellen Introversion, dann enthält das Wort ‚Denkform‘ den Hinweis auf ein umfassendes, konkret geschichtliches Weltverhältnis und auf einen jeweils eigenen Stil aktiver Weltgestaltung, die auch wissenssoziologisch durchaus eigene Strukturen aufweisen.“ Lehmann, Karl: *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem*, in: Ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53, 35f. Vgl. zum Symbolbegriff aus der Perspektive Peter Biehls auch Ingrid Wiedenroth-Gabler [Wiedenroth-Gabler, Ingrid: *Religionspädagogische Konzeptentwicklung zwischen Integration und Pluralität. Exemplarische Untersuchungen zu Peter Biehls Ansatz*, Berlin-Hamburg-Münster 2003]. Sie rekonstruiert einlassend und umfangreich den Ansatz von Peter Biehl und spiegelt diesen vor allem anhand der Symboldidaktik, über die sie einen umfassenden Überblick gibt, bes. über den Symbolbegriff (31.f) als auch über den Problemkomplex Symbol und Erfahrung (305- 317). Für eine Übersicht über philosophische Aspekte des Symbolbegriffs vgl. Tomberg, Markus: *Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur*, Würzburg 2001.

¹⁷⁴ Menschen, 43.

¹⁷⁵ Vgl. hierzu Schwemmer, Oswald: *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin 1997, 33. Schwemmer fordert von einer künftigen Wissenschaft vom Menschen: „Der Mensch ist in seiner symbolischen Existenzform zu sehen. Seine geistigen Leistungen sind als die durchaus individuellen bzw. individuierenden Gestaltungsprozesse eines interindividuellen ‚Materials‘, nämlich der kulturellen Symbolismen, zu erkennen. Dieses ‚Material‘ ist aber nicht etwas von ihm oder außerhalb seines Tätigseins. Es ist das ‚Material‘, aus dem er selber ist. Verstehen und Vorstellen, Begreifen und Ahnen, Artikulieren und Verschweigen – das sind Verdichtungen in symbolischen Feldern und Welten, die durch große Werke und triviale Routinen, offene Formen und geschlossene Formeln selbst gestaltet sind. Die Symbolismen sind die vielgestaltigen Sinnfelder und -welten, die für unser Bewußtsein, unseren Geist eine unausschöpfbare Umgebung erzeugen. Nur in dieser symbolischen Umgebung existiert Geist, als Teil in ihr und als Brennglas oder Spiegel, sie erfassend und prägend zugleich.“ Ebd., 33. An dieser Stelle geht es nur darum, die fundamentale Relevanz des Symbolbegriffs aufzuzeigen. Dass die Relevanz des Symbols eingedenk der strukturellen Differenz von Symbol und Realität kritisch zu klären ist, kann hier nur thematisiert werden. Vgl. dazu ebd., 154f.

Denn ohne Symbole gibt es kein geistiges Leben.“¹⁷⁶ Ernst Cassirers Qualifikation des Menschen als *animal symbolicum* ist von bleibender Gültigkeit.¹⁷⁷

In den letzten Jahren wurde in diesem Bereich der theologischen Grundlagenforschung – die auch eine Speerspitze praktischer Theologie ist – gearbeitet.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Schwemmer, Oswald: *Selbstsein und Andersheit. Zum kulturellen Verhältnis von Symbol, Form und Sinn*, in: Dirk Baecker / Matthias Kettner, Dirk Rustemeyer (Hrsg.), *Über Kultur. Theorie und Praxis der Kulturreflexion*, Bielefeld 2008, 119-135, hier 119. Vgl. hierzu auch Ders.: *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*, München 2005; sowie ders.: *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin 1997.

¹⁷⁷ Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 1996, 51. Oswald Schwemmer [*Selbstsein und Andersheit. Zum kulturellen Verhältnis von Symbol, Form und Sinn*, in: Dirk Baecker / Matthias Kettner, Dirk Rustemeyer (Hrsg.), *Über Kultur. Theorie und Praxis der Kulturreflexion*, Bielefeld 2008, 119-135] stellt fest, dass Cassirer unter einem *animal Symbolicum* „ein Symbole erzeugendes und gebrauchendes, ein in seinen Symbolwelten sich bewegendes Lebewesen, das erst und nur in der Welt der Symbole seine besondere, d.i. menschliche Identität gewinnt“ versteht. Ebd., 121. Vgl. hierzu auch Michael Bongardt: *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000 [ratio fidei; 2].

¹⁷⁸ Nur erinnert werden kann in diesem Zusammenhang an die Dogmatik Gotthold Hasenhüttls, die sich einer im Wesentlichen symbolischen Handlungskonzeption verpflichtet weiß. Hasenhüttl, Gotthold: *Glaube ohne Mythos*, Band 2: *Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft*, Mainz 2001. Vgl. hierzu auch Wahl, Heribert: *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*, München 1994. Insgesamt wird gerade in diesem Werk eine praktisch-theologische Grundlegung der Symboltheorie gegeben. Von besonderem Interesse für diese Thematik ist die psychoanalytische Grundlegung von Symbol und Beziehung sowie Symbol und Erfahrung, ders., 88-247. Die Ausführungen zur Theorie Schillebeeckx' sind m.E. aufgrund ihrer komplexitätsreduzierenden Rekonstruktion nicht angemessen. Ebd., 608. Vgl. im Gegensatz dazu die angemessene Rekonstruktionsleistung Carsten Barwassers: *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx* OP, Berlin 2010 (zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss., 2008) [= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 47, Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer / Jürgen Werbick Hrsg.] sowie -Borgman, Erik: *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43(1994), 335-360. Grundlegend im Hinblick auf eine kulturtheologische Analyse der Musik anhand der Symboltheorie ist die Arbeit von Johannes Eurich. Eurich, Johannes: *Symbol und Musik. Die religiöse Vermittlungsleistung des Symbolbegriffs in der Postmoderne unter Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher, psychoanalytischer und semiotischer Aspekte, dargestellt am Beispiel der Musik*, Münster-Hamburg-Berlin 2002 [Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie; Bd. 1].

„Die implizite Religion der Alltagskultur verlangt nach einer Kulturhermeneutik, die hinreichende Sensibilität besitzt für jene Vorstellungen vom Leben und Einstellungen zum Leben, welche die Präferenzen und Distanzierungen der Individuen und Individuengruppen gegenüber den alltagsästhetischen Konfigurationen und Symbolisierungen erkennen lassen.“¹⁷⁹

Der Rekurs auf Symbole ist auch angebracht, um „to reinforce an awareness of the symbolic character of all knowledge of transcendent reality.“¹⁸⁰ Gerade angesichts der im ersten Kapitel dieser Studie thematisierten Individualisierung der Lebenswelten und dem Verdacht gegen die großen Erzählungen und ästhetische Konstruktion des Lebens kann konstatiert werden, dass gegenwärtige *conditio humana* durch einen Rekurs auf Symbole qualifiziert werden kann.

Der Symbolbegriff wird häufig äußerst polyphon verwandt und ist auch Anlass zu kirchenamtlichen Interventionen bezüglich der Verwendung des Symbolbegriffs hinsichtlich der Qualifikation des Verhältnisses von Jesus und Gott.¹⁸¹ Die hier verwendete Bestimmung des Begriffes Symbol stammt von Roger Haight. „By the term ‘symbol’ I mean a thing through which something else is known; a symbol reveals something other than itself. Symbols may be concrete things or ideas and words. For example sacraments are symbols and so are the words of scripture that refer to God.“¹⁸² Grundlegende erkenntnistheoretische Einsichten motivieren zur Nutzung des Symbolbegriffs besonders in religiöser Hinsicht „because ultimate reality is transcendent, human beings can only perceive and appreciate it through finite this-worldly symbols. Religious symbols are media by which transcendent reality is represented, embodied, made available to human consciousness.“¹⁸³ Der Symbolbegriff ist

¹⁷⁹ Gräb, Wilhelm: *Religion in der Alltagskultur*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 97-108, 101.

¹⁸⁰ Haight, Roger: *The future of Christology*, 41. Vgl. hierzu auch Haight, Roger: *Dynamics of Theology*, 127-66.

¹⁸¹ Vgl. hierzu die Notifikation zu Roger Haight, *Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J.* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html, 13. Dez. 2004. [27.09.2012].

¹⁸² Haight, Roger: *The future of Christology*, 136.

¹⁸³ Haight, Roger: *The future of Christology*, 150.

in ein *konzeptuelles Symbol* wie auch in ein *konkretes Symbol* zu differenzieren. Ein konkretes Symbol „refers to some thing, an object, event, or person which mediates and makes present something other than itself.“¹⁸⁴ Ein konzeptuelles Symbol „refers to a symbolic idea, or word, or other device of consciousness.“¹⁸⁵ Das Wachhalten des Bewusstseins von unterschiedlichen Symbolwelten lässt uns die beinahe inflationäre Konkurrenz verschiedener Symbolwelten diagnostizieren. Wir leben in einer Epoche tiefgreifender symbolischer Konkurrenzen und Umbrüche.

Die Wichtigkeit eines angemessenen Symbolbegriffs sowie die Möglichkeit, durch Symbole zu einer angemesseneren Wirklichkeitserkenntnis zu gelangen, hat Schillebeeckx schon recht früh, freilich in sakramententheologischen Zusammenhängen, gesehen.¹⁸⁶ Hier gewonnene Basiseinsichten hat er mehrfach hinsichtlich des Existenz- und Welthorizonts reinterpretiert. Somit kann es auf der Linie der Schillebeeckx'schen Theologie sowohl möglich sein, einen Symbolbegriff zu entwickeln, der im Stande ist, die Entwicklung weltverantworteter wie auch existenzbezogener Symbolbegriffe in Hinblick auf eine theologische Applikation zu gewährleisten.

Unterschiedliche Sprachspiele und Erklärungsansätze sind mit Hilfe von Symbolen möglicherweise eher zu harmonisieren. „Es geht darum, Natur-, Freiheits- und Heilsgeschichte in eins zu bringen, um die Differenz zwischen den mit diesen Zeitbegriffen verbundenen Wirklichkeitsbereichen aufzuheben.“¹⁸⁷ Möglicherweise ist dann der Rahmen für eine Interpretation dieser zusammenfallenden Wirklichkeitsbereiche gegeben. Der Rekurs auf Symbole und Symbolwelten scheint geeignet, die Faktizität des Menschen durch die Explikation etwas jenseits seiner Existenz liegendes und ihn dennoch möglicherweise unbedingt angehendes zu erhellen.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Haight, Roger: *The future of Christology*, 41.

¹⁸⁵ Haight, Roger: *The future of Christology*, 41.

¹⁸⁶ Vgl. hierzu *De sacramentale heilseconomie*.

¹⁸⁷ Esterbauer, Reinhold: *Gott als physikalische Größe. Zum Zeitverständnis sowie Gottes- und Menschenbild naturwissenschaftlicher Weltanschauungen*, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 9-39, 12.

¹⁸⁸ Vgl. hierzu Hight, Roger: *Dynamics of Theology*, New York 2001, 127-166. Vgl. Hierzu auch Hermann Häring: „Man kann die Schöpfungsliteratur daraufhin absuchen, welche

Symbole können aber auch allgemeiner Art sein: „Symbole als „kraftvolle Ideen, die auch Zukunft produzieren“, sind in sich „religiös neutral“ und können zum „Vehikel oder Medium echter ‚Offenbarungs‘-Erfahrung werden“.¹⁸⁹ Gisbert Greshake konstatiert, dass „die Beziehung zur Mitwelt zum Medium, Ort und Symbol [...] der Beziehung zu Gott“ wird.¹⁹⁰ Insofern ist im Bezug auf die Gotteslehre mit Schillebeeckx zu konstatieren:

„Das ‚Symbol‘ GOTT und das ‚Symbol‘ JESUS erhalten im christlichen Evangelium eine besondere kritische und produktive Kraft: eine Religion, die – wie auch immer – real *entmenschlichend* wirkt, ist entweder eine falsche Religion oder eine Religion, die sich selbst falsch versteht.“¹⁹¹

„Für den Gläubigen ist der Mensch in der Welt das fundamentale Symbol des Heiligen“.¹⁹² Jedoch ist in diesen Symbolen das Heilige zugleich ver- und enthüllt. Es bedarf daher der weiteren Analyse und Konkretisierung, um praktisch wirksam werden zu können. Dieses wird in besonderer Weise angesichts einer säkular / postsäkularen Zeitsignatur deutlich. „Das, was tatsächlich als die Wirklichkeit letztlich bestimmend wahrgenommen wird, findet heute andere Symbolisierungen und Repräsentationen als den christlichen Gottesbegriff.“¹⁹³

umfassenden Symbole unserer Welt sie aufgreift und wie sie mit ihnen umgeht. Solche (noch nicht genannten) Symbole unserer Welt sind etwa: Freiheit und Liebe, Begegnung und Gemeinschaft, Raum und Zeit, Beginn und Ende, Himmel und Erde“ Häring, Hermann: *Schöpfungstheologie – ein Thema im Umbruch*, in: Theologische Revue 97(2001), 177-196, 191.

¹⁸⁹ Schillebeeckx, *Mensen*, 39: „Symbolen – zoals rijk Gods; Black Power; la Grandeur française, enz. – zijn krachtdieeën die ook toekomst produceren. [...] In zichzelf zijn deze symbolen (van transcendentie) religieus neutraal; ze zijn onbepaald en ongericht en kunnen daarom ook ‘voertuig’ of medium van echte ‘openbarings’-ervaringen worden.“ Vgl. hierzu Maaßen, Monika: *Biographie und Erfahrung von Frauen*, Münster 1993 (Frauenforschung, Band 2), 126.

¹⁹⁰ Greshake, Gisbert: *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, 36. Vgl. hierzu auch Sattler, *Beziehungsgedanken in der Erlösungslehre*, 151-153.

¹⁹¹ *Auferstehung Jesu*, 125.

¹⁹² *Christus*, 758.

¹⁹³ Ruster, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg – Basel – Wien ³2001 (= *Quaestiones disputatae*; 181), 7. Müller, Wolfgang W.: *Das Nichts als Ausgangspunkt der Rede von Gott in der Moderne*, in: <http://biblio.domuni.org/articlestheo/dasnichts/> [27.09.12]. „Das geschichtliche Dasein manifestiert Brüche, Spaltung, Übergänge. Diese Momente sind als Dispositiv jeglicher symbolischer Vermittlungsleistung im Theologischen zu bedenken. Diese Vermittlung artikuliert die Suche nach möglicher Einigung, Zusammenfügung und

Für Edward Farley besteht kein Zweifel daran, dass diese Symbole, auch fundamentale Symbole, *deep symbols* in der Postmoderne ausgelöscht werden, aber auch zurückgewonnen werden können. Farley identifiziert fünf zentrale Symbole, *words of power*. Hierzu zählen „tradition, reality, obligation (duty), law, and hope“.¹⁹⁴ Gerade bei letzterem Begriff zeigt sich die für unseren Sachzusammenhang große Bedeutung. So gibt es nicht nur *Theologien* und *Philosophien* der Hoffnung.¹⁹⁵ Ebenso ist aber in einem säkularisiert / postsäkularisierten Kontext der politische Ansatz des Amerikanischen Präsidenten Barack Obama zu nennen, den dieser in seinem Werk *Audacity of hope* vorgelegt hat.¹⁹⁶ Dass dieses Symbol bis in die Symbolsprache seines Wahlkampfes wirkte und möglicherweise auch hierdurch einen nachhaltigen Erfolg ermöglichte, sei hier nur genannt.¹⁹⁷

D. Schöpfung und Verantwortung

„Große Weltprobleme mit tief-menschlichen Resonanzen zogen erst damals eine allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, wozu auch ihre Kenntnisnahme durch die öffentlichen Medien entscheidend beitrug: Kernenergie, atomare Bewaffnung, Umweltverschmutzung, Erschöpfung unserer Rohstoffvorräte, Ölkrise und Verschiebung des Ost-Welt-Konflikts auf den Nord-Süd-Konflikt.“¹⁹⁸

Übersetzung. Der christliche Glaube in seiner symbolischen Dimension handelt von einem Verweis auf ein unerwartetes Gelingen, auf eine Gnade der Vollendung. In einer schöpfungstheologischen Sicht kann alles als Spur, als Symbol gelesen werden, die auf ein Ziel hinweist.“ Vgl. hierzu auch Wolfgang W. Müller, *Nur ein Symbol? Zu seiner Bedeutung und Notwendigkeit in der dogmatischen Theologie*, in: ThPQ 147(1999) 354-362.

¹⁹⁴ Für Farley sind *deep symbols* „god-terms“ Farley, Edward: *Deep symbols. Their Postmodern Effacement and reclamation*, 1996, 113.

¹⁹⁵ Vgl. hierzu u.a. Jürgen Moltmann, der im Anschluss an Ernst Bloch hier mit seiner *Theologie der Hoffnung* eine wichtige Schneise in die theologische Landschaft geschlagen hat. Vgl. hierzu auch Berkhof, Hendrikus: *De Geest als voorschot*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 162-179, 165f.

¹⁹⁶ Obama, Barack Hussein: *The Audacity of Hope. Thoughts on Reclaiming the American Dream*, New York 2006.

¹⁹⁷ Farley, Edward: *Deep symbols. Their Postmodern Effacement and reclamation*, 3.

¹⁹⁸ *Menschen*, 296. Hierzu auch Kaufman, Gordon D.: *In the beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004, 37f.

An dieser Stelle wird im Zusammenhang der Thematisierung von Schöpfung und Verantwortung erneut darauf hingewiesen, dass es sich bei einer schöpfungstheologischen Orientierung nicht um ein falsch verstandenes *dominium terrae* handelt, sondern um eine biblisch begründete Erkenntnis der und Verantwortung für die Schöpfung, für alles Dasein.¹⁹⁹ M.E. lässt sich besonders für die letzten Jahre ein möglicher Trend zur kollektiven Übernahme der Verantwortung im Hinblick auf die ökologische²⁰⁰, aber durch die Zuspitzungen der gegenwärtigen finanziellen und ökonomischen Krise auch für diese Situation konstatieren. Diese lässt sich jedoch nur angemessen durchdenken, wenn kein Ausfall der originären und zuvor explizierten schöpfungstheologischen Dynamik zu konstatieren ist.²⁰¹

¹⁹⁹ Vgl. hierzu Kühschelm, Roman: *Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung. Exegetische und bibeltheologische Erwägungen zu Röm 8,18-22*, in: Eva Schmetterer (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 251-284, bes. 280f. Neuner, Peter: *Das theologische Schöpfungsmodell. Die Herausforderung durch das ‚anthropische Prinzip‘ und die kosmologische Zufallstheologie*, in: Eberhard Schockenhoff / Max G. Huber (Hrsg.), *Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie], herausgegeben von Ludger Honnefelder, Bd. 29)*, 161-192, 188f. Vgl. hierzu auch Drewermann, Eugen: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschseins im Erbe des Christentums*, Regensburg 1986. Zur Verhältnisbestimmung von Herrschaftsauftrag und Verantwortung des Menschen vgl. auch Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13), 91-106.

²⁰⁰ Die Rufe nach einer ökologisch gerechten Gestaltung der Welt sind bisweilen vorschnell verschallt, jedoch jetzt deutlich hörbar. Nachdem genügend Indizien die Menschen lernen lassen, dass dringende Handlung geboten ist, können auch ältere Konzepte – etwa die eines zu etablierenden *planetarischen ökologischen Ethos*’ – wieder ihre Relevanz beweisen. Vgl. hierzu auch Wilfred, Felix: *Zu einem planetarischen ökologischen Ethos. Eine indische Perspektive*, in: Kessler, H. (Hrsg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, 67-78.

²⁰¹ M.E. ist dieses bei Schneider-Flume, Gunda: *Grundkurs Dogmatik*, Göttingen 2004, 301-331 nicht der Fall, da Schneider-Flume die originäre Kreativität des Menschen nicht angemessen in ein Konzept der Selbstrealisierung einträgt.

Das zuvor angesprochene Problemspektrum erfordert eine ökologische Ethik²⁰² und Kulturanalyse zusätzlich zu einer möglichen *existentiellen Verantwortungsethik*²⁰³:

„In der ökologischen Ethik kommt es speziell darauf an, die Grundeinstellung zu erkennen, die zumindest mitursächlich für die ökologische Krise sind, und es könnte durchaus sein, dass dazu auch eben die Einstellungen gehören, die der wissenschaftlichen Art von Objektivierung und damit überhaupt unserer wissenschaftlichen Zivilisation meist unreflektiert (und immanent wissenschaftlich auch gar nicht reflektierbar) zugrunde liegen.“²⁰⁴

Das Prinzip *Verantwortung* wurde in vielen Bereichen durchdekliniert. Es ist bei den Menschen angekommen. Die wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Dimensionen erfordern ein verantwortungsorientiertes Umdenken. Viele Beispiele dieses Umdenkens lassen sich hier anführen.²⁰⁵

²⁰² Vgl. hierzu auch *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Leben aus dem Glauben*, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg u.a. 1995, 330-337.

²⁰³ Vgl. hierzu Hartmann, Wolfgang: *Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer*, Münster u.a. 2005 [Studien der Moraltheologie, Bd. 31].

²⁰⁴ Reinhart Maurer: *Ökologische Ethik als Problem*, in: K. Bayertz (Hg.), *Ökologische Ethik*, München/Zürich 1988, 19. Gerhard Kraus begründet die Schöpfungsethik und stellt die Verantwortung als Mitte der Schöpfungsethik heraus. Kraus, Georg: *Den Glauben heute verantworten. Dogmatische Perspektiven. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main u.a. 2004 (Bamberger Theologische Studien, Bd 21), 114ff.

²⁰⁵ So sind z.B. in Australien seit längerer Zeit Energiesparbirnen verpflichtend vorgeschrieben, Explosion der Lebenshaltungskosten durch höhere Heizkosten und Strompreise, die Klimakrise, Nachhaltigkeit auch bei der Zertifizierung von nachwachsenden Rohstoffen, ja selbst die dramatischen Rettungen der Kreditbanken durch die Staaten und somit letztlich der Solidargemeinschaft lassen sich als nur einige Beispiele anführen. Dass dieses Bewusstsein durch auch kirchliche Umweltbewegungen sowie Friedensbewegungen teilweise initiiert wurde, kann hier nur konstatiert werden. Vgl. hierzu *Ökologo! - Schöpfung bewahren in der Pfarrgemeinde*. Schriftenreihe des Jugendhauses Düsseldorf Nr. 43, 1998.

„Andererseits versteht das Neue Testament, mit dem frühen Judentum, den Glauben an die Schöpfung als den alles tragenden Grund des jüdisch-christlichen Kerygmas. Dabei dürfen wir in unserem Erfahrungshorizont nicht vergessen, dass trotz des wirklichen Unterschieds zwischen Kosmos und Geschichte die Natur immer mehr an unserer menschlichen Geschichte teilhat. Doch gibt es eine unüberwindliche Grenze zwischen beiden; die Natur behält einen Rest von Selbstständigkeit und daher auch von Widerstand, sie lässt sich nicht ganz in unsere planende menschliche Geschichte aufnehmen.“²⁰⁶

Die Distanz zur Schöpfung – bei gleichzeitiger Eingewobenheit in Welt und Natur – ist eine wesentliche Reflexionsbedingung, die ein verantwortetes Handeln ermöglicht. „Aufgrund von Umweltkatastrophen sind wir uns bewusst geworden, dass unser Verhältnis zur Natur unter ethische Werte und Normen fällt.“²⁰⁷ Auch das allgemeine kulturelle Bewusstsein drängt zu einer Auseinandersetzung mit der Schöpfungs- oder Weltverantwortung.²⁰⁸ Rückgebunden ist die Dimension der Verantwortung auch unter dem Aspekt ihrer schöpfungstheologischen Implikationen bei Schillebeeckx an den Partizipationsbegriff. Mit Hilfe dieses Begriffes lässt sich sowohl das innere Moment menschlicher Existenz, die Bezogenheit auf Gott, wie auch die daraus resultierenden Implikationen hinsichtlich der Irreduzibilität von Verantwortung aufweisen.

²⁰⁶ *Christus*, 512. „Das verweist uns – auch ökologisch – auf die bleibende relative Selbstständigkeit der Natur gegenüber der menschlichen Geschichte, was zugleich die Frage nach einem transzendenten Prinzip aufwirft, das durch Immanenz Natur und Geschichte übersteigt – die Frage nach Heil oder Heilsein und Heilmachung nicht nur unserer Geschichte und unseres Menschseins, sondern auch der materiellen Welt, die Frage schließlich nach der Universalität der christlichen Erlösung, die ja letztlich in dem einen Gott *aller* Menschen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, begründet liegt.“ *Christus*, 513.

²⁰⁷ *Menschen*, 300. Vgl. hierzu auch die detaillierte Auseinandersetzung von Stephan Degen-Ballmer: *Gott-Mensch-Welt. Eine Untersuchung über mögliche holistische Denkmodelle in der Prozesstheologie und der ostkirchlich - orthodoxen Theologie als Beitrag für ein ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis* (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, Bd. 5) Frankfurt a.M., Berlin, Bruxelles, Bern, New York, Oxford, Wien: Lang, 2001.

²⁰⁸ Vgl. hierzu Grönemeyers am 2. Februar 2007 veröffentlichte Single *Lied 1 – Stück vom Himmel*: „Bibel ist nicht zum Einigeln / die Erde ist unsere Pflicht“.

Für Schillebeeckx stellt sich diese Problematik in einem angemessenen Verhältnis zur Natur dar. Der Mensch ist nicht herausgelöst aus kosmischen und theologischen Evolutions- oder Gemeinschaftszusammenhängen:

„Doch Gott ist nicht allein ein Gott der Menschen. Oder besser gesagt, eine Dimension des Menschseins wurde vergessen: die Mitgeschöpflichkeit. Denn inzwischen war die konkrete Welt dabei, diese natürliche anorganische und organische, lebendige Mit-Umgebung der Menschen ein für allemal zu zerstören, und zwar vor allem aus Gründen wirtschaftlichen Gewinnstrebens.“²⁰⁹

Die Dimension der Mitgeschöpflichkeit und Mitmenschlichkeit betonend konstatiert Schillebeeckx:

„Mitmenschlichkeit, der Zielpunkt des ‚weltlichen‘ Erlebens, ist zumindest in der christlichen Erfahrungstradition nicht nur als ethische, sondern vielmehr als theologale Ausrichtung (‚virtus theologica‘, sagte die Tradition) gemeint. Die christliche Tradition sieht also in der Mitmenschlichkeit eine religiöse Tiefendimension, die eben mit der Glaubenseinsicht zu tun hat, daß die Endlichkeit nicht in ihrer Einsamkeit belassen, sondern von der absoluten Gegenwart des Schöpfergottes getragen wird.“²¹⁰

Schillebeeckx' Theologie ist durchtränkt von einem profunden²¹¹, aber bescheidenen Vertrauen in die Menschen. Eingedenk negativer Kontrasterfahrungen, die durch dämonische Symbole wie „Auschwitz, Hiroshima, Bergen-Belsen usw. und den würgenden Zugriff auf unsere ökologische Lebensumwelt“ präsent sind, muss theologischerseits die „solidarische Aktion gegen diese menschenbedrohenden Gefahren“ eingefordert werden.²¹²

Der Mensch ist – wie Erich Zenger konstatiert und damit den Unterschied von biblischem Herrschaftsauftrag und neuzeitlicher Naturbeherrschung herausarbeitet – nicht „im Sinne der bekannten triumphalistischen Siegeran-

²⁰⁹ *Menschen*, 297. Vgl. hierzu auch besonders das Kapitel *Ethische Werte im Kontext persönlicher Verantwortung* von Ulrich Hemel. Hemel, Ulrich: *Wert und Werte*, Ethik für Manager - ein Leitfadens für die Praxis München / Wien 2005, 55-103.

²¹⁰ *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* [1978], 132.

²¹¹ „Aber wenn man an einen ‚Gott der Menschen‘ glaubt, der, in Jesus bezeugt als der Christus, ‚Menschen Gottes‘ ins Leben rufen will, muß man, trotz allem, auch *an den Menschen* glauben und an all das, was er tun will.“ *Befreiende Theologie*, 70.

²¹² *Befreiende Theologie*, 68.

thropologie der Neuzeit“ ermutigt, sondern zum „königlichen Beauftragten des Schöpfergottes“ gemacht.“²¹³ Dies erfordert ein in Freiheit verantwortetes Handeln.²¹⁴

E. Schöpfung und Kultur

In seinem bekannten Diktum schreibt Edward Schillebeeckx:

„Menschen sind Subjekte des Glaubens, aber die Menschen haben auch Kultur, sind Kulturwesen. Deshalb ist die konkrete Kultur, in der Gläubige leben, *das, wonach* der christliche Glaube in Wirklichkeit modelliert wird, zugleich *das, wodurch* dieser Glaube lebendig assimiliert wird, und schließlich *das, worin* der Glaube konkret von hier und jetzt lebenden Menschen praktiziert wird.“²¹⁵

Aber was verändert diese Feststellung in Bezug auf gegenwärtige Theologie? Kultur muss notwendig, schöpfungstheologisch grundgelegt, als basales Element theologischer Methode und konkreten theologischen Arbeitens in Anschlag gebracht werden.²¹⁶ Sie gehört zur *conditio humana* und bedingt letztlich alle gesellschaftlichen Phänomene.²¹⁷ Kulturtheologie muss aber auch stets konkret werden, da aktueller Glaube immer ein bipolares Geschehen ist. Es muss der Pol „der christlichen Offenbarungssituation (der Glaubens-, Erfahrungs- und der Interpretationstradition der jüdisch-christlichen Religion) und der Situation, in der Gläubige hier und jetzt leben“, zusammengedacht

²¹³ Zenger, Erich: *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), 2. Aufl., Stuttgart 1987, 90.

