

4 Unveränderlichkeit Gottes – Perspektiven der Schultheologie des 19. Jahrhunderts

Die Lehre von den Eigenschaften Gottes, einst ein wesentliches Element der allgemeinen Gotteslehre, zählte in nachkonziliarer Zeit allenfalls zu den Randthemen des systematisch-theologischen Diskurses. Thomas Marschler und Thomas Schärfl sprechen daher in einem unlängst erschienenen Sammelband von einer »eigenartigen metaphysischen Keuschheit der deutschsprachigen systematischen Theologie« in Bezug auf dieses einstige Kernthema. Als möglichen Grund dieser Zurückhaltung vermuten sie, der »Nachkonzilstheologie« habe die »althergebrachte Eigenschaftslehre als zu metaphysisch, zu weit weg von der heilsökonomischen Grundierung theologischer Theoriebildung, und am Ende auch zu scholastisch, wenn nicht gar: neuscholastisch« geschienen.¹ Dass dieser Verdacht nicht gänzlich unberechtigt ist, zeigt ein Blick in einschlägige Artikel in Lexika und Handbüchern. Jürgen Werbick formulierte das Problem 1995 im LThK folgendermaßen:

»Die üblichen Einteilungen der Eigenschaften in negative und positive, den Geschöpfen mitteilbare oder nicht mitteilbare, absolute oder relative, ruhende Seinsweisen oder tätige Lebensäußerungen werfen die Frage nach dem ontologischen Status der so unterschiedenen Eigenschaften auf. Dürfen sie Gott als unterschiedene zugeschrieben werden? Sind sie Namen, mit denen Theologen den »Namenlosen« verehren? [...] Sind sie nur Projektionen menschlich-allzumenschlicher Vollkommenheitsideale auf das Göttliche – theologische Anthropomorphismen? Die Lehre von den Eigenschaften Gottes [...] formuliert ›Minimalbedingungen für ein innerlich konsistentes Reden von Gott‹, einen Vorbegriff von ›Gott überhaupt‹ (Pannenberg), aufgrund dessen

¹ TH. SCHÄRTL/TH. MARSCHLER, Vorwort der Herausgeber, in: TH. SCHÄRTL/TH. MARSCHLER, Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (= STEP 6), Münster 2016, 1f.

Gott dann auch als in der Geschichte seinem Wesen entsprechend handelnd identifiziert werden kann.«²

Abschließend resümiert Werbick, die Lehre von den Eigenschaften Gottes sei nicht als ein »philosophischer Vorbau« vor der eigentlich trinitarisch auszuführenden Gotteslehre« zu verstehen, sondern im Letzten »Rechenschaftsablage darüber, wie Theologie aufgrund der geschichtlichen Selbstidentifikation Gottes konsistent von Gott sprechen kann«.³ Es besteht, so könnte man diese Haltung paraphrasieren, ein wesentlicher Unterschied zwischen »Minimalbedingungen« eines Vor- und Ausgriffs auf Gott und dem Anspruch, sein Wesen adäquat fassen zu können. Das erste ist legitim und theologisch nötig, das letzte bleibt nicht einer philosophischen Schematisierung, sondern der Initiative Gottes im Rahmen seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung überlassen.

Noch kritischer fällt eine von 2012 datierende Stellungnahme *Hans-Joachim Sanders* im Neuen Lexikon der Katholischen Dogmatik aus:

»Gottes Eigenschaften garantieren die Ordnung einer metaphysisch gedachten Welt und den inneren Zusammenhang grundlegender ontologischer Kategorien. [...] Seit dem nachmodernen Verdacht der Disziplinierung als dem Verhängnis eines vereinheitlichenden Subjektdiskurses verlieren die Eigenschaften Gottes den fundierenden Sinn. Sie sind kein unausweichliches Thema der Gottesthematik mehr, sondern vollziehen eine mögliche Diskursivierung Gottes (z.B. in der Narrativen Theologie), um die eigene Sprachlosigkeit zu denken und den interreligiösen Dialog zu fördern.«⁴

Sanders Reserviertheit gegenüber einem affirmativen Einbezug der Attribute in die Gotteslehre beruht offensichtlich auf der Annahme, die narrative Pluralisierung der Gottesfrage lasse letztlich keinen Raum mehr für eine metaphysische Grundierung des göttlichen Wesens. Hiermit ist deutlich der Gegenstandspunkt zu einer Haltung markiert, die die Gottesfrage wieder in stärkerem Maße zum Thema einer analytisch-philosophisch fundierten systematischen Theologie machen möchte. Eine Gemeinsamkeit jedoch weisen sowohl gegen-

² J. WERBICK, Eigenschaften Gottes, in: LThKBd. 3, Freiburg i. Br. u.a. 1995, 528–530, hier: 528f.

