

UNTERWEGS ZU EINER GLOBALEN THEOLOGIE. ZUR AKTUALITÄT ERSTPHILOSOPHISCHER GLAUBENSVERANTWORTUNG

Saskia WENDEL

Nichts Geringeres als eine „Umänderung der Denkart“ im Feld der Metaphysik beabsichtigte Immanuel Kant mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ und verglich dieses Unternehmen mit der Revolution des Kopernikus in der Physik.¹ Solch eine „Kopernikanische Wende“ ereignete sich ca. 200 Jahre später auch im Feld der Katholischen Theologie, wenn auch nicht auf die spekulative Art und Weise der Kantischen Neuformierung der Metaphysik als Wissenschaft, und zwar in der Konstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanums. Deren programmatische Kernsätze enthalten eine grundlegende Neubestimmung von Kirche in modernen Gesellschaften, wendet man sich doch darin „ohne Zaudern nicht bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin“; an „die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt“ (GS 2). Das Konzil nimmt hier eine universale, globale und darin zugleich unauflöslich solidarische Perspektive ein: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger[innen] Christi.“ (GS 1). Damit aber die Kirche ihre Aufgaben erfüllen kann, ist es notwendig „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. ... Es gilt ..., die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4). Das aber ist nicht allein eine pastoral wie ekklesiologisch bedeutsame Positionierung des Selbstverständnisses von Kirche, sondern vor allem auch die gleichsam lehramtlich legitimierte „Umänderung der Denkart“ der Katholischen Theologie, wiewohl das Konzil hier nicht der Beginn, sondern der Nachvollzug einer Entwicklung gewesen ist, die sich theologisch schon viel früher abgezeichnet hatte. Zu dieser „Kopernikanischen Wende“ in der Theologie gehören die Öffnung

¹ Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage, B XXII.

zur „Welt“ sowie die universale Perspektive und damit der Blick über den konfessionellen Tellerrand, was in der Fundamentaltheologie die Verabschiedung einer auf die „Verteidigung des (katholischen) Glaubens“ enggeführten Apologetik mit einschließt, die klare Verortung an der Seite der „Armen und Bedrängten“, die in der Folge insbesondere von der Neuen Politischen Theologie, den Befreiungstheologien, den Feministischen Theologien und verschiedenen Formen Kontextueller Theologie explizit eingenommen wurde, der Ausgangspunkt theologischer Reflexion beim Vollzug menschlicher Existenz in Geschichte und in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten. Viele Strömungen nachvatikanischer Theologie sind unbeschadet ihrer Unterschiede von dieser grundlegenden „Umänderung der Denkart“ geprägt, insbesondere aber eine „*praktische* Fundamentaltheologie“², deren praktische Dimension nicht allein in Bezug auf Praxis überhaupt besteht, sondern in ihrer kritischen Reflexion und der Begründung einer neuen, verantworteten religiösen Praxis mitten in Geschichte und Gesellschaft:

„Eine solche Theologie bleibt durchgehend an eine Praxis gebunden, die sich allen Versuchen zur radikalen gesellschaftlichen Konditionierung von Religion bzw. zu ihrer abstrakten theoretischen Rekonstruktion widersetzt: an die Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung. In diesem Sinne muß sich Fundamentaltheologie selbst systematisch unterbrechen lassen von einer solchen Praxis. ... Sie muß neue Erfahrungen und neue Praxis in sich aufnehmen, um zu verhindern, daß sie zur Reproduktion der Begriffe früherer Erfahrungen und früherer Praxis wird.“³

„Gaudium et spes“ gab aber auch zu bedenken, dass die geforderte Deutung der „Zeichen der Zeit“ mit Blick auf den Wandel gesellschaftlicher Situationen in einer „jeweils einer Generation angemessenen Weise“ (GS 4) zu erfolgen hat. Das bedeutet, dass sich auch die fundamentaltheologische Reflexion dieser Aufgabe immer wieder neu zu stellen hat, um eine aktuelle Standortbestimmung ihres Tuns vornehmen zu können.

1 „UNTERBRECHUNGEN“ – GEGENWÄRTIGE

HERAUSFORDERUNGEN GESELLSCHAFTLICHER PRAXIS

Wenn bislang von „der“ Fundamentaltheologie gesprochen wurde, soll dabei keineswegs der Eindruck entstehen, als gäbe es eine kontextunabhängige fundamentaltheologische Reflexion. Gerade weil und insofern Fundamentaltheologie praktisch ist, ist sie durch die jeweilige Praxis des Umfeldes geprägt, in der sie aufkommt. Die im Folgenden skizzierten Herausforderungen betreffen folglich in

² Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 4. Aufl. 1984, 8.

³ Ebd. 11.

erster Linie eine fundamentaltheologische „Denkart“ im Kontext westlicher moderner Gesellschaften, die durch sie „unterbrochen“ wird.

Eine erste große Herausforderung besteht darin, den Pluralismus von Sinn- deutungssystemen in modernen westlichen Gesellschaften nicht nur äußerlich anzuerkennen, sondern ihn nachhaltig in die eigene theologische Denkform zu integrieren. Nicht nur das Christentum hat seine Monopolstellung innerhalb religiöser Sinndeutungen verloren, sondern auch religiöse Sinndeutungen haben ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt. Damit ist weniger das Wiedererstarken einer kämpferisch auftretenden Kritik der Religion unter dem Label „Neuer Atheismus“ gemeint, sondern die hohe Plausibilität, die nichtreligiöse Sinndeutungen für sich in Anspruch nehmen, insbesondere bestimmte Formen naturalistischer Selbst- und Weltdeutung, die mit großer argumentativer Kraft und mit einem hohen Potenzial an Überzeugungsvermögen ihre Position vertreten, und die man nicht vorschnell vom Tisch wischen kann wie ein unliebsames, lästiges Insekt. Die fundamentaltheologische Grundlagenreflexion hat sich diesen Formen naturalistischen Denkens mit offenem Visier zu stellen, sollen religiöse Überzeugungen nicht endgültig in den Ruch mythischer Restbestände geraten.