²¹⁴ Vgl. hierzu paradigmatisch die Diskussionen der Paulus-Gesellschaft über eine konkrete Realisierung dieser Verantwortung im Anschluss an das zweite Vatikanische Konzil: *Schöpfer und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle (Gespräche der Paulus-Gesellschaft)*, Erich Kellner (Hrsg.), Wien-Frankfurt-Zürich 1969.

²¹⁵ *Menschen*, 58f. Vgl. auch *Theologisch testament*, 69.

²¹⁶ Denn es sind ja in-der-Welt seiende Existenzen, die sowohl als thelogietreibende Subjekte, als auch als Gläubige diese vorbereitete Weltvertrautheit, die Lebenswelt als den sie umgebenden Horizont innehaben. Vgl. hierzu auch vom Vf.: *Christsein ist zunächst und zumeist In-der-Welt-sein. Eine Implikation dialogfähiger Theologie*, in: Peter Lüning / Peter Neuner (Hrsg.) *Theologie im Dialog* (FS Harald Wagner), Münster 2004, 209-232.

²¹⁷ Sternberg, Thomas: *Kirche im Plural der Kulturen, Anmerkungen zum Verhältnis von Kultur und Religion*, in: *Catholica* 54(2000), 98-114, 99.

werden.²¹⁸ Fokussiert auf die Existenz bedeutet dieses: „In einem Individuum lesen wir eine bestimmte Kulturgeschichte.“²¹⁹ Ausgehend von der Verwobenheit des Glaubens in seine auch soziohistorische Konstitution anerkennt der Gläubige, „daß auch in anderen Lebensüberzeugungen Wahrheit steckt“.²²⁰

Radikalisiert wird diese kulturelle Bindung der Religion durch die gegenwärtige Zeitsignatur, die mit Ingolf U. Dalferth als „Endphase eines kulturgestützten Christentums“ zu qualifizieren ist.²²¹ Und Werner Ross bemerkt in einem Artikel das Problem der Perspektive einer Kultur nur *innerhalb* des kirchlichen Raumes:

„Es wäre übertrieben, von Gettoisierung der Kirche zu sprechen, solange dieser kirchliche Raum so geräumig und lebensfreundlich ist, auch so ansehnlich und sich in vielerlei heilsamen Aktivitäten entfaltend wie heute. Trotzdem ist der Rückzug der Kirche aus der Öffentlichkeit erstaunlich, und am meisten auffallend in dem Bereich, der alles das umfaßt, was nicht im strikten Sinn Berufsleben, Wirtschaft, Technik heißt, weitgehend zum Beispiel der Freizeitaktivitäten.“²²²

Das Projekt der Ausarbeitung der Kulturtheologie wurde seit Paul Tillich immer wieder in Angriff genommen und scheint eine momentane

²¹⁸ *Menschen*, 59. Insofern ist Theologie auch eine lebenspraktische Wissenschaft. Vgl. hierzu Harald Wagner, ‚*Crux probat omnia*‘. *Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie*, in: Ders. (Hrsg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg / Basel / Wien 1998 (= *Quaestiones disputatae*; 169), 131-150, bes. 134f.; Vgl. auch Hans Kessler: *Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben? Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie*, in: Den Armen eine frohe Botschaft, Festschrift für Bischof Franz Kamphaus, hrsg. von Josef Hainz, Hans-Winfried Jüngling und Reinhold Sebott, Frankfurt 1997, 383-406 [http://www.kaththeol.uni-frankfurt.de/fundadogmatik/PDFs_kessler/was_ist_theologie.pdf Stand 27.09.12]; bes. V. Eine lebenspraktische Wissenschaft. Vgl. zum Gesamtproblem auch Tanner, Kathryn: *Theories of culture: a new agenda for theology*, Minneapolis 1997.

²¹⁹ *Menschen*, 77.

²²⁰ Ebd., 80.

²²¹ Dalferth, Ingolf U.: „*Was Gott ist, bestimme ich!*“ *Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“*, in: *Theologische Literaturzeitung* 121 (1996), 416-430, 416.

²²² Ross, Werner: Art. *Kultur und Kirche*, in: Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter (Hrsg.), *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg, Basel, Wien, 1989, 227-232. An dieser Stelle kann das brisante Verhältnis von Kirche und Kultur nicht weiter thematisiert werden. Sicherlich findet eine Verhältnisbestimmung unter den beiden Endpunkten der Beliebigkeit und der Ghettoisierung statt. Vgl. hierzu auch Sternberg, Thomas: *Kirche im Plural der Kulturen, Anmerkungen zum Verhältnis von Kultur und Religion*, in: *Catholica* 2/2000, 98-114, 105.

Renaissance zu erfahren. Begründet ist dieses sicherlich auch durch gewichtige Akzentverschiebungen menschlicher Selbstwahrnehmung:

„Es ist in der Tat so, dass die Neuzeit als eine Periode zu verstehen ist, in der das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unter ein neues Zeichen tritt. Man könnte sagen, eine Weltära der überwiegenden Seinspassivität geht zu Ende und eine Ära des Aktivismus beginnt“.²²³

Diese spätmoderne Selbstwahrnehmung ist eng angekoppelt an die Möglichkeit, Selbstrealisierungsphänomene deutlicher wahrzunehmen und auch die fast unendlichen Möglichkeiten, die sich abzeichneten und noch immer abzeichnen, anzuerkennen und annehmend zu nutzen.²²⁴

Luther hat schon gesehen, dass „Kleider und Schuch, Essen und Trinken, Haus und Hofe [...] Acker, Viehe und alle Güter“²²⁵ das sind, wofür der Gläubende dem Schöpfer dankt.²²⁶ Der Mensch erfährt die Ambivalenz des faktischen Daseins. Er realisiert sich als Wesen, das, in die Welt geworfen, in seinem Kontext existierend fähig zu freier Entscheidung, aber an raum-zeitliche Voraussetzung gebunden ist.²²⁷ Alles mag – in christlich geprägter Selbst-

²²³ Peter Sloterdijk, in: Eberhard Jüngel – Peter Sloterdijk, *Disput über Schöpfung*, in: <http://www.petersloterdijk.net/german/topoi/schoepfung.html>, 2 [Stand 01.10.03]. Dieses Phänomen fasst Schillebeeckx durch die modifizierte Interpretation des Naturbegriffes. „The natural world, which in the past was directly experienced as divine and numinous and which brilliantly displayed the *vestigial Dei* to man, has now been ‘degraded’ by the increasingly scientific and technical work of modern society to the level of raw building material in the hands of creative man. The world of today is nature insofar as it bears the *vestigial hominis*, the traces, not of God, but of *man*. From being divinised nature, it has become the work of man’s hands. The world now points to man.“ *The sorrow of the experience of God’s concealment* [1966], 79.

²²⁴ In besonderer Weise gilt dieses für die Jugendlichen konstatiert werden, die „(e)ntgegen der in den 70er Jahren vertretenen These, Jugendliche würden von der Konsumkultur kommerziell vereinnahmt werden, zeigen sich Jugendliche heute als Kreative ihrer eigenen Kultur, Religiosität und Identität.“ Jansen, Helmut: *Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung*, Münster u.a. 2007 [Jugend in Kirche und Gesellschaft, Bd. 3], 54.

²²⁵ *Kleiner Katechismus*, BSLK, 510.

²²⁶ Vgl. zur Schöpfungslehre Luthers auch Althaus, Paul: *Der Schöpfungsgedanke bei Luther. Vorgetragen am 8. Mai 1959*, in: Sitzungsberichte der Bayerische(n) Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, München 1959.

²²⁷ „Das Problem des Lebens als Existenz ist der Gegensatz zwischen Faktizität und Freiheit, zu dem eine, ja die richtige Stellung gefunden werden muß.“ Gerd Haeffner: *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in: ThPh 78 (2003), 161-192, hier 176. Auch aufgrund philosophischer Basisannahmen eindeutiger den Freiheitsaspekt betonend hier Michael Bongardt: *Ästhetische Existenz und christliche Identität*.

und Weltwahrnehmung – von Gott geschaffen, aber vieles auch von Menschen Hand gemacht sein. Die Frage nach absoluter Begründung, die von dem Faktum endlicher Existenz ausgreift, ist nur allzu häufig keine Frage mehr, die noch gestellt wird. Der Bereich, in dem der Horizont der Frage nach Transzendenz verortet sein könnte, ist von der Planungsaufmerksamkeit menschlicher Existenz nur allzu häufig marginalisiert, wenn nicht gar exkludiert. Dies ändert jedoch nichts daran, dass menschliche Existenz auch weiterhin als Scharnier nicht nur der eigenen Selbstrealisierung, sondern auch theologischer Aussagen wird gelten können. Ein beschreibender Blick auf menschliche Realität, Lebensformen und unterschiedliche Lebensrealisierungen, die die Basisimplikationen jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben anerkennt, eröffnet theologischer Rede mehr Horizonte:

- Brücken zwischen Kirche und Gesellschaft sind zu konsolidieren und zu kreieren, statt Sackgassen zu verwalten, die dann auf theologischer und kirchlicher Seite nur noch die hermetische Geschlossenheit der Gesellschaft konstatieren (können) und diese mit einer alternierenden, freilich als besser qualifizierten Gegenwelt konfrontieren.²²⁸
- So wird auch die inflationäre Rede von Kulturtheologie nicht zu einem vorläufigen Endpunkt christlicher und kirchlicher Selbstverständigung, die sich als ein, und zwar das beste gesellschaftliche Subsystem, als eine auserwählte Subkultur versteht.
- Kultur ist in allen Bereichen auf ihr Selbstverständnis zu hinterfragen, ihre Inkonsistenzen sind auszumachen und der religiöse Gehalt einer Kultur ist zu analysieren und kritisch mit der christlichen Botschaft unter Rückgriff auf den gemeinsamen Bezugspunkt *Mensch* zu korrelieren.²²⁹

Zur möglichen Gestalt des Christentums in der Erlebnisgesellschaft, in: Concilium 35(1999), 461-470, bes. 468. Vgl. auch die präzise Analyse von Hans Kessler: *Erfüllung – augenblicklich erlebt und doch schmerzlich vermisst? Erlebnisorientierung und Heilserfahrung*, in: Concilium 35(1999), 490-499.

²²⁸ „Ein historischer Bruch mit überholten kulturellen Gestalten des Glaubens kann dann manchmal die einzig mögliche Form von einer aktuellen dogmatischen Reformulierung sein, die dem Evangelium und seiner Nachwirkung in unserer Geschichte treu ist.“ „Een historische breuk met voorbije culturele gestalten van het geloof kan dan soms de enig mogelijke vorm zijn van een actuele dogmatische herformulering die trouw is aan het evangelie en zijn christelijke nawerking in onze geschiedenis.“ *Theologisch testament*, 69f. Vgl. hierzu auch *Menschen*, 59.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Verhältnis von Theologie und Kultur ebenso wie das Verhältnis von Evangelium und Kultur prekär ist.²³⁰

In Bezug auf die Realisierung einer angemessenen Kultur ist menschliche Kulturtätigkeit, d.h. menschliches Selbstrealisierungspotential angesichts der drohenden Krise aus kirchlicher²³¹, aber auch aus kultureller Perspektive häufig angemahnt worden.²³²

²²⁹ Vgl. hierzu auch Hermann Häring: „Ich sehe in einem hermeneutischen, d.h. verstehenden Denkstil die entscheidende Herausforderung, die uns zu einer kultur-freundlichen Haltung befähigt.“ Hermann Häring, *Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System*, hier 61. „Will sich Theologie in der entwickelten Moderne nicht in einen Binnendiskurs einschließen, will sie auch in säkularen Kontexten ihr Sinnpotential einbringen, bedarf sie einer geschärften Zeitdiagnostik, damit das, was sie zu sagen hat, in der Zeit, in der sie steht, auch gehört werden kann. Dies macht eine Rezeption vor allem philosophischer, kulturanthropologischer und soziologischer Ansätze erforderlich.“ Helmut Hoping / Jan-Heiner Tück, *Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik*, in: SaThZ 7 (2003), 26-32, hier 32. An dieser Stelle ist ein großes Desiderat anzumahnen. Es ist schlechterdings für eine zeitgemäße Theologie fahrlässig, sich nicht der religiösen Gehalte zeitgenössischer Explikationsformen als Material theologischer Analyse zu bedienen. So finden sich in der theologischen Literatur nur sehr wenige Studien zu dem Werk der Interpreten Xavier Naidoo, Herbert Grönemeyer etc. Doch gerade in der Analyse dieser Werke lässt sich nicht nur das Selbstverständnis einer Zeit analysieren, sondern auch lernen, wie sich die Rede von Gott in einer für viele Zeitgenossen empfänglichen Weise explizieren lässt.

²³⁰ Vgl. zum ersten Verhältnis die Harry-Potter-Rezeption durch Papst Benedikt und hierzu Magnus Striet im Deutschlandradio: Religionsforscher sieht Harry-Potter-Bücher nicht als Bedrohung [http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/interview/648816/\[27.09.12\]](http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/interview/648816/[27.09.12]) Vgl. zum zweitgenannten Verhältnis Brox, Norbert: *Evangelium und Kultur in der Spätantike*, in: Paus, Ansgar (Hrsg.): *Kultur als christlicher Auftrag heute*, Kevelaer 1981, 247-304. Nur hingewiesen sei auf das Apostolische Schreiben Evangelii nuntiani, in dem Papst Paul VI. in Ziffer 20 darauf hinweist, dass „(d)er Bruch zwischen Evangelium und Kultur [...] ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche“ sei. Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975 = VapS 2, dt. hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz (Köln 1976). Vgl. hierzu auch Sternberg, Thomas: *Kirche im Plural der Kulturen, Anmerkungen zum Verhältnis von Kultur und Religion*, in: *Catholica* 2/2000, 98-114, 104; Ders.: *Verlorene Nähe. Über Kunst und Kirche*, in: Hans Joachim Meyer, Annette Schavan (Hrsg.), *Gott und den Menschen verpflichtet. Ansichten zum Katholizismus in Deutschland*, München 2000, S. 78-88.

²³¹ *Die ökologische Krise* (Joh. Paul II.) 1990.

²³² Deutlich ist, dass das Bewusstsein eines angemessenen Umgangs mit der Welt häufig auch in und durch Pop-Musik expliziert wird. Diese Breitenwirksamkeit ist von nicht unmaßgeblicher Relevanz zur Beurteilung der performativen Bedeutung der Musik. Vgl. hierzu auch Bubmann, Peter: *„Populärmusik und Kulturtheologie“*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 89-95; Mertin,

Noch nicht genügend bedacht ist, dass der Mensch in seiner Lebenswelt als kulturschaffendes und in Kultur lebendes Wesen auch verantwortlich für die Kultur ist.²³³ Er kann den Schöpfungsoptimismus in seinem Leben präsent halten, sich auf das Gute in seinem Leben besinnen, sich zu sich selber durch geheiligte Orte, Tätigkeiten und Zeiten herausfordern. Gerade in unserer kulturellen Situation, in der wir uns am Ende der traditionellen Arbeitsgesellschaft befinden, gewinnt die Freizeit einen neuen Stellenwert. So fragt Roman Bleistein: „Zählt nicht auch das Dolcefar niente, die ernst-heitere Entspannung zur Lebensform eines Christen?“²³⁴ Dass auch in solchen Kontexten die Erfahrung von Heil und Gnade nur fragmentarisch erkannt werden kann, liegt auf der Hand. Auszugehen ist jedoch von dem Faktum, dass in solchen Kontexten schon die Thematisierung Gottes vor große Herausforderungen gestellt, – wenn nicht gar bisweilen auch unmöglich ist.

Nicht nur durch den Tod, sondern auch mitten im Leben kann Gott erfahren werden. Dennoch: Das Problem der Suche, des zeitweiligen Neulands-Gefühls ist auch in der Musik präsent. Zu Weihnachten finden die Karten für Aufführungen von Requiems zumeist guten Absatz; Google benachrichtigt mit seinen *Alerts* des Begriffes Schöpfung in regelmäßigen Abständen über Themen mit Schöpfungsbezug – Filme mit existentiellen Inhalte erreichen häufig hohe Besucherzahlen: Bei Fragen von Orientierung und Sinn, an Orten, an denen das Gefühl als Motor der Eröffnung neuer

Andreas: *Popmusik als Herausforderung*. Eine Untersuchung zum religiösen Erbe in der Popmusik, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik* 6/2000 <http://www.theomag.de/06/am14.htm> [27.09.12].

²³³ Vgl. hierzu jedoch Robert Schreier, der sich dezidiert in seinen Forschungen mit dieser Thematik auseinandersetzt und Konzeptionen ausarbeitet, die hier nicht Gegenstand sein können. Vgl. dazu Schreier, Robert J.: *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985, bes. 39-74.

²³⁴ Roman Bleistein: *Weltlose Glaubensvermittlung*, in: *Stimmen der Zeit* 107(1982), 433-434 (hier 434). Hierzu auch Adel Theodor Khoury: „In der Haltung des Menschen zur Arbeit und zur Kultfeier, zum Fest, kommt in besonderer Weise zum Ausdruck seine Beziehung zu den beiden Polen der Wirkenheit, in der sein Leben eingebettet ist und in deren Spannungsfeld er versucht, seine Gegenwart zu bewältigen und seine Zukunft zu planen: Diese zwei Pole sind Gott und die Schöpfung.“ Khoury, Adel Theodor: *Arbeiten und Feiern als Ausdruck christlicher Hoffnung*, in: Fraling, Bernhard / Hoping, Helmut / Scannone, Juan-Carlos (Hrsg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS Peter Hünemann), Freiburg u.a. 1994, 355-362, 355.

Lebensperspektiven gilt, ist der Horizont ahnbar, vor dem Fragen von Gott und Kultur thematisiert werden könnten.

In sachlich-theologischer Perspektive kann konstatiert werden, dass gemäß einiger öfter vertretener Meinungen eine schöpfungstheologische Bestimmung der Kultur sachgemäß nur innerhalb der Pneumatologie zu entfalten ist. Gleichwohl ist über die Angemessenheit dieses pneumatologischen Angangs schöpfungs- und kulturtheologischer Aussagen noch keine eindeutig positive Bewertung zu treffen.²³⁵

F. Schöpfung, Faszination Leben und Kreativität

Leben in all seinen Dimensionen und insbesondere dessen fundamentaler Dimension, der *Kreativität*, ist ein besonderer Ort schöpfungstheologischer Perspektivierung der Faktizität.²³⁶ Bei der Schöpfung handelt es sich in beson-

²³⁵ Dieses ist eine bleibende Aufgabe über deren Gelingen noch keine positive Bewertung erfolgt ist. „Das Christentum ist ein kulturelles Phänomen; um es zu verstehen, muss man begreifen, wie es sich im Kontext der Kultur, deren Quelle und Ärgernis es ist, selbst immer wieder reinterpretiert. Ziel der Selbstausslegung ist es gerade, die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben zu aktualisieren und den Gottesdienst durch eine sublimierte Auffassung des Rituals vor Fetischisierung zu bewahren. Ob das gelingt, ist eine andere Frage. Indessen scheint das Bemühen an sich wesentlich, denn es konstituiert einen unabdingbaren Teil der modernen religiösen Identität. Ausgerechnet dieser Teil jedoch wird durch das Verfahren der Entkontextualisierung des Religiösen ignoriert oder rasch als nebensächlich beiseite geschoben.“ Strasser, Peter: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz-Wien-Köln, 2002 (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens, Band 1), 160. Dass gerade Schillebeeckx sich dem Anliegen einer kontextuellen Theologie verpflichtet wusste, dürfte in dieser Studie deutlich geworden sein.

²³⁶ Vgl. hierzu auch Novak, Michael: *A Theology of the Corporation*, in: *The Corporation. A Theological Inquiry*, Michael Novac / John W. Cooper (Hrsg.), American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington / London 1981, 203-224. Hier zeigt sich noch einmal unter Kreativitätsgesichtspunkten ein Haftpunkt schöpfungstheologischer Rede im Rahmen einer Theologie der Arbeit, Theologie des Unternehmens. Ders., 207f. Vgl. hierzu auch West, Philip: *Divine Creation and Human Creativity*, in: *New Blackfriars* 67(2007), 478-484. Zum Kreativitätsbegriff vergleiche auch die an Foucault angelehnte Dissertation von Fabian Heubel: Heubel, Fabian: *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt 2000 [http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?idn=962754250&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=962754250.pdf] [15.06.09]. In diesem Zusammenhang sind auch mögliche Konvergenzen mit prozesstheologischen Ansätzen zu konstatieren. Vgl. hierzu Faber, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003, 132-137; 143-148. Fundamentale gemeinsame

derer Weise um die *Kreativität Gottes und und der Menschen*.²³⁷ Damit können auch ebenso rein biologische Vorgänge, wie es etwa das Schenken neuen Lebens ist, als ein besonderer Ort der Schöpfungserfahrung gemeint sein.²³⁸ Eine Erfahrung, die schöpferische Freiheit neu zu bedenken lehrt. Sie ist „Mitwirken an der Schöpferliebe Gottes“²³⁹.

Die Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Realität lässt sich bezogen auf das Schaffen durch den Begriff der *Kreativität* präzisieren. So fragt Schillebeeckx in seiner Dankrede nach der Verleihung des Erasmus-Preises am 17.9.1982 in Amsterdam durch Prinz Bernhard der Niederlande: „Gehört die anerkannte und lebendige Beziehung zum Transzendenten nicht zu der tiefsten Dimension unserer endlichen menschlichen Kreativität und daher zur tiefsten und höchsten Möglichkeit für jeden Humanismus?“²⁴⁰ Gordon D. Kaufman führt in seinem Opusculum *In the beginning ... Creativity* sehr gewinnbringend für ein angemessenes Schöpfungsverständnis aus, dass die Faszination des Schaffens, aber auch diejenige für das Geschaffene inhaltlich konsis-

Topoi, wie etwa der Relationalität, können hier nicht weiter thematisiert werden.

²³⁷ Vgl. hierzu auch Knauß, Stefanie: *Transcendental Bodies*. Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und Religiöse Erfahrung, Regensburg 2008 [ratio fidei; 36], 45f.

²³⁸ So analysiert Catharina J. M. Halkes das Wahrnehmen der Ebenbildlichkeit Gottes in der gegenwärtigen Zeit und konstatiert mit Blick auf die Sexualität, „daß es eine ganze Skala an Beziehungen zwischen Menschen gibt, die von einem intimen Verhältnis zeugen. Die Ehe ist eine davon – wie die Statistiken zeigen in steigender Zahl. Aber daneben gibt es die zahlreichen lesbischen und homosexuellen Beziehungen, Beziehungen, die keine Ehen sind, Freundschaftsbeziehungen zwischen Menschen, die nicht zusammen wohnen, aber doch in tiefer Verbundenheit miteinander leben. All diesen Beziehungen ist gemeinsam, daß sie auf einer Erfahrung von Verbundenheit, Liebe, Zärtlichkeit, Erotik und Sexualität gründen. All diese Menschen in Beziehungen wollen, wie unterschiedlich auch immer, diesen Aspekten Ausdruck verleihen; sie sind darauf bedacht, einander zu ihrer Eigenheit und zu ihrem Recht kommen zu lassen und miteinander zu wachsen. Sie erleben die Sexualität als Teil von Gottes guter Schöpfung und genießen sie.“ Halkes, Catharina J. M.: *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch - Kultur - Schöpfung* [Niederl. Original: ... en alles zal worden berschapen. Gedachten over de beehwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur, Baarn 1989, übers. von Andrea Blome], Gütersloh 1990, 159.

²³⁹ Hubert Windisch: *Prophetische Moral. Moraltheologische Anmerkungen zu lebramtlichen Aussagen über Empfängnisverhütung*, in: Stimmen der Zeit 107(1982), 473-482 (hier 474).

²⁴⁰ *Das Evangelium erzählen*, 320. Heinrich Popitz bestimmt die Kreativität als fundamentale Voraussetzung im Hinblick auf die Ontogenese des Selbstbewusstseins wie der Idee des himmlischen Schöpfergottes. Vgl. hierzu Popitz, Heinrich: *Wege der Kreativität*, Tübingen 2000, bes. 148-155.

tent darzustellen ist.²⁴¹ Langdon Gilkey konzediert in einer Festschrift für Edward Schillebeeckx: „(W)ir wissen, dass die *schaffende* Aktivität des menschlichen Geistes in seiner Begegnung mit der Wirklichkeit eine kulturelle ‚Welt‘ ausgehend von der Kreativität seines Lebens hervorbringt.“²⁴²

Sicher – Menschen streben nach Glück²⁴³: Glück ist machbar, Optimismus ist lernbar; – so die Devise des ersten Dezenniums des dritten Millenniums. Aber Glück und Glaube verdient auch im Kontext einer schöpfungstheologisch verantworteten Theologie auch im Hinblick auf kirchliche Selbstrealisierung *neu* bedacht zu werden.²⁴⁴ Und genau hier ist die Analyse des Bewusst-

²⁴¹ Vgl. hierzu bes. Kaufman, Gordon D.: *In the beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004, 75-106. Diese These Kaufmanns kulminiert in folgender, den biblischen Schriften entlehnten Grundannahme: „In the beginning was creativity, and the creativity was with God, and the creativity was God. All things came into being through the mystery of creativity; apart from creativity nothing would have come into being.“ Ebd., 106. Zur Präzisierung des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Kreativität verwendet Kaufman einen dreifach differenzierten Kreativitätsbegriff: *creativity*₁: „the initial coming into being of the universe in which we find ourselves“; *creativity*₂: „creativity manifest in evolutionary processes“; *creativity*₃: „human symbolic creativity“ Kaufman, Gordon D.: *In the beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004, 76. Dazu auch ders.: *On Thinking of God as Serendipitous Creativity*, in: *Journal of The American Academy of Religion*, 69 (2001), 409-425. Dieses Konzept scheint viel versprechend zu sein, bedarf aber gewiss der weiteren Ausarbeitung. Selbstkritisch resümiert Kaufman: „It [dieses Konzept; M.H.] presents us with an image/concept much better fitted to encourage our coming to terms with today’s massive ecological and pluralistic issues-the central religious challenge of our time. Obviously, however, it raises many new theological problems of its own.“ Kaufman, Gordon D.: *In the beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004, 106. In einer Weiterentwicklung seines Ansatzes bestimmt Kaufman sowohl christologische Grunddaten als auch die anthropologische Grundlage durch die Trias Historizität, Kreativität und Freiheit. Vgl. hierzu auch Kaufman, Gordon D.: *Jesus and creativity*, Minneapolis 2006, 63ff.

²⁴² „We weten dat de *schepende* activiteit van de menselijke geest in zijn ontmoeting met de werkelijkheid een culturele ’wereld’ voortbrengt vanuit de creativiteit van zijn leven. Gilkey Langdon: *De Geest en de ontdekking van de waarheid door dialoog*, in: *Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a.*, Hilversum 1974, 196-210, 201.

²⁴³ Maximilian Forschner, *Über das Glück des Menschen*.

²⁴⁴ Dieses Postulat kann an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden. Lohnend wären aber gleichwohl Untersuchungen zum *sensus fidelium* und Erfahrungsbezogenheit in der Kirche, im Hinblick auf die Deutung der Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums, wie es schon das Vatikanum II in *Gaudium et Spes* (GS 14) gefordert hat. Zu den empirischen Befunden vgl. die einschlägigen Untersuchungen. Im Bewusstsein, dass Theologie immer ein kontextuelles Unternehmen ist, sei dem Verfasser dieser Arbeit der Verweis auf das Diözesanforum Münster, welches 1994 initiiert wurde, gestattet. In diesem sind eindeutige Glaubensvoten bezüglich der Rolle der Frau in der Kirche, der homo- und heterosexuellen Lebensformen, Kirche vor Ort und anderer weiterer zentraler Themen

seins des sich selbst verwirklichenden Lebens im Hinblick auf den angemessenen schöpfungstheologischen Haftpunkt faktizitätskompatibler Rede von Gott relevant. So konstatiert Siegfried R. Dunde: „Die Anthropologie des Selbstverwirklichungskonzepts ist eindeutig an der Komplexität der menschlichen Persönlichkeit orientiert.“²⁴⁵

Hiermit ist jedoch nicht der Schlussstein einer philosophisch-theologischen Argumentation, sondern vielmehr nur das Feld ihres Ausgangspunktes benannt. Als ein wichtiges Element ist die Subjektivitätsproblematik zu klären. In diesem Zusammenhang hat Saskia Wendel mehrfach darauf aufmerksam gemacht, dass es möglich ist, die Evidenz einer erstpörsönlichen Ich-Evidenz am „eigenleiblichen Spüren“²⁴⁶ aufzuzeigen. Die hier thematisierte Faszination

kirchlicher Selbstrealisierung zusammengefasst (u.a. <http://kirchensite.de/bistumshandbuch/d/dioezesanforum/> [Stand 27.09.12]). Dass diese Voten nicht nur Ausdruck der Meinung sind, sondern in einen gesamtkirchlichen Prozess einfließen könnten, ist mit der Weitergabe der Voten an die einschlägigen Stellen durch Bischof Reinhard Lettmann initiiert worden.