³ WERBICK, Eigenschaften Gottes [wie Anm. 2], 529.

⁴ H.-J. SANDER, Eigenschaften Gottes, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 147f.

wärtige Protagonisten der analytischen Theologie wie auch Vertreter einer stärker hermeneutisch-diskursorientierten Theologie auf: Sie möchten sich abgrenzen von einer Attributenlehre, wie sie typisch war für die Schultheologie des 19. Jahrhunderts, die (so lautet zumindest ein gängiges Vorurteil) im Sinne einer axiomatischen Setzung die metaphysischen Wesenseigenschaften Gottes festschreibt, um erst auf dieser Basis zu weiteren Bestimmungen kommen zu können.

Die Frage, die sich daher fast zwangsläufig stellt, lautet: Treffen eigentlich die Vorwürfe zu, die man den Schultheologen des 19. Jahrhunderts in Bezug auf die Attributenlehre bis heute gerne macht? Hat man sie tatsächlich als Vertreter einer statischen Ontologie des radikal transzendenten göttlichen Wesens zu betrachten, oder waren auch sie sich selbst bereits der Tatsache bewusst, dass eine positive Festschreibung der Eigenschaften Gottes ein nicht ganz unproblematisches Unterfangen ist? Drei Schuldogmatiken des 19. Jahrhunderts sollen hier auf diese Fragen hin untersucht werden, die des Münsteraner Dogmatikers *Anton Berlage* (1805–1881), die des Tübinger Dogmatikers *Johannes Kuhn* (1806–1887), sowie die des Kölner Dogmatikers *Mathias Joseph Scheeben* (1835–1888). Zwei Aspekte sollen dabei im Fokus stehen: Zum einen die Frage, inwieweit von distinkten göttlichen Wesenseigenschaften überhaupt die Rede sein kann, zum anderen die Bestimmung der Attribute selbst an einem der eher komplexeren Beispiele – der Unveränderlichkeit Gottes.

1. Zur Rede von den Eigenschaften Gottes

Anton Berlage betont, dass eine Rede von göttlichen Wesenseigenschaften nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass »Gott (die Person Gottes) und das göttliche Wesen (die Gottheit und deren Eigenschaften)« nicht als »real unterschieden« vorgestellt werden: Gehe man davon aus, Gott besäße seine Eigenschaften »als etwas Akzidentiell, durch dessen Besitz er erst Gott, d. i. ein Göttliches würde«, versetze ihn dies »in das Gebiet der Gegensätze und damit in das Gebiet der Endlichkeit«; Gott wäre »ein aus zwei Elementen Zusammengesetztes, welches eben deshalb ein höheres vereinigendes Prinzip voraussetzte«. ⁵ Da es in Gott keinen »wirklichen, aktuellen

⁵ A. BERLAGE, *Katholische Dogmatik*, Bd. 2, Münster 1846, 148f.

Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften, zwischen Potenz und Erscheinung, zwischen Substanz und Akzidenz« geben kann, dürfen die Gottesattribute nicht im Sinne der »physischen Wesenheit eines Dinges« verstanden werden – solche Zuschreibungen haben nur »auf dem endlichen, physischen Gebiete Sinn und Bedeutung, wo eben alles in den Gegensätzen [...] ist und besteht.«⁶ Für die »metaphysische Wesenheit Gottes« gilt daher, dass Gottes Eigenschaften »in ihrer Entität und der Zeit nach [...] in keinem Verhältnisse der Unterordnung zueinander« stehen – dies gelte nur »dem Begriffe nach, für unser Denken«.⁷ Kurz:

»In jeder göttlichen Eigenschaft stellt sich [...] das göttliche Wesen selbst dar, und in diesem Wesen gibt es keine getrennte Mannigfaltigkeit, keine Komposition, weder eine physische noch eine metaphysische und logische, sondern nur die absolute Einfachheit. Die göttlichen Eigenschaften sind vielmehr nur verschiedene Momente, worin sich das absolut einfache göttliche Wesen darstellt, und die wir wegen unserer Beschränktheit nicht in ihrer realen, wesenhaften Einheit zu erfassen vermögen.«⁸