Innerhalb religiöser Sinndeutungen wiederum hat das Christentum in Konkurrenz mit anderen religiösen Deutungen an Überzeugungskraft eingebüßt, allen voran das theistische Bekenntnis zu „Gott“. Hier haben es nichttheistische Überzeugungen leichter, während der traditionelle Theismus häufig als zu überwindender anthropomorpher Rest gilt. Die klassischen Grundmotive des christlichen Glaubens werden oftmals nur mehr schwer nachvollzogen; christliches Vokabular wird teilweise kaum noch verstanden. Aus theologischer Perspektive ist selbstkritisch anzumerken, dass in der Theologie anscheinend unbeeindruckt vom wachsenden Plausibilitätsverlust tradierter christlicher Deutungsmuster angestammte Sprachspiele mit entsprechendem Vokabular immer noch unverdrossen weiter gespielt werden ohne Rücksicht darauf, ob sich in ihnen überhaupt noch Bedeutung einstellen kann. Armin Kreiner hat dies am Beispiel einer durch die Annahme extraterrestrischer Intelligenz erweiterten Religionstheologie auf den Punkt gebracht:

„Wie um alles in der Welt kann ... das Heil aller erlösungsbedürftigen Geschöpfe von diesem einen Ereignis abhängen, das sich schon nach irdischen Maßstäben in einem völlig entlegenen Winkel zugetragen hat? ... Solange es nicht gelingt, das Christusereignis in eine einleuchtende Relation zu den ‚Heilsgeschichten‘ anderer religiöser Traditionen zu setzen, basiert das Festhalten am traditionellen Bekenntnis auf Verdrängung. ... Eine christliche Religionstheologie lässt sich nur vertreten, wenn man dabei nicht nur den religionsgeschichtlichen Tatsachen, sondern auch den Vertretern anderer Religionen in

die Augen schauen kann. Vieles von dem, was dazu christlicherseits gesagt und gedacht wurde, erfüllt diese Voraussetzungen nicht mehr.“⁴

Damit ist zugleich die zweite Herausforderung angesprochen, vor die die gegenwärtige Fundamentaltheologie gestellt ist: die interkulturelle und interreligiöse Situation, in der sich christliche Theologie faktisch befindet, dieses Faktum aber teilweise immer noch zu wenig realisiert. Diese Herausforderung bezieht sich nicht nur auf die zu rechtfertigenden Gehalte, deren Überzeugungskraft auch im Vergleich mit Gehalten anderer Religionen kritisch geprüft und gegebenenfalls neu ausgewiesen werden muss. Vielmehr stellt sich diese Herausforderung bereits auf der methodischen Ebene: Kann angesichts des weltanschaulichen, des kulturellen und dann vor allem des religiösen Pluralismus Theologie noch in den bekannten Bahnen konfessioneller Theologie betrieben werden? Oder braucht es hier nicht auch einer Perspektive, die die konfessionellen Grenzen sprengt, unbeschadet dessen, dass die theologische Reflexion wie jede Reflexion von einem konkreten Standpunkt ausgeht und von einem erkenntnisleitenden Interesse begleitet ist, in unserem Falle demjenigen des Christentums? Was hieße es dann aber, eine gleichsam konfessionelle (im Sinne von standpunktgeleiteter) wie „entkonfessionalisierte“ Theologie zu treiben? Keith Ward spricht denn auch von der Notwendigkeit einer zukünftigen „globalen Theologie“ bzw. „Welttheologie“ als Alternative zur angestammten, im engen Sinn „konfessionellen“ Theologie:

„Heute stehen wir vor der Aufgabe, andere kulturelle und religiöse Traditionen in unsere Narration der Weltgeschichte einzubeziehen. Wenn christlicher Glaube lehrt, dass sich Gott um die ganze Welt sorgt, sollten wir fragen, wie dieser Gott in den kulturellen Gebieten gewirkt hat und wirkt, die von der jüdischen oder christlichen Verkündigung so gut wie unberührt blieben. Das ergibt sich auch aus der Überzeugung, dass Gottes Heilsangebot allen Menschen gilt, auch jenen, die in Jesus nicht die Erfüllung ihrer eigenen kulturellen Geschichte sehen können.“⁵

Eine dritte Herausforderung gegenwärtiger Fundamentaltheologie ergibt sich aus dem Selbstverständnis praktischer Fundamentaltheologie als politische Theologie, die sowohl anerkennt, dass die rechtfertigende Funktion der Fundamentaltheologie nicht ohne Rekurs auf das Politische gelingen kann, als auch die eigene politische Funktion der Theologie ernst nimmt, sei es als Legitimationsdiskurs, sei es als Kritik bestehender Verhältnisse. Diese politische Dimension des funda-

⁴ Kreiner, Armin, *Jesus, Ufos, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Freiburg im Breisgau 2011, 175ff.

⁵ Ward, Keith, *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*, in: Reinhold Bernhard/Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 55-68, hier 63.

mentaltheologischen Diskurses ergibt sich meist durch Bezugnahme auf konkrete politische, sozioökonomische, ökologische, gesellschaftspolitische Krisenphänomene und durch das solidarische Einstehen für die „Armen und Bedrängten“ aller Art, die zudem nicht mehr nur als Objekte, sondern als Subjekte der Theologie verstanden werden. Hier kommt meines Erachtens zukünftig zu den klassischen Themen Politischer Theologie ein neues zentrales Thema hinzu: die Religionspolitik, auch deshalb, weil religiöse Diskurse auch Machtdiskurse mit entsprechenden politischen Folgen sind. Hier besitzt neben der Frage der öffentlichen Bedeutung von Religion und den damit verbundenen Kontroversen etwa zum Thema Religionsfreiheit oder der öffentlichen Sichtbarkeit des Religiösen das Thema des religiösen Fundamentalismus besondere Bedeutung. Diese Diskussion wurde in der Vergangenheit häufig zu sehr unter dem Label „Religion und Gewalt“ und in Konzentration auf den islamischen Fundamentalismus geführt; neuere gesellschaftliche Tendenzen zeigen aber die Brisanz des Themas gerade auch im Blick auf christliche Fundamentalismen, die in den westlichen Gesellschaften stärker zu Tage treten als bisher, teilweise auch im Verbund mit rechtspopulistischen politischen Strömungen, und die häufig nicht explizit gewaltförmig auftreten. Auch hier hat die Fundamentaltheologie eine wichtige Aufgabe: die der Differenzierung, der Aufklärung, der kritischen Analyse bestimmter Positionen, der Begründung alternativer Sichtweisen und der klaren Abwehr des Versuchs christlicher Fundamentalisten, die „kulturelle Hegemonie“ in Sachen christlicher Sinndeutung zu erlangen. Darin kann zugleich verdeutlicht werden, dass und inwiefern religiöse Einstellungen mit einer eindeutig liberalen Haltung und einer Form von Wertschätzungstoleranz einhergehen können, die den Pluralismus als grundlegendes Prinzip freier Gesellschaften anerkennt. Vor allem aber ist zu verdeutlichen, dass und inwiefern gerade auch „religiös Musikalische“ sich das Recht, Rechte zu haben und die Anerkennung der unauflöslichen Würde des je Anderen zu eigen machen, die in christlicher Perspektive in dessen Gottebenbildlichkeit markiert ist.