²⁴⁵ Siegfried R. Dunde: *Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs*, in: *Stimmen der Zeit*, 107(1982), 25-30 (hier 28f.). Gleichwohl muss hier – ausgehend von dieser formal angezeigten Bestimmung menschlicher Existenz – auch an das immer präsenle Faktum möglicher „moralischer Egozentrik“ erinnert werden. So diagnostiziert Eberhard Jüngel treffend: „Rücksichtslose Selbstverwirklichung beschädigt aber immer den Beziehungsreichtum, in dem der Mensch wahrer Mensch ist. Wenn ich mich in allen Lebensverhältnissen rücksichtslos selbst verwirkliche, dann dränge ich nolens volens in die Verhältnislosigkeit. Und da, wo die menschliche Existenz verhältnislos wird, wo die Beziehungen verwirkt werden, beginnt – mitten im Leben – die Herrschaft des Todes. Denn im Tod ereignet sich vollendete Verhältnislosigkeit.“ Ders., *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werden*, für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen (1985), München 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 107), 194-213 [Theologische Erörterungen III]. Vgl. zur christlichen Weltverantwortung auch Ders.: *Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt*. In: R.W. Meyer, *Das Problem des Fortschritts – heute*, Darmstadt 1969, 143-163, jetzt in Ders.: *Unterwegs zur Sache*, 3. Auflage, Tübingen 2000, 257-273 [Theologische Erörterungen I].

²⁴⁶ Wendel, Saskia: *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von Theologie und postmoderner Philosophie*, in: Klaus Müller (Hrsg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193-214, hier 210; dies.: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002. Vgl. zum hier nicht weiter zu verfolgenden subjektivitätstheoretischen Problemgelage Klaus Müller: *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, ZKTh 120 (1998), 137-167; Ders.: *Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage*, ThPh 70(1995), 161-186; ebenso den Sammelband: *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hrsg.), Tübingen 2005 [Religion in Philosophy and Theology 18].

des Lebens²⁴⁷ kann mit Hilfe einer schöpfungstheologisch-hermeneutischen Grundkonzeption plausibel – kontextabhängig und bescheiden – entwickelt werden und damit als wesentliche Voraussetzung einer kritischen Korrelation dienen. Ein Anker eines solchen Gespräches kann die Faszination des Lebens mit der originären Kreativität sein.²⁴⁸

Die Idee des schöpferischen Menschen ist keine neuartige Idee. Josef Früchtl rekonstruiert mit Blick auf Hans Blumenberg diesen Sachverhalt:

„Als heuristisch wegweisend aber darf Hans Blumenberg mit seinem Aufsatz ‚Nachahmung der Natur‘ gelten. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen aus dem Jahre 1957 gelten, in dem er die Hypothese formuliert, daß die moderne Subjektivität das Attribut des Schöpferischen deshalb mit vehementem Pathos für sich reklamiert, weil sie es sich gegen eine fast übermächtige ontologische und theologische Tradition erkämpfen muß. Denn fast zweitausend Jahre lang, seit Aristoteles scheint es, als sei die definitive Antwort auf die Frage, was der Mensch aus eigener Kraft leisten könne, durch die Formel von der Kunst (téchnē) als Nachahmung (mimesis) der Natur beantwortet. Daß der Mensch demnach nichts wesentlich Neues unter der Sonne (der Natur) zu vollbringen vermag, wird erst mit Beginn der Neuzeit, repräsentiert durch Denker und Forscher wie Nikolaus von Kues, Kopernikus und Descartes, einer Revision unterzogen, um schließlich im Übergang vom deutschen Idealismus zur Romantik heroisch verabschiedet zu werden. Nun erscheint das künstlerische, geniale Schaffen als die einzige ganz und gar selbstbestimmte und daher vorbildliche Tätigkeit des Menschen.“²⁴⁹

Ausgehend von dem Bewusstsein der Selbstrealisierungsmöglichkeiten des Menschen kann Früchtl nach einer angemessenen Interpretationskategorie oben genannten Sachverhaltes in der jetzigen Zeit fragen:

²⁴⁷ Vgl. hierzu auch Gruber, Franz: *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, 28-45.

²⁴⁸ Gleichwohl fungiert dieser Haftpunkt der Kreativität als Richtungsanzeige. Mögliche Ausdifferenzierungen bedeutender Empfindungen in Extase und Vertrauen zeigen eine mögliche Konkretisierung an. Vgl. hierzu Sölle, Dorothee: *Lieben und arbeiten*, 187-203.

²⁴⁹ Früchtl, Josef: *Übermensch, Supermänner, Cyborgs. Das Paradigma der Science Fiction*, in: *Merkur* 55(2001), 897-911, 907. Vgl. hierzu auch Früchtl, Josef: *Die Idee des schöpferischen Menschen*, in: Franz Josef Wetz / Hermann Timm (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt 1999.

„Wenn der affirmative Charakter der bürgerlich-idealistischen Kultur sich darin konzentriert, die Individuen zu Pflicht und Arbeit zu verhalten und ihnen Glück nur in Augenblicken des Kunstgenusses oder der industriell produzierten Unterhaltung zu gewähren, dann zeigt die gegenwärtige, im ideell-symbolischen Sinn verstandene Kultur einen deutlich postaffirmativen Charakter: das Alte, die Pflicht- und Arbeitsethik, wirkt noch nach, aber das Neue, die Authentizitätsethik, ist dennoch stärker.“²⁵⁰

Die oben bereits angeführte Signatur der digitalen (R)evolution lässt sich mit Früchtl als postaffirmativ benennen.

Auch ein Konzept der Selbstverwirklichung als Etikett unserer Zeit zu sehen, ist m.E. durchaus plausibel. Jedoch ist dieses von dem Bereich der individuellen Sphäre zu entgrenzen, in einen größeren Referenzrahmen zu überführen. Denn dieses Konzept der Selbstverwirklichung ist in vielfacher Weise anzutreffen. Materialer Fundort für das Konzept der Selbstverwirklichung ist die menschliche Existenz, nicht nur in ihrer Freizeit, sondern ebenso im Homo-oeconomicus - Modus.²⁵¹ Dort ist der Rekurs auf die jeweils eigenen Ressourcen von essentiellern Belang.²⁵² Ressourcen, die sich *auch* gewinnbringend an Arbeitgeber vermarkten und damit jenseits des affirmativen Charak-

²⁵⁰ Früchtl, Josef, *Über den postaffirmativen Charakter der Kultur*, in: Einführung in die Kulturwissenschaft, Thomas Düllo, Christian Berthold, Jutta Greis, Peter Wiechens (Hrsg.), Münster 1998 (Münsteraner Einführungen: Interdisziplinäre Einführungen, 2.), 39-58, 51.

²⁵¹ Auf der Suche nach einem angemessenen Konzept menschlichen Selbstverständnisses muss – wie aus dem Vorgegangenen deutlich geworden sein dürfte – der technische Horizont angemessene Berücksichtigung finden. Vgl. hierzu Borgman, Erik P.N.M.: *Homo technologicus. Hedendaagse technologie als religieuze ruimte*, in: M. van Well (Hrsg.), *Deus et machina: De verwevenheid van technologie en religie*, Den Haag 2008, 44-53.

²⁵² M.E. ist dieser Terminus – im Zusammenhang mit der Sinn-Dimension menschlicher Existenz unter den *hier vorangestellten* schöpfungstheologischen Prämissen geeignet, an den einzelnen Menschen zu appellieren, ein verantwortetes Leben zu führen. Jedoch ließe sich der Begriff *Selbstverwirklichung* auch durchaus durch „Realisierung“ des eigenen Auftrags“ übersetzen, ohne den Gehalt hier unterstellter Aussage zu schmälern, wie Jörg Splett fordert. „Sind ‚Selbstverwirklichung‘ und ‚soziale Verantwortung‘ in Strenge nur von einem übergeordneten Standpunkt, letztlich aus dem Bezug auf das ‚summum bonum‘, das Heilige, zu verbinden, dann zeigen sich gute Gründe dafür, den Ausdruck ‚Selbstverwirklichung‘ überhaupt zu vermeiden.“ Splett, Jörg: *Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung? Überlegungen christlicher Philosophie zu einem pädagogischen Programm*, in: Stimmen der Zeit 107 (1982), 409-420.

ters der Pflicht- und Arbeitsethik kreativ zur eigenen Selbstverwirklichung einsetzen lassen.

G. Herausforderungen

Zum Abschluss dieser Arbeit werden – nachdem im Vorangegangenen allgemeine, das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Weltverständnis näher präzisierende Problemstellungen erläutert wurden – einige Orte benannt, an denen sich Theologie in kritischer Zeitgenossenschaft besonders herausgefordert fühlen sollte, ein angemessenes Schöpfungs- und Weltverständnis zu erarbeiten und dieses auch anhand von kulturellen Selbstrealisierungselementen durchzubestimmen, um dieses angemessen kommunizieren zu können.²⁵³

Wie bereits in der Einleitung dieser Studie problematisiert, ist ein vielfach abnehmender expliziter Bezug zu Gott, zumal dem kirchlich verkündeten Gott, zu konstatieren. *New age* und Esoterik war hier gewiss ein Phänomen, welches sich wesentlich auch gespeist hat durch das Ungenügen klassischer Religiosität, die Bedürfnisse der Menschen angemessen zu befriedigen. Doch welche Konsequenzen hat diese Entwicklung für die hier skizzierten Begründungsversuche einer zeitangemessenen Theologie nach Schillebeeckx?

Schillebeeckx selber diagnostiziert diese Entwicklungen gerade in seinem Werk *Gott* von 1968 sehr scharfsinnig. Dennoch musste Schillebeeckx seine Theologie nicht neu ausrichten, sondern seine schöpfungstheologische Axiomatik daraufhin präzisieren und seine Theologie zu einer Schöpfungstheologie

²⁵³ Exemplarisch gilt der Film als ein solcher Ort. Vgl. hierzu Herrmann, Jörg: *Theologie des Kinos? Anmerkungen zum Verhältnis von Film und Theologie*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 125-132. Exemplarisch durchgeführt hat dieses unter besonderer Berücksichtigung der Theologie von Edward Schillebeeckx Antonio David Sison. Sison, Anthonio D.: *Screening Schillebeeckx: theology and third cinema in dialogue*, New York 2006. Ders.: *Perfumed Nightmare and Negative Experiences of Contrast: Third Cinema as Filmic Interpretation of Schillebeeckx*, <http://www.unomaha.edu/jrf/perfumengt.htm> [27.09.12]; Ders.: *'The happy theologian': Edward Schillebeeckx*, in: <http://www.nationalcatholicreporter.org/globalpers/gp121404.htm> [27.09.2012].

weiterentwickeln, die das In-der-Welt-Sein – schöpfungstheologisch begründet – inhaltlich stützt und als integrales Moment schöpfungstheologischer Entfaltung in Anschlag zu bringen vermag, die Dimension von *New Age* und Esoterik und später des postaffirmativen Charakters von Kultur angemessen anzuerkennen und theologisch zu stützen im Stande ist. Als eine erste, aber unter ökonomischen und soziokulturellen Aspekten betrachtet, extrem wichtige Herausforderung ist die *digitale (R)evolution* zu nennen.

Stefan Böntert diagnostiziert in seiner grundlegenden Studie *Gottesdienste im Internet*:

„Angesichts einer immer noch ausstehenden theologischen Bearbeitung technisch-medialer Prozesse der Gegenwart ist eine theologische Selbstorientierung angezeigt, die sich nicht darauf beschränkt, stets nur wiederholend auf das Orientierungspotential theologischer Traditionen und bisheriger Muster zu verweisen. Eine derartige Beschränkung wäre letztlich fatal und führte in die theologische Sackgasse. Sie drohte den Blick dafür zu verstellen, dass die zunehmende Koppelung von symbolischer gesellschaftlicher Kommunikation und Sozialisation im umfassendsten Sinne an die technische Infrastruktur der elektronischen Vernetzung nicht nur die pastoralpraktische, pädagogische oder ethische, sondern vor allem die hermeneutische Problemdimension der Theologie zu neuen Ufern führt. [...] Aus technischen Möglichkeiten scheinen sich mehr und mehr theologische Notwendigkeiten zu ergeben.“²⁵⁴

Es geht in den folgenden Ausführungen nicht darum, zu klären, ob das Internet vom ontologischen Status „schon die ganze Substanz“ ist, wie Wolfgang Welsch insinuiert²⁵⁵, sondern ausgehend von der Prämisse, dass das Internet als Raum des Lebens aufgefasst werden kann, sich der weiteren

²⁵⁴ Böntert, *Gottesdienste im Internet*, 290f. Vgl. zum Ganzen auch Müller, Klaus: *Verdoppelte Realität - virtuelle Wahrheit? Erkenntnistheoretische, sozialphilosophische und anthropologische Konsequenzen der "Neuen Medien"*, in: Funiok, Rüdiger / Schmäzle, Udo R. / Werth, Christoph H., *Medienethik - die Frage der Verantwortung*, Bonn 1999, 75-92. Reinders, Angela M. T.: *Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace*, Münster u.a. 2006. [=Reihe: Literatur - Medien - Religion Bd. 16]

²⁵⁵ Wolfgang Welsch: *Die Doppelnatur der Gegenwart: Virtualisierung und Revalidierung*, in: *Medien - Welten - Wirklichkeiten*, G. Vattimo / W. Welsch (Hrsg.), München 1998, Vgl. hierzu auch Gander, Hans-Helmuth, *Interpretation-Situation-Vernetzung. Hermeneutische Überlegungen zum Selbst- und Weltbezug im multimedialen Zeitalter*, in: Körtner, Ulrich H.J. (Hrsg.), *Hermeneutik und Ästhetik, Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, (2001), 19-33.

Qualifikation der Möglichkeiten des Internets als vernetzter Kommunikation zu widmen.²⁵⁶ Dies ist insofern von Bedeutung, da durch die Entwicklung des Internets auch unsere Weltsicht maßgeblich und nachhaltig modifiziert wird.²⁵⁷ Unbestritten wird die Emergenz des Internet als eine wesentliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte angesehen werden können. Von besonderem theologischen Interesse ist die Beschäftigung mit diesem Thema, da sowohl Kreativität und Kollaboration in besonderer Weise in der *virtuellen* Welt ausgeübt wird²⁵⁸, die zudem aufgrund ihres eigenen symbolischen Universums „neue Transzendenzerfahrungen“ ermöglicht als auch Zeichen eines neuen Selbstverständnisses, des Verständnisses der Welt als einer *flat world*, ist.²⁵⁹

²⁵⁶ Vgl. hierzu insbesondere den Artikel von Ton Zondervan. Zondervan erläutert die Bedeutung von Schillebeeckx' negativer Ekklesiologie als Interpretationsrahmen, der es ermöglicht, das gegenwärtig zu konstatierende Phänomen einer connected society, eines digitalen Lifestyles zu qualifizieren und damit für eine religiöse Interpretation zu öffnen. Zondervan, Ton: *Jongeren en religie in de netwerksamenleving. De betekenis van Schillebeeckx' 'negative ecclesiologie'*, in: Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving, 2005, http://www.dsts.nl/Zondervan_lezing.html [27.09.12]. Vgl. zur digitalen Zeitsignatur auch die aktuelle Studie [2009] *LIFE – Digitales Leben* [www.studie-life.de; 09.03.2009] Diese Studie verbindet sowohl Experten- als auch Konsumentenmeinungen (56 Experten, 10545 Konsumenten). Nur folgerichtig erscheint es, dass die CeBIT im Jahr 2009 die digitale Gesellschaft zu einem der Hauptthemen gemacht hat und mit dem Slogan: Webciety - Internet is coming home beworben hat.

²⁵⁷ So kann Ramón Reichert feststellen: „Auf 70 Terabyte Bilddaten und 500 GB Indexdateien entfaltet das Computerprogramm *Google Earth* göttliche Perspektiven und allmächtige Übersichten. Die informationstechnischen Tools, mit denen man Geodaten erfassen, verwalten, visualisieren, manipulieren und ausgeben kann, gewinnen zunehmend an Bedeutung und beeinflussen maßgeblich unsere Weltsicht.“ Reichert Ramón: *Amateure im Netz. Selbstmanagement und Wissenstechnik im Web 2.0*, Bielefeld 2008, 150. Angela T.M. Reinders [Reinders, Angela M.T.: *Zugänge zur religiösen Dimension des Cyberspace*, Berlin-Hamburg-Münster 2006] konstatiert, dass der User ein Welterschöpfer [Ebd., 136] ist. Selbstverständlich muss der Schöpfer auch verehrt werden: „Dieses verehrungsähnliche Verhalten zeigt an, wie Menschen in der Gesellschaft mit einer selbstüberfordernden Tendenz, sich selbst als sinnproduktiv erweisen zu müssen, zu krankhaft scheinenden Gottsimulationen greifen können.“ Ebd., 138.

²⁵⁸ Lessig, Kreativität

²⁵⁹ Herrmann, Jörg / Mertin, Andreas: *Die Herausforderung der neuen Medien für Theologie und Kirche*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 116-124, 119. M.E. noch nicht systematisch – hermeneutisch erkundet und qualifiziert ist die Konsequenz des von Thomas L. Friedman in seinem Werk *A Flat world* [Friedman, Thomas L.: *The world is flat: a brief history of the twenty-first century*, New York 2005] luzide herausgearbeitete *Genesis moment* und dessen Konsequenzen. Mit der Emission der Netscape – Aktie am 8.9.1995 und der durch den

Zugrunde gelegt wird hier der Begriff der sozio-technischen Systems²⁶⁰ (u.a. durch Thomas Herrmann und Isa Jahnke), der in seiner begrifflichen Fassung – hier im Zusammenhang der Qualifikation des Internet – schon darauf aufmerksam macht, dass das Internet weit mehr ist als eine rein technische Plattform, sondern sich in seiner Vollgestalt wesentlich auch durch seinen Gebrauch realisiert.²⁶¹ Für weitergehende Beschäftigungen sei auf die Begriffe *social computing* und *social software* verwiesen. In einer allgemeingültigen Definition der durch Nutzer generierten Internet-Enzyklopädie *Wikipedia* las sich 2007:

„Social software enables people to rendezvous, connect or collaborate through computer-mediated communication. Many advocates of using these tools believe (and actively argue or assume) that these create actual community, and have adopted the term ‘online communities’ to describe the social structures that they claim result.“²⁶²

Das hiermit ein fundamentaler Unterschied zu herkömmlichen Massenmedien besteht, steht außer Frage. In diesem Zusammenhang hat sich auch der Begriff der virtuellen Präsenz herausgebildet:

Browser Netscape ermöglichte revolutionäre Kommunikationsmöglichkeiten weniger technophilen Personen ermöglichte eine grenzen- und sprachüberschreitende in der Regel kostenloser Kommunikation und ließ die zukünftige Entwicklung vorausahnen. „When you take these first three flatteners together, what you get is the genesis moment for the flat world because what the Netscape revolution did was bring people to people, connectivity together like never before. People could connect with people thanks to that Netscape revolution like never before.“ <http://www.imf.org/external/np/tr/2005/tr050408bf.htm> [27.09.12].

²⁶⁰ „Unter einem soziotechnischen System versteht man eine organisierte Menge von Menschen und Technologien, welche in einer bestimmten Weise strukturiert sind, um ein spezifisches Ergebnis zu produzieren.“ http://de.wikipedia.org/wiki/Soziotechnisches_System [27.09.12].

²⁶¹ Christian Fuchs (Fuchs, Christian: *Internet and society. Social Theory in the Information Age*, New York 2008) beschreibt die durch die technische Entwicklung evozierte Veränderung einer *social theory*. Als zu favorisierendes Paradigma arbeitet Fuchs das Konzept der Selbst-Organisation heraus. Diese wird durch das Internet als *techno-social system* gefördert. Vergl. Ebd., 121-139.

²⁶² http://en.wikipedia.org/wiki/Social_software [11.01.07] Sämtliche Links verweisen auf Wikipedia.

„Virtual presence means being present at virtual locations. In particular, the term virtual presence denotes presence on World Wide Web locations pages and Web sites which are identified by URLs. People who are browsing a Web site are considered to be virtually present at Web locations. Virtual presence is a social software in the sense that people meet on the Web by chance or intentionally. The ubiquitous (in the Web space) communication transfers behaviour patterns from the real world and Virtual worlds to the Web.“²⁶³

Hier sind bisher die theologischen Implikationen nur unzureichend bedacht worden.²⁶⁴ Die Dynamik der Entwicklung war auch in diesem Maße nicht vorhersehbar. In einer theologischen Analyse dieser Entwicklung geht es jedoch nicht nur um Gottesdienste im Internet, sondern viel eher um das Internet als Kulturraum.²⁶⁵ Die digitale Ära wird unser menschliches Selbst- und Weltverständnis nachhaltig beeinflussen. Der Trend, die Sozialität des Internet als fundamentalen Faktor anzuerkennen, ist durch das *Web 2.0* - Phänomen deutlich sichtbar und deckt sich mit der konzeptuellen Beschreibung des Selbstverwirklichungsphänomens und des postaffirmativen Charakters der Kultur. Dieser wird gerade hier in paradigmatischer Weise deutlich.²⁶⁶

²⁶³ http://en.wikipedia.org/wiki/Social_software [11.01.07] Sämtliche Links verweisen auf Wikipedia. Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Stefan Böntert zu dem Raum von Technik und Virtualität, 117-130.

²⁶⁴ Vgl. hierzu auch grundsätzlich Frey, Christofer: *Gottes Geist, Menschengest und die Konstruktion der Wirklichkeit im Zeitalter der Information*, in: Hans G. Ulrich (Hrsg.) *Einfach von Gott reden: ein theologischer Diskurs* (FS Friedrich Mildener zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1994, 111-123. Der Aktualisierungsbedarf der Grundannahme von Frey ist selbstevident.

²⁶⁵ Die Diskussion kann inhaltlich weitergeführt werden ausgehend von der grundlegenden Positionsbestimmung, wie sie Stefan Böntert vorgelegt hat. Vgl. hierzu auch <http://mimaxxblog.blogspot.de/2005/10/gott-tes-dienst-stefan-bntert.html> [27.09.12].

²⁶⁶ In dieser Evolutionsstufenentwicklung ist in besonderer Weise die Relevanz des benutzergenerierten Inhaltes des Intranets von Bedeutung für die Aussage dieser Studie. Gleichwohl soll damit nicht die Rolle der technisch versierten und interessierten Inhaltsproduzenten der früheren Evolutionsstufe geschmälert werden. Ebenso muss die Rolle des Usenet seit den frühesten Tagen des Internets bei einer umfangreichen Würdigung in Anschlag gebracht werden. Vgl. hierzu auch den Artikel *Usenet* in der Wikipedia. Unbezweifelbar ist die Bereitstellung eigener Inhalte in der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Internets auf einem noch nicht gekannten Niveau, das vermutlich mit dem Internet der Dinge und der fest verankerten lebensweltlichen Nutzung dieser Technologie mit Hilfe von Smart Clients wie Mobiltelefonen, Netbooks etc. eine neue Qualität erreicht. Vgl. hierzu auch vom Autor: *Theologie 2.0! Faktizität und Selbstrealisierung als Basiskategorien einer lebensweltlich Verpflichteten Hermeneutik des Glaubens*, in: Eggenesperger, Thomas/Engel, Ulrich/Montoya, Méndez (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. *Impulse für Theologien – Impetus Towards Theologies*, Ostfildern 2012, 192-210. Die durch diese

Der zur Zeit Karriere machende Begriff des *user generated content* wird hier thematisch. Im Unterschied zu anderen Massenmedien geht es nicht nur um die hauptsächlichliche *top-down* Bewegung, sondern auch *wesentlich* um die *bottom-up* Bewegung und somit um neue Kommunikationsformen auch kirchlicher Selbstrealisierung, die bisher nur unzureichend genutzt werden.²⁶⁷ *Partizipation* ist nicht nur ein im Zusammenhang der systematischen Rekonstruktion der Schöpfungslehre Schillebeeckx' beanspruchte Zentralbegriff, sondern auch ein Begriff, der in dem hier vorgestellten Kontext von zentraler Relevanz ist.²⁶⁸

(R)evolution ermöglichen Modifikationen menschlichen Selbstverständnisses sind augenscheinlich und werden in verschiedensten Disziplinen wirtschaftlich-kultureller Selbstrealisierung in eine produktive Vorhabe gebracht. Die Evolutionsstufe vom Web 1.0 zum Web 2.0 ist m.E. als bedeutender zu bewerten als die sich abzeichnenden Weiterentwicklungen Web 3.0 (semantisches Web) oder Web 3d (dreidimensionales Web).

²⁶⁷ Angela M.T. Reinders arbeitet in ihrer Studie *Zugänge zur religiösen Dimension des Cyberspace* [Berlin-Hamburg-Münster 2006] wesentliche Aspekte der religiösen Dimension des Cyberspace sehr luzide heraus. Insbesondere die Thematisierung Gottes unter den Gesichtspunkten top-down und bottom-up [Ebd. 336] ist angesichts des hier thematisierten Horizonts sehr präzise. Reinders ist prinzipiell zuzustimmen, dass es hier insbesondere um bottom-up Phänomene geht, die durch die Elaboration bzw. Nutzung des Cyberspace in den Fokus rücken können. M.E. ist diese Studie an diesem Punkt jedoch erweiterbar. Denn eine eingehendere offenbarungstheologisch-hermeneutische Untersuchung [über die auf den Seiten 145-152 referierten Thesen hinaus] wäre an diesem Punkt zuträglich gewesen. Im Ergebnis richtig bestimmt Reinders die Notwendigkeit der Modifikation kirchlicher Kommunikation: „Sind neue Medien ein Lernfeld für kirchliche Arbeit, dann auch im Stil der Kommunikation. Kirchliche Kommunikation hat eine Tendenz von oben nach unten, top-down. Nicht nur unter dem Aspekt der Deprivatisierung der Religion in der Postmoderne ist ein differenzierter Kommunikationsstil erforderlich. Die medialen Erfahrungen zeigen, dass ein hierarchischer Interaktions- und Kommunikationsstil im Cyberspace kaum akzeptiert wird – sieht man von hierarchischen Strukturen in Kirchenversammlungen virtueller Realitäten ab. Wenn das Internet ein Medium zur kirchlichen Verkündigung sein soll, ist eine Überprüfung, ggf. eine Korrektur des Kommunikationsstils geboten.“ Ebd., 328.

²⁶⁸ Martin Heidegger hat bereits in *Die Technik und die Kehre* (S. 12, Pfullingen 1962) auf den positiven Gehalt der Technik im Hinblick auf die Wahrheitsfrage aufmerksam gemacht: „Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit.“ In der heutigen Zeit stellt sich dieses Problem mit zunehmender Virulenz. „In einer sich ausweitenden und zunehmend ‚vernetzten‘ Kommunikationsgesellschaft wird die Rede von der *communio/participatio* unweigerlich die ‚Kommunikation‘ als ekklesiologischen Grundvorgang mit ansprechen. Und sie wird die Frage aufwerfen müssen, welche verschiedenen ‚Kommunikationsrollen‘ das Kommunikationsgeschehen Kirche prägen und bei ‚seiner Wahrheit‘ halten.“ Jürgen Werbick: *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994, 317.

Die zukünftige technologische Entwicklung lässt erkennen, dass sich ungeahnte Möglichkeiten räumlicher Präsenz, die eine Reinterpretation des Raumbegriffes mit sich führen, entwickeln.²⁶⁹ Anstelle des Begriffes des Raumes wird auch der Begriff *metaverse* diskutiert. Auch dieses ist *ein* Haus des Lebens. Es lässt sich durch unterschiedliche Räume navigieren.²⁷⁰ Der Computer ist nunmehr zu einem Medium avanciert, „weil er nicht mehr primär als ein Objekt gilt, das Subjekten, die *vor* ihm sitzen, dienlich ist, sondern als ein Gebilde, mit dessen Hilfe Datenräume, virtuelle Realitäten geschaffen werden können, *in* denen sich die Akteure bewegen und regelrecht auf Reisen gehen.“²⁷¹ Durch augmentierte Realität, das Internet der Dinge, einer *always on*-Mentalität, die durch mobile und smarte Endgeräte einen unvorhersehbaren Einfluss auf das Alltagsleben genommen hat und nehmen wird, lassen sich diese Transformationen benennen und im Hinblick auf eine angemessene kulturtheologische Dekompositionen der christlichen Botschaft würdigen.

²⁶⁹ Vgl. hierzu auch Herrmann, Jörg / Mertin, Andreas: *Die Herausforderung der neuen Medien für Theologie und Kirche*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 116-124, 118. Das andere Moment dieser technischen Entwicklung, augmentierte Realität, wird an dieser Stelle wohl genannt, aber nicht weiter analysiert werden.