In eine ähnliche Richtung argumentiert Johannes Kuhn, doch geht er mit der Attributenlehre noch etwas strenger ins Gericht als Berlage – er spricht von der »Unangemessenheit« jeder positiven Gotteserkenntnis. Wenn Gott »nicht unmittelbar nach seinem an sich seienden Wesen« erkannt werden könne, »sondern nur mittelbar aus seinen Offenbarungen«, dann folge hieraus, dass jede Form der Gotteserkenntnis »eine zusammengesetzte« sei – »und hieraus wiederum, dass sie inadäquat, weil ihrem Objekt, dem absolut einfachen Wesen Gottes nicht angemessen ist.«⁹ Grundsätzlich würden Gott »viele Namen beigelegt«, die einerseits aussagten, was er im Unterschied zu seinen Geschöpfen nicht sei, und die andererseits sein Verhältnis zur Welt bestimmten; »aus beidem, aus der Position des ihm Eigenen und der Negation des ihm Fremden, entsteht uns der Begriff von Gott.«¹⁰ Im »wesentlichen Unterschiede« zum auf »realen Gegensätzen beruhenden [...] endlichen Sein« ist Gott jedoch »schlechthin einfach, das reine farblose Licht, die absolute Identität alles dessen,

⁶ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 150.

⁷ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 151.

⁸ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 170f.

⁹ J. KUHN, Katholische Dogmatik, Bd. 1, Tübingen 1862, 560.

¹⁰ KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 561f.

was er ist.«¹¹ Auf Basis dieser Feststellung vollzieht Kuhn schließlich eine dialektische Wende: So unangemessen die Gottesattribute als Einzelne auch sind, so sind sie als Gesamtheit doch in gewisser Weise Gott adäquat: Da der Mensch das göttliche Wesen nicht »unmittelbar, sondern nur durch Beziehung auf die Welt« erkennen kann, folgt hieraus »mit innerer Notwendigkeit, dass Gott nur durch mehrere und verschiedene Eigenschaftsbegriffe erkannt, und was er ist nur durch mehrere und verschiedene Namen ausgesprochen werden kann.«¹² In »sich selbst betrachtet« ist Gott »schlechthin einfach«, er ist »lautere Einheit ohne reale Gegensätze«; dies bedeutet, so führt Kuhn unter Verweis auf eine schon bei Gregor von Nyssa aufzufindende Erkenntnis aus, das Gott auf den »Höhen des Denkens« gänzlich »entschwindet«. Das Ergebnis ist ähnlich wie im Falle Berlages:

»Sollen wir von Gott reden (einen inhaltlichen Begriff von ihm aufstellen), so müssen wir, übrigens unbeschadet des schlechthin einfach zu denkenden göttlichen Wesens, Verschiedenes von ihm aussagen, ihm verschiedene Eigenschaften und Namen beilegen. [...] Solche Unterscheidungen [sind] zunächst zwar bloß formal, *unserem* Denken angehörig, weil ihnen keine reellen Unterschiede am Objekt entsprechen [...]; aber sie dürfen darum doch nicht als leer oder nichtig, ohne objektiven Wert für die Erkenntnis, als bloße Tautologien, sondern nur als unangemessene, übrigens aber für die objektive Erkenntnis Gottes unerlässliche Bestimmungen angesehen werden.«¹³

Ein stärker affirmatives Verständnis der Gottesattribute vertritt Mathias Joseph Scheeben: Ihm zufolge bezeichnen sie »nicht ein von seiner Substanz verschiedenes und ihr inhärierendes Akzidenz, sondern seine Substanz, indem sie etwas in der Substanz Gottes enthaltenes ausdrücken«.¹⁴ Zwar verweist auch Scheeben darauf, dass von einer Adäquatheit der Attribute in Bezug auf Gott nicht vollständig gesprochen werden kann. Dennoch wird die Analogie zu menschlichen Eigenschaften von ihm deutlich stärker in Anspruch genommen: Im Sinne verschiedener »Werte in der göttlichen Substanz« entsprechen die Prädikate den »verschiedenen, in den Kreaturen reell geschiedenen Vollkommenheiten«; sie sind in Gott zwar

¹¹ KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 562f.

¹² KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 563f.

¹³ KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 564f.

¹⁴ M. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1873, 505.