Auf welche Art und Weise kann sich aber Fundamentaltheologie den genannten Herausforderungen stellen? Im Blick auf diese Frage möchte ich zunächst den von mir vertretenen fundamentaltheologischen Ansatz skizzieren, um dann abschließend kurz auf Desiderate und Potenziale dieses Ansatzes einzugehen.

2 „MIT GUTEN GRÜNDEN GLAUBEND HANDELN“ – ERSTPHILOSOPHISCHE GLAUBENSVERANTWORTUNG ALS RECHTFERTIGUNG DER GLAUBENSPRAXIS

Am Anfang der Theologie steht eine konkrete Praxis, diejenige des christlichen Glaubens, welcher als Praxis der Nachfolge Jesu bestimmt werden kann. Diese Praxis kritisch zu reflektieren und rational zu rechtfertigen und so wiederum zu neuer Praxis zu befähigen, ist die zentrale Aufgabe der christlichen Rede von Gott. Damit wird Theologie jedoch nicht mehr primär als Glaubenswissenschaft, sondern als Handlungswissenschaft verstanden.⁶ Als Handeln und damit Praxis im engeren Sinn bezeichnet man im Unterschied zum Wirken sowie im Unterschied zum herstellenden „Machen“ ein schaffendes Tätigsein im Sinne eines Neubeginns sowie eines auf die Lebensführung bezogenen Tuns. In dieser Hinsicht bestimmte etwa Hannah Arendt das Handeln als Fähigkeit, einen Anfang zu machen, die wiederum an Freiheit gebunden ist, da Freiheit mit der Fähigkeit zum Neubeginn identisch ist.⁷ Im Zentrum des Handelns steht somit der Aspekt der Kreativität und damit auch derjenige der Performanz: Im Handeln wird Wirklichkeit nicht nur repräsentiert, sondern konstituiert; Handeln ist nicht nur mimetisch oder repetitiv, sondern wesentlich innovativ. Dies lässt sich am ehesten am Begriff des kommunikativen Handelns verdeutlichen, wobei kommunikatives Handeln per definitionem über ein ihm inhärentes normatives Kriterium verfügt, nämlich dasjenige der unbedingten Anerkennung und Achtung der Kommunikationspartnerinnen und -partner als Gleiche⁸. Versteht man den christlichen Glauben in diesem Sinne, gilt es allerdings deutlich zu machen, dass sich diese Form kommunikativen Handelns immer auf das Handeln Jesu zurückbezieht, als dessen

⁶ Die Bestimmung der Theologie als Handlungswissenschaft erfolgte bislang primär im Feld der Praktischen Theologie, wäre aber auf die systematischen Disziplinen auszuweiten; vgl. zur Diskussion in der Praktischen Theologie Mette, Norbert, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978, bes. 342-358; ders., *Praktische Theologie – Ästhetische Theologie oder Handlungstheorie?*, in: ders., *Praktisch-theologische Erkundungen 2*, Berlin 2007, 367-376; Daiber, Karl-Fritz, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe*, München 1977; Fuchs, Ottmar (Hg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984.

⁷ Vgl. hierzu ausführlich Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 11. Aufl. 2013.

⁸ Vgl. hierzu die an Habermas' Theorie kommunikativen Handelns sich anschließende Bestimmung kommunikativen Handelns in Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main 3²⁰⁰⁹, 337f.

Nachfolgepraxis sich der Glaube versteht. Dementsprechend hat vor allem Helmut Peukert den Glauben als kommunikatives Handeln bestimmt: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht. Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgeifendes kommunikatives Handeln. Als praktische Solidarität mit den anderen bedeutet er die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für sie und für die eigene Existenz.“⁹

Politische Theologien, Befreiungstheologien und Feministische Theologien haben zu Recht darauf hingewiesen, dass dieses Handeln sich mitten in Geschichte und Gesellschaft vollzieht und folglich nie nur individuell ist, sondern immer eine gesellschaftliche Relevanz und politische Dimension besitzt. Zudem ist ja gerade die christliche Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Jesu immer schon auf das konkrete Heilshandeln Jesu in Geschichte und Gesellschaft verwiesen, und dieses Handeln folgt einer klaren Option: der universalen Solidarität mit allen Leidenden, Armen, Entrechteten, Diskriminierten und Marginalisierten, einer Solidarität noch über den Tod hinaus und damit mit allen Opfern der Geschichte. Solch ein innovatorisches Handeln ist immer auf die Veränderung konkreter Verhältnisse ausgerichtet, die der zugesagten Vollendung entgegenstehen. Deshalb ist Johann Baptist Metz' Definition des Glaubens der Christinnen und Christen bleibend gültig: „*Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.*“¹⁰ Und eine Theologie, die sich als Reflexion dieser Praxis versteht, hat somit nicht allein eine allgemein hermeneutische Aufgabe der Interpretation und Weitergabe des christlichen Bekenntnisses, sondern die Aufgabe, dieses Bekenntnis zu reflektieren als Bekenntnis zu einem „Gott einer universalen Gerechtigkeit, der die Maßstäbe unserer Tauschgesellschaft zerbricht und die ungerecht Leidenden im Tode rettet und der uns *deshalb* anruft, Subjekte zu *werden* oder der Subjektwerdung anderer unbedingt beizustehen im Angesicht menschenfeindlicher Unterdrückung, und Subjekte zu *bleiben* im Angesichte der Schuld und im Widerstand gegen Vermassung und Apathie.“¹¹

Wenn man nun aber den Glauben als Praxis bestimmt, stellt sich umso mehr die Frage nach deren Kriterien und nach deren Begründung. Denn die Praxis trägt ihr Kriterium nicht schon in sich selbst etwa dadurch, dass nur Gültigkeit für sich beanspruchen kann, was sich in der Praxis bewährt. Bewährung in der Praxis al-

⁹ Ebd. 331.

¹⁰ Metz, Glaube 70.

¹¹ Ebd.

lein ist ja kein zureichender Grund für den Anspruch universaler Gültigkeit bestimmter Praxen, es könnten sich ja auch ethisch fragwürdige Praxen bewähren etwa im Blick auf Nutzen, Effizienz und Erfolg oder auf Glück und Genuss. Zwar bedarf jede Reflexion des Bezugs auf Erfahrung, denn ohne diese gibt sich ihr nichts zu denken, und so bedarf sie auch der Praxis als dasjenige, das ihr Anhaltspunkt wie Objekt ist. Doch ohne Reflexion bleibt Praxis unbestimmt und wäre dann auch nicht kritisch bestimmbar.¹² Dies gilt umso mehr von einer Praxis, die mit religiösen Überzeugungen verbunden ist, die aufs Ganze der Lebensführung abzielen. Die rechtfertigende Reflexion der Praxis ist darüber hinaus auch deshalb unverzichtbar, weil die mit ihr verbundenen universalen Geltungsansprüche diskursiv auszuweisen und damit auch kritisch zu prüfen sind. Unterbleibt dies, ist Immunisierung die Folge, die zu ideologischer Verzerrung führt.