²⁷⁰ An dieser Stelle kann nicht näher darauf eingegangen werden, warum komplexe Spiele wie *Second Life* (Vgl. hierzu http://de.wikipedia.org/wiki/Second_Life [27.09.12]) es ermöglichen, der Kreativität des Menschen bis dato noch unerreichte Möglichkeiten der (digitalen) Selbstrealisierung anzubieten. Der Leitspruch des web2.0, *user generated content* findet hier seine konkrete Ausprägung. Die Welt in *Second Life* ist bis in ihr kleinstes Detail von den Spielern selbst gemacht worden. *Second Life* ist der führende Anbieter in *3D multiplayer Metaversen*. Diese *cutting edge technology* ist in der permanenten Entwicklung begriffen und hat durchaus Potential, ökonomische Transaktionen nachhaltig zu beeinflussen. Vgl. hierzu die 2006 SAP Developer Challenge. Ein „avatar initiated a transaction by gesturing at the product she wished to buy from a Second Life storefront. The winning team members – including participants from Bulgaria, Germany, India, Israel and the United States – also demonstrated how updates to back-end data were reflected in real-time in the Second Life storefront.“ (<http://www.comparecrm.com/crm-blog/2007/01/10/sap-developer-challenge-fosters-co-innovation-and-global-net-working/> [27.09.12]). „Die momentane Entwicklung ist vergleichbar mit der Anfangszeit des eigentlichen Internets.“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Second_Life [11.01.07]) Rasante Entwicklung zeigt die Zunahme der Mitgliederzahlen wie auch der Pressepiegel.

²⁷¹ Ellrich, Lutz: *Die Computertechnik als Gegenstand philosophischer Reflexion* <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/thefife/ellrich/computerphilosophie.htm> [27.09.2012].

Theologie ist herausgefordert, ein Bewusstsein von den Möglichkeiten dieser Lebenswelten zu entwickeln und nicht nur im Hinblick auf erweiterte Möglichkeiten der Verkündigung weiterzuentwickeln, sondern die Erfahrungswirklichkeit der Menschen als Ausgangspunkt (schöpfungs-)theologischer Reflexion anzuerkennen.

Nachdem im Vorangegangenen die Welt und unterschiedliche Lebensräume thematisiert wurden, muss jetzt noch einmal abschließend der andere Pol der Welterfahrung im Hinblick auf mögliche, durch schöpfungstheologische Analyse aufgezeigte Herausforderungen befragt werden. Schillebeeckx' Axiomatik ist in seiner gesamten theologischen Karriere geprägt von der grundsätzlichen Problembestimmung Thomas von Aquins. Dieser archimedische Punkt – das durch die Kreativität Gottes und in dieser gegründete Dasein – gilt dem Vf. dieser Arbeit als unhintergehbare Ausgangsvoraussetzung, um überhaupt eine faktizitätsverpflichtete theologische Grundlagenforschung im Hinblick auf eine fundamentale systematische Bestimmung der Relevanz von Gott als dem Schöpfer und der kirchlichen Rede von Gott leisten zu können:

„Es ist gut, sich dabei an das humanistische Wort eines großen Christen, Thomas von Aquin, zu erinnern: ‚Detrahere perfectioni creaturam est detrahere perfectioni divinae virtutis‘ [*Summa contra gentiles*, II, 69; M.H.], ‚die menschliche (geschöpfliche) Selbstverwirklichung beeinträchtigen heißt die Vollkommenheit der Kraft Gottes beeinträchtigen‘. Das schließt ein, daß die Hoffnung, die auf der menschlichen Kreativität gründet, mit aufgenommen werden muß in die christliche Hoffnung, die auf der eigenen heilbringenden Kreativität Gottes gründet.“²⁷²

Wenn es eine „transzendente Allgegenwärtigkeit von Gott in der Welt (Schöpfungspräsenz)“²⁷³ gibt, ist auch eine vermittelte, dennoch reelle Präsenz von Gott in der Welt möglich. Dies kann zu einer

²⁷² *Christus*, 747. „Die Erde beherrschen‘ als Schöpfungsauftrag schließt somit keineswegs Zerstörung ein, sondern muß eine konstruktive – fast göttliche – Kreativität des Menschen sein. Kein Chaos, kein Vernichten, sondern Kreativität, das heißt aufbauen, alles, was auf Gerechtigkeit, Frieden und Heil der Schöpfung hinzielt.“ *Menschen*, 298.

²⁷³ „[...] transcendentale *alomtegenwoordigheid v. God in de wereld (scheppingspresentie)*“ *Schepping*, F 16, 53.

„Aufmerksamkeit und Respekt für das Weltliche via welchem Gott präsent ist [herausfordern; M.H.]. Und dann kann für die Einen die Natur selbst erfahrbar sein als das Göttliche; für die Anderen wird die Welt dann erfahren als Bauplatz von eigener Selbstrealisierung usw. Dies alles ist denkbar mit einer letzten Relation zu dem schweigenden Wovonher und Wohin, das man ‚Gott‘ nennt.“²⁷⁴

²⁷⁴ „[...] aandacht en respect voor het wereldlijke via welke God present is. En dan kan voor de enen de natuur zelf ervaarbaar zijn als het goddelijke; voor de andere w. de wereld dan ervaren als bouwplaats v. eigen zelfrealisering enz. Dit alles is denkbaar met een laatste relatie naar het *zwijgende Waarvandaan en Waarheen* dat men ‚God‘ noemt“. *Schepping*, F 16, 31.

4. Zusammenfassung

Im abschließenden Kapitel wurde die kritisch *rekonstruierte Gesamtperspektive Schillebeeckx' im Hinblick auf ihre Tragfähigkeit* durch Kontrastieren mit einigen *Wegmarken* schöpfungstheologisch-hermeneutischen Denkens evaluiert. Ebenso wurden einige bei einer Konstruktion einer angemessenen Schöpfungslehre relevanten Topoi, die mögliche Fallgruben identifizieren und die mit Hilfe einer Schöpfungstheologie nach Schillebeeckx umgangen werden können, benannt und ihre schöpfungstheologischen Implikationen skizziert.

Dieses Kapitel setzte mit einer längeren Vorbemerkung ein. In dieser wurde die *Tiefenschärfe des Schillebeeckx'schen Ansatzes ausgehend von Heideggers frühen Bestimmung der Faktizität verdeutlicht*. Der Terminus *Faktizität* ermöglicht Schillebeeckx den begrifflichen Bezug zu menschlicher Lebensrealität; bei dem deutschen Philosophen Martin Heidegger, dem Schillebeeckx konstatiert, der eigentliche Gewährsmann der gesamten modernen Theologie zu sein, diene dieser Begriff zur Beschreibung seiner philosophisch-hermeneutischen Grundposition auf dem Weg zu seinem epochemachenden Werk *Sein und Zeit* (1927). Ausgehend von einer Neubestimmung der Ontologie konnte Heidegger auch den Ansatz und die Methode der Theologie damit wesentlich beeinflussen. Schillebeeckx rezipierte diesen Ansatz vermittelt über Jean-Paul Sartre, weiß sich aber wesentlichen Elementen der frühen Philosophie Heideggers verbunden.

Es hat sich gezeigt, dass mit Hilfe der Theologie Schillebeeckx' zentrale Einsichten angemessen im Hinblick auf eine christliche Selbstverständigung expliziert werden konnten. Gleichwohl bleibt die *Aufgabe einer kritischen Reinterpretation des Schillebeeckx'schen schöpfungstheologisch-hermeneutischen Denkens in kritischer Applikation auf gegenwärtige Lebensweltphänomene bestehen*.

Im Anschluss daran wurden einige die Gestalt des vorliegenden schöpfungstheologischen Entwurfs von Schillebeeckx ausbauende, sich von ihr absetzende und sie erweiternde Positionen benannt. Das Schillebeeckx'sche Konzept einer faktizitätsorientierten Grundausrichtung der Theologie und somit insbesondere der Schöpfungslehre wird anhand von einigen Topoi

gegenwärtigen Weltverständnisses erprobt. Durch *sorgsame – insbesondere schöpfungstheologisch orientierte – Kulturdiagnostik* können Lebensweltphänomene benannt und *schöpfungstheologisch reinterpretiert* werden und damit ineins im Hinblick auf ein angemesseneres – in gläubiger Perspektive – Verständnis expliziert werden. Damit kann es gelingen, ausgehend von einer adäquaten theologischen Option, Lebensweltphänomene so zu interpretieren, dass es möglich ist, zu bekennen: „Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ und ineins damit auszusagen, dass Menschen das 5. Evangelium sind.

5. Quo Vadis? Schöpfungsglaube und Weltverständnis nach Schillebeeckx

Schillebeeckx' theologisches Anliegen ist unter die Trias *Verstehen*, *Verständnis* und *Vermittlung* der durch Erfahrung bedingten und durch das Artikulationsvermögen ermöglichten Rede von Gott zu subsumieren. Seine Theologie ist damit als hermeneutische Theologie zu qualifizieren, die er inhaltlich unter Rekurs auf das Verhältnis und die gegenseitigen Bestimmtheit von Gott, Mensch und Welt expliziert. Ihr inhäriert somit ein schöpfungstheologischer Grundzug, der es Schillebeeckx ermöglicht, Gott als die *alles bestimmende Wirklichkeit* zu denken. Als Anker seiner Theologie fungiert die Erfahrung des Menschen. Gottes Vorherbestimmung und die Sinnerfahrung sind komplementäre Elemente ein und derselben Heilswirklichkeit.

Von grundlegender Relevanz für das Schillebeeckx'sche Denken der Welt und des Glaubens ist die *kritische Korrelation* des biblischen mit einem zeitgenössischen Weltverständnis. Letztlich geht es Schillebeeckx darum, aufzuzeigen, dass das, was uns *unbedingt angeht*, auch immer Gott ist oder vorsichtiger: sein kann; der menschenfreundliche Gott der Liebe, der sich in der Lebensgeschichte als der Unbedingte und uns in unsere Eigenständigkeit Freisetzende erwiesen hat und stets aufs Neue, im Hier-und-Jetzt, erweist.

Schillebeeckx versteht die Existenz Erfahrung des Menschen als Ort der Gotteserfahrung. Dieses nötigte ihn dazu, ein phänomenologisch orientiertes erkenntnistheoretisches Basiskonzept auszuarbeiten und dieses in seinem praktischen Gebrauch zu erweisen. In der Diskussion um den Schillebeeckx'schen Ansatz sind die Begriffe *Situation* und *das Konkrete* vielfach rezipierte Topoi. Der Begriff der Faktizität hat sich in diesem Zusammenhang als geeignete Interpretationskategorie erwiesen.

Die Faktizität der Welt ernst zu nehmen hat Schillebeeckx einer jeden Theologie, die als weltorientierte Theologie von existentieller und gesellschaftlicher Relevanz sein will und somit angesichts spätmoderner Ausdifferenzierung und Entchristlichung in westlichen Gesellschaften überhaupt diskurs-

fähig sein will, ohne sich praktisch nur durch von außen angesetzte Ideologie zu qualifizieren, ins Stammbuch geschrieben.

In diesem inhärenten Lebensweltbezug besteht die bleibende Herausforderung einer angemessenen schöpfungstheologischen Explikation des christlichen Glaubens, die sich bei Schillebeeckx in sachlogischer Folge als Kulturtheologie seit dem frühesten Beginn seiner theologischen Publikationstätigkeit bis zu seinen letzten Publikationen in Kontinuität durchgehalten hat. Durch ihre Struktur ist sie im Stande, eine wichtige Stimme im Hinblick auf die Explikation des positiven Gehalts schöpfungstheologisch motivierter Wirklichkeitsinterpretation zu intonieren, wie auch ein Gespräch über die angemessene Wirklichkeitsinterpretation im Chor der Weltanschauungen zu beleben. Ebenso vermag eine Theologie, die als erfahrungsgebundene Hermeneutik des christlichen Glaubens lebensweltlich verpflichtet und – wie bei Schillebeeckx – praktisch wirksam ist, ein mögliches Erfahrungsdefizit zu beheben und Theologie für das Gespräch mit ihrer Zeit zu öffnen.

Das Erbe Schillebeeckx' stellt eine solide Basis dar. Wesentliche phänomenologisch und existenzphilosophisch modifizierte Optionen unter anderem der Theologie Thomas von Aquins ermöglichen auf der Grundlage der Schillebeeckx'schen Theologie eine kulturtheologische Diagnose und Reinterpretation gegenwärtiger Phänomene. Hierdurch ist es möglich, den Gehalt christlichen Schöpfungsglaubens in der theologischen Bewertung dieser Phänomene deutlich zu machen und die Rede von Schöpfung als verständliche, d.h. lebenspraktisch orientierte Rede zur Sprache zu bringen. Besondere, sowohl gegenwärtig relevante als auch von der Aussageleistung betrachtet zentrale Topoi eines solchen Fundorts sind die *digitale (R)evolution*, die eine bisher nicht gekannte *Partizipation* und *Kollaboration* ermöglicht, sowie die Diskussion um Kreativität im Zusammenhang mit digitalen Medien. Gerade der Begriff der Kreativität ermöglicht es, im Kontext der Diskussion um (kollektive) *Verantwortung*, *Kultur*, *Naturerfahrung* und *das Staunen* den Horizont der Frage nach Gott erhellen zu können.

ERLÄUTERUNGEN UND LITERATURVERZEICHNIS

Aus Platz- und Übersichtsgründen habe ich Gebrauch von Abkürzungen und verkürzten Zeitschriftenangaben gemacht. In der Regel richten sich die Abkürzungen nach TRE. Lehramtliche Texte werden unter Angabe des Kürzels *DH* in Nummern zitiert nach Denzinger, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen unter Mitarbeit von Helmut Hoving, Peter Hünemann (Hrsg.), Freiburg u.a. ³⁷1991; die Texte des Vatikanum II nach Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien ¹³1979. Abkürzungen der Werke Schillebeeckx sind in diesem Verzeichnis aufgeführt. Leser, die an einer chronologischen und systematischen Auflistung aller Werke Schillebeeckx interessiert sind, seien auf die alphabetische Liste in der *Bibliography 1936-1996 of Edward Schillebeeckx O.P.* von T. Schoof / J. van de Westelaken verwiesen.¹ Einen selektiven Überblick über Werke über Schillebeeckx gibt Ted Schoof in Schoof, Ted: „... een bijna koortsachtige aandrang ...“. *Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 11-42 sowie Schoof, Ted: *Werk van en over Edward Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 34(1994), 430-438. Der aktuellen Stand der Bibliographie ist online publiziert: Schoof, Ted: *Bibliografie van werk over / Bibliography of work on Edward Schillebeeckx* <http://schillebeeckx.nl/wp-content/uploads/2008/11/Bibliografie-over-Sx-nw-11.pdf> [2012 aktualisierte Version] [20.09.12].

Die bibliographischen Angaben der niederländischen Originalausgaben werden beibehalten; Das Jahr der Erstveröffentlichung ist ebenso wie die verwendeten Sigla beigefügt.

¹ Baarn 1997. Eine 2008 und 2010 aktualisierte Bibliographie Schillebeeckx findet sich auch unter <http://schillebeeckx.nl/wp-content/uploads/2008/11/Bibliografie-Sx-nwe-versie.pdf> [20.09.2012]

Primärliteratur: Edward Schillebeeckx

Monographien

- , *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Bd. 1, Bilthoven 1952. [= De sacramentele heilseconomie].
- , *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godsontmoeting*, Antwerpen/Bilthoven ²1958. [= Christusontmoeting].
- , *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960. [= Christus. Sakrament der Gottesbegegnung].
- , *Het Huwelijk. Aardse Werkelijkheid en Heilsmysterie*, Bd. 1, Bilthoven 1963. [= Het Huwelijk].
- , *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A.T. Robinson* [niederländischer Titel: *Evangelische zuiverheid en menselijke waarachtigheid*, in: Tijdschrift voor Theologie 3 (1963), 283-325, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf] Mainz 1964. [= Personale Begegnung mit Gott].
- , *Neues Glaubensverständnis. Honest to Robinson*, [niederländischer Titel: *Herinterpretatie van het Geloof in het Licht van de Seculariteit. Honest to Robinson*, in: Tijdschrift voor Theologie 4 (1964), 109-150, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf] Mainz 1964. [= Neues Glaubensverständnis].
- , *Offenbarung und Theologie*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, [niederländischer Titel: *Openbaring en Theologie*, Bilthoven 1964] Mainz 1965.
- , *Wereld en Kerk* [Theologische Peilingen III], Bilthoven 1966.
- , *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, [Niederländischer Titel: *Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie*, in: TvT 5 (1965), aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Bilthoven 1967] Düsseldorf 1967.
- , *Gott – Die Zukunft des Menschen*, [Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf und Heinrich A. Mertens, Bilthoven 1969] Mainz 1969.
- , *Gott - Kirche - Welt*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1970.
- , *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* [Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf] Mainz 1971.

- , *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, [Titel der niederländischen Originalausgabe: Jezus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974, aus dem Niederländischen übertragen von Hugo Zulauf] Freiburg/Basel/Wien 1975 [= Jesus].
- , *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, [Titel der niederländischen Originalausgabe: Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding, Bloemendaal 1977, aus dem Niederländischen übertragen von Hugo Zulauf] Freiburg/Basel/Wien 1977. [= Christus].
- , *Basis & Ambt. Ambt in dienst van nieuwe gemeentevorming*, i.s.m. Basisbeweging van kritische groepen en gemeenten in Nederland, Bloemendaal 1979. [= Basis en ambt] In: E. Schillebeeckx and Basisbeweging van kritische groepen en gemeenten in Nederland, *Basis en Ambt. Ambt in dienst van nieuwe gemeentevorming* (Bloemendaal 1979), 43-90.
- , *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, [Titel der Niederländischen Ausgabe: Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken, Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Bloemendaal 1978] Freiburg/Basel/Wien 1979. [=Quaestiones Disputatae; 78]. [= Auferstehung Jesu].
- , *Collegedictaat Hermeneutiek*, Prof. Dr. Edward Schillebeeckx. Collegejaar 1978-1979 http://schillebeeckx.nl/documenten/collegedictaat_hermeneutiek.pdf [27.09.12].
- , *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, [Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf] Freiburg/Basel/Wien 1979.
- , *Das Evangelium erzählen*, [Titel der Originalausgabe: Evangelie verhalen, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Baarn 1982] Düsseldorf 1983. [= Das Evangelium erzählen].
- , *Als politiek niet alles is... Jezus in de westerse cultuur*, Baarn 1986 (Abraham Kuyper-lezingen 1986). [Als politiek niet alles is].
- , /Harry M. Kuitert: *Gesprek tussen twee vuren. Over theologie, geloof, politiek en kerk*, Baarn, 1986.
- , *Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt*, [Titel des niederländischen Originals: *Als politiek niet alles is... Jezus in de westerse cultuur*, Baarn 1986 (Abraham Kuyper-lezingen 1986)] übersetzt von Ulrich Ruh Freiburg/Basel/Wien, 1987. [Weil Politik nicht alles ist].
- , *Om het behoud van het Evangelie*, Baarn 1988 (Evangelie verhalen; 2). [Om het behoud van het Evangelie]
- , *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989.

- , *Menschen. Die Geschichte von Gott*, [Aus dem Niederländ. Von Hugo Zulauf, Titel der Originalausgabe: „Mensen als verhaal van God“, Baarn 1989] Freiburg 1990. [= Menschen].
- , *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn 1994. [=Theologisch testament].

Aufsätze

- , *Schepsel-besef als grondslag van ons geestelijk leven*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 15-43.
- , *Rez. zu Robert Ernst, Daseinsangst und Daseinsfreude*, Köln 1940, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 1(1945), 210.
- , *Christelijke situatie*, in: *Kultuurleven* 12 (1945), 82-95, 229-242, 585-611. [= Christelijke situatie].
- , *Cultuur en godsdienst* (1946), in: Wereld en kerk, Theologische peilingen, Bd. 3, Bilthoven 1966, 11-26. [Cultuur en godsdienst in het huidige Frankrijk, in: *Kultuurleven* 13-1 (1946), 220-232].
- , *Er ist der König des Alls (Christkönigsfest)*, [1947]
- , *Christelijk Progressisme: Typegeval Frankrijk (1945-1949)*(1949), in: Wereld en kerk, Theologische peilingen, Bd. 3, Bilthoven 1966, 26-38. [Bedenkingen rond het christelijk progressisme in Frankrijk, in: *Kultuurleven* 16/II (1949), 221-229.].
- , *Humble humanism* (1949), in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3), aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 19-31. [‘Nederig humanisme’, in: *Kultuurleven* 16-1 (1949), 12-21].
- , *Godsdienst en wereld: het aanschijn der aarde vernieuwen (1951)*, in: Wereld en kerk, Theologische peilingen, Bd. 3, Bilthoven 1966, 58-71. [Gij zult het aanschijn van de aarde vernieuwen, in: *Het geestelijk leven van de leek: Christendom en samenleving* (Tilburg 1951), 7-27.]
- , *Religion und Welt: Das Antlitz der Erde erneuern (1951)*, in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 213-227. [Het geestelijk leven van de leek, Drakenburgh-conferenties 1951.
- , *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin (1952)*, in: Offenbarung und Theologie, (Gesammelte Schriften, Bd. 1) Titel der Originalausgabe: Openbaring en theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 225-260.
- , *De broederlijke liefde als heilswerkelijkheid*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 8 (1952), 600-619.
- , *Priest and layman in a secular world (1952/53)*, in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 32-76. [based on talkings given to young Dominicans in 1952/53].

- , *Der Begriff ‚Wahrheit‘* [1954/1962], in: Offenbarung und Theologie, Bd. 1, Titel der Originalausgabe: Openbaring en theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 207-260. [1954; Teil I und III von 1962].
- , *God in menselijkeheid*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 13 (1957), 697-712.
- , *Christians and non-christians. 2. Practical cooperation* (1958), in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 199-229. [‘The Catholic hospital and health service’ first appeared as ‘Het katholieke ziekenhuis en de katholieke gezondheidszorg’ in: Ons Ziekenhuis 20 (1958), 317-25].
- , *Op zoek naar Gods Afwezigheid* (1957), in: Theologische peilingen, Bd. 3, Bilthoven 1966, 38-58. [Op zoek naar Gods afwezigheid, in: *Kultuurleven* 24 (1957), 276-291].
- , *Hochscholastik und Theologie* (1957), in: Offenbarung und Theologie, (Gesammelte Schriften, Bd. 1) Titel der Originalausgabe: Openbaring en theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 178-204. [Loci theologici/Gezagsargument, in: Theologisch Woordenboek Bd. 2].
- , *The intellectuals’s responsibility for the future* (1958), in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 269-281. [De verantwoordelijkheid van de intellectueel voor de toekomst, in: Roeping 34 (1958)].
- , *Auf der Suche nach dem lebendigen Gott* (1958), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 13-29. [Op zoek naar de levende God. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de dogmatische theologie aan de R.K. Universiteit te Nijmegen op vrijdag 9 mei 1958, Utrecht, Nijmegen: Dekker van de Vegt, [1959]. Antrittsvorlesung, Nijmegen: 1958].
- , *Was ist Theologie?* (1958), in: Offenbarung und Theologie, (Gesammelte Schriften, Bd. 1) Titel der Originalausgabe: Openbaring en theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 77-135. [Theologie, in: Theologisch Woordenboek, Bd. 3].
- , *The ecclesial life of religious man* (1959), in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 140-162. [De kerkelijkheid van de godsdienstige mens, in: Tijdschrift voor Geestelijk Leven XV-1 (1959) 108-131].

- , *Supranaturalism, unchristian and christian expectations of the future* (1959), in: *World and Church* (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 163-176. [De plaag van onchristelijke toekomstverwachtingen, in: *Kultuurleven* 26 (1959) 504-513].
- , *Man and his bodily world* (1959), in: *World and Church* (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 230-257. [Christelijke benadering van de menselijke lichamelijkeheid, in: *Het centrale zenuwstelsel: zijn relatie tot de psychische activiteit*. Symposion voor de studenten van de Medische Faculteit der R.K. Universiteit Nijmegen, 16-20 maart 1959 (Nijmegen 1959), Ch. XIII, 1-16].
- , *The animal in man's world* (1960), in: *World and Church* (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London / Sydney 1971, 257-268. [De zin van het dier voor de mens, in: *R.K. Artsenblad* 39 (1960), 59-63. in: *Symposion over de Verhouding van mens en dier gehouden bij gelegenheid van de officiële opening van het Centrale Dierenlaboratorium der R.K. Universiteit* (Nijmegen 1960), 6-10. [= The animal in man's world].
- , *Die Gläubigen, die anderen und die ‚Umwelt‘* (1960), in: *Gott – Kirche – Welt* (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 62-79. [Nederlands Gespreks Centrum, Publ. 1].
- , *Werkoffenbarung und Wortoffenbarung* (1960), in: *Offenbarung und Theologie*, (Gesammelte Schriften, Bd. 1) Titel der Originalausgabe: *Openbaring en Theologie* [Theologische Peilingen I], aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 37-55. [De dienst van het woord in verband met de Eucharistieviering, in: *Tijdschrift voor Liturgie* 44 (1960), 44-59].
- , *Der nicht-religiöse Humanismus und der Gottesglaube* (1961), in: *Gott – Kirche – Welt* (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 30-61. [Modern niet-godsdienstig humanisme (W. Engelen (hrsg.), *Modern niet-godsdienstig humanisme* (Nijmegen, Utrecht 1961), 74-112].
- , *Bibel und Theologie* (1962), in: *Offenbarung und Theologie*, (Gesammelte Schriften, Bd. 1) Titel der Originalausgabe: *Openbaring en theologie*, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 136-156. [in: *Exegese und Dogmatik*, Herbert Vorgrimler (Hrsg.)].
- , *Kirche und Religionssoziologie* (1962), in: *Gott – Kirche – Welt* (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 115-139. [Theologische reflexie op godsdienstsociologische duidingen in

- verband met het hedendaagse 'ongeloof', Tijdschrift voor Theologie 2 (1962), 55-76].
- , *Das Nicht-begriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt*: Problemstellung (1963), in: Offenbarung und Theologie, (Gesammelte Schriften, Bd. 1) Titel der Originalausgabe: Openbaring en theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 261-293. [Tijdschr. v. Theol 3(1963), 167-194].
 - , *Offenbarung, Schrift, Tradition und Lebramt* (1963), in: Offenbarung und Theologie, (Gesammelte Schriften, Bd. 1) Titel der Originalausgabe: Openbaring en theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 15-30. [in: kerk en theologie / jaarboek].
 - , *Die Heiligung des Namen Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus*, in: J.-B. Metz u.a. (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. 2, Freiburg, Basel, Wien 1964, 43-91.
 - , *Kirche und Welt im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1964), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 228-242. [Vortrag bei der Eröffnung des neuen Gebäudes des Niederländischen Dokumentationszentrums Konzil in Rom am 16. September 1964, auch in TvT 4 1964, 386-399].
 - , *The significance of a Catholic university for the world and the church* (1965), in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 282-298.
 - , *Kirche und Menschheit* (1965), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 243-262. [in Concilium 1 (1965) 63-86].
 - , *Christians and non-christians. 1. The theory of toleration* (1965), in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 199-229.
 - , *Reform der Kirche* (1965), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 83-98. [Ecclesia semper purificanda, in: Ex auditu verbi. Theologische opstellen aangeboden aan Prof. dr. G.C. Berkouwer, Kampen 1965, 216-232].
 - , *The sorrow of the experience of God's concealment* (1966), in: World and Church (Theological Soundings, Bd. 3, aus dem Niederländischen übersetzt von N.D. Smith, London/Sydney 1971, 77-95. [Het leed der ervaring van Gods verborgenheid, in: Kerugma 9 (1965/66), Nr. 4, 5-34].

- , *Hat die Kirche den Kurs verloren?* (1966), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 99-114.) [De kerk op drift? In Tijdschrift voor Geestelijk Leven 22 (1966), 533-554].
- , *Die Typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (1966), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 140-161. [De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution ‚Über die Kirche‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils, G. Baraúna (Hrsg.), Bd. II, Freiburg 1966, 269-288].
- , *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese* (1967), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 162-172. [Un nouveau type de laïc, in: B. Lambert (Hrsg.) La nouvelle image de l'Église. Bilan du concile Vatican II, Tours 1976, 172-185].
- , *Von der theologischen Tragweite lebramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, in: Concilium 4(1968), 411-421.
- , *Theologische Überlegungen zur heutigen Priesterkrise* (1968), in: Gott – Kirche – Welt (Gesammelte Schriften, Bd. 2, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1965, 173-210. [Theologische kanttekeningen bij de huidige Priester-crisis, in: Tijdschrift voor Theologie 8 (1968), 402-434].
- , *Die Theologie* (1969), in: Kirche in Freiheit. Gründe und Hintergründe des Aufbruchs in Holland. Authentische Information von E. Schillebeeckx u.a., franz. Originalausg.: Les Catholiques Hollandais, Brüssel 1969, dt.Übertragung von Günter Memmert, Freiburg/Basel/Wien 1970, 9-27.
- , *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie*, in: Concilium 5(1969), 18-25.
- , *Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie* (1969), in: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1971, 20-47. [Hermeneutiek en theologie, Schematische proeve van een totaalconcept, in: Interpretatieleer [Annalen van Het Thijmgenootschap 57/I] (Bussum 1969), 28-56].
- , *Theologische Kriterien* (1969), in: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1971, 48-82. [Het 'rechte geloof', zijn onzekerheden en zijn criteria, in: Tijdschrift voor Theologie 9 (1969), 125-149].