»nicht geschieden«, haben aber »doch die ganze spezifische Kraft und Bedeutung, die ihrem Reflexe in der Kreatur zukommt« – ähnlich wie »ein farbloser Diamant die Farben aller Edelsteine in sich enthält und darum wahrhaft unter jeder derselben sich darstellen kann«. ¹⁵ Im Letzten sind daher alle »inneren Attribute Gottes mit Gott reell identisch«, weshalb sich einzelne Attribute »adjektivisch« aufeinander übertragen lassen:

»So ist die Wahrheit und Weisheit Gottes einfach, unendlich und unwandelbar, das Wollen Gottes wahr, schön, ewig, allgegenwärtig usw.« ¹⁶

Zumindest Berlage und Kuhn betonen, wie sich zeigt, sehr stark das negative Element der Gotteserkenntnis, das eine adäquate Gottesrede streng genommen unmöglich macht. Die Attribute werden von ihnen daher verstanden als letztlich defizitäres, dennoch aber unerlässliches Instrument einer rationalen Annäherung an das Wesen Gottes. Scheeben dagegen zeigt sich zuversichtlicher, das göttliche Wesen im Sinne einer Summierung der Gottesattribute gewissermaßen akkumulativ begreifen zu können; seine Legitimation ist dabei ein Verständnis Gottes als Urbild des von ihm geschaffenen Menschen, dessen positive Wesenseigenschaften sich daher rekursiv erschließen lassen. Dass diese Fassung – wie Jürgen Werbick mit Recht feststellt – deutlich angreifbarer durch den Projektionsverdacht ist, liegt auf der Hand.

2. Unveränderlichkeit Gottes

Anton Berlage ordnet die Unveränderlichkeit Gottes klassisch den »negativen« Gottesattributen zu: In der »empirischen Welt« ändern sich die Dinge »durch ihr Entstehen und Vergehen« und durch Übergang »aus einem Zustande [...] in einen anderen«; Gott dagegen als »der Zeitlose und Ewige« ist weder »in Hinsicht des Seins« noch »des Lebens« der Wandelbarkeit unterworfen, in ihm ist »kein Anfang und Ende, kein Wechsel [...], sondern eine stete, absolute Sichselbstgleichheit«. Gott besitzt »die ganze Fülle der Vollkommenheit in sich selbst [...] in einem unwandelbaren Jetzt«. Als der »purissimus actus«

¹⁵ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 507.

¹⁶ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 507f.

ist er frei von aller »Potentialität und Komposition«, denn würden in ihm »Veränderung und Entwicklung« stattfinden, »dann wäre er offenbar nicht mehr die unendliche Fülle des Seins, nicht mehr der Unendliche und Absolute.«¹⁷

»Gott ist überhaupt notwendig so, wie er ist, und er kann absolut nicht anders sein, eben weil er den Grund seines Seins in sich selbst hat und dieser Grund selbst ist.«¹⁸

Zugleich gesteht Berlage zu, dass das Attribut der Unwandelbarkeit insbesondere »in ihrer Beziehung zu anderen Wahrheiten viele Schwierigkeiten« aufweist, insbesondere mit Blick auf die »freie Wirksamkeit Gottes« und sein »Verhältnis zur Welt« – seien doch »alle Wirkungen Gottes nach außen [...] zunächst zeitlich«, weshalb sich scheinbar auch das »göttliche Wesen« mit seiner Wirksamkeit verändern müsse.¹⁹ Es handle sich hierbei um eine »Schwierigkeit, welche der beschränkte Mensch sich wohl nie völlig lösen kann«. Berlage tendiert zu der klassischen Lösung, alle »Wirkungen Gottes« seien »als Ideen ursprünglich und von Ewigkeit her in Gott«, er wirke daher »in seiner Ewigkeit die Zeit nach allen ihren Momenten«, so dass das göttliche Wirken keine »Veränderlichkeit in dem inneren Wesen der Gottheit selbst« zur Konsequenz habe. Nur »pantheistische Ansichten« könnten daher dem Missverständnis verfallen, Gott ändere sich im Verlauf der Veränderungen innerhalb der Welt.²⁰ Zwei weitere Einwände, die Berlage kurz anführt, sind das Problem der Weltschöpfung, das die Frage nach einem temporal gebundenen göttlichen Willensakt provoziere, sowie das Problem der menschlichen Freiheit, die, wenn man sie als solche ernst nehme, »nicht ihren Grund einzig in Gott«, sondern auch einen »Mitgrund in der endlichen Wirklichkeit« haben müsse.²¹ Angesichts dieser Schwierigkeiten entscheidet sich Berlage am Ende seiner Ausführungen für einen Abbruch des Wegs der rationalen Gotteserkenntnis:

»Was nun diese und andere Schwierigkeiten betrifft, so sind sie nach unserer Überzeugung durchaus unauflöslich für den endlichen, beschränkten Menschengestalt, und es bleibt hier für ihn nichts anderes

¹⁷ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 233f.