Der Theologie ist nun genau jene Aufgabe der rechtfertigenden Reflexion einer Praxis gegeben, die sich als Praxis der Nachfolge Jesu versteht und dabei auf das feste Vertrauen (den Glauben) auf die Existenz eines von Welt und Mensch unbedingt unterschiedenen, dennoch aber zugleich unbedingt auf Welt und Mensch bezogenen Gottes und sein schöpferisches, erhaltendes und rettendes, vollendendes Handeln setzt; in diesem Sinne ist sie Handlungswissenschaft, eben weil sie sich in ihrer Reflexion auf ein Handeln – die Praxis der Nachfolge Jesu – bezieht, das näher hin im oben genannten Sinn als kommunikatives Handeln bestimmt werden kann: „Theologie ist (...) die Theorie dieses Handelns und der in ihm erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit. (...) Sie ist Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet.“¹³ Wenn nun die Begründung der Glaubenspraxis und damit die Reflexion und Formulierung rechtfertigender Gründe zur zentralen Aufgabe der Theologie gehört, dann ist zu fragen, auf welche Art und Weise diese Aufgabe vollzogen werden kann.

Glaubenspraxen sind Teil religiöser Systeme, und diese wiederum sind Sinndeutungssysteme.¹⁴ Sinndeutungen, somit auch religiöse Sinndeutungen, sind auf rationale Rechtfertigung hin angelegt, denn sie besitzen einen kognitiven Gehalt,

¹² Vgl. hierzu auch Adorno, Theodor W., *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main 1980, 169-190.

¹³ Peukert, *Wissenschaftstheorie* 346f.

¹⁴ Vgl. zur Kennzeichnung von Religionen als Sinndeutungssysteme insbesondere Geertz, Clifford, *Religion als kulturelles System*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 198, 44-95, hier 48. Vgl. hierzu auch Wendel, Saskia, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 7ff.

der mit universalen Geltungsansprüchen verknüpft ist, zumal sich diese Deutungen auf die Lebenspraxis und damit auch auf Handlungen bezieht, die nicht nur mit dem Anspruch der Wahrhaftigkeit, sondern auch mit dem Anspruch normativer Richtigkeit verbunden sind. Religiöse Sinndeutungen schließen darüber hinaus ein realistisches Verständnis der sie leitenden Überzeugungen ein, da sie sich ontologisch auf die Existenz dessen verpflichten, worauf sie glaubend vertrauen; sie sind somit mehr als lediglich expressive bzw. emotive Äußerungen, und auch deshalb bedürfen sie der rationalen Begründung. Diese Begründung kann allerdings nicht wiederum durch Referenz auf eine Überzeugung geleistet werden, die dem zu begründenden Sinndeutungssystem entstammt, da dies zu einem zirkulären Verfahren führen würde, welches die Begründungsleistung unterminiert. Auf den christlichen Glauben bezogen heißt dies, dass etwa Autoritätsaufweise wie etwa normsetzende Bezüge auf die Autorität von Schrift und Tradition ebenso als Begründungsinstanz wegfallen wie der Bezug auf den Begriff der Offenbarung als legitimationsverbürgende Instanz, denn Offenbarung ist ja selbst schon ein Begriff, der einem religiösen Sinndeutungssystem entstammt, und deren Geltungsanspruch in jenem System schon vorausgesetzt ist. Genau deshalb hat schon Anselm von Canterbury im Programm seiner „ratio fidei“ die Vernunft als alleinige Instanz des Begründungsdiskurses „Theologie“ eingesetzt, die „remoto Christo“, so als ob Offenbarung in Jesus von Nazareth nicht wäre, und ohne Rekurs auf Bibel und Autoritäten zu Werke geht. Zugleich ist es der Vernunft möglich, über alle Gehalte des Glaubens, also gerade auch über Inkarnation, Trinität, Erlösung, und nicht nur über die sogenannten „praeambula fidei“ wie etwa die Gottesexistenz zu urteilen, und die Vernunft, nicht Offenbarung ist Prinzip dieses Begründungsdiskurses, dessen Ergebnisse daher auch von allen vernunftbegabten Wesen prinzipiell verstanden und gegebenenfalls anerkannt werden können – und nur dann, wenn prinzipiell alle zustimmen können, wäre ja die Universalität von Geltungsansprüchen überhaupt erst erweisbar. Die Aufgabe solch einer rationalen Theologie ist jedoch nicht allein diejenige, primär einer Hermeneutik des Einverständnisses zu folgen und Bestehendes zu legitimieren, sondern auch einer Hermeneutik des Verdachts entsprechend immer auch die eigenen Überlieferungen auf den Prüfstand zu stellen. Impliziert der Glaube illegitime Praxen, die etwa gegen das Prinzip der Achtung der Würde und Freiheit der Person verstoßen, die gewaltförmig sind und Gewaltverhältnisse befördern und legitimieren, dann sind diese Praxen zu kritisieren, und es gilt, sich von ihnen zu verabschieden. Das Gleiche gilt von Gehalten, die sich vor dem Forum der Vernunft nicht (mehr) verantworten lassen. Die Glaubenspraxis ist immer auch Gegenstand freier Zustimmung; sie geschieht nicht allein aufgrund von Konvention oder Tradition, sondern als Handlung ist sie stets auch Vollzug eines freien Subjekts, das sich in Freiheit für oder gegen bestimmte

Sinndeutungssysteme, somit auch Glaubensspraxen entscheidet – dies allerdings nicht willkürlich und grundlos, sondern im Rekurs auf Gründe; die Entscheidung für den Glauben vollzieht sich somit auch gerade nicht in der Aufopferung des Verstandes, sondern unter Einsatz sowohl von Intellekt als auch Willen. Auch wenn Konvention und Sozialisation einen nicht unerheblichen Beitrag leisten, ist es doch in letzter Konsequenz das Individuum, das darüber entscheidet, wie es sein Leben deutet und führt, und ob es dabei auf religiöse Sinndeutungen zurückgreift oder nicht, ob es sich als gläubig oder nicht gläubig versteht. Dabei ist die Vernunft die zentrale Instanz, und dementsprechend ist sie es auch in und für die Theologie.