- , *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?* (1970), in: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1971, 83-109. [Christelijk antwoord op een menselijke vraag? De oecumenische betekenis van de 'correlatiemethode', in: *TvT* 10 (1970), 1-21].
- , *Het christelijk huwelijk en de menselijke realiteit van volkomen huwelijksontwrichting*, in: *Annalen van het Thijmgenootschap*, (On)ontbindbaarheid van het huwelijk, 58(1970), 184-214.
- , zusammen mit Bunting, S.L./Thurlings, J.M.G./Wijnbergen, S.F.L. baron van: *Katholieke universiteit? Kritische reflectie over eigen karakter en functie van de katholieke universiteit te Nijmegen*, in: *Annalen van het Thijmgenootschap* 59(1971).
- , *Eröffnungsansprache*, in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Zürich/Einsiedeln/Köln u. Mainz 1971, 26-29.
- , *Die Kritik in der Theologie*, in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Zürich/Einsiedeln/Köln u. Mainz 1971, 60-67.
- , *Schlußrede*, in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Zürich/Einsiedeln/Köln u. Mainz 1971, 156-159.
- , *Einleitung*, in: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1971, 9-11.
- , *Allgemeine Voraussetzung: Der Erfahrungskontext und der doxologische Wert des gläubigen Sprechens* (1971), in: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 13-19.
- , *Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Mainz 1971, 114-171.
- , *Toelichting bij het rapport Katholieke universiteit*, in: *Annalen van het Thijmgenootschap* 60(1972), 8-15.
- , *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, in: *Concilium* 9(1973), 321-328.
- , *Der „Gott Jesu“ und der „Jesus Gottes“*, in: *Concilium* 10(1974), 210-218.
- , *Das Problem der Amtsunfehlbarkeit*, in: *Concilium* 9(1973), 198-209.
- , *Een nieuwe aarde. Een scheppingsgeloof dat niets wil verklaren*, in: S.L. Bunting (Hrsg.), *Evolutie en scheppingsgeloof*, Baarn 1978, 167-176.
- , *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde*, in: *TGL* 34(1978), 5-23, hier in: *Das Evangelium erzählen*, [Titel der Originalausgabe: *Evangelie verhalen*, aus

- dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Baarn 1982] Düsseldorf 1983. [= *Das Evangelium erzählen*].
- , *Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger. Versuch einer synthetischen Auswertung*, in: *Concilium* 16(1980), 205-227.
 - , *Christliche Identität und menschliche Integrität* [1982], in: *Concilium* 18(1982), 312-320. [=Christliche Identität und menschliche Integrität] .
 - , Het 'project Katholieke Universiteit'. Geen stok om te slaan maar een staf om te gaan, in: E. Schillebeeckx a.o., *Democratisering en identiteit. Beschouwingen over de Katholieke Universiteit Nijmegen 1968-1983*, Nijmegen/Baarn 1983, 11-23.
 - , *Befreiende Theologie*, in: *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Johann Baptist Metz zum 60. Geburtstag*, Edward Schillebeeckx (Hrsg.), Mainz 1988, 56-71. [=Befreiende Theologie].
 - , *In memoriam M.-D. Chenu (1895-1990)*, in: *TvT* 30 (1990), 184-185.
 - , *Plezier en woede beleven aan Gods schepping*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 33(1993), 325-247.
 - , *Cultuur als grensverleggende beweging*, in: brochure ter gelegenheid van de viering van 40 jaar Orde van den Prince (zaterdag 23 september 1995).
 - , *In memoriam Yves Congar, 1904-1995*, in: *TvT* 35 (1995), 271-273.
 - , *Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes*, in: *Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie? Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring*, Toine van den Hoogen/Hans Küng/Jean-Pierre Wils (Hrsg.), Kampen 1997, 128-157 [Vergebung als Modell menschlicher Autonomie und die Gnade Gottes].
 - , *Voor medemens of god? Zin en onzinnig rond 'de werken van barmhartigheid'*, in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 56(2000), 451-454, hier in: <http://www.rkdiaconie.nl/uploadedDocs/VoorMedemensenofGod.pdf> [27.09.12].
 - , *Religion und Gewalt*, in: Dietmar Mieth/Hadewych Snijdewind (Hrsg.), *Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit*, Tübingen/Basel 2001, 9-23. [Religion und Gewalt].
 - , *Prologue: Human God-talk and God's silence*, in: *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Mary Catherine Hilker/Robert J. Schreier (Hrsg.), New York 2002, IV-XVIII.
 - , *Foreword*, in: Thompson, Daniel Speed: *The language of dissent. Edward Schillebeeckx on the crisis of authority in the Catholic Church*, Notre Dame 2003, ix-xiv.

- , *Christelijke identiteit, uitdagend en uitgedaagd. Over de rakelingse nabijheid van de onervaarbare God*, in: *Ons rakelings nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx*, in: Manuela Kalsky, André Lascaris, Leo Oosterveen, Inez van der Spek (Hrsg.), Nijmegen/Zoetermeer ²2005, 13-32. [Christelijke identiteit].

Interviewbände und sonstige Dokumentationen

- , *De zaak Schillebeeckx. Officiële stukken*. Uitgegeven onder auspiciën van het Tijdschrift voor Theologie; geredigeerd en ingeleid door Ted Schoof o.p., Bloemendaal 1980.
- , *Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch von Edward Schillebeeckx/Huub Oosterhuis/Piet Hoogeveen*, [Titel der Originalausgabe „god ist [sic; M.H.] ieder ogenblik nieuw. Gesprekken met Edward Schillebeeckx, aus dem Niederländischen übersetzt von Heinrich A. Mertens), Mainz 1984. [= Gott ist jeden Tag neu].
- , /Kuitert, Harry M., *Gesprek tussen twee vuren. Over theologie, geloof, politiek en kerk*, Baarn 1986.
- ; *Schillebeeckx, Edward: Gesprek met Edward Schillebeeckx door André Truyma*, in: *Mensen maken de kerk. Verslag van het symposium rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx*, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989, 69-73.
- , *Edward Schillebeeckx im Gespräch*. Francesco Strazzari, Einführung von Rosino Gibellini, [Originalausgabe: Edward Schillebeeckx. Sono un teologo felice. Colloqui con Francesco Strazzari, Bologna 1993, Übersetzung aus dem Italienischen: Karl Pichler] Luzern 1994 (= Edition Exodus).
- , Hoogeveen, Piet/Maas, Frans: „*Ik hoop op nieuwe dingen*“: *Een gesprek met Edward Schillebeeckx*, in: *Ts. v. Geest. Leven* 50 (1994), 181-190.
- , Schillebeeckx, Edward: *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*. Gespräche mit Francesco Strazzari, Würzburg, 2006. [= *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*].
- , Verlangen naar ultieme levensvervulling, Vortrag Nijmegen, 15. Februar 2001
- , Videointerview vom Autor: *Faktizität und Gott*, <http://mimaxxblog.blogspot.de/2010/01/in-memoriam-edward-schillebeeckx-1914.html> [27.09.12]

Herausgeberschaften

- Rahner, Karl/Schillebeeckx, Edward: *Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?* In: *Concilium* 1(1965), 1-3.
- Schillebeeckx, Edward: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Zürich/Einsiedeln/Köln u. Mainz 1971, 7-15.
- Metz, Johann Baptist/Schillebeeckx, Edward: *Orthodoxie heute (Vorwort)*, in: *Concilium* 23(1987), 267-268.

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Johann Baptist Metz zum 60. Geburtstag, Edward Schillebeeckx (Hrsg.), Mainz 1988.

Unveröffentlichtes Material

Vorlesungen: Löwen

- I. Theologia positiva creationis, Pars Prima. (letztes Blatt 255G)
- II. Bündel (letztes Blatt mit 262 nummeriert und mit Leuven, 27. Juni 1949 datiert), *De Deo Creante, II*
- III. 203-seitiger Aufriss *Theologische bezinning op het scheppingsgeloof* aus dem Studienjahr 1956-57 (Teile der Ursprungsfassung sowie spätere Erweiterungen)

Vorlesungen: Nijmegen (1979/80: *doctoraal dogmatiek*) [= Scheppingsgeloof 1979/80]

1. Übersicht: Einzelne Blätter Scheppingstheologie (1979-1980)
2. Teilnehmerliste
3. Übersicht: Scheppingsgeloof en Scheppingstheologie als ideologiekritische ondernehmung
4. Hoofdstuk 2: Scheppingsgeloof in Israel (maschienenschriftlich; nummeriert, S. 1-52)
5. Aktualisatie 18-5-80; Lezingen 2.1 (maschienenschriftlich; Din/A5; doppelseitig beschrieben)
6. Notizzettel: Scheppingstractat; Din/A5 handschriftlich
7. Notizzettel, Din/A4 handschriftlich [selbst mit K111 angegeben; ter inleiding; mit Inhaltsverzeichnis (erste Sitzung)]
8. Skript ohne Randbemerkungen; S. 24-52
9. handschriftliche Skripten; mit A von mir benannt; 4 Seiten (von S. 2-4 durchnummeriert)
10. Ervaring en scheppingsgeloof (De existentiële 'Sitz im Leben' v. het scheppingsgeloof)
11. Handschriftlich, 198 Seiten; meine Nummerierung B 12; Ende B. 198 letztes Blatt 197.
12. Mit C 13 nummeriert; Ervaring en schepping, 48 Seiten; letzte Seite (Ende von C 13; 48 Seiten); von Schillebeeckx selber teilweise durchnummeriert
13. Mit D 14 nummeriert; Weltbegriff (u.a. Kaufmann, Heidegger; In-der-Welt-sein)

14. Mit E 15 nummeriert; Überschrift in rot: *Het Scheppingstractat, Participatie*; letzte Seite auch beschrieben
15. Mit F 16 nummeriert; 51 S.
16. Mit G 17 nummeriert; Ende G 17; 11 Seiten von S. Nummeriert
17. Mit H 18 nummeriert; Samenvatting
18. A nummeriert; maschienenschriftlich; z.T. handschriftlich auf Bögen ergänzt
19. B Endfassung des Aufsatzes: Een nieuwe Aarde: Een scheppingsgeloof dat niets will verklaren

Sekundärliteratur

- ABDUL-MASIH, MARGUERITE: Edward Schillebeeckx and Hans Frei. A Conversation on Method and Christology, Waterloo 2001 [Editions SR; v. 26].
- ADORNO, THEODOR W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt 1965.
- , Negative Dialektik, Frankfurt, 1966.
- AHN, GREGOR: Art. Schöpfung, I. Religionsgeschichtlich, in: TRE, Bd. 30, Berlin 1999, 250-258.
- ALTHAUS, PAUL: Der Schöpfungsgedanke bei Luther. Vorgetragen am 8. Mai 1959, in: Sitzungsberichte der Bayerische(n) Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, München 1959.
- AMBAUM, JAN: Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten, Regensburg 1980.
- ANZENBACHER, ARNO: Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien, Paderborn/Wien/München/Zürich 1998, 19-21.
- ARENS, EDMUND: Läßt sich Glaube letztbegründen? In: Larcher, Gerhard u.a. (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt: Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 112-126.
- AUBERT, ROGER: Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Vorgrimler, Herbert/ Vander Gucht, Robert (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, II, Freiburg/Basel/Wien 1969, 7-70.
- AUER, ALFONS: Weltoffener Christ, Düsseldorf ³1960.
- , Gestaltwandel des christl. Weltverständnisses, in: Gott in Welt (Festgabe f. K. Rahner), Freiburg 1964, Bd. I, 333-354.
- AUER, ALFONS: Art.: Säkularisierung, in: LThK 2, Bd. 9, 253-254.
- AUER, JOHANN: Zur Gotteslehre des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche, in: Schmaus, Michael/Scheffczyk, Leo/Giers, Joachim (Hrsg.), Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, Berlin 1972, 75-104.
- AUWERDA, RICHARD: Dossier Schillebeeckx. Theoloog in de kerk der conflicten, Bilthoven 1969.

- BALTHASAR, HANS URS VON: Die Gottvergessenheit und die Christen, in: Hochland 57(1964), 1-11.
- , Gott begegnen in der heutigen Welt, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, unter Mitarbeit von Jörg Splett, Mainz, 1965, 11-23.
- BARTELS, JEROEN: Wirklichkeit, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 4, Hamburg 1990, 884-892.
- BARTH, HANS-MARTIN: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, 443-480.
- BARWASSER, CARSTEN: Edward Schillebeeckx. Eine Theologie der Erfahrung als Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis, in: Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 198-220. [Schillebeeckx].
- , Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx *OP*, Berlin 2010 (zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss., 2008) [= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 47, Johann Baptist Metz / Johann Reikerstorfer / Jürgen Werbick Hrsg.]
- BAUER, CHRISTIAN: Geschichte und Dogma. Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie, in: Chenu, Marie-Dominique, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Collection Chenu, Bd. 2, Berlin 2003, 9-50.
- BAUER, GERHARD: Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen, Mainz 1976.
- BAUKE-RUEGG, JAN: Die Allmacht Gottes: systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie, Berlin/New York 1998, 19 [Theologische Bibliothek Töpelmann; 96].
- BAUMANN, ZYGMUNT: Erlebnisgesellschaft in Europa und Nordamerika, in: *Concilium* 35(1999), 404-410.
- BAUMGARTNER, HANS M.: Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1972.
- BAVEL, TARSICIUS JAN VAN: De realiteit van het paasgebeuren, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems*, Baarn 1983, 188-206.J
- BAYER, OSWALD: *Schöpfung als Anrede*, Tübingen 1990.

- , Art. Schöpfer/Schöpfung VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE XXX, 1999, 326-348.
- , Hermeneutische Theologie, in: Körtner, Ulrich H.J. (Hg.), Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, Neukirchen-Vllyn 2000, 39-55.
- , Theologie als Lebensform, in: Herrmann, Christian (Hrsg.), Wahrheit und Erfahrung - Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre, Wuppertal 2004 (Systematische Theologische Monographien (STM), Bd. 11), 186-195.
- BAYERTZ, KURT: Auf der Suche einer neuen Moral, Ethische Überlegungen zum Amstad-Bericht, 1991, in: Folia Bioethica, 1991, 1-23.
- BECK, ULRICH: Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.
- BEINERT, WOLFGANG (als W.B.): Kurzrezension zu Kennedy, Philip: Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes. – Mainz 1994., in: ThRV 96(2000), 81f.
- BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.
- BERGLAR, PETER: Geschichte – Heils – Heilsgeschichte, in: Paus, Ansgar (Hrsg.): Kultur als christlicher Auftrag heute, Kevelaer 1981, 197-245.
- BERKHOF, HENDRIKUS: Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer. Nijkerk 1973.
- , De Geest als voorschot, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 162-179.
- , Jezus zelf en de christelijke gemeente als criteria. Nieuw licht in de oude controverse over schrift en traditie, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 133-145.
- BERMES, CHRISTIAN: ‚Welt‘ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg 2004.
- BEUGELS, PAUL: Opening van het symposion en presentatie van de Stichting Edward Schillebeeckx, in: Mensen maken de kerk. Verslag van het symposion rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989, 9-12.

- BISER, EUGEN: Gewinn im Verlust. Zum Strukturwandel des Glaubens im technischen Zeitalter, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, unter Mitarbeit von Jörg Splett, Mainz 1965, 24-44.J
- BLEISTEIN, ROMAN: Weltlose Glaubensvermittlung, in: Stimmen der Zeit 107(1982), 433-434.
- BLINDENHOEFER, STEFAN: Schöpfung - eine überholte Perspektive? Verdrängen naturwissenschaftliche Erkenntnisse allmählich das Reden von Schöpfer und Schöpfung? In: Biblisches Forum. Zeitschrift für Theologie als biblischer Perspektive, 1(2000), [<http://www.bibfor.de/archiv/00-1.blindenhoefer.htm>] [27.09.12].
- BLUMENBERG, HANS: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.
- BÖCKLE, FRANZ: Fundamentalistische Positionen innerhalb der Moraltheologie, in: Kochanek, H., Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg u.a. 1991, 137-154.
- BÖHMER, OTTO A.: Faktizität und Erkenntnisbegründung. Eine Untersuchung zur Bedeutung des Faktischen in der frühen Philosophie J. G. Fichtes, Frankfurt a. M. 1979.
- BÖNTERT, STEFAN: ‚E-vangelisation‘ oder ‚mit Gott @ Internet‘? Annäherungen zu einer theologischen Würdigung des Internet, in: Neuner, Peter/Lüning, Peter (Hrsg.), Theologie im Dialog (FS Harald Wagner), Münster 2004, 21-38.
- , Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005.
- Boer, Theo de: Het stuk van des mensen ellende, in: Paul van Tongeren (Hrsg.), Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties, Baarn 1992 (=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2), 15-23.
- BOFF, LEONARDO: Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit (Aus dem brasilian. Portug. übers. von Horst Goldstein), Düsseldorf 1991.
- BONGARDT, MICHAEL: Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott. Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Stimmen der Zeit 214(1996), 818-830.
- , Ästhetische Existenz und christliche Identität. Zur möglichen Gestalt des Christentums in der Erlebnisgesellschaft, in: Concilium 35(1999), 461-470.
- , Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000. [ratio fidei; 2].

- , Unverwechselbares Christ sein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: Herder Korrespondenz 55(2001),316-319.
- , Rez. zu Michael Moxter, Kultur als Lebenswelt und Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, herausgegeben von Dietrich Korsch und Enno Rudolph, in: Theologische Revue, 98(2002), 301-306.
- BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft; hg. von Eberhard Bethge; Gesammelte Werke Bd. 8; Gütersloh: Kaiser, 1998 [= Widerstand und Ergebung].
- BORGMAN, ERIK P.N.M.: Gods Geest over de wateren: Sporen van God tenmidden van de bedreigende moderniteit, in: TvT 32(1992), 143-163.
- , Op zoek naar Maria ... en verder! Schillebeeckx' mariologie en haar actuele betekenis, in: Tijdschrift voor Theologie 33(1993), 241-266.
- , Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx, in: Tijdschrift voor Theologie 43(1994), 335-360.
- , Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis, in: Tijdschrift voor Theologie 44(2004), 45-66.
- , Openheid voor de sporen van de God van heil. Edward Schillebeeckx over dominicaanse identiteit, in: Ons rakelings nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx, in: Kalsky, Manuela/Lascaris, André/Oosterveen, Leo/Spek, Inez van der (Hrsg.), Nijmegen/Zoetermeer ²2005, 58-72. [Openheid voor de sporen van de God van heil].
- , *Van Nederlands Pastoraal Concilie tot het einde van de Acht Mei Beweging – en verder?* 06.02.2006, in: RK-Kerkplein <http://www.rk-kerkplein.org/bijdrage4.php> [27.09.12]
- , Edward Schillebeeckx. Een theoloog in zijn geschiedenis, Deel I: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965), Baarn 1999 [Schillebeeckx]
- , Homo technologicus. Hedendaagse technologie als religieuze ruimte, in: Well, M.van (Hrsg.), Deus et machina: De verwevenheid van technologie en religie, Den Haag 2008, 44-53.
- , Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur, Meppel 2008.
- , Theologie met spiritueel gehalte, spiritualiteit met een theologische explicatie, in: TGL 65(2009),29-39.
- BORMAN, CLAUS V.: Hermeneutik I, in: TRE, BD. 15, Berlin 1981, 108-137.

- BOWDEN, JOHN: Edward Schillebeeckx. Portret van een theoloog, met een inleiding van Edward Schillebeeckx, [Titel der Originalausgabe: Edward Schillebeeckx – Portrait of a Theologian, London 1983] Baarn 1983.
- BRAND, PAUL VAN: Voor Edward Schillebeeckx, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 7-9.
- BRAULIK, GEORG, in: Zenger, Erich (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a. 1995 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Bd. 1,1), 84.
- BREYTENBACH, CILLIERS: Art. Schöpfung, III. Neues Testament, in: TRE, Bd. 30, Berlin 1999, 258-292.
- BUBMANN, PETER: „Populärmusik und Kulturtheologie“, in: Heller, Barbara (Hrsg.), Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 89-95.
- BUCKENMAIER, ACHIM: „Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption, Paderborn 1996 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; Bd. 62).
- BUFFETT, WARREN/GATES, BILL: Bill Gates and Warren Buffett discuss "Creative Capitalism", in: Kinsley, Michael (Hrsg.), Creative capitalism. A conversation with Bill Gates, Warren Buffett, and other economic leaders, New York 2008, 20-39.
- BULTMANN, RUDOLF: Art. Heidegger, in: RGG, Bd. 2, 1928, 1687-1688.
- , Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 11(1930), 339-364.
- , Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, in: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. IV, Tübingen ⁵1993, 113-127. [1963].
- , Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ⁹1993, 26-37 [1925].
- CALLEWAERT, JANET M.: The Role of Creation Theology in the Contemporary Soteriology of Edward Schillebeeckx, Washington 1988, Dissertation Catholic University of America, Order Number 8814938 [= The Role of Creation Theology].
- CAROPRESO, PAOLO: Von der Dingfrage zur Frage nach Gott. Zum eigentlichen Ursprung von Religiosität in Kants Transzendentalphilosophie [Kantstudien-Ergänzungshefte/Im Auftrage der Kant-Gesellschaft; 143], Berlin 2003.

- CASPER, BERNHARD: Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs, in: Vom Rätsel des Begriffs, FS F.W. von Herrmann, Berlin 1999, 359.
- , Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis, in: Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia, 5(2003), hier [<http://mondodamani.org/dialegesthai/bc01.htm>] [27.09.12].
- CASSIRER, ERNST: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, Darmstadt 1988.
- , Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a.M. 1990.
- , Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken, Recki, Birgit (Hrsg.), Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 12, Hamburg 2002.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE: Dimensions nouvelle de la chrétienté (1937); Wieder abgedruckt in: Ders.: La Parole de Dieu, II: L'évangile dans le temps, Paris 1964, 87-108.
- , La Parole de Dieu. I: La Foi dans l'intelligence, Paris 1964.
- , Die Theologie als kirchliche Wissenschaft, in: Concilium 3(1967), 44-49.
- , Evangelisch reveil en aanweheid van de Geest in de 12e en 13e eeuw, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 145-149.
- , Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme. Aus dem Französischen von Otto Hermann Pesch und Michael Lauble. Mit einer werkbiographischen Skizze von André Duval und einer Einführung von Christian Bauer, Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (CC Bd. 1), Berlin 2001 [= Leiblichkeit und Zeitlichkeit].
- , Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einer Einführung von Christian Bauer (CC Bd. 2), Berlin 2003 [= Eine Schule der Theologie].
- Clayton, John: The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, Berlin/New York 1980.
- COADY, C.A.J.: 'Testimony; A Philosophical Study', Clarendon Press, Oxford 1992.
- CONGAR, YVES: Kirche und Welt, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 102-126.

- , Der Heilige Geist, Freiburg/Basel/Wien 1982.
- COOPER, JENNIFER: *Humanity in the Mystery of God. The Theological Anthropology of Edward Schillebeeckx*, New York 2009.
- COPAN, PAUL/CRAIG, WILLIAM LANE: *Creation out of Nothing. A biblical, philosophical, and scientific exploration*, Michigan 2004.
- COPRAY, NORBERT: Erich-Fromm-Preis 2007 für Dr. Eugen Drewermann und Konstantin Wecker [<http://www.hagalil.com/01/de/index.php?itemid=683>] [27.09.12].
- COX, HARVEY: *The Secular City. Secularization and urbanization in theological perspective*, New York 1965.
- , *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York 1984.
- CRAMER, WINFRID: „Gewaltig sind die Werke Gottes“. Gedanken syrischer Christen zu Schöpfung, Erlösung und Vollendung, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 81-94.
- CULLMANN, OSCAR: *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965. [= Heils als Geschichte].
- DALFERTH, INGOLF U.: Einführung. Lebenserfahrung als theologisches Problem, in: Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg 1990, III-XI. (= Marburger Theologische Studien; 29) (= Marburger Jahrbuch Theologie; 3).
- , „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: *Theologische Literaturzeitung* 121(1996), 416-430.
- DANTO, ARTHUR C.: *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1974.
- DEGEN-BALLMER, STEPHAN: *Gott-Mensch-Welt. Eine Untersuchung über mögliche holistische Denkmodelle in der Prozesstheologie und der ostkirchlich-orthodoxen Theologie als Beitrag für ein ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, Bd. 5)*, Frankfurt a.M./Berlin/Bruxelles/Bern/New York/Oxford/Wien 2001.
- DEISSLER, ALFONS: Die Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott als Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen – Eine unüberholbare Botschaft der frühen altbündlichen Offenbarung, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett, Mainz 1965, 203-223.

- DENKER, ALFRED: Der junge Heidegger und Fichte, in: Fichte-Studien 13, 1997.
Hier in [<http://www.freewebs.com/m3smg2/Heidegger-Fichte1.pdf>] [27.09.12].
- DEPOORTER, ANNEKATRIEN: Tussen denken en leven. Een beknopte biografie van Edward Schillebeeckx, in: TGL 65(2009), 5-12.
- DERKSEN, KARL: Theologie - praxis - context. Fasen op een weg, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 115-129.
- DIJK, HUBERT VAN: Hollands Kirche – wohin? Das „Pastoralkonzil“ – nüchtern betrachtet, Berlin 1970.
- DIJK, MARC VAN: *Het heilige is niet een monopolie van de kerk*, <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/archief/article/detail/1648604/2007/05/05/Het-heilige-is-niet-een-monopolie-van-de-kerk.dhtml> [27.09.12].
- DITFURTH, HOIMAR VON: Wir sind nicht nur von dieser Welt: Naturwissenschaft, Religion und Zukunft des Menschen, Hamburg 1981.
- DOLCH, HEIMO: Der Ursprung der Welt und des Menschen im Lichte des Glaubens, in: Ders., Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, 129-154.
- , Die Naturwissenschaft und die Letzten Dinge, in: Ders., Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, 155-164.
- DONDEYNE, ALBERT: Foi chrétienne et pensée contemporaine: les problèmes philosophiques soulevés dans l'encyclique "Humani generis", Louvain ²1952, Publ. Univ. de Louvain [= Bibliothèque philosophique de Louvain; 10] [= Foi chrétienne et pensée contemporaine: les problèmes philosophiques soulevés dans l'encyclique "Humani generis"].
- , Geloof en wereld, Antwerpen, 1961 (1962)
- DREWERMANN, EUGEN: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschseins im Erbe des Christentums, Regensburg ⁴1986.
- DÜMPELMANN, LEO: Überlegungen zur phänomenologischen und transzendentalen Fragestellung beim frühen Heidegger, in: Vorgrimler, Herbert (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg/Basel/Wien 1979, 176-188.
- DULMERS, ROBERT: 'Verliefd op Jezus', in: De Groene Amsterdammer 13.10.99.
- DUNCAN, PRITCHARD: "The Epistemology of Testimony", in: Philosophical Studies 14(2004), 326-348.

- DUNDE, SIEGFRIED R.: Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs, in: Stimmen der Zeit, 107(1982), 25-30.
- DUPRÉ, LOUIS: Ervaring en interpretatie. Een filosofische bezinning op de christologische studies van Edward Schillebeeckx, in: Tijdschrift voor Theologie 22(1982), 361-375.
- DUPRÉ, WILHELM: Religionsphilosophische Überlegungen zum Problem von unantastbaren Glaubenswahrheiten, in: Concilium 9(1973), 191-197.
- , Einführung in die Religionsphilosophie, Stuttgart u.a. 1985.
- , Gegenständlichkeit und religiöse Erfahrung, in: Hoogen, Toine van den/Küng, Hans/Wils, Jean-Pierre (Hrsg.), Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie? Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Kampen 1997, 270-300.
- EBELING, GERHARD: Hermeneutik, in: RGG III, Tübingen, Band 3, 242-258.
- , Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: Ders., Wort und Glaube, Tübingen 1960, 349-371.
- , Das Erfahrungsdefizit in der Theologie, in: Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975.
- EBERTZ, MICHAEL N.: Treue zur einzigen Wahrheit. Religionsinterner Fundamentalismus im Katholizismus, in: Kochanek, Hermann (Hrs.), Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg/Basel/Wien 1991, 30-52.
- EICHER, PETER: Du sollst Dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute, in: Bitter, Gottfried/Miller, Gabriele (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie, Werkstattberichte von Alfons Auer u.a., Einführung von Adolf Exeler, München 1976, 21-44.
- , Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.
- EICHINGER, MATTHIAS: Das Bleiben dieser Erde und die Verheißung der neuen Erde. Eine aktuelle Problemanzeige im Anschluß an die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, in: Schmetterer, Eva, Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 96-117.
- ELLRICH, LUTZ: Die Computertechnik als Gegenstand philosophischer Reflexion [<http://www.uni-koeln.de/phil-fak/thefife/ellrich/computerphilosophie.htm>] [27.09.12].
- ENDERS, MARKUS: Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund

der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs, Frankfurt a.M. u.a. 1999 [Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 598] [Zugl.: München, Univ., Diss., 1999].

-, Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter, in: *Communio* (2003), 451-464.

ENGEL, ULRICH: Incarnation in time: A systematic theological approach, in: *Atti III Congresso teologico dei domenicani/e in Europa Teologia dell'incarnazione oggi, 27 settembre - 1 ottobre 2006. Pistoia, Convento San Domenico, 28-37.* <http://biblio.domuni.org/actes/pistoia-2006.pdf> [27.09.12].

ESSEN, GEORG: Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit (TSTP 9), Mainz 1995.

-, Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik, in: *ThPh* 71(1996), 321-333.