¹⁸ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 234.

¹⁹ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 236.

²⁰ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 237f.

²¹ BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 239.

übrig, als in tiefer Demut die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens anzuerkennen und anzubeten.«²²

Auch Johannes Kuhn betont zunächst die Differenz des veränderlichen, »werdenden Seins« zu Gott als »*ens a se*« und »*causa sui*«, allerdings betont er, in Bezug auf die Unveränderlichkeit Gottes sei ein »dualistische[r] Standpunkt«, der Gott nur »inhaltslos« und »rein negativ« in Abgrenzung zur Welt fasse, genauso zu vermeiden wie der Standpunkt des »Pantheismus, der einseitigen, ausschließlichen Immanenz.«²³ Kuhn schlägt daher einen »spekulativen Begriff des Absoluten« vor, der die Probleme sowohl des Dualismus wie auch des Monismus vermeidet: Einerseits habe man Gott, das »unendliche Sein« analogisch dem Endlichen »als ein wirkliches und lebendiges« zu begreifen, andererseits müsse diese »analogisch wahre Vorstellung« ergänzt werden um ein Verständnis Gottes als »über das Endliche schlechthin erhaben«. Durch dieses dialektische Manöver kann Kuhn sowohl »eine Bewegung im Unendlichen« postulieren, weil es »ein wirkliches und lebendiges Sein« und nicht nur »abstrakte Identität mit sich selbst« ist, und er kann es zugleich als »das reine Sein« charakterisieren, dem Veränderlichkeit fremd ist, weil es »alles das, was es überhaupt sein kann, allzeit ganz und vollkommen ist.«²⁴ Zur Synthese kommt dieses Konzept bei Kuhn in einem merklich durch frühere Tübinger Gelehrte geprägten Verständnis Gottes als »absoluter Geist«:

»Das Sein, das von den Banden der Materie frei geworden und aus der Finsternis zum reinen Lichte durchgedrungen ist, das sich selbst klare und seiner selbst mächtige Sein – ist der vollendete menschliche Geist; das von vornherein davon befreite, urlichte Sein aber ist der absolute Geist.«²⁵

Auf Basis dieser idealistischen Bestimmung der Unveränderlichkeit Gottes sieht Kuhn am Ende seines Kapitels das Problem des Gott-Welt-Verhältnisses weit weniger problematisch als Berlage: Zwar impliziert jede »Äußerung des endlichen Geistes immer eine Veränderung desselben«, doch Gott, dessen Wollen »ein unveränderliches, [...] nämlich das Vollkommenste« ist, wird durch alle Veränderungen,

²² BERLAGE, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 239.

²³ KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 790.

²⁴ KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 792f.

²⁵ KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 793.

die er in der Welt bewirken mag, nicht in seiner Unveränderlichkeit tangiert.²⁶

Mathias Joseph Scheeben schließlich problematisiert das Verhältnis Gottes zur Welt im Rahmen seiner Erläuterung zum Attribut der Unfehlbarkeit kaum, vielmehr dient ihm gerade die scharfe Abgrenzung zwischen Gott und Welt als Argumentationsbasis zur Bestimmung des göttlichen Wesens. Gott schließt jede Art der Veränderung »unbedingt aus«, besonders aber »jedes Leiden und jede Defektibilität«, er ist der »absolut – in jeder Beziehung – sich Gleichbleibende und Beständige.«²⁷ Die »rationelle Begründung« der Unveränderlichkeit Gottes findet sich »in der Wesenheit Gottes als dem Sein schlechthin«, ferner in seiner »Unabhängigkeit«, seiner »Einfachheit«, seiner »Unendlichkeit«, sowie schließlich in der »Notwendigkeit Gottes, kraft welcher er alles, was er sein kann, sein muss, ohne es erst zu werden, aber auch ohne es zu verlieren, und ohne etwas anderes an dessen Stelle sein zu können.«²⁸ Die »Unveränderlichkeit im kontingenten Erkennen und Wollen Gottes« wird von Scheeben knapp mit der These begründet, Gottes Willensentschlüsse müssten aufgrund der Ewigkeit Gottes »anfanglos und endlos bestehen, so wie das Sein Gottes selber«. Somit bestehe zwar eine Veränderlichkeit des »äußeren Wirkens« Gottes, von ihr jedoch müsse »alles fern gehalten werden«, was »mit einer Veränderung des inneren Seins oder Zustandes Gottes verflochten erschiene.«²⁹ Konkret gilt dies für die »verschiedene[n] Verbindungen«, die Gott mit »der Kreatur« eingeht – »innerlich verändert« wird hierbei »nur die Kreatur«, nicht aber Gott selbst.³⁰ Scheeben schließt:

»Die absolute Unveränderlichkeit Gottes ist eine ausschließliche, nicht mitteilbare Eigenschaft Gottes, weil jede Kreatur entweder in ihrer Substanz oder doch in ihren Zuständen, sei es durch sich selbst, oder durch andere Kreaturen, oder durch Gott selbst verändert werden kann, und namentlich von Natur auch [sic] einer defektiven Veränderung (durch Korruption, Tod, Sünde) fähig ist. Deshalb erscheint Gott in der Schrift- und Kirchensprache als derjenige *qui solus habet immortalitatem*, als *solus sanctus* usw.«³¹

²⁶ KUHN, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 802f.

²⁷ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 537.

²⁸ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 538.

²⁹ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 539.

³⁰ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 541.

³¹ SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 542.

3. Fazit

Als wie treffend erweist sich also das gängige Vorurteil, die Schultheologie des 19. Jahrhunderts weise eine aus heutiger Sicht problematisch zu nennende Tendenz zu einer positivistischen Festschreibung der göttlichen Wesenseigenschaften auf? Wie sich gezeigt haben sollte, beruht auch in diesem Fall (wie so oft) das Vorurteil auf tatsächlich auffindbaren Tendenzen, doch pauschal zutreffend ist es sicherlich nicht. Einerseits ist festzuhalten, dass Anton Berlage und noch mehr Johannes Kuhn sich der grundsätzlichen Problematik einer Rede von den »Eigenschaften Gottes« sehr wohl bewusst sind: Adäquat fassen lässt sich mit ihrer Hilfe das göttliche Wesen definitiv nicht, doch sie sind – mit Jürgen Werbick gesprochen – als sich wechselseitig ergänzende epistemische »Minimalbedingungen« für eine konsistente Gottesrede dennoch unerlässlich. Am meisten trifft der Vorwurf des »Neuscholastizismus« im Sinne eines theologischen Positivismus – wenig verwunderlich – noch auf Mathias Joseph Scheeben zu, der sich zuversichtlich zeigt, das göttliche Wesen durch eine Summierung verschiedener Attribute adäquat aufweisen zu können.

Im Blick auf das Attribut der »Unveränderlichkeit Gottes« kommt man im Nachvollzug der drei Modelle zu einem Ergebnis, das auch in gegenwärtigen Diskursen stärkere Beachtung verdient hätte: Die Schultheologie um die Mitte des 19. Jahrhunderts erweist sich am Beispiel dieser Fragestellung als durchaus plural. Berlage geht zunächst den klassischen Weg einer Abgrenzung des unwandelbaren göttlichen Wesens von den wandelbaren Weltprozessen. Insbesondere die Probleme der Wertschöpfung und der menschlichen Freiheit – zwei bis heute vieldiskutierte Themenfelder – führen ihn jedoch letztlich dazu, das Attribut zwar nicht in Frage zu stellen, aber die Möglichkeit eines rationalen Begründungswegs anzuzweifeln. Kuhn zeigt sich in seiner Aufarbeitung der Unveränderlichkeit Gottes als kreativer Protagonist der Tübinger Schule, der, beeinflusst von den Denkmodellen Hegels und Schellings, bereit ist, eine gewisse Prozessualität innerhalb des göttlichen Wesens zuzulassen. Die Frage, inwieweit sich auf diese Weise erste Anlagen eines prozessual verstandenen Theismus bereits in diesem frühen Kontext finden, wäre ein gewinnbringendes Thema für weitere Untersuchungen. Scheeben schließlich bietet mit seinem strikten Modell der Abgrenzung des unwandelbaren Gottes von der wandelbaren Welt, dessen statisches Wesen nicht durch das »Kreatürliche« affizierbar ist, in stärkstem

Maße das Beispiel eines »klassischen Theismus«, wie er heute aus guten Gründen kaum noch vertreten wird.