Allerdings stellt sich die Frage, welche Form der Begründung die Theologie wählen sollte, denn selbst wenn man Theologie strikt rational durchbuchstabiert, ist damit noch keine bestimmte Begründungsmethode präfiguriert; mit Blick auf die zu rechtfertigenden universalen Geltungsansprüche scheiden allenfalls von vornherein Theologiemodelle aus, denen jeglicher rationaler Begründungsversuch suspekt ist, oder die religiöse Überzeugungen primär als expressive Äußerungen verstehen und damit auch losgelöst von universalen Geltungsansprüchen. Meiner Ansicht nach ist das Modell einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung in hervorragender Art und Weise dazu geeignet, die geforderte Begründungsleistung zu erbringen.¹⁵ Dieses Modell sucht religiöse Überzeugungen in ihren Geltungsansprüchen allein im Rekurs auf einen von der Vernunft autonom gewonnenen apriorischen Begriff des Unbedingten zu rechtfertigen, der als Urteilskriterium fungiert, vergleichbar der Cartesischen Idee des Unendlichen, allerdings ohne die noch bei Descartes vertretene Position, aus der Gegebenheit dieses Begriffs als regulative Idee der Vernunft im Rekurs auf das ontologische Argument auf die notwendige Existenz eines schlechthin unbedingten Seins zu schließen.¹⁶ Dieser Begriff wird in transzendentalphilosophischer Tradition als rein formaler Begriff verstanden, der noch jeglichen materialen Gehalten religiöser Traditionen vorausgeht. Bei der Bestimmung dieses Begriffs spielen vor allem die Prinzipien Subjektivität und Freiheit eine entscheidende Rolle.

Dieses Modell steht durchaus in der Tradition der transzendentalen Theologie Karl Rahners; dieser hatte insbesondere in der 1. Auflage seines Werkes „Hörer

¹⁵ Vgl. hierzu auch Wendel, Saskia, Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendente Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht, in: SaThZ 9 (2005), 148-160.

¹⁶ Vgl. hierzu Thomas Pröpper: „Ohne den Rekurs auf ein Unbedingtes, das im Menschen selbst vorausgesetzt werden darf, wäre weder die jeden Menschen unbedingt angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes begründet vertretbar noch überhaupt der Gottesgedanke in autonomer Einsicht bestimmbar.“ (Pröpper, Thomas, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg im Breisgau 2001, 77). Eigentlich Aufsatz?!

des Wortes“ die Aufgabe transzendentaler Theologie als Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen des Vernehmens göttlicher Offenbarung durch den Menschen im geschichtlichen Vollzug seiner Existenz dargelegt,¹⁷ dort noch ohne die problematische Einführung eines „übernatürlichen Existenzials“. Häufig firmiert der Ansatz einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung immer noch unter der irreführenden Bezeichnung einer theologischen „Letztbegründung des Glaubens“. Diese Bezeichnung erweckt den falschen Eindruck, dass mit diesem Ansatz der Glaube sowohl in seinem Aufkommen wie in seinem Inhalt „letztbegründet“ werden soll bzw. dass es überhaupt um einen „letzten Grund“ innerhalb einer Beweiskette geht, womöglich gar um eine „letztgültige“ materiale Bestimmung religiöser Überzeugungen. Dies ist aber weder möglich noch wünschbar, denn der Glaube lässt sich in seinem Auftreten und als erstpersönliche Haltung, also als „faith“ bzw. „fides qua“, überhaupt nicht begründen, und religiöse Überzeugungen lassen sich allein hinsichtlich ihres Geltungsanspruches vernünftig rechtfertigen, keineswegs ist aber irgendein Beweisverfahren anvisiert, durch das sich der Glaube in seinen Gehalten „andemonstrieren“ lässt. Ebenso wenig ist es möglich, eine „letztgültige“ materiale Bestimmung der Glaubensgehalte („belief“, „fides quae“) zu leisten, die den Anspruch der universalen Gültigkeit des christlichen Glaubens zur Gewissheit werden ließe und so den Glauben in Wissen transformieren würde. Unbeschadet seiner Rationalität liefert Glauben keine Wissenserkenntnis, und unbeschadet ihres kognitiven Gehalts erlangen religiöse Überzeugungen niemals den epistemischen Status zweifelsfreier Gewissheit, da ihr „Gegenstand“ dem Bereich des Wissens bleibend entzogen, unverfügbar ist – und somit lassen sie sich auch nicht „letztbegründen“. Dementsprechend handelt es sich auch nicht um das Programm einer mit starken epistemischen Ansprüchen verknüpfen spekulativen Metaphysik etwa Hegelschen Typs, die u.a. im Rekurs auf die epistemologisch zu starke Identifikation von Selbst- und Gottesbewusstsein die „Glaubensgewissheit“ an die Existenz Gottes und an seine Selbstmitteilung in Jesus von Nazareth zu begründen versucht und dabei die Grenze zwischen transzendentaler Reflexion und spekulativer Metaphysik einzieht. Die Bezeichnung „erstphilosophische Glaubensverantwortung“ trägt der skizzierten epistemologischen Bescheidenheit Rechnung: *erstphilosophisch* in der transzendentalen Methode und darin, „letzte Gedanken“ und „letzte Fragen“ zu reflektieren (nichts anderes ist Aufgabe der

¹⁷ „Unsere Aufgabe ist es ... zu zeigen, wie zur Wesenskonstitution des Menschen die positive Offenheit für eine möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes, also für Theologie, gehört, ohne daß diese darum in ihrem Inhalt nur das von dieser Offenheit her bestimmbare Korrelat gegenständlicher Art wird. Auf diese Weise muß sich auch zeigen lassen, daß diese Offenbarung wirklich gehört werden kann, ohne daß sie nur das Ja oder Nein zum Menschen ist.“ (Rahner, Karl, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie, München 1941, 38).

„prima philosophia“ bzw. der Metaphysik), und *Glaubensverantwortung* in ihrer Absicht und Aufgabe: Nicht zwingender Beweis und zweifelsfreie „Glaubensgewissheit“, sondern rationale Rechtfertigung und Verantwortung des Glaubens, verstanden als Praxis der Nachfolge Jesu sowie als Haltung nicht grundlosen, sondern begründeten Vertrauens, das vor dem Forum der Vernunft bestehen kann, und das sich letztlich im Handeln bewähren muss. So gesehen steht die erstphilosophische Reflexion immer im Dienst jenes Tuns, in dem sich der Glaube bewährt, sie kann es weder dominieren noch ersetzen. Genau hier liegt denn auch die Schnittstelle zwischen einer praktisch ausgerichteten und einer erstphilosophisch reflektierenden Fundamentaltheologie.