-, Art. Geschichtstheologie, in: *LthK*, 3. Aufl. Bd. IV, 564-568.

ESTERBAUER, REINHOLD: Gott als physikalische Größe. Zum Zeitverständnis sowie Gottes- und Menschenbild naturwissenschaftlicher Weltanschauungen, in: Schmetterer, Eva: *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 9-39.

EURICH, JOHANNES: Symbol und Musik. Die religiöse Vermittlungsleistung des Symbolbegriffs in der Postmoderne unter Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher, psychoanalytischer und semiotischer Aspekte, dargestellt am Beispiel der Musik, Münster/Hamburg/Berlin 2002 [Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie; Bd. 1].

Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, Michael Schmaus/Leo Scheffczyk/Joachim Giers (Hrsg.), Berlin 1972.

FABER, ROLAND: „Über Gott und die Welt ...“. Struktur analoger Gottesrede und prozesstheologische Perspektive, in: Schmetterer, Eva: *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 118-142.

-, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt 2003.

- FAHRENBACH, H.: Art. Faktizität, in: Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, 886.
- FARLEY, EDWARD: Deep symbols. Their Postmodern Effacement and reclamation, 1996.
- FEHÉR, ISTVÁN M.: Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes, in: Heidegger Studien 13(1997), 47-68.
- FEUERBACH, LUDWIG: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen, Bd. 8, Neuwied-Berlin ²1965, 28f.
- FÖSSEL, THOMAS PETER: Freiheit als Paradigma der Theologie? In: ThPh 2(2007), 217-251.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt ²1994. [Über das Glück des Menschen].
- FRANZ, ALBERT: Theologische Rationalität und Postmoderne, in: Lüning, Peter/Neuner, Peter (Hrsg.), Theologie im Dialog (FS Harald Wagner), Münster 2004, 71-83.
- FRANZ, HELMUT, Das Denken Heideggers und die Theologie, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.), Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes, 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 179-216.
- Freiheit Gottes und der Menschen, Michael Böhnke/Michael Bongardt/Georg Essen/Jürgen Werbick (Hrsg.), Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg 2006.
- FREYER, THOMAS: Gott als „Geheimnis“? Zu einem theologischen Schlüsselbegriff, in: ThGl 86(1996), 325-342.
- FREYER, HANS: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1958.
- FRIEDMAN, THOMAS L.: The world is flat: a brief history of the twenty-first century, New York 2005.
- FRIEDMAN, THOMAS L./RAJAN, RAGHURAM: Transcript of an IMF Book Forum - The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century, Friday, April 8 2005, Washington, D.C. <http://www.imf.org/external/np/tr/2005/tr050408bf.htm> [27.09.2012].
- FRIES, HEINRICH: Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung, in: Kuhn, Helmut/Kahlefeld, Heinrich/Forster, Karl (Hrsg.), Interpretation der Welt. Romano Guardini zum 80. Geburtstag, Würzburg 1965, 701-712.
- , Dienst am Glauben: Aufgaben und Probleme theologischer Arbeit, München 1981, 94-168.

- FRÜCHTL, JOSEF: Über den postaffirmativen Charakter der Kultur, in: Düllo, Thomas/Berthold, Christian/Greis, Jutta/Wiechens, Peter (Hrsg.), Einführung in die Kulturwissenschaft, Münster 1998 (Münsteraner Einführungen: Interdisziplinäre Einführungen; 2.), 39-58.
- , Die Idee des schöpferischen Menschen, in: Wetz, Franz Josef/Timm, Hermann (Hrsg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt 1999.
- , Übermensch, Supermänner, Cyborgs. Das Paradigma der Science Fiction, in: Merkur 55(2001), 897-911.
- FUCHS, CHRISTIAN: Internet and society. Social Theory in the Information Age, New York 2008.
- FURGER, FRANZ: Christliche Sozialethik. Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 214(1996), 487-496.
- GABRIEL, KARL: Art. Gesellschaft und Religion, in: Bitter, Gottfried/Englert, Rudolf/Miller, Gabriele/Nipkow, Karl Ernst (Hrsg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 138-143.
- GADAMER, HANS-GEORG: Die Kultur und das Wort, in: Paus, Ansgar (Hrsg.): Kultur als christlicher Auftrag heute, Kevelaer 1981, 11-23.
- , Erinnerungen an Heideggers Anfänge, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen, 4(1987), 13-26.
- , Wahrheit und Methode, Tübingen 1990, 352.
- , Replik zu ‚Hermeneutik und Ideologiekritik‘, in: GW Bd. 2 .
- GALVIN, JOHN P.: The Story of Jesus As a Story of God, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx, New York 2002, 79-95. [The Story of Jesus As a Story of God].
- GANDER, HANS-HELMUTH: Interpretation-Situation-Vernetzung. Hermeneutische Überlegungen zum Selbst- und Weltbezug im multimedialen Zeitalter, in: Körtner, Ulrich H.J. (Hrsg.), Hermeneutik und Ästhetik, Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter, Neukirchen-Vluyn 2001, 19-33.
- , Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, Frankfurt 2001 [= Selbstverständnis und Lebenswelt].
- GANOCZY, ALEXANDRE: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Mainz 1976.

- , Einführung in die Dogmatik (Die Theologie), Darmstadt 1983.
- , Der schöpferische Mensch und die heutige Gesellschaft. Weiterentwicklung der "Politischen Theologie", Freiburg/Basel/Wien 1984.
- , Suche nach Gott auf den Wegen der Natur, Theologie, Mystik, Naturwissenschaften - ein kritischer Versuch, Düsseldorf 1992.
- , Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine "responsorische" Dogmatik, Würzburg 1993.
- , Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie, Mainz 1995.
- , Schöpfungslehre, in: Beinert, Wolfgang (Hrsg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd 1, Paderborn/München/Wien u.a. 1995, 363-495.
- GATES, BILL: A New Approach to Capitalism, in: Kinsley, Michael (Hrsg.), Creative capitalism. A conversation with Bill Gates, Warren Buffett, and other economic leaders, New York 2008, 7-16.
- GAUDART, DOROTHEA: Kultureller Wandel durch die geänderte Stellung der Frau, in: Paus, Ansgar (Hrsg.), Kultur als christlicher Auftrag heute, Kevelaer 1981, 451-471.
- GENSICKE, THOMAS: Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Bonn 2006, 203 [Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 571].
- GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: Technik und Religion. Zur Überwindung einer vordergründigen Feindschaft, in: Hillenbrand, Karl/Niederslag, Heribaert (Hrsg.), Glaube und Gemeinschaft: Festschrift für Paul-Werner Scheele zum 25jährigen Konsekrationsjubiläum, Würzburg 2000, 494-505.
- GERTZ, JAN/SCHMID, KONRAD/WITTE, MARKUS: Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, Berlin/New York 2002.
- Die vielen Gesichter der Globalisierung - Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung Eine Studie der Sachverständigengruppe "Weltwirtschaft und Sozialethik" und der kirchlichen Werke Adveniat, Caritas international, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis, Herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, 1999, http://www.aksb.de/upload/dateien/Projekt20Globalisierung/Menschengerechte_Weltordnung.pdf [27.09.12].
- GETHMANN, CARL-FRIEDRICH: Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester

- 1921/22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen 4(1987), 27-53.
- GIBELLINI, ROSINO: Redlich gegenüber der Welt: Die Theologie der Grenze von Edward Schillebeeckx Edward Schillebeeckx im Gespräch. Francesco Strazzari, Einführung von Rosino Gibellini, [Originalausgabe: Edward Schillebeeckx. Sono un teologo felice. Colloqui con Francesco Strazzari, Bologna 1993, Übersetzung aus dem Italienischen: Karl Pichler] Luzern 1994 (= Edition Exodus) [= Redlich gegenüber der Welt].
- GIJSEN, JOACHIM: Skizze der Geschichte des Katholizismus in Holland. Namentlich während der Periode von 1700 bis 1970, in: Schmaus, Michael/Scheffczyk, Leo/Giers, Joachim (Hrsg.), Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, 15-42.
- GILKEY LANGDON: De Geest en de ontdekking van de waarheid door dialoog, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 196-210.
- GISEL, PIERRE: Schöpfung und Vollendung, in: Eicher, Peter (Hrsg.), Neue Summe Theologie, Band 2, Freiburg i. Br. 1989, 19-125.
- Glaubenskrise oder Wandel in der Sozialform des Glaubens? Religionssoziologische Befunde und Interpretation, in: Simon, Werner/Delgado, Mariano (Hrsg.), Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart, Berlin/Hildesheim 1991, 9-22.
- Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen – Utrecht, 1968.
- Glauben und Verstehen, Körtner, Ulrich H.J. (Hrsg.), Neukirchen-Vlyn 2000.
- GLEIXNER, CHRISTINE: Das Geheimnis der Schöpfung im gegenwärtigen ökumenischen Dialog, in: Schmetterer, Eva: Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 219-234.
- GODDIJN, WALTER: Katholische Kirche in den Niederlanden – wieder eingekehrte Ruhe?, in: Cartell Rupert Meyer, Mitteilungsblatt 1/April 1997, 24-30.
- GOERGEN, DONALD J.: Spirituality, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx, New York 2002, 117-131. [Spirituality].
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON: Prooemium, in: Scheidemantel, Eduard (Hrsg.), Goethes Werke, Bd. 1 Gedichte, Berlin u.a. o.J.

- GOLDEWIJK, BERMA KLEIN: Een gebroken perspectief op bevrijding en verlossing. Verlossingstheologie vanuit de praxis van bevrijding, in: Tongeren, Paul van (Hrsg.), Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties, Baarn 1992 (=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2), 73-100.
- GOLEMAN, DANIEL: Emotionale Intelligenz, München 1997.
- GRÄB, WILHELM: Religion in der Alltagskultur, in: Heller, Barbara (Hrsg.), Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 97-108.
- , Kirche in der urbanen Welt der Moderne, in: Tà katoptrizómena, das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie und Ästhetik, 13/2001, <http://www.theomag.de/13/wg1.htm> [27.09.2012].
- , Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.
- GRESHAKE, GISBERT: Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Essen 1963.
- , Erlöst in einer unerlösten Welt? Mainz, 1987.
- , Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg ²1997.
- GRELOT, PIERRE: Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx, Paris 1983, in: Theologische Revue 82(1986), 413-414.
- GRIJS, FERDINAND DE: Wat kan er eigenlijk op de punt van een naald? Over de anagogische zin van de geschiedenis, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 69-79.
- GRÖTZINGER, ALBRECHT: Theologie und Kultur, in: Heller, Barbara (Hrsg.), Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 23-37.
- GROH, DIETER: Schöpfung im Widerspruch. Deutung der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Mitarbeit Birgit Praxl, Frankfurt a.M. 2003.
- GRONDIN, JEAN: Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt 1991.
- , Gadamer vor Heidegger. In: Internat. Zeitschr. für Philosophie (1996), 222-226.
- , Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8), in: Thomas Rentsch (Hrsg.), Martin Heidegger. Sein und Zeit, 1-27, Berlin 2008 (Klassiker Auslegen, Bd. 25).

- GRUBER, FRANZ: Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung, Regensburg 2001.
- GUSDORF, GEORGES: La parole, Presses Universitaires de France 1952.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Twee perspectie op de kerk. Sacrament van de wereld - keuze voor de armen, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 221-245.
- HAARSMA, F.: Partiële identificatie met de kerk. Een poging tot begripsverheldering, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 246-259.
- HABERMAS, JÜRGEN: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. ⁶1981. [Erkenntnis und Interesse].
- , Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1981.
 - , Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981.
 - , Vorstudien und Ergänzung zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1984.
 - , Die Neue Unübersichtlichkeit, Kleine Politische Schriften V (Edition Suhrkamp NF 321), Frankfurt 1985.
 - , Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. ⁴1992.
 - ,/RATZINGER, JOSEPH: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Bonn 2005, 56. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politischen Bildung, Bd. 536).
- HAEFFNER, GERD: Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: ThPh 78(2003), 161-192.
- HÄRING, HERMANN: Verlossing - ondanks Jezus' lijden en dood? In: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 171-187.
- , Met mensen op weg, voor mensen op weg. Over het theologisch denken van Edward Schillebeeckx, in: Mensen maken de kerk. Verslag van het symposion rond de

- 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx, Huub ter Haar (Hrsg.), Baarn 1989, 27-46.
- , Eerlijk voor God? Over de resultaten van een voortgaande discussie, in: TvT 31(1991), 285-315.
 - , Art. „Schillebeeckx, Edward“, in: LThK, Bd 9, ³2000, 142-143.
 - , De evolutietheorie als mega-theorie van het westerse denken, in: Concilium 2000/1, 23-53.
 - , Schöpfungstheologie – ein Thema im Umbruch, in: Theologische Revue 97(2001), 177-196.
 - , Theologie und Ideologie bei Josef Ratzinger, Düsseldorf 2001.
 - , Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System, in: Mieth, Dietmar/Snijdewind, Hadewych (Hrsg.), Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit, Tübingen/Basel 2001, 25-65.
 - ,/SCHOOF, TED/WILLEMS, AD: Ten geleide, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 7-9.
- HÄRLE, WILFRIED/HERMS, EILERT: Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1980 (UTB 1016).
- HÄRLE, WILFRIED: Dogmatik, Berlin/New York 1995.
- HÄUSSLING, ROGER: Die Technologisierung der Gesellschaft: Eine sozialtheoretische Studie zum Paradigmenwechsel von Technik und Lebenswirklichkeit, Würzburg 1998.
- HAIGHT, ROGER: Dynamics of Theology, Maryknoll ²2001.
- , Jesus, Symbol of God, Maryknoll ⁴2002.
 - , The future of Christology, New York 2005.
 - , Engagement met de wereld als zaak van God. Christologie & postmoderniteit, in: Tijdschrift voor Theologie 50(2010), 73-94.
- HAIGIS, PETER: Im Horizont der Zeit: Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur, Marburg 1998 [Marburger theologische Studien; 47] [Zugl. Marburg, Univ., Diss., 1996].
- HALKES, CATHARINA J.M.: Heelwording en heelheid, in: Tongeren, Paul van (Hrsg.), Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties, Baarn 1992 , 24-43 [=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2].
- , Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch - Kultur - Schöpfung [Niederl. Original: ... en alles zal worden herschepen. Gedachten over de heelwording

van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur, Baarn 1989, übers. von Andrea Blome], Gütersloh 1990.

HALSTRUP, MAXIMILIAN: Christsein ist zunächst und zumeist In-der-Welt-sein. Eine Implikation dialogfähiger Theologie, in: Lüning, Peter/Neuner, Peter (Hrsg.), Theologie im Dialog (FS Harald Wagner), Münster 2004, 209-232.

-, Theologie 2.0! Faktizität und Selbstrealisierung als Basiskategorien einer lebensweltlich Verpflichteten Hermeneutik des Glaubens, in: Eggensperger, Thomas/Engel, Ulrich/Montoya, Méndez (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien – Impetus Towards Theologies, Ostfildern 2012, 192-210.

HARSKAMP, ANTON VAN: De controverse tussen J.A. Möhler en F.C. Baur: Pleidooi voor een onderzoek naar contextualiteit in de theologie, in: Tijdschrift voor Theologie 24(1984), 235-246.

-, Theologie: Tekst in context. Op zoek naar de ideologiekritische methode van ideologiekritische analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van Drey, Möhler en Staudenmaier, 2 Bde., Nijmegen 1986.

-, Religie in een tijd van individualisering: Is maatschappij- of ideologiekritiek passé? In: Tijdschrift voor Theologie 37(1997), 243-264.

HARTMANN, WOLFGANG: Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, Münster u.a. 2005 [Studien der Moraltheologie, Bd. 31].

HASENHÜTTL, GOTTHOLD: Glaube ohne Mythos, Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz 2001.

HEBBLETHWAITE, PETER: Rome, Schillebeeckx en Küng [ursprünglicher Titel: The New Inquisition? Schillebeeckx and Küng; aus dem Englischen von der Vertaalgroep Administratief Centrum Bergeyk], Bloemendaal 1980.

HEIDEGGER, MARTIN: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.

-, Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in: Frithjof Rodi (Hrsg.), Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), 237-274 [Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles]

-, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993.

-, Was heißt Denken?, Tübingen 1954.

-, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1966, 3. Aufl.

-, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1954, (hier Aufl. 1961).

-, Gelassenheit, Pfullingen 1959, (hier ²1960).

- , Holzwege, Frankfurt ³1957.
- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Frankfurt a.M. 1988. [*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*]
- , *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 17, 102 GA.
- , *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, Frankfurt 2005.
- HEMEL, ULRICH: *Wert und Werte. Ethik für Manager - ein Leitfaden für die Praxis*, München/Wien 2005.
- HENGSTENBERG, HANS-EDUARD: *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre*, München/Salzburg/Köln 1958.
- HERMS, EILERT: *Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung*, in: Steinmann, H./Löhr, A. (Hrsg.), *Unternehmensethik*, Stuttgart 1989, 59-82.
- , *Ganzheit als Geschick. Dogmatik als Begriff menschlicher Ganzheitserfahrung und Anleitung zu ihrer Wahrnehmung*, in: Drehsen, V./Henke, D./Schmidt-Rost, R./Steck, W., FS D. Rössler, *Der 'ganze Mensch'. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin/New York 1997, 369-405.
- HERRMANN, JÖRG: *Theologie des Kinos? Anmerkungen zum Verhältnis von Film und Theologie*, in: Heller, Barbara (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 125-132.
- HERRMANN, JÖRG/MERTIN, ANDREAS: *Die Herausforderung der neuen Medien für Theologie und Kirche*, in: Barbara Heller (Hrsg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle*, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 116-124.
- HEUBEL, FABIAN: *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt 2000
<http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de/epda/000165/heubel.pdf> [15.09.2012]
- HIGHFIELD, RON: *Great Is the Lord. Theology for the Praise of God*, Cambridge 2008.
- HILKERT, MARY CATHERINE: "Grace-Optimism": The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx' Theology, in: *Spirituality today*, fall 1991, Vol. 44 No. 3, 220-239. <http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/91433hilkert.html> [27.09.12] [= "Grace-Optimism": The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx' Theology].

- , Introduction, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York ²2002, XiX-XXX. [= Introduction].
- , Experience and Revelation, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York ²2002, 59-77. [= Experience and Revelation].
- HILL, WILLIAM JOSEPH: *Knowing the Unknown God*, New York: 1971 [New York: Philosophical Library, 1971].
- , A Theology in Transition, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York ²2002, 1-18. [= A Theology in Transition].
- HINZE, BRADFORD E.: Eschatology and Ethics, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York ²2002, 167-183. [Eschatology and Ethics].
- HOHEISEL, KARL: Religiöser Fundamentalismus, Herkunft und Begriff, in: Kochanek, Hermann (Hrsg.), *Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 12-29.
- Holland – die riskante Kirche. Ein Modell. 5 Jahre Pastoralinst. d. Niederländ. Kirchenprovinz, herausgegeben vom Pastoralinstitut der niederländischen Kirchenprovinz in Zusammenarbeit mit dem Katholiek Archief, Freiburg/Basel/Wien 1969.
- HOLZ, HARALD: Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, (*Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, Bd. 65), Bonn 1970.
- The Honest to God Debate, D.L. Edwards (Hrsg.), London 1963.
- HOMAN, KARL: Verfall der Moral?, in: *Wirtschaftswoche* 38, 12. September 1996, 38-40
- HOOGVEEN, PIET/MAAS, FRANS: „Ik hoop op nieuwe dingen“: Een gesprek met Edward Schillebeeckx, in: *Ts. v. Geest. Leven* 50(1994), 181-189.
- , De beginjaren van TGL (1945-1950), in: *TGL* 65(2009), 13-26.
- HOPING, HELMUT: Dogmatik als Grammatik des Glaubens? Zum Dogmatikkonzept Ingolf U. Dalferths, in: *Catholica* (1995), 163-173.
- , Abschied vom allmächtigen Gott? Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106(1997), 177-188.

- ,/JAN-HEINER TÜCK: Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik, in: SaThZ 7(2003), 26-32
- HOPPE, RUDOLF: Art. „Schöpfung, II. Biblisch-theologisch: 2. Neues Testament:“ In: LThK, Bd 9, ³2000, 220-223.
- HOUTEPEN, ANTON: Kerkelijk gezag als garantie van christelijke identiteit? In: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 276-291.
- , Hierarchia veritatum und Orthodoxie, in: Concilium 23(1987), 290-298.
- , Integrity of Creation: naar een ecologische scheppingstheologie, in: Tijdschrift voor Theologie 30(1990), 51-75.
- , Een gebroken wereld? Fragmenten van een bevrijdende scheppingstheologie, in: Tongeren, Paul van (Hrsg.), Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties, Baarn 1992 (=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2), 44-72.
- , „Op zoek naar de levende God“. Edward Schillebeeckx en de Godsvraag in de huidige westerse cultuur, in: Tijdschrift voor Theologie 38(1998), 256-279.
- HRADIL, STEFAN: Soziale Milieus – eine praxistorientierte Forschungsperspektive, in: ApuZ 44-45(2006), 3-10.
- HUBER, WOLFGANG: Hat das protestantische Arbeitsethos noch eine Zukunft? In: Frettlöh, Magdalene L./Lichtenberger, Hans P. (Hrsg.), Gott wahr nehmen, Festschrift für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 409-424.
- HÜBNER, JÜRGEN: Die Wirklichkeit der Natur im Streit zwischen Religion und Wissenschaft, in: Gräb, Wilhelm (Hrsg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 89-100.
- HUNZE, GUIDO: Art. Schöpfung, VII. Praktisch-theologisch, in: LThK, Bd 9, ³2000, 236.
- , Art. Evolution – Schöpfung, in: Bitter, Gottfried/Englert, Rudolf/Miller, Gabriele/Nipkow, Karl Ernst (Hrsg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 94-97.
- HUSSERL, EDMUND: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in: Husserliana, Bd. III, Den Haag 1950.
- , Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, in: Husserliana, Bd. VI, Den Haag 1954.

- , Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten, Husserliana XVII, Den Haag 1974, 130.
- , Logische Untersuchungen, Husserliana XIX/1, Den Haag 1984.
- , Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Husserliana XXVII, Dordrecht/Boston/London 1989, 178. ^
- , Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919, in: Husserliana Materialien, Bd. IV, Dordrecht/Boston/London 2002.

IERSEL, BAS VAN: Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen. Is het einde van een klein schisma in zicht? in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 54-68.

IWASHIMA, TADAHIKO: Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie, Düsseldorf 1982 [=Thesen und Themen der Theologie]. [= Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung].

JACKO, DOROTHY: Salvation in the Context of Contemporary Historical Consciousness: The Later Theology of Edward Schillebeeckx, Toronto 1987 [Diss.].

JAHN, HANNELORE: Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs, Berlin/New York 1989 [Theologische Bibliothek Töpelmann; Bd. 46].

JAMME, CHRISTOPH: Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen 1987, 72-89.

JANSEN, HELMUT: Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagogische Jugendpastoral in kritischer Sichtung, Münster u.a. 2007 [Jugend in Kirche und Gesellschaft, Bd. 3].

JANSEN, FRANZ WILHELM: Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie, Berlin/Hamburg/Münster 2004.

JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a.M. 1979.

- JÜNGEL, EBERHARD: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“, in: Deuser, Hermann (Hrsg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 265-275.
- , Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens (1984), in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 163-183 [Theologische Erörterungen III].
 - , Glauben und Verstehen, Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, in: Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 17-77 [Theologische Erörterungen III].
 - , ‚Meine Theologie‘ – Kurz gefasst, in: Ders., Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 107), 1-15 [Theologische Erörterungen III].
 - , Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werden für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen (1985), München 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 107), 194-213 [Theologische Erörterungen III].
 - , Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁷2001.
- JUNKER, REINHARD: Exkurs: Kreationismus, in: Herrmann, Christian (Hrsg.), Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre, Wuppertal 2004 (Systematische Theologische Monographien (STM), Bd. 11), 152-160.
- KAL, VICTOR: De gebrokenheid van de wereld, de onverschilligheid van God, en de macht van het Verbond, in: Tongeren, Paul van (Hrsg.), Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties, Baarn 1992 (=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2), 101-120.
- KALSKY, MANUELA: Een veelgelovig bestaan. Ethisch handelen en interreligieuze dialoog, in: Ons rakelings nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx, in: Kalsky, Manuela/Lascaris, André/Oosterveen, Leo/Spek, Inez van der (Hrsg.), Nijmegen/Zoetermeer ²2005, 94-109. [Een veelgelovig bestaan].

- KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Werke in zehn Bänden, Sonderausg., Bd. 3, Darmstadt 1983.
- , Kritik der reinen Vernunft, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Werke in zehn Bänden, Sonderausg., Bd. 4, Darmstadt 1983.
 - , Kritik der Urteilskraft, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Werke in zehn Bänden, Bd. 8, Darmstadt 1983, 567 (A406, B410).
 - , Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Werke in zehn Bänden, Sonderausg., Bd. 9, Darmstadt 1983, 53-61.
 - , Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Werke in zehn Bänden, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Sonderausg., Bd. 10, Darmstadt 1983.
- KASPER, WALTER: Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: Glaube und Geschichte, erstmals veröffentlicht in: Geist und Leben 42(1969), Mainz 1970, 329-349.
- , Die Funktion der Theologie in der Kirche, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich/Einsiedeln/Köln/Mainz 1971, 45-52.
 - , Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie, in: Ratzinger, Joseph (Hrsg.), Die Frage nach Gott, Freiburg/Basel/Wien 1972, 143-161 [Quaestiones disputatae, 56].
 - , Geest-Christus-Kerk, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwae, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 46-64.
 - , Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion, in: Bitter, Gottfried/Miller, Gabriele (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie, Werkstattberichte von Alfons Auer u.a., Einführung von Adolf Exeler, München 1976, 92-107.
 - , Rez. zu: Beinert, Wolfgang (Hrsg.), Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten, Regensburg 1985, in: Theologische Quartalschrift 165(1985), 156.
 - , Rez. zu: Beinert, Wolfgang (Hrsg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 1987, in: Theologische Quartalschrift 168(1988), 74-75.
 - , Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie (Abschiedsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen am 6. Juni 1989), in: ThQ 161(1989), 257-271.

- , Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne, in: Stimmen der Zeit 215(1997), 651-664.
- Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u.a. ⁴1989, 93f.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER: Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft, in: Hildemann, Klaus D. (Hrsg.), Religion-Kirche-Islam, Leipzig 2003, 21-37.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER/STACHEL, GÜNTER: Religiöse Sozialisation, Anonymität und persönliche Identität, in: Luckmann, Thomas/Döring, Heinrich/Zulehner, Paul M. (Hrsg.), Erfahrung und Glaube, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 25, Freiburg/Basel/Wien 1981, 117-164.
- KAUFMAN, GORDON D.: On Thinking of God as Serendipitous Creativity, in: Journal of The American Academy of Religion, 69(2001), 409-425.
- , In the beginning ... Creativity, Minneapolis 2004.
- , Jesus and creativity, Minneapolis 2006.
- KELLY, KEVIN: Der zweite Akt der Schöpfung. Natur und Technik im neuen Jahrtausend, Frankfurt 1999.
- KENNEDY, PHILIP: Continuity underlying Discontinuity: Schillebeeckx's Philosophical Background, in: New Blackfriars 70(1989), 264-277.
- , Human Beings as the Story of God: Schillebeeckx's Third Christology, in: New Blackfriars 71(1990), 120-131.
- , Deus Humanissimus. The Knowability of God in the Theology of Edward Schillebeeckx, (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Herausgegeben vom Institut für ökumenische Studien Freiburg Schweiz; 22), Fribourg 1993. [= Deus Humanissimus].
- , Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes, [Titel der Originalausgabe: Schillebeeckx, London 1993] aus dem Englischen von Karl Pichler, Mainz 1994 (= Theologische Profile).
- , God and Creation, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx, New York ²2002, 37-58. [= God and Creation].
- KERN, WALTER: Was ist Ideologie? In: Stimmen der Zeit 105(1980), 89-97.
- KESSLER, HANS: Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben? Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie, in: Hainz, Josef/Jüngling, Hans-Winfried/Sebt, 699

- Reinhold (Hrsg.), Den Armen eine frohe Botschaft, Festschrift für Bischof Franz Kamphaus, Frankfurt 1997, 383-406 http://www.kaththeol.uni-frankfurt.de/funda_dogmatik/PDFs_kessler/was_ist_theologie.pdf . [27.09.12]
- , Art. „Mensch, V. Systematisch-theologisch“, in: LThK, Bd 7,1, ³1998, 113-117.
- , Erfüllung – augenblicklich erlebt und doch schmerzlich vermisst? Erlebnisorientierung und Heilserfahrung, in: Concilium 35(1999), 490-499.
- , Art. Schöpfung, IV. Theologie- u. Dogmengeschichtlich, in: LThK, Bd 9, ³2000, 226-230.
- , Art. Schöpfung. V. Systematisch-theologisch, in: LThK, Bd 9, ³2000, 230-236.
- , Art. Schöpfungslehre, in: LThK, Bd 9, ³2000, 240-241.
- , Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.
- KHOURY, ADEL THEODOR: Arbeiten und Feiern als Ausdruck christlicher Hoffnung, in: Fraling, Bernhard/Hoping, Helmut/Scannone, Juan-Carlos (Hrsg.), Kirche und Theologie im kulturellen Dialog (FS Peter Hünemann), Freiburg u.a. 1994, 355-362.
- KISIEL, THEODORE: Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers, in: Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hrsg.), Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 4 (1986-87), Göttingen 1987, 91-120.
- , Edition und Übersetzung, in: Papenfuss, D./Pöggeler, O. (Hrsg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1992.
- , Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie, in: PhJ 99(1992), 105-122.
- KLAASEN, GERHARD: Aanzien Kerk en Godsdienst in Nederland en België 1945-1985, Utrecht/Antwerpen 1985, 90-91.
- KLEINE, ERWIN: Holland – Kirche Contra Rom? Bericht eines Aufbruchs, Essen/Werden 1967.
- KLEYMANN, SIEGFRIED: ... und lerne, von dir selbst im Glauben zu reden. Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs, Würzburg 2000. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Bd. 27) zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1999.
- KLUETING, HARM: Die Orgel und der Staubsauger Karl Barths. Theologie und Naturwissenschaft an der Schwelle des ‚biotechnischen Zeitalters‘, in: Neue Züricher Zeitung, 10.02.2001, 84.

- KNAUER, PETER: Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie, 6. neubearb. und erw. Aufl. - Freiburg (im Breisgau), 1991.
- KNAUSS, STEFANIE: Transcendental Bodies. Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrung, Regensburg 2008 [ratio fidei; 36].
- KNOP, JULIA: Sünde - Freiheit - Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007 [ratio fidei; 31].
- KOCH, KURT: Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft, Zürich 1992.
- KOCHANEK, HERMANN: Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg u.a. 1991, 137-154.
- KÖRTNER, ULRICH H.J.: Bewahrung der Schöpfung. Anmerkungen zur ethischen Transformation der Lehre von der conservatio mundi, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 143-161.
- KÖTT, ANDREAS: Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann, Würzburg 2003 [Epistemata, Reihe Philosophie Bd.349].
- KOGGE, WERNER: Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik, Hildesheim 2001.
- Kongregation für die Glaubenslehre: Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html [27.09.12].
- KORSCH, DIETRICH: Kulturprotestantismus als Kulturhermeneutik, in: Heller, Barbara (Hrsg.), Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle, (Tagungsbeiträge aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 311), Hofgeismar 1997, 7-21.
- KRÄTZL, HELMUT: „Gott sah, dass es gut war ...“, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 235-250.
- KRATZ, REINHARD G./SPIECKERMANN, HERMANN: Art. Schöpfung, II. Altes Testament, Religionsgeschichtlich, in: TRE, Bd. 30, Berlin 1999, 258-283.

- KRAUS, GEORG: Den Glauben heute verantworten. Dogmatische Perspektiven. Aufsätze und Vorträge, Frankfurt am Main u.a. 2004 (Bamberger Theologische Studien, Bd 21).
- KRAUSE, BORIS: Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenzen. Anstöße Zygmunt Baumanns für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne, Münster 2005 [Forum Religion & Sozialkultur, Abteilung B, Profile und Projekte; Band 19].
- KÜHSCHMELM, ROMAN: Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung. Exegetische und bibeltheologische Erwägungen zu Röm 8,18-22, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 251-284.
- KÜNG, HANS: Was ist die christliche Botschaft? In: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich/Einsiedeln/Köln/Mainz 1971, 78-85.
- , Het vormsel als voltooiing van de doop, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwae, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 105-131.
 - , Een theologie met een jong gezicht, woord van eer over Edward Schillebeeckx als collega, vriend, mens, in: Tijdschrift voor Theologie 22(1982), 354-360.
 - , Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, in: Bauer, Johannes B. (Hrsg.), Entwürfe der Theologie, Graz/Wien/Köln 1985, 181-207.
 - , Een theologie met een jong gezicht, in: Kuypers Etienne L. G. E. (Hrsg.), Volgens Edward Schillebeeckx, Leuven/Apeldoorn 1991, 17-23.
- KÜHN, ULRICH: Ist die Frage der Erkenntnis Gottes aus der Natur ein Katholisch-Evangelisches Kontroversthemata? Zu einer These von Karl Barth, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 162-170.
- KUHN, PETER: Art. Schöpfung, III. Judentum, in: LThK, Bd 9, ³2000, 224-226.
- KUITERT, HARRY M.: Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken, Baarn 1977.
- , Een woord van eer over Edward Schillebeeckx als collega, vriend, mens, in: Tijdschrift voor Theologie 22(1982), 351-360.
 - , Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 43-53.
 - , Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening, Baarn ⁹1992, 75-78.

- ,/SCHILLEBEECKX, E., Gesprek tussen twee vuren. Over theologie, geloof, politiek en kerk, Baarn 1986.
- KUSHNER, HAROLD S.: When bad things happen to good people, New York 1981.
- KUTHER, ULRICH: Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubacs 'Die Kirche. Eine Betrachtung' Münster u.a. 2001 [Studien zur Traditionstheorie/Studies in tradition theory, Bd. 5].
- KUYPERS, ETIENNE: Ransom Schillebeeckx (Ten geleide), in: Kuypers, Etienne L. G. E. (Hrsg.), Volgens Edward Schillebeeckx, Leuven/Apeldoorn 1991, 7-14.
- , Een filosofische bezinning op Edward Schillebeeckx, in: Kuypers, Etienne L. G. E. (Hrsg.), Volgens Edward Schillebeeckx, Leuven/Apeldoorn 1991, 25-52.
- KWANT, REMY C.: De ontmoeting van wetenschap en arbeid, Utrecht 1958.
- , Arbeid en vrijheid, Utrecht 1961.
- , Filosofie van de arbeid, Antwerpen 1964.
- KYUUN-JIN, KIM: Offenbarung Gottes und die Geschichte bei W. Pannenberg und J. Moltmann, in: Deuser, Hermann u.a. (Hrsg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 481-490.
- LANDGREBE, LUDWIG: Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik, in: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh 1963, 75ff.
- , Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins‘, in: Meditation über Husserls Wort »Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins«, in: Tijdschr. voor Filos. 36(1974), 107-26.
- LASCARIS, ANDRÉ: Leeg is de aarde van Gods heerlijkheid. De aanwezigheid van God in een wereld vol concurrentie, in: Ons rakelings nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx, in: Kalsky, Manuela/Lascaris, André/Oosterveen, Leo/Spek, Inez van der (Hrsg.), Nijmegen/Zoetermeer ²2005, 33-44 [Leeg is de aarde van Gods heerlijkheid].
- LAUBE, MARTIN: Theologie und neuzeitliches Christentum, Tübingen 2006 [= Beiträge zur historischen Theologie, 139].
- LEHMANN, KARL: Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem, in: Ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 35-53.

- , Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 140-168.
- LESCRAUWAET, JOS: Ter inleiding: Theoloog van een geloofsgemeenschap, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwat, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 10-16.
- LEVINAS, EMMANUEL: Totalité et infini, Den Haag 1961.
- , Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974.
- , Die Spur des Anderen, München 1987.
- , Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i.Br./München 2003 (Studienausgabe).
- LICHT, TOBIAS: Karl Rahners Theorie vom 'übernatürlichen Existential' - ein fundamentaltheologisches Problem? In: Larcher, Gerhard u.a. (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt: Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 139-147.
- LINK, CHRISTIAN: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976 [Beiträge zur evangelischen Theologie; 73].
- , Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, in: Ratschow, Carl Heinz (Hrsg.), Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 7, Gütersloh 1991.
- , Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, in: Ratschow, Carl Heinz (Hrsg.), Handbuch Systematischer Theologie (Schöpfung/Christian Link; 2), Bd. 7, Gütersloh 1991.
- Living Truth and Truthful Living: Christian Faith and the Scalpel of Suspicion, Winifred Wing Han Lamb (Hrsg.), Hindmarsh 2004.
- LÖWITH, KARL: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967.
- , Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 54-77.
- LOGISTER, WIEL: De prediking als oorsprong van christelijk ervaren. Jüngels verkondigingstheologie bezien vanuit Schillebeeckx' ervaringstheologie, in: Tijdschrift voor Theologie 22(1982), 3-23.
- , De passie van en voor Jezus Christus, in: TGL 65(2009), 43-53.

- LOHFINK, NORBERT: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg u.a. 1977, 190-208.
- Loichinger, Alexander: Was bedeutet Glaube? In: MThZ 48(1997), 155-162.
- LONERGAN, BERNARD: Zending en de Geest, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescrauwaet, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 132-144.
- LORENZ, DOMINIK: Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit: Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive, Berlin/Hamburg/Münster 2007.
- LUBAC, HENRI DE: Surnaturel. Etudes historiques, Paris 1946.
- , Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, unter Mitarbeit von Jörg Splett, Mainz 1965, 63-79.
- , Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil, Berlin 1969.
- LUCKMANN, THOMAS: Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1967.
- , Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn 1980.
- , Nachtrag, in: Ders., Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991, 164-183.
- , Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: Gabriel, Karl (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 17-28.
- ,/DÖRING, HEINRICH/ZULEHNER, PAUL M.: Anonymität und persönliche Identität, in: Böckle, Franz/Kaufmann, Franz-Xaver/Rahner, Karl/Welte, Bernhard in Verbindung mit Scherer, Robert (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 25, Freiburg/Basel/Wien 1981, 5-37.
- LUHMANN, NIKLAS: in: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, III, Frankfurt 1989.
- LÜKE, ULRICH: Creatio continua – Eingriff in oder Erstellung von Ordnung? In: ThGl 86(1996), 281-295.
- , „Als Anfang schuf Gott ...“ Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 1997, 2. korrigierte Auflage 2001.
- , Schöpfung aus dem Nichts oder fortlaufende Schöpfung? Zum Verhältnis von creatio ex nihilo und creatio continua. In: Müller, Helmut A. (Hrsg.),

- Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt. Göttingen 2004, 39-52.
- , Zeitschöpfung – Schöpfungszeit? Strenge Gegenwart oder Von der Zeitlichkeit zur Zeitlosigkeit, in: Schockenhoff, Eberhard/Huber, Max G. (Hrsg.), Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, Freiburg/München 2004 (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie], herausgegeben von Ludger Honnefelder, Bd. 29), 193-216.
- , Staunen ist der Anfang: Professor Ulrich Lüke über Schöpfung, Evolution und Glaube (Teil1), in: ZENIT, 25.10.2007, <http://www.zenit.org/article-13632?l=german> [27.09.12].
- , Staunen ist der Anfang: Professor Ulrich Lüke über Schöpfung, Evolution und Glaube (Teil 2), in: ZENIT, 26. 10.2007, <http://www.zenit.org/article-13642?%20l=german> [27.09.12].
- LÜNING, PETER: Das ekklesiologische Problem des „subsistit in“ (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch, in: Catholica 1/98, 1-23.
- LÜTHI, KURT: Schöpfungstheologische Erwägungen als Korrektiv einer traditionellen, christlichen Sexualmoral, in: Schmetterer, Eva: Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 171-183.
- LUFT, SEBASTIAN: Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie, in: Phänomenologische Forschungen 2005, 13-40. [= Faktizität und Geschichtlichkeit].
- LUKKEN, GERARD: Jezus' visioen, tot ritueel gelouterd, in: TGL 65 (2009), 95-104.
- MAAS, FRANS: 'Bemiddelde onmiddellijkheid'. Schillebeeckx over spiritualiteit en mystiek, in: TGL 65(2009), 67-79.
- MAASSEN, MONIKA: Biographie und Erfahrung von Frauen, Münster 1993 (FrauenForschung, Band 2).
- MAIER, BERNHARD: Art. Schöpfung, I. Religionsgeschichtlich In: LThK, Bd 9, ³2000, 216-217.
- MANEMANN, JÜRGEN: In Geschichten verstrickt (W. Schapp). Theologische Reflexionen über Geschichte im Zeitalter der Posttraditionalität. Bedingungen anamnetischer Erfahrung Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit, in: Fuchs, Ottmar (Hrsg.), Zugänge zur Erinnerung, Münster u.a. 2001, 167-

182. [= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 5].
- MARCUSE, HERBERT: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied - Berlin 1967, 104 [Soziologische Texte Bd. 40].
- MARECHAL, JOSEPH: Le point de départ de la métaphysique. Lecons sur le développement historique et théorique du problème de connaissance. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique. Bruxelles/Paris ²1949.
- MAURER, REINHART: Ökologische Ethik als Problem, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.), Ökologische Ethik, München/Zürich 1988, 11-30.
- MCLEAN, GEORGE F.: Knowledge of God and the Discovery of Man. Crisis of Man and the Response of God. Classical and Contemporary Approaches, Lectures in Wuhan, China, [Cultural Heritage and Contemporary Change, Series III, Asia, Vol. 19, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003.
- MCMANUS, KATHLEEN ANNE: Unbroken Communion. The Place and Meaning of Suffering in the Theology of Edward Schillebeeckx, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2003.
- MERKX, MARIANNE: Een nabije professor. Marianne Merckx in gesprek met Maria ter Steeg, in: TGL 65(2009), 151-159.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE: Sens et non-sens, Paris 1948.
- , Sinn und Nicht-Sinn, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, München 2000 [Übergänge; Bd. 35].
- MERTIN, ANDREAS: Popmusik als Herausforderung. Eine Untersuchung zum religiösen Erbe in der Popmusik, in: Magazin für Theologie und Ästhetik 6/2000 <http://www.theomag.de/06/am14.htm> [27.09.12].
- METTE, NORBERT: ‚Kein geeigneter Beitrag zum innerkirchlichen Dialog?‘ Das ‚Kirchenvolksbegehren‘ als Testfall einer dialogischen Kirche, in: Gebhard Fürst (Hrsg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1997 [Quaestiones Disputatae; 166], 329-343.
- METZ, JOHANN BAPTIST: Theologische Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.
- , Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 8-10.
- , Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 45-62.

- , Welterfahrung und Glaubenserfahrung heute, in: Kontexte (Süddeutsche Rundfunkserie) 1(1965), 17-26.
- , Nachwort, in: Der Dialog oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus, Reinbeck 1966, 118-138.
- , Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1969.
- , Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich/Einsiedeln/Köln u. Mainz 1971, 86-96.
- , Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9(1973), 334-341.
- , Art. ‚Erinnerung‘, in: Krings, H./Baumgartner, H.M./Wild, Ch. (Hrsg.), Handbuch Philosophischer Grundbegriffe I, München 1973, 386-396.
- , Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Bauer, Johannes B. (Hrsg.), Entwürfe der Theologie, Graz/Wien/Köln 1985, 209-233.
- , Kirchlichkeit in offensiver Treue zum Konzil, in: Haar, Huub ter (Hrsg.), Mensen maken de kerk. Verslag van het symposion rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx, Baarn 1989, 13-26.
- , Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit, in: Willy Oelmüller (Hrsg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, 125-137, 135.
- , Fehlt uns Karl Rahner? In: König, Franz (Hrsg.), Karl Rahner in Erinnerung, Düsseldorf 1994 (Freiburger Akademieschriften; Bd. 8), 85-99.
- MIETH, DIETMAR: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Bd. 1, 4. überarb. und ergänzte Neuauflage, Fribourg 1977.
- , Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik? In: Concilium 20(1984), 160-166.
- , Die Krise des Fortschritts und die vergessene Endlichkeit des Menschen, in: Hoogen, Toine van den/Küng, Hans/Wils, Jean-Pierre (Hrsg.), Orientierung für eine Kultur der Autonomie? Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Kampen 1997, 270-300.
- MOLTMANN, JÜRGEN: Christentum als Religion der Freiheit, in: Kellner, Erich (Hrsg.), Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle (Gespräche der Paulus-Gesellschaft), Wien/Frankfurt/Zürich 1969, 150-168.
- , Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh 1993.
- , Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1997.

- , Die Welt als Schöpfung und als Natur. Von der Wechselwirkung zwischen Theologie und Naturwissenschaften, in: Frettlöh, Magdalene L./Lichtenberger, Hans P. (Hrsg.), Gott wahr nehmen, Festschrift für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 203-217.
- MOXTER, MICHAEL: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 38).
- MUCK, OTTO: Wissenschaftstheorie, in: Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. IV. Freiburg 1969, 1394-1402.
- MÜLLER, ALEXANDER: „Du sollst ein Segen sein!“ Grundzüge eines religiösen Humanismus, Schwarzenburg 1954 [= Lebensprobleme der Gegenwart. Medizinisch-soziale Bibliothek für Jedermann; 9].
- MÜLLER, GERHARD LUDWIG: Katholische Dogmatik, Freiburg/Basel/Wien 2. durchges. u. korr. Aufl. 1995.
- MÜLLER, KLAUS: Wenn ich ‚ich‘ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt a.M./Berlin/Bern u.a. 1994 [Regensburger Studien zur Theologie; Bd. 46].
- , Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70(1995), 161-186.
- , Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne, in: ZKTh 120(1998), 137-167.
- , Verdoppelte Realität - virtuelle Wahrheit? Erkenntnistheoretische, sozialphilosophische und anthropologische Konsequenzen der "Neuen Medien", in: Funiok, Rüdiger/Schmälzle, Udo R./Werth, Christoph H. (Hrsg.), Medienethik - die Frage der Verantwortung, Bonn 1999, 75-92.
- , Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede, in: Ders./Striet, Magnus (Hrsg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 [ratio fidei; 25], 47-84.
- MÜLLER, MAX: Gott und seine Schöpfung. Einleitung von Max Müller. In: Aquin, Thomas von, Gott und seine Schöpfung. Texte, Freiburg/Basel/Wien 1963, 11-32.
- , Phänomenologie, Ontologie und Scholastik [1964], Phänomenologie, Ontologie und Scholastik, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, 3. ergänzte Auflage, Weinheim 1994, 78-94.

- MÜLLER, WOLFGANG: Nur ein Symbol? Zu seiner Bedeutung und Notwendigkeit in der dogmatischen Theologie, in: ThPQ 147(1999), 354-362.
- , Das Nichts als Ausgangspunkt der Rede von Gott in der Moderne, in: <http://biblio.domuni.org/articlestheo/dasnichts/> [27.09.12].
- MÜNK, HANS J.: Art. Schöpfungsauftrag, in: LThK, Bd 9, ³2000, 239-240.
- NELL-BREUNING, OSWALD VON: Kapitalismus und gerechter Lohn, Freiburg 1960.
- , Ist die Enzyklika ‚Laborem exercens‘ laboristisch?, in: Stimmen der Zeit 107(1982), 619-626.
- NEUMANN, BURKHARD: Ökumene und Erfahrung. Zur Bedeutung des Erfahrungsaspekts für Theologie und Ökumene, in: Lüning, Peter/Neuner, Peter (Hrsg.), Theologie im Dialog (FS Harald Wagner), Münster 2004, 415-429.
- NEUNER, PETER: Das theologische Schöpfungsmodell. Die Herausforderung durch das ‚anthropische Prinzip‘ und die kosmologische Zufallstheologie, in: Schockenhoff, Eberhard/Huber, Max G. (Hrsg.), Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube (Honnefelder, Ludger (Hrsg.), Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie], Bd. 29), 161-192.
- NEVILLE, ROBERT CUMMININGS: God the creator: on the transcendence and presence of God, New York 1992 (Reprint von Chicago 1968).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Menschliches, Allzumenschliches, in: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hrsg.), Kritische Studienausgabe, [Sämtliche Werke, Bd. 2].
- NISSEN, PETER J.A.: Art. Nimwegen, in: LThK, Bd 7, ³2000, 874-875.
- NORMAN, EDWARD: Secularisation. Sacred Values in a Secular World, London/New York 2002.
- NOVAK, MICHAEL: A Theology of the Corporation, in: Novac, Michael/Cooper, John W. (Hrsg.), The Corporation. A Theological Inquiry, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington/London 1981, 203-224.
- Obama, Barack Hussein: The Audacity of Hope. Thoughts on Reclaiming the American Dream, New York 2006.

- Öko-logo! - Schöpfung bewahren in der Pfarrgemeinde. Schriftenreihe des Jugendhauses Düsseldorf Nr. 43, 1998.
- OLSON-BANG, ERICA: *Edward Schillebeeckx' creation theology as a resource for ecological ethics*, in: *Horizons* 38(2011), 253-273.
- OOMEN, PALMYRE: *Theologie – exacte wetenschappen: een asymmetrische verhouding*, in: Brandt, Ria van den/Plum, Rob (Hrsg.), *De Theologie Uitgedaagd*, Zoetermeer, 1999, 61-101.
- ORTH, ERNST WOLFGANG: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, 2. erweiterte Auflage, Würzburg 2004.
- OTTO, RUDOLF: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991. [= *Das Heilige*].
- PANNENBERG, WOLFHART: *Offenbarung als Geschichte*, in: Ders./Rendtorff, Rolf/Wilckens, Ulrich/Rendtorff, Trutz (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, Einführung (7-20) und *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung* (91-114).
- , *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1*, Göttingen 1967.
- , *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth*, in: Robinson, James M./Cobb jr., John B. (Hrsg.), *Theologie als Geschichte. Neuland in der Theologie*, Bd. III, Zürich/Stuttgart 1967, 135-169.
- , *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972.
- , *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft*, in: Deuser, Hermann (Hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschr. für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 276-291.
- , *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg/Basel/Wien 1988.
- , *Systematische Theologie*, Bd II, Göttingen 1991.
- , *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, in: *Theologische Literaturzeitung* 119(1994), 1049-1058.
- , *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, in: Dorschner, Johann/Heller, Michael/Pannenberg, Wolfhart (Hrsg.), *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Regensburg 1995, 146-162.

- , Fluch und Segen der Arbeit, in: Beiträge zur systematischen Theologie, Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung, Bd. 2, Göttingen 2000, 202-214.
[Fluch und Segen der Arbeit].
- , Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur systematischen Theologie Bd. 2, Göttingen 2000.
- PEACOCKE, ARTHUR: The Palace of Glory. God's World and Science, Adelaide 2005.
- PEITZMANN, STEFAN: ... damit es nicht nur Schicksal ist. Hermeneutiken des Unverfügbaren im Spiegel theologischen Denkens, Münster 2012 [= Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 4]
- PESCH, OTTO HERMANN: Rechenschaft über den Glauben, Mainz ²1979.
- , Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie, in: Baier, W./s.o. Horn u.a. (Hrsg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS Kard. J. Ratzinger), 2 Bde, St. Ottilien 1987, Bd. 1, 453-492.
- , Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien, Mainz 1987.
- , Glaube, Glauben, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 1995, 666-692.
- , Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Teilband 1/2, Ostfildern 2008
- , Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Teilband 2/2, Ostfildern 2009.
- PETERS, TIMO RAINER: Orthodoxie in der Dialektik von Doxa und Praxis, in: Concilium 23(1987), 312-318.
- PETTER, DOMINICUS DE: Het filosoferen van de gelovige, in: Tijdschrift voor Philosophie 21(1959).
- , Over de grenzen en de waarde van het begrippelijke kennen. Kanttekeningen bij, 'Über die Grenzen der Philosophie', von Dr. K. Oedingen, in: Tijdschrift voor Philosophie 21(1959), 737-744.
- , Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme, Hilversum/Antwerpen 1964.
- , Naar het metafysische. Filosofie en cultuur, Antwerpen/Utrecht 1972.
- PHILBERTH, BERNHARD: Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung, Stein am Rhein/Schweiz ⁴1976.
- PIEPER, JOSEF: Einleitung zu: Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt, Trier 1987.

- PÖGGELER, OTTO: Hermeneutische Philosophie und Theologie, in: *Man and World* 7(1974),3-19.
- , *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 3., erw. Auflage 1990.
- , *Heidegger in seiner Zeit*, München 1999.
- , *Philosophie und hermeneutische Theologie*, München 2009.
- PÖLTNER, GÜNTHER: Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 40-64.
- POLLACK, DETLEF: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.
- POPITZ, HEINRICH: *Wege der Kreativität*, Tübingen ²2000.
- PORTIER, WILLIAM L.: Interpretation and Method, in: Hilker, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York ²2002, 19-36. [= Interpretation and Method].
- PREUL, REINER: Lebenserfahrung und Glaube, in: Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg 1990, 1-22. (= *Marburger Theologische Studien*; 29) (= *Marburger Jahrbuch Theologie*; 3).
- PRIMAVESI, ANNE: *Wir sind nicht die Herren der Schöpfung. Ein ökologisches Denkmodell*, Frankfurt a.M. 1993.
- PRÖPPER, THOMAS: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: Schockenhoff, Eberhard/Walter, Peter (Hrsg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS Bischof Walter Kasper)*, Mainz 1993, 165-192.
- PROKOPF, ANDREAS/ZIEBERTZ, HANS-GEORG: *Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?* <http://user.uni-frankfurt.de/~wirth/texte/theolog.html> [27.09.12].
- Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung*, München 1958.
- RAD, GERHARD VON: Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: Ders., *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Berlin 1936 (BZAW 66), 138-147; hier in: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München ⁴1971 (ThB 8), 136-147.

- RADFORD RUETHER, ROSEMARY: Feministische Interpretation: Eine Methode der Korrelation, in: Russel, Letty M. (Hrsg.), Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung, München 1989, 131-147.
- RAFFELT, ALBERT: Art. Nouvelle Théologie, in: LThK, Bd 7, ³2000, 935-937.
- RAHNER, KARL: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939.
- , Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, bearbeitet von Johann Baptist Metz, München ²1957.
 - , Das Dynamische in der Kirche. Freiburg i.Br. 1958 (Quaestiones disputatae ; 5); jetzt in Sämtliche Werke, Bd. 10, 322-420.
 - , Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. ‚Mystici corporis‘, in: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1959, 7-94.
 - , Die Christologie in einer evolutiven Weltanschauung, in: Ders., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 183-221.
 - , Löscht den Geist nicht aus. Vortrag auf dem österreichischen Katholikentag 1962, in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 77-90.
 - , Art. Schöpfungslehre, in: LthK, Bd. 9, Freiburg 1964, 470-474.
 - , Unterwegs zum ‚neuen Menschen‘, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln ²1964, 159-179.
 - , Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 287-297.
 - , Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie. Bd. 6. Einsiedeln 1965, 13-33.
 - , Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Ders./Ratzinger, Joseph (Hrsg.), Offenbarung und Überlieferung, Freiburg i. Br. u.a. 1965, 11-24, 715.
 - , Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u.a. ⁵1967, 51-99.
 - , Kirche, Kirchen und Religionen, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 355-373.
 - , Was ist die christliche Botschaft? In: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich/Einsiedeln/Köln/Mainz 1971, 74-77.
 - , Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Basel/Wien 1972.
 - , Ervaring van de Geest en existentiële beslissing, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwae, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 150-161.

- , Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin, in: Ders., Schriften zur Theologie XII, Zürich u.a. 1975, 306-319.
- , Naturwissenschaft und Theologie, in: Stimmen der Zeit 106(1981), 502-514.
- , Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie IV, 237-271.
- , Der mündige Christ, in: Stimmen der Zeit 107(1982), 3-13.
- , Wissenschaft und christlicher Glaube, in: Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, 26.
- , Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Franz König (Hrsg.), Karl Rahner in Erinnerung, Düsseldorf 1994 (Freiburger Akademieschriften; Bd. 8), 134-148.
- , /P. Overhage: Das Problem der Hominisation, Freiburg ²1963.
- , /K. RAWER: Weltall - Erde - Mensch, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg u.a. 1980, 9-85.
- RAMIREZ, YETA: Die Macht der Symbole, in: Fünfsinn, Bärbel/Zinn, Christa (Hrsg.), Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg 1998, 106-108.
- RATZINGER, JOSEPH: Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 143-160.
- , Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁷1968.
- , Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (in: Wer ist das eigentlich – Gott).
- , Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg ²1978, (Kleine katholische Dogmatik, Bd. IX).
- , Art. Schöpfung, IV. Schöpfung und Erhaltung; Schöpfung und Entwicklung, in: LThK, Bd. 9, 464-466.-, Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall.Konsequenzen des Schöpfungsglaubens, Freiburg 1996.
- REIKERSTORFER, JOHANN: Analogia Entis – Grundlage und Krise der Gottesrede? In: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 184-199.
- REINDERS, ANGELA M. T.: Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace, Münster u.a. 2006. [Literatur - Medien - Religion; Bd. 16].
- Religion in a Secular City: Essays in Honor of Harvey Cox, Arvind Sharma (Hrsg.), New York 2001.