Diese Rezeption einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung zielt denn auch weniger als noch in Rahners transzendentaler Theologie und deren Fortführungen auf die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Vernehmens von Offenbarung durch den Menschen ab, also auf die traditionelle fundamentaltheologische Frage nach der Hinordnung des Menschen auf göttliche Offenbarung, und zwar deshalb, weil erstens das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung sowohl philosophisch wie theologisch als Vermittlungsverhältnis gedacht werden kann, nicht aber als Verhältnis der Zuordnung bzw. Bestimmung zweier differenter Größen, und weil zweitens religiöse Überzeugungen stets als Teil von durch die Vernunft hervorgebrachten religiösen Sinndeutungspraxen verstanden werden – der Begriff „Offenbarung“ ist jedoch schon eine religiöse Überzeugung und somit bereits schon Teil solcher Sinndeutungspraxen, nicht aber eine ihnen externe Größe. In Sachen Religion und Glaube befinden wir uns also auf dem Feld von Sinn- und Lebensdeutungen, eben weil wir es nicht mit Wissensüberzeugungen zu tun haben. Gerade deshalb verbieten sich ja im Rekurs auf die Idee des Unbedingten, welche die Vernunft denkt, sämtliche Ansprüche einer mit zwingenden Gründen verbundenen, sicheren und umfassenden Gotteserkenntnis im Sinne zweifelsfreier Gottesgewissheit und folglich auch der alte Anspruch des ontologischen Arguments. Gesucht wird unbeschadet dieser Grenzziehung zugleich nach guten Gründen, nach vernünftig tragfähiger Rechtfertigung jener religiösen, hier: christlichen Sinn- und Lebensdeutungen mittels transzendentaler Reflexion.

Anvisiert ist also die transzendente Aufgabe der Suche nach Möglichkeitsbedingungen dafür, einen Begriff des Unbedingten zu gewinnen, auf dessen Basis sich der Glaube sowohl als Praxis als auch als Setting handlungsanleitender Gehalte rechtfertigen lässt. Darin wird niemals die grundsätzliche Begrenztheit und auch Geschichtlichkeit der Existenz und damit auch der durch Erfahrung vermittelten Erkenntnis geleugnet, die Formalität transzendentaler Prinzipien stellt die Geschichtlichkeit der konkreten, materialen Erfahrung nicht in Frage, ebenso wenig die sprachliche Verfasstheit des gesamten Existenzvollzuges; wer über tran-

szendentale Prinzipien reflektiert, verfügt keineswegs über einen „Gottesstandpunkt“.

Im Unterschied zu einem identitätslogischen Begriff des Absoluten im Sinne absoluter Einheit steht hier zudem ein Verständnis des Unbedingten im Zentrum, welches zwar als Prinzip, als Grund des Bedingten verstanden wird, jedoch nicht als Gegensatz zum Bedingten. Die hier angezielte Idee des Unbedingten ist vielmehr als „Moment Unbedingtheit“ des Bedingten zu kennzeichnen, und somit als Allgemeines im bzw. des Besonderen. Dieser vergleichsweise „schwache“ Begriff des Unbedingten entspricht durchaus demjenigen, den Jürgen Habermas trotz seiner Kritik an einem von ihm als Metaphysik bezeichneten Identitäts- und Ursprungsdenkens immer noch voraussetzt als „Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist.“¹⁸ Dieses Moment unterscheidet ihm zufolge die universale Gültigkeit etwa ethischer Normen im Kontext kommunikativen Handelns von bloß sozialer Geltung einer eingewöhnten Praxis und begründet zugleich diesen universalen, postkonventionalen Geltungsanspruch: „Was wir für gerechtfertigt halten, ist aus der Perspektive der ersten Person eine Frage der Begründbarkeit und nicht eine Funktion von Lebensgewohnheiten.“¹⁹ Wer allerdings in diesem Zusammenhang auf explizit transzendente Begründungsfiguren zurückgreift, tut dies, weil die Rechtfertigung universaler Geltungsansprüche etwa als Kriterien für kommunikatives Handeln eines Prinzips bedürfen, das nicht selbst wiederum rein kommunikativ gewonnen werden kann, da diese Begründung sich als zirkulär erweist, und da sie die angestrebte Postkonventionalität nicht erreicht. Das gilt dann selbstverständlich auch und gerade für die Begründung der Glaubenspraxis, insbesondere dann, wenn man diese wie oben skizziert als kommunikatives Handeln bestimmt.

In weiteren Bahnen der transzendentalen Reflexion lässt sich diese Idee des Unbedingten mit den Prinzipien der Subjektivität und der Freiheit verknüpfen bzw. ihnen entsprechend denken, insofern als sie als Möglichkeitsbedingungen des Vollzugs bewussten Lebens in der Gesamtheit seiner Vermögen, insbesondere aber auch als Möglichkeitsbedingungen des Handelns *als* Handeln (im Unterschied zum Wirken) verstanden werden können. Hier erweisen sich nicht allein

¹⁸ Habermas, Jürgen, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 1988, 153-186, hier 184.

¹⁹ Ebd. 27. Auch wenn jenes „Moment Unbedingtheit“ für Habermas nicht mehr als Absolutes, sondern nur als ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes zu verstehen ist, muss er dabei dennoch den Begriff des Unbedingten als Geltungsgrund voraussetzen. Wäre es hier nicht präziser, jenes „Moment Unbedingtheit“ explizit als transzendentes Prinzip zu verstehen, als Möglichkeitsbedingung eben jenes Verfahrens, welches aber eben deshalb nicht mit dem Verfahren schlichtweg identisch sein kann, aber dennoch als dessen Moment niemals losgelöst von diesem zu denken ist?