- RENDTORFF, TRUTZ: Wirklichkeitswissenschaft im Streit. Über die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Theologie, in: Schütte, Hans Walter/Wintzer, Friedrich (Hrsg.), *Theologie und Wirklichkeit*, Festschrift für Wolfgang Trillhaas zum 70. Geburtstag, Göttingen 1974, 105-122.
- RICOEUR, PAUL: *Prévision économique et choix éthique*, in: *Esprit* 34(1966), 178-193.
- , *De moeilijke weg naar een narratieve theologie. Noodzaak, bronnen, problemen*, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems*, Baarn 1983, 80-92.
- RIKHOF, HERWI: *De zaak Schillebeeckx: eindfase*, in: *Tijdschrift voor theologie* 22(1982), 376-409.
- ROCHFORD, DENNIS: *The Appropriation of Hermeneutics in the Theological Works of Edward Schillebeeckx: An Historical Textual Evaluation of the Theological Project to Bridge Christian Faith with Modern Culture* (unpubl. diss. PhD Relig. Studies, Leuven 1995, prom. J. De Schrijver; summ. in English TMS).
- , *Schillebeeckx, God and Postmodernity*, in: Boeve, Lieven/Ries, John C. (Hrsg.), *The Presence of Transcendence. Thinking 'Sacrament' in a Postmodern Age*, 79-92 .
- , *The theological hermeneutics of Edward Schillebeeckx*, in: *Theological Studies* 63(2002), 251-267.
- RODI, FRITHJOF: *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von ‚Sein und Zeit‘. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4(1986/87), 161-177.
- ROHNER, MARTIN: *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Berlin/Hamburg/Münster 2004 [Religion - Geschichte - Gesellschaft, Bd. 41].
- RÖPER, ANITA: *Die Anonymen Christen*, Mainz 1963.
- ROSENSTIEL, LUTZ VON: *Die neuen Technologien und ihre Auswirkungen auf den arbeitenden Menschen*, in: *Der Mensch und seine Arbeit. Eine Ringvorlesung der Universität München*, Sankt Ottilien, 1986 (Wissenschaft und Philosophie; Bd. 3), 331-362.
- ROSS, SUSAN A.: *Church and Sacraments*, in: Hilbert, Mary Catherine/Schreier, Robert J. (Hrsg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the*

- Theology of Edward Schillebeeckx, New York ²2002, 133-148. [Church and Sacraments].
- ROSS, WERNER: Art. Kultur und Kirche, in: Ruh, Ulrich/Seeber, David/Walter, Rudolf(Hrsg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg/Basel/Wien 1986, 227-232.
- ROTH, MICHAEL: Gott im Widerspruch, Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik, Habilitation Bonn 2000, Berlin/New York 2002, 289-341 [Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 117].
- ROUSSELOT, PIERRE: L'Intellectualisme de saint Thomas, Paris 1924.
- RÜSEN, JÖRN: Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – Was ist Wirklichkeit im historischen Denken? In: Schröter, Jens/Eddelbüttel, Antje (Hrsg.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive (TBT 127), Berlin/New York 2004, 19-32.
- RUH, ULRICH: Säkularisierung als Interpretationskategorie, Freiburg/Basel/Wien 1980.
- RUNES, DAGOBERT D.: Of God, the Devil and the Jews, New York 1952.
- RUSTER, THOMAS.: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg/Basel/Wien 2000 (= Quaestiones disputatae; 181).
- , An Gott glauben oder an das Geld?, in: Publik Forum 5(2001), 26-29.
- , Art. Arbeitswelt – Geld – Konsum, in: Bitter, Gottfried/Englert, Rudolf/Miller, Gabriele/Nipkow, Karl Ernst (Hrsg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 154-157.
- , Die Wirtschaft im Lichte einer Theologie der Mächte und Gewalten, in: Schmidinger, Heinrich (Hrsg.), Chancen des Christlichen in einer ökonomisierten Welt, Innsbruck 2004, 92-118.
- D'SA, FRANCIS X.: Preface: Retrieving the sacramentality of the world, in: D`Sa, Francis X./Padinjarekuttu, Isaac/Parappally, Jacob (Hrsg.), The World as sacrament. Interdisciplinary Bridge-building of the Sacred and the Secular. Essays in Honour of Josef Neuner on the Occasion of his 90th Birthday, Volume I, Pune 1998, 1-15.
- SAMUELSON, NORBERT M./STERNBERGER, GÜNTER: Art. Schöpfung, IV. Judentum, in: TRE, Bd. 30, Berlin 1999, 292-296.
- SARTRE, JEAN-PAUL: L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946

- , L' Etre et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1948. [= L' Etre et le Néant].
- , Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I, Hamburg 1994.
- SATTLER, DOROTHEA, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg/Basel/Wien 1977.
- , Aufgebrochen. Theologische Beiträge, Mainz 2001.
- ,/SCHNEIDER, THEODOR: Schöpfungslehre, in: Schneider, Theodor (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1995, 120-238.
- SCHAPP, WILHELM: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt 2004 (Hamburg 1953).
- Scharbert, Josef: Heilmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg 1964.
- SCHEFFCZYK, LEO: Schöpfung und Vorsehung, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Band II: Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Synde, Faszikel 2a, Schöpfung und Vorsehung, Freiburg/Basel/Wien 1963.
- SCHIEFER, CLAUS-ARTUR: Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den „Philosophischen Bissen“, Freiburg/München 1983.
- SCHELSKY, HELMUTH: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf Köln 1965.
- , Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Stuttgart 1961 [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. 96].
- SCHMAUS, MICHAEL: Das Christusbild des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz, in: Schmaus, Michael/Scheffczyk, Leo/Giers, Joachim (Hrsg.), Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, Berlin 1972, 105-126.
- SCHMETTERER, EVA: Je weltlicher, desto christlicher. Ein Modell für eine Erwachsenenbildungsveranstaltung und seine Genese, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 285-299.
- SCHMITZ, PHILIPP: Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Anmerkungen zu einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, in: Stimmen der Zeit 105(1980), 759-766.

- SCHMITZ, HERMANN: Zeit und Freiheit, in: Cramer, Konrad (Hrsg.), Theorie der Subjektivität, Frankfurt a. M. 1987, 344-345, 360-372.
- SCHNEIDER-FLUME, GUNDA: Grundkurs Dogmatik, Göttingen 2004.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Schöpfung und Evolution. Ist das biblische Weltbild in Gefahr? Herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach Kirche und Gesellschaft, Nr. 336, Köln 2007
http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5337/pdf/Schockenhoff_Schoepfung_und_Evolution.pdf [27.09.12] [= Schöpfung und Evolution].
- SCHOOF, TED: Masters in Israel, VII, The Later Theology of Edward Schillebeeckx, in: The Clergy Rev. 55(1970), 943-960.
- , Het doopsel met Heilige Geest, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx door Jos Lescauwae, Yves Congar, Tarsicius Jan van Bavel u.a., Hilversum 1974, 65-86.
- , Het persoonlijk of onpersoonlijk goddelijke: een voorbij dilemma in de westerse mystiek, in: Tijdschrift voor theologie 13(1977), 71-83.
- , „ ... een bijna koortsachtige aandrang ...“. Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 11-42. [Een bijna koortsachtige aandrang].
- , Werk van en over Edward Schillebeeckx, in: Tijdschrift voor Theologie, 34(1994), 430-438.
- , In de verdedeging voor mensen in de kerk, in: TGL 65(2009), 127-137.
- SCHOONENBERG, PIET: Toekomst voor een Geest-christologie? In: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 146-157.
- , Auf Gott hin denken, in: Zauner, Wilhelm (Hrsg.), Deutschsprachige Schriften zur Theologie, Wien 1986, 129-149, 165-167.
- , Bibliografie van werk over / Bibliography of work on Edward Schillebeeckx, http://schillebeeckx.nl/documenten/bibliography_secundair.pdf [27.09.2012].
- , /WESTELAKEN, JAN VAN: Bibliography 1936-1996 of Edward Schillebeeckx O.P., Extended en corrected version of the bibliography as published in the book with the same title (Baarn 1996), <http://schillebeeckx.nl/documenten/bibliography.pdf> [27.09.12].
- , Edward Schillebeeckx: de laatste twintig jaar, in: Tijdschrift voor Theologie 50(2010), 144-152.

- SCHREITER, ROBERT J.: Jezus als parabel van God en paradigma van menselijkheid. Naar een hermeneutiek van de definitie van Chalcedon, in: Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems, Baarn 1983, 158-170.
- , Edward Schillebeeckx – Eine Einführung in sein Denken, in: Erfahrung aus Glauben. Edward Schillebeeckx-Lesebuch, Freiburg/Basel/Wien 1984, 17-40.
- , Constructing Local Theologies, Maryknoll 1985
- , The New Catholicity: Theology between the Global and the Local, New York 1997.
- , Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance, in: Hilker, Mary Catherine/Schreiter, Robert J. (Hrsg.), The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx, New York 2002, 185-194 [Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance].
- , Verzoening als uitdaging en kans. Het heil van God in de wereld van vandaag, in: Ons raketings nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx, in: Kalsky, Manuela/Lascaris, André/Oosterveen, Leo/Spek, Inez van der (Hrsg.), Nijmegen/Zoetermeer 2005, 45-57. [Verzoening als uitdaging en kans].
- SCHRIJVER, GEORGES DE: Hertaling van het Christus-gebeuren: een onmogelijke opgave? In: Kuypers, Etienne L. G. E. (Hrsg.), Volgens Edward Schillebeeckx, Leuven/Apeldoorn 1991, 53-90 [Hertaling van het Christus-gebeuren].
- SCHRÖDER, RICHARD: Dankbaarheid ist nicht nihilistisch. Antwort auf Gianni Vattimos, Christentum im Zeitalter der Interpretation, in: Eggenesperger, Thomas (Hrsg.), Christentum im Zeitalter der Interpretation, Wien 2004, 33-39.
- SCHÜRGER, WOLFGANG: Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt. Theologie im Konflikt der Interpretationen, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, Band 12).
- , Die schwierige Interpretation der gemeinsamen „Wirklichkeit“. Hermeneutische Herausforderungen für Theologie und Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend, in: Grimmer, Karl F. (Hrsg.), Theologie im Plural, Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik, Joachim Track zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2001, 100-115.
- SCHÜTZ, ALFRED/LUCKMANN, THOMAS: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Frankfurt 1979 / Bd. 2, Frankfurt 1984 .

- SCHULZE, GERHARD: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a.M 1992.
- SCHURR, ADOLF: Interpersonale und metaphysische Dimension der Wirklichkeit. Erkenntnis-kritischer Beitrag zur philosophischen Grundlegung der Fundamentaltheologie, in: Möde, Erwin/Schieder, Thomas (Hrsg.), Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende, Festschrift für Heinrich Petri, Paderborn 2000, 215-228.
- SCHWARZ-BOENNEKE, BERNADETTE: Erfahren in Widerfahren und Benennen. Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx, Berlin 2009 (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 48)
- SCHWEMMER, OSWALD: Die kulturelle Existenz des Menschen, Berlin 1997.
- , Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung München 2005.
- , Selbstsein und Andersheit. Zum kulturellen Verhältnis von Symbol, Form und Sinn, in: Baecker, Dirk/Kettner, Matthias/Rustemeyer, Dirk (Hrsg.), Über Kultur. Theorie und Praxis der Kulturreflexion, Bielefeld 2008, 119-135.
- SCHWERDTFEGGER, NIKOLAUS: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der ‚anonymen Christen‘, Freiburg u.a. 1982 [FthSt 123], 164-211. <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/4164/> [27.09.2012].
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH: Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: Härle, Wilfried/ Preul, Reiner (Hrsg.), Lebenserfahrung, Marburg 1990, 68-122. (= Marburger Theologische Studien; 29) (= Marburger Jahrbuch Theologie; 3).
- , Glaube und Kultur. Gedanken zur Idee einer Theologie der Kultur. Carl Heinz Ratschow zum 85. Geburtstag, Antrittsvorlesung, Kiel 1993, in: NZSTH 38(1996), 137-154.
- , Die Wahrheit des christlichen Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Kühn, U./Markert, M./Petzold, M. (Hrsg.), Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität, Leipzig 1996, 87-118.
- , Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Kühn, Ulrich (Hrsg.), Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität. Texte der Theologischen Tage 1996, Leipzig 1998, 87-118.
- SECKLER, MAX: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961.

- , Was heißt eigentlich ‚Schöpfung?‘. Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Dorschner, J. (Hrsg.), *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Regensburg 1998, 174-214.
- SEIBEL, MARC-ANSGAR: *Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte*, Paderborn 2005.
- SEIBEL, WOLFGANG, *Ist Demokratie der Kirche wesensfremd?* In: *Stimmen* 11(1995), 721-722.
- SIMONIS, WALTER: *Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre*, Düsseldorf 2004.
- SISON, ANTHONIO D.: *Screening Schillebeeckx: theology and third cinema in dialogue*, New York 2006.
- , *Perfumed Nightmare and Negative Experiences of Contrast: Third Cinema as Filmic Interpretation of Schillebeckx*, <http://www.unomaha.edu/jrf/>
<http://www.unomaha.edu/jrf/> [27.09.12].
- , *The happy theologian: Edward Schillebeeckx*, in: <http://www.nationalcatholicreporter.org/globalpers/gp121404.htm> [27.09.12].
- SLOTERDIJK, PETER: *Eberhard Jüngel – Peter Sloterdijk, Disput über Schöpfung*, in <http://www.petersloterdijk.net/german/topoi/schoepfung.html> [Stand 15.01.2009].
- SÖLLE, DOROTHEE: *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Hamburg 1999.
- SPAEMANN, ROBERT: *Gesichtspunkte der Philosophie*, in: Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich - Gott?* München 1969, 56-65.
- SPARN, WALTER: *Autobiographische Kompetenz. Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute?* In: Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hrsg.), *Lebenserfahrung*, Marburg 1990, 54-67. (= *Marburger Theologische Studien*; 29) (= *Marburger Jahrbuch Theologie*; 3).
- SPLETT, JÖRG: *Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft*, in: Metz, Johann Baptist (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, unter Mitarbeit von Jörg Splett, Mainz 1965, 269-286.
- , *Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung? Überlegungen christlicher Philosophie zu einem pädagogischen Programm*, in: *Stimmen der Zeit* 107(1982), 409-420.

- , Flucht vor dem Freiheitsrisiko, Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: Kochanek, Hermann (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg/Basel/Wien 1991, 72-82.
- STAEL-MERCKX, WIES: Mensen maken de kerk, in: Haar, Huub ter (Hrsg.), Mensen maken de kerk. Verslag van het symposium rond de 75e verjaardag van Edward Schillebeeckx, Baarn 1989, 55-62.
- STEELE, DIANE MARIE: Creation and cross in the later soteriology of Edward Schillebeeckx, (Diss. Notre Dame, Indiana), UMI Microform 9989756, 2000 [= Creation and cross].
- Stehlíková, PETRA: Tätigkeit zwischen Möglichkeit und Faktizität. Zu Heideggers Auffassung des Handelns, Günter Figal zum 50. Geburtstag gewidmet, in: <http://www.uni-tuebingen.de/philosophie/download/stehliko.pdf> [23.02.2007].
- STELTENPOOL, THEODORUS: De JEZUS van Prof. Schillebeeckx, Selbstverlag, ohne Datum.
- STERNBERG, THOMAS: Kirche im Plural der Kulturen, Anmerkungen zum Verhältnis von Kultur und Religion, in: *Catholica* 54(2000), 98-114.
- , Verlorene Nähe. Über Kunst und Kirche, in: Meyer, Hans Joachim/Schavan, Annette (Hrsg.), Gott und den Menschen verpflichtet. Ansichten zum Katholizismus in Deutschland, München 2000, 78-88.
- STOBBE, HEINZ-GÜNTHER: Hermeneutik. Ein ökumenisches Problem, Gütersloh 1981. (Ökumenische Theologie; 8).
- STRASSER, PETER: Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung, Graz/Wien/Köln 2002 (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens, Band 1).
- STRIET, MAGNUS: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches (= ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 1), Regensburg 1998.
- , Den Anfang denken, Bemerkungen zur Hermeneutik des creatio ex nihilo-Glaubens, in: *Biblisches Forum. Theologie aus biblischer Perspektive*, (2000), <http://www.bibfor.de/archiv/00-1.striet.pdf> [06.01.2009].
- , Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (= ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 14), Regensburg 2003.
- STRUYCKER BOUDIER, C.E.M: *Wijsgerig leven in Nederland en België 1880-1980*, Bd. V, Baarn 1989.

- , *Wijsgerig leven in Nederland en België 1880-1980*, Bd. VI, Baarn 1989.
- SUCHAN, BERTHOLD: *Zur Geschichte der Weltbilder*, in: Schockenhoff, Eberhard/Huber, Max G. (Hrsg.), *Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie], herausgegeben von Ludger Honnefelder, Bd. 29)*, 87-114.
- SÜSSMUTH, RITA: *Christentum und Politik*, in: Schmidinger, Heinrich (Hrsg.), *Chancen des Christlichen in einer ökonomisierten Welt*, Innsbruck 2004, 82-91.
- SUNARKO, ADRIANUS: *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx und dessen Konsequenzen für sein Kirchenverständnis*, Diss. Freiburg 2002, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/575/pdf/Diss2002.pdf> [27.09.12] [= *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx*].
- TANNER, KATHRYN: *Theories of culture: a new agenda for theology*, Minneapolis 1997.
- TAVERNIER, JOHAN DE: *Vraagt ethiek om geloof? Ethische verkenningen in het spoor van E. Schillebeeckx*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 34(1994), 24-48.
- TENTE, MARC VAN: *Edward Schillebeeckx – en verder*, in: *TGL* 65(2009), 83-94.
- THOMPSON, DANIEL SPEED: *The language of dissent. Edward Schillebeeckx on the crisis of authority in the Catholic Church*, Notre Dame 2003.
- TILLICH, PAUL: *Über die Idee einer Theologie der Kultur. Vortrag vor der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 16. April. 1919*, in: *GW IX*, 13-31.
- , *Kirche und Kultur*, in: *GW IX*, 32-46.
- , *Religion und Kultur*, in: *GW IX*, 82-93.
- , *Über die Grenzen von Religion und Kultur*, in: *GW IX*, 94-99.
- , *Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur*, in: *GW IX*, 100-109.
- , *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Stuttgart 1956.
- , *Theology of Culture*, New York 1964.
- , *Interview mit T.W. Adorno*, in: *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967.
- , *Recht und Bedeutung religiöser Symbole*, in: P. Tillich, *Gesammelte Werke V: Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart ²1978, 237-244.
- , *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart/Frankfurt a.M. ⁶1980.

- , Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart/Frankfurt a.M. ⁷1981.
- , Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart ³1981
- TOMBERG, MARKUS: Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur, Würzburg 2001.
- TONGEREN, PAUL VAN: Heelheid en gebrokenheid. De wijsgerige en theologische vraag naar de grondigheid van het kwaad, in: Tongeren, Paul van (Hrsg.), Schepping, verlossing en het kwaad. Wijsgerige en theologische reflecties, Baarn 1992 (=Annalen van het Thijmgenootschap, 80,2), 7-13.
- TRACY, DAVID: Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft, in: Concilium 9(1973), 67-72.
- TROUW: Rome bij voorbaat bezorgd over nieuw boek Schillebeeckx (10.06.2000), <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/archief/article/detail/2524830/2000/06/10/Rome-bij-voorbaat-bezorgd-over-nieuw-boek-Schillebeeckx.dhtml> [Stand 27.09.2012].
- TURNHER, RAINER: Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach ‚Sein und Zeit‘, Tübingen 1997, [Phainomena; 5].
- ULRICH, BERND: Glauben oder eifern. Amerikas unheimliche Religiosität fordert das liberale Christentum in Europa heraus, in: DIE ZEIT, 11.01.2004, S. 1.
- VAGANÉE, DOMIEN: Heldere avonddeemstering, in: TGL 65(2009), 161-167.
- VANDERVELDE, GEORGE: Creation and Cross in the Christology of Edward Schillebeeckx. A Protestant Appraisal, in: Jn. Ecum. Stud. 20(1983), 257-271.
- VARILLON, FRANCOIS: L'humilité de Dieu, Paris 1974, 60.
- VATTIMO, GIANNI: Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie. Aus dem Ital. von Martina Kempfer, Frankfurt a.M./New York, 1997 [Edition Pandora; Bd. 36. Europäische Vorlesungen; 8].
- , Christentum im Zeitalter der Interpretation, in: Eggenperger, Thomas (Hrsg.), Christentum im Zeitalter der Interpretation, Wien 2004, 17-32.
- VEDDER, BEN: Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag, in: Heidegger Studien 12(1996), 95-107.
- VEN, JOHANNES A. VAN DER: Autonom vor Gott, in: Hoogen, Toine van den/Küng, Hans/Wils, Jean-Pierre (Hrsg.), Die Widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie? Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Kampen 1997, 301-346.
- , God reinvented? A theological search in texts and tables, Leiden u.a. 1998.

- , Piet Schoonenberg (1), in: Trouw, 29.06.2006, <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1505927/2006/06/29/Piet-Schoonenberg-1.dhtml> [27.09.12]
- VERGAUWEN, GUIDO: Edward Schillebeeckx – Leser des Thomas von Aquin, in: Eggenesperger, Thomas/Engel, Ulrich (Hrsg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, Mainz 1995 (Walberger Studien: Philosophische Reihe; Bd. 9), 70-91.
- VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Rez. Zu Schillebeeckx, Edward: Christliche Identität und Kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985, in: Theologische Revue 82(1986), 410-413.
- , Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.
- VESTER, MICHAEL, Soziale Milieus und Gesellschaftspolitik, in: ApuZ 44-45(2006), 10-17.
- VETTER, HELMUT: Die Theologie ehren wir, indem wir von ihr schweigen. Zur Seins- und Gottesfrage im Ausgang von Heideggers Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 65-80.
- VÖGTLE, ANTON: Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung (Freiburger Universitätsreden, N.F. 27), Freiburg i.Br. 1958.
- , Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung, in: Sentire Ecclesiam (hrsg. Daniélou/Vorgrimler), Freiburg i. Br. 1961, 50-59.
- VOGT, MARKUS: Art. Schöpfung, VIII. Sch. U. Evolution, In: LThK, Bd 9, ³2000, 236-239.
- VORGRIMLER, HERBERT: Das Abenteuer eines neuen „Weltkatechismus“, in: Concilium 23(1987), 332-336.
- WABEL, TOBIAS DANIEL (Hrsg.) Im Anfang war kein Gott. Naturwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Düsseldorf 2004.
- WAELDEREN, EDDY VAN: Voor een kritische en Geestbewogen kerk, in: TGL 65(2009), 57-66.
- WAGNER, FALK: Schöpfung und menschliche Freiheit, in: Schmetterer, Eva (Hrsg.), Variationen zur Schöpfung der Welt: Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 200-218.

- WAGNER, HARALD: Theologie und Wirklichkeitserfahrung, in: ThQ 157(1977), 255-264.
- , ‚Crux probat omnia‘. Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie, in: Ders. (Hrsg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg/Basel/Wien 1998 (= Quaestiones disputatae; 169), 131-150.
- , Art. Symbolik, Steck, Satisfaktionslehre, Sekte, Dg-Geschichte Syst. Soteriologie, in: LThK, ³2000.
- , Dogmatik, Stuttgart 2003 [Kohlhammer Studienbücher] Theologie [Band 18].
- WAHL, HERIBERT: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, München 1994.
- WALLE, AMBROOS R. VAN DE: Theologie over de werkelijkheid. Een betekenis van het werk van Edward Schillebeeckx, in: Tijdschrift voor Theologie 14(1974), 463-501.
- WARDT, WILLE VAN DE, inleiding, in: Cultuur als grensverleggende beweging, in: brochure ter gelegenheid van de viering van 40 jaar Orde van den Prince (zaterdag 23 september 1995).
- WEBER, MAX: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1963, I, 260.
- WEIBEL, ROLF: Ein ökumenischer Meilenstein, SKZ, 45/2001, <http://www.kath.ch/skz/skz-2001/theologie/th45.htm> [18.09.2012].
- WEINRICH, H., Narrative Theologie, in: Concilium 5(1969), 329-334.
- WEISCHEDEL, WILHELM: Wirklichkeit und Wirklichkeiten, Berlin 1960.
- WELKER, MICHAEL: Schöpfung, Bund und Herrlichkeit. Zur Diskussion über Karl Barths Schöpfungslehre, EvTh 48, 1988, 108-127.
- , Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1995 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 13).
- WELSCH, WOLFGANG: Die Doppelnatur der Gegenwart: Virtualisierung und Revalidierung, in: Vattimo, Gianni/Welsch, Wolfgang (Hrsg.), Medien – Welten – Wirklichkeiten, München 1998, 229-284.
- WELTE, BERNHARD: Versuch zur Frage nach Gott, in: Ratzinger, Joseph (Hrsg.), Die Frage nach Gott, Freiburg/Basel/Wien 1972, 13-26 (Quaestiones Disputatae, 56).
- WELTON, DONN: The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology, Bloomington 2000.

- , The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method, in: Welton, D. (Hrsg.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington 2003, 255-288.
- WERBICK, JÜRGEN: *Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings*, München/Paderborn/Wien 1976.
- , Artikel „Geschichte/Handeln Gottes“ in: Eicher, Peter (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage*, München 1991, Bd. 2, 185-205.
- , *Glauben aus Erfahrung: Glaube und Sinnlichkeit*, in: *Lebendige Katechese* 13(1991), 8-13.
- , *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994.
- , *Gelingen und Scheitern - Kennzeichen menschlicher Freiheitserfahrung. Fundamentaltheologische Vorüberlegungen zu einem kontextuellen Freiheitsverständnis*, in: Gruber, H.-G./Hintersberger, B. (Hg.), *Das Wagnis der Freiheit (FS Johannes Gründel)*, Würzburg 1999, 88-103.
- , *Das Wagnis, Christ zu sein. Glaube in Bewährung*, in: Lüning, Peter/Neuner, Peter (Hrsg.), *Theologie im Dialog (FS Harald Wagner)*, Münster 2004, 293-397.
- WEST, PHILIP: *Divine Creation and Human Creativity*, in: *New Blackfriars* 67(2007), 478-484.
- WETZ, FRANZ JOSEF: *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, Pfullingen 1990,
- WIEDENROTH-GABLER, INGRID: *Religionspädagogische Konzeptentwicklung zwischen Integration und Pluralität. Exemplarische Untersuchungen zu Peter Biehls Ansatz*, Berlin/Hamburg/Münster 2003.
- WIEL LOGISTER: *De prediking als oorsprong van christelijk ervaren. Jüngels verkondigingstheologie bezieen vanuit Schillebeeckx' ervaringstheologie*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 22(1982), 3-23.
- WIELE, JAN VAN: *Jezus en de andere godsdiensten. Edward Schillebeeckx' theologie van de religies*, in: *TGL* (2009), 105-115.
- WILD, WOLFGANG: *Vom Weltverständnis der heutigen Naturwissenschaft und seinen Konsequenzen für den Umgang mit der Welt. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Karl Rahner und den Naturwissenschaften*, in: Lehmann, Karl (Hrsg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, 37-61.

- WILFRED, FELIX: Zu einem planetarischen ökologischen Ethos. Eine indische Perspektive, in: Kessler, H. (Hrsg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt 1996, 67-78.
- WILLEMS, AD: Naar het ambt van een minderheid, in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen, onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems*, Baarn 1983, 260-275.
- WINDELBAND, WILHELM: *Kritische oder genetische Methode, Präludien*, Bd. II, Tübingen 1915.
- WINDISCH, HUBERT: Prophetische Moral. Moraltheologische Anmerkungen zu lehramtlichen Aussagen über Empfängnisverhütung, in: *Stimmen der Zeit* 107(1982), 473-482.
- WITTRAM, REINHARD: *Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie*, Göttingen 1966.
- WÖHLER, KARLHEINZ: Erlebnisgesellschaft, Wertewandel, Konsumverhalten und -kultur, in: Herbrand, N. (Hrsg.), *Schauplätze dreidimensionaler Markeninszenierung – Innovative Strategien und Erfolgsmodellle erlebnisorientierter Begegnungskommunikation*, Stuttgart 2008, 3-13.
- WOLANDT, GERD: *Idealismus und Faktizität*, Berlin u.a. 1971.
- YOUN-HEE, KIM: *Gloria Dei, Vivens Homo. Creation Theology in the Christological project of Edward Schillebeeckx*, Diss. M.D. Theology, Leuven 1998.
- ZACCAGNINI, MARTA: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religionen*, Berlin/Hamburg/Münster 2003.
- ZAHRNT, HEINZ: Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie, in: *ZthK* 71 (1974), 94-122.
- ZENGER, ERICH: *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112)*, Stuttgart ²1987.
- , *Orthodoxie und Orthopraxie im Alten Testament*, in: *Concilium* 23(1987), 269-276.
- , *Art. Schöpfung, II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament*, in: *LThK*, Bd 9, ³2000, 217-220.

ZONDERVAN, TON: Jongeren en religie in de netwerksamenleving. De betekenis van Schillebeeckx' 'negative ecclesiologie', in: Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving, 2005, http://www.dsts.nl/Zondervan_lezing.html [27.09.12].

Faktizität und Gott

Maximilian Halstrup

Gott? Schicksal? Der Mensch alleine? Was bestimmt Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit? Inwiefern spielt Gott dabei eine Rolle?

Leitende Annahme dieser Untersuchung ist, dass der 2009 verstorbene Theologe Edward Schillebeeckx ein philosophisch-theologisches Konzept entwickelt hat, das nicht nur für das letzte Jahrhundert bedeutsam war, sondern auch für dieses von wegweisender Bedeutung ist. Es geht dabei um die Anerkennung des autonomen, endlichen Daseins, der Anerkennung der Faktizität als Ausgangspunkt des Denkens und die entsprechende theologische Analyse. Dieses Theorem wird thematisch im schöpfungstheologischen Bezugsrahmen analysiert.

Aufbauend auf den gewonnenen Erkenntnissen wird in dieser Studie ebenso einlassend rekonstruiert und kritisch konstatiert, dass Faktizität als theologische Interpretationskategorie für den Dialog mit der Welt in kulturtheologischer und dialogischer Absicht trägt.

ISBN 978-3-8405-0075-6 EUR 33,00

0 3 3 0 0



9

783840 500756