Kants Überlegungen zur Bedeutung des transzendentalen Ichs als Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis sowie zur „Kausalität aus Freiheit“ im Unterschied zur „Kausalität aus Natur“ sowie zum Postulat der Freiheit und dessen unauflösliche Verbindung zum Faktum unbedingten Sollens als Möglichkeitsbedingung moralischen Handelns als zentral, sondern vor allem auch Johann Gottlieb Fichtes Reflexionen zum absoluten Ich und zur absoluten Freiheit bzw. zur „Tathandlung“ als Prinzip des Vollzuges von Bewusstsein und damit auch als oberstes Prinzip von Erkenntnis. Sowohl Subjektivität wie Freiheit sind allerdings nicht als ontologische Begriffe, sondern als strikt transzendente Prinzipien zu verstehen, folglich weder als (material bestimmte) Substanzbegriffe noch überhaupt als Entitäten, sondern allein als formale Begriffe im Sinne von Möglichkeitsbedingungen: Subjektivität bezeichnet die Singularität bewussten Lebens, welche in der Ich-Perspektive des Selbstbewusstseins markiert ist, und Freiheit ist nicht etwa gleichbedeutend mit der Willensfreiheit im Sinne von Wahlfreiheit, sondern bedeutet als Prinzip das Vermögen bewussten Lebens, das „Können“, eben jene „Tathandlung“, die sich in einzelne Vermögen der Vernunft ausdifferenziert und diese zugleich in ihrem Vollzug ermöglicht. Gerade weil es sich nicht um Substanzbegriffe handelt, geben sie keine Wesensbestimmungen des Menschen vor; im Gegenteil ist analog zum Verständnis des Unbedingten als „Moment Unbedingtheit“ zu betonen, dass sich erstens bewusstes Leben stets leiblich manifestiert und der Leib somit als Gestalt, als Ausdruck des Vollzuges bewussten Lebens in seiner Doppelstruktur von Subjektivität (Singularität) und Personalität (Relation) sowie in seiner Freiheit bestimmt werden kann,²⁰ und dass zweitens die konkrete Realisierung sowohl von Subjektivität und Personalität als auch von Freiheit und damit der konkrete Vollzug seiner selbst bewussten Daseins stets Teil wie Gegenstand diskursiver Praxen ist und damit immer auch diskursiv erzeugt ist. Subjekt wie Freiheit sind selbst keine bloßen Konstrukte oder gar Fiktionen der Vernunft, sondern Möglichkeitsbedingungen jener Praxen, die Realität konstituieren und auch konstruieren und somit auch Möglichkeitsbedingungen von Lebenspraxen, in denen bewusstes Dasein seine Existenz deutend, entwerfend und gestaltend und in diesem Sinne auch konstruierend vollzieht. Diese „Macht des Diskurses“ (Michel Foucault) gilt es denn auch im positiven und konstruktiven Sinne theologisch aufzugreifen und fruchtbar zu machen unter der Bedingung, dass die Diskursmacht letztlich nicht selbst als ursprüngliches Prinzip verstanden wird, denn dann wäre der Diskurs die Determinante bewussten Lebens und dieses nicht wirklich frei im Sinne von Kreativität und Spontaneität. Die Diskursmacht ist vielmehr

²⁰ Vgl. hierzu Wendel, Saskia, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 243-313; dies.: *Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am Leitfaden des Leibes*, in: *DZPhil* 51 (4/2003), 559-569.

als eine von der Macht der Freiheit abgeleitete und mit ihr verbundene zu interpretieren: Diskurse fallen nicht vom Himmel, entstehen nicht als quasi auto-poietische Systeme, sondern entstammen der kreativen Fähigkeit selbstbewussten Daseins; zugleich wirken sie allerdings auch auf dieses zurück und bedingen es in seinem konkreten Existenzvollzug, weil es sein Leben als In-der-Welt-Sein eben auch eingebettet in solche Diskurse führt. Allerdings ist es darin der Diskursmacht nicht ohnmächtig und passiv unterworfen, sondern es ist dazu fähig, kraft eigener Handlungsmacht herrschende Diskurse zu verändern und darin zugleich performativ neue Wirklichkeit zu setzen.²¹ Diese Handlungsmacht wird dann auch für die Bestimmung des Glaubens als kommunikatives Handeln bedeutsam insofern, als die Praxis des Glaubens als eine kreative, verändernde Praxis zu gelten hat, die nicht nur Überliefertes erinnert oder darstellend wiederholt, sondern gerade auch im Durchgang durch den anamnetischen Rückbezug auf die Überlieferung der befreienden und versöhnenden, „alles neu machenden“ und so den Status Quo aufbrechenden Praxis Jesu und deren Vergegenwärtigung in der Nachfolgepraxis neue Wirklichkeit schafft, so die ewige Wiederkehr des Gleichen, des „heillosen“ Zustands der Welt unterbricht und antizipatorisch „Leben in Fülle“ realisiert und auf diese Weise ein „Moment Unbedingtheit“ mitten im Bedingten endlicher Existenz zur Erscheinung kommen lässt.

Eine Theologie jedoch, die diese Aufgabe wirklich ernst nimmt, ist alles andere als bequem: Sie ist permanenter Stachel im Fleisch der Glaubenspraxis und konkreter kirchlicher Praxis einschließlich ihrer Strukturen, weil sie diese immer wieder neu auf den Prüfstand stellt und dahingehend befragt, inwiefern sie der Aufgabe entgegen stehen, den Glauben als kommunikatives Handeln im Sinne der Nachfolgepraxis Jesu zu vollziehen. Letztlich ist sie auch sich selbst permanenter Stachel im eigenen Fleisch, weil sie immer auch sich selbst kritisch prüfen muss, inwiefern sie ihren eigenen Prinzipien entspricht oder nicht. So gesehen kommt Theologie nie wirklich zum Stillstand, sie ist Reflexion in einer nicht still zu stellenden Bewegung, das „Anderswo“ der Erfüllung und Vollendung fragmentarischer Existenz vor Augen, das sie erhofft und bedenkt und dessen Möglichkeit sie in immer neuen Angängen der unendlich ausgreifenden Vernunft zu befragen und zu ergründen versucht.

²¹ Ich habe diesen Aspekt mehrfach unter Bezug auf die „gender-Thematik verdeutlicht. Vgl. etwa Wendel, Saskia, *Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie*, in: Landweer, Hilge u.a. (Hg.), *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, Bielefeld 2012, 315-335; dies.: *Sexualethik und Genderperspektive*, in: Hilpert, Konrad (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg im Breisgau 2011, 36-56. Vgl. zum Konnex von Handeln, Macht und Freiheit auch dies., *Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes*, in: *ZKTh* 135 (4/2013), 399-413.

3 „SICH UNTERBRECHEN LASSEN“ – VON DER ERSTPHILOSOPHISCHEN GLAUBENSVERANTWORTUNG ZUR GLOBALEN THEOLOGIE

Das Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung ist alles andere als unumstritten, häufig wird ihm neben dem oben genannten vermeintlichen Anspruch auf Letztbegründung des Glaubens und dem Verdacht eines Identitäts- und Ursprungsdenkens hermeneutische Blindheit, Abstraktion, das Ausklammern von Geschichte, Erfahrung, Sprache, gesellschaftlichen Zusammenhängen, Naivität gegenüber Machtdiskursen und damit verknüpften Machtansprüchen vorgeworfen, stets verbunden mit der Frage, inwiefern man solch ein erstphilosophisches Begründungsprojekt selbst unter Voraussetzung einer rationalen Theologie überhaupt braucht. Wenn auch meines Erachtens mit der Differenzierung zwischen transzendentelem und ontologischem Begriffsgebrauch gerade auch in Bezug auf den Begriff des Unbedingten, der Unterscheidung von Glauben und Wissen und der Kennzeichnung des Glaubens als Vertrauen, die Differenz von Subjekt- und Substanzbegriff sowie Freiheit und Willkür- bzw. Ellenbogenfreiheit sowie einer Klärung der formalen Bedeutung des Begriffs letztgültigen Sinns in Abgrenzung zu Versuchen „letztgültiger“ Bestimmungen materialer Gehalte religiöser Überzeugungen die epistemologische Bescheidenheit erstphilosophischer Modelle herausgestellt werden kann, und wenn auch die Funktion der erstphilosophischen Reflexion im Blick auf die ihr vorausgehende wie nachfolgende Glaubenspraxis verdeutlicht werden kann, so ist doch zuzugeben, dass erstphilosophische Ansätze diese notwendigen Klarstellungen zwar durchaus leisten, dass sie jedoch insbesondere den Praxisbezug häufig noch zu wenig explizieren und konkretisieren. Deshalb entsteht manchmal der Eindruck eines philosophisch hochspezialisierten, spekulativen Glasperlenspiels mit elitärem Anspruch und wenig Anbindung an andere theologische Diskurse und Richtungen. So können zwar durchaus in theoretischer Hinsicht Bezüge zu Hermeneutik, Phänomenologie und Kritischer Theorie oder zu Pragmatismus, Konstruktivismus, Sprachphilosophie und Analytischer Philosophie hergestellt werden, doch konkrete Erfahrungsbezüge sind darin eher am Rande angesiedelt, ebenso explizit politisch-theologische Reflexionen. Generell ist im Übrigen eine Lücke hinsichtlich des Bezugs auf die Sozialwissenschaften und die Ergebnisse empirischer Forschung festzustellen und damit immer noch die mangelnde Bereitschaft, sich durch Erfahrung und Konfrontation mit der sozialen Wirklichkeit im eigenen Denken wirklich radikal anfragen und „unterbrechen“ zu lassen; auch hier existiert, das ist selbstkritisch zu konstatieren, die Neigung, sich im Abzirkeln vertrauter Kreise nicht unterbrechen und stören zu lassen.

Ungeachtet dieser Desiderate weist jedoch der Ansatz einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung gerade angesichts der drei eingangs skizzierten Herausforderungen auch große Möglichkeiten auf. Er ist von seiner philosophischen Anlage und seinem Verständnis rationaler Theologie her meiner Ansicht nach hervorragend in der Lage, sich mit anderen Sinndeutungen auseinanderzusetzen und dabei auch in den Diskurs mit den verschiedenen naturalistischen Selbst- und Weltdeutungen zu gehen, etwa wenn es um das Verständnis von Bewusstsein oder von Freiheit geht, ebenso mit den unterschiedlichen Modellen nichttheistischer religiöser Sinndeutung, u.a. in der Bestimmung des Begriffs des Unbedingten bzw. Absoluten. Und er ist – wiederum aufgrund seines dezidiert philosophischen Horizontes und Ausgangspunktes – in der Lage, die angestammten theologischen Sprachspiele aufzubrechen und bestimmte theologische Motive und Begriffe auch kritisch zu hinterfragen und ggf. zu transformieren, vorausgesetzt, er konfrontiert sich mit der jeweiligen gesellschaftlichen Realität und lässt sich von konkreten menschlichen Erfahrungen, auch von manchen Ergebnissen empirischer Forschung nicht nur im Bereich der Sozial-, sondern auch der Lebenswissenschaften, in seiner Denkbewegung sowohl inspirieren als auch unterbrechen. Vor allem aber kann er in der Auseinandersetzung um Religionspolitik und um religiösen Fundamentalismus einen Beitrag sowohl zur notwendigen Begriffsdifferenzierung als auch zur argumentativen Abweisung fundamentalistischer Positionen leisten, nicht zuletzt auch in Bezug auf ethische Prinzipien und auf religionsphilosophische Bestimmungen, die der kritischen Relecture Kantischer Philosophie entnommen sind.

Als besonders reizvoll könnte sich allerdings noch ein ganz anderes Unternehmen herausstellen: auf Grundlage des Modells erstphilosophischer Glaubensverantwortung und damit auch unter Voraussetzung eines durchaus starken konfessionellen Standpunkts und Inanspruchnahme universaler Geltungsansprüche (im Sinne der Verbundenheit mit dem christlichen Glauben) das Projekt einer zugleich „globalen“, „entkonfessionalisierten“ Theologie als interkulturell wie interreligiös orientierter Handlungswissenschaft zu verfolgen und damit in die eigene Begründungsleistung nicht nur philosophische und theologische Traditionen des eigenen (christlichen bzw. westlichen) Kontextes miteinzubeziehen, sondern auch Gedanken und Motive von Philosophien anderer kulturell-gesellschaftlicher Kontexte sowie anderer religiöser Traditionen. Dadurch nähme das Modell erstphilosophischer Glaubensverantwortung eine andere, religionstheologisch noch mehr anschlussfähigere Richtung, auch deshalb, weil die Reflexion etwa über die Möglichkeit letztgültigen Sinns in geschichtlicher Kontingenz, über das „Vermögen des Unbedingten“ etc. nicht mehr ausschließlich in einer vergleichsweise engen Interpretation des Inklusivismus zur Legitimation des Bekenntnisses des „ein für

allemaal“ der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth diene (was sich immer noch in den Bahnen einer Reflexion über die „Hinordnung auf Offenbarung“ bewegt), sondern zur „welttheologischen“ Reflexion über die Möglichkeit der Existenz von Unbedingtem und dessen Zur-Erscheinung-Kommen sowie der vielfältigen „symbolischen Formen“, in denen sich ein jegliches bewusstes Leben im Universum darauf bestimmend zu beziehen und ihm Ausdruck zu verleihen vermag. Hier könnte insbesondere das ausgewiesene philosophische Interesse erstphilosophisch ansetzender Theologien interkulturell und interreligiös bedeutsam werden. Das, so meine abschließende Vermutung, könnte sich als eine weitere geradezu revolutionäre „Umänderung der Denkart“ im Feld der Katholischen Theologie herausstellen, weit radikaler noch als diejenige, die von „Gaudium et spes“ ratifiziert wurde, weil sie auch ein neues Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft zur Folge hätte. Meines Erachtens scheut man derzeit noch, sich diesem Projekt ausführlich zu widmen, es ist aber davon auszugehen, dass wir mittelfristig auch in diesem Punkt durch die „Zeichen der Zeit“ in unserem gewohnten theologischen Gang unterbrochen werden, ob mit oder ohne Erstphilosophie im Gepäck.