

Rechenschaft über den Glauben auf dem Forum der Vernunft

Debatten in der deutschen Fundamentaltheologie der Gegenwart – nach Rahner

Klaus Müller

Katholisch-Theologische Fakultät (Münster)

Was der Untertitel dieser Ausführungen ankündigt, verlangt nach der Arbeit eines Kartographen. Dessen Funktion besteht darin, in einem unübersichtlichen Gelände halbwegs verlässliche Orientierung zu schaffen. Das geht nur dadurch, dass er einzelne Örter von Bekanntem ausgehend zu diesem ins Verhältnis setzt, Nähen und Fernen angibt, viele Details auslässt, Ähnlichkeiten wie Differenzen markant herausarbeitet – was auch impliziert, auf diese Feinheit und jenen Zwischenton zu verzichten, ohne darum Klischees zu erzeugen. Und natürlich braucht es ein Koordinatennetz als formalen Bezugsrahmen.

Wer seinen Glauben verantworten möchte, akzeptiert als diesen seinen Bezugsrahmen das Forum der Vernunft, weil dort Motive und Gründe für bewusstes Denken und Handeln gewogen werden – und darin, in gewichteten Motiven und Gründen, besteht die Währung, mit der Verantwortungen als eingelöst anerkannt oder zu erbringende als Soll zugeschrieben werden. Robert B. Brandom, der derzeitige Star am us-amerikanischen Philosophenhimmel, spricht vom «Gründe-geben- und Gründe-verlangen-Spiel» als der Kernoperation vernunftgeleiteter Kommunikation¹. Dass Brandoms Lehrer Richard Rorty in seiner jüngsten einschlägigen Wortmeldung ausdrücklich darauf insistiert, Glaubensaussagen und theologische Behauptungen hätten in eben diesem Gründe-Spiel nichts verloren, denn

¹ Vgl. R. B. BRANDOM, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard 1994 (Deutsch: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Übers. v. E. Gilmer und H. Vetter, Frankfurt a.M. 2000). Vgl. dazu auch DERS., *Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik*, Interviewt v. S. Schellenberg, in DZPh 47 (1999) 1005-1020. DERS., *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Aus dem Amerik. v. E. Gilmer, Frankfurt a.M. 2001.

weder erklärten sie etwas noch ließen sich Gründe für eine ihnen zuschreibbare etwaige Notwendigkeit oder auch nur Plausibilität angeben², müsste ich an dieser Stelle nicht unbedingt erwähnen, wenn nicht – ich gestehe: zu meiner Ratlosigkeit – vergleichbare Optionen auch unter gegenwärtigen Vertretern systematischer Theologie im Umlauf wären, die selbst in dem zu kartierenden Feld der Glaubensverantwortung agieren. So viel zum Koordinatennetz. Das Bekannte, von dem die Kartierung auszugehen hat, ist ebenfalls bereits im Untertitel benannt: Karl Rahner, der nach seinem 100. Geburts- und 30. Todestag 2004 nach wie vor als ein unverbrauchter Dreh- und Angelpunkt der deutschsprachigen systematischen Theologie zu gelten hat. Vergewegenwärtigen wir uns darum zunächst im Stenogramm, wie er in Absicht einer Verantwortung des Glaubens auf dem Forum der Vernunft Bezug auf die Philosophie nimmt, um von dort den Gang der Debatte nach ihm in Übersicht zu bringen:

1. Ein prekärer Name für eine kühne Idee: Transzendente Theologie

Als *common sense* gilt, dass die Idee einer Transzendentaltheologie auf Rahner zurückgeht. Dabei erhebt er selbst diesbezüglich keinerlei Anspruch auf Originalität, nicht einmal auf die des Namens³, sofern er selbst überzeugt ist, dass er in Gestalt einer für ihn in ihrer Unbekümmertheit typischen Aufnahme einer philosophischen Terminologie nur einem Sachverhalt Ausdruck verleiht, der «[...] schon immer in der Theologie gegeben war [und jetzt nur; K.M.] reflex erfaßt wird und seinen eigenen Namen erhielt»⁴.

Das Recht für die Neuprägung «Transzendentaltheologie» gründet dabei für ihn in der den Aufgaben der Transzendentalphilosophie analogen theologischen Frage, «ob eine „transzendente“ Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis im Subjekt selbst hinsichtlich eines Gegenstandes der Offenbarung

² Vgl. R. RORTY, *Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation. Nicht die Religion, wohl aber religiöser Zwist kann aufgehoben werden: Die Suche nach Gott ist dem Menschen nicht einmontiert*, in *Süddeutsche Zeitung* 279 (4.12.2001) 14.

³ Vgl. P. IMHOF – H. BIALLOWONS (Hgg.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986, 51-52.

⁴ K. RAHNER, Art. *Transzendentaltheologie*, in SM IV, 986-992. Hier zit. nach K. RAHNER, *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, Bearb. v. H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 2002 (SW 17,2), 1332-1337. Hier 1332.

und des Glaubens (des Gegenstandes überhaupt und bestimmter Gegenstände) gestellt werden kann»⁵.

Das bejaht Rahner und verbindet dem im Gang seines Denkens je später, um so forciert die Überzeugung, dass «[...] „Gnade“ als notwendige Bedingung des Hörenkönnens des Wortes Gottes als solchen gefordert wird»⁶ und dem Menschen darum konstitutiv ein übernatürliches Existential zuzuschreiben sei. Zwar lag eine solche Option von Anfang an in Rahners Sichtbereich, wie gerade in den Vorlesungen «Hörer des Wortes» zur Geltung kommt: Auch die dort entfalteten religionsphilosophischen Überlegungen sind unter einem tauf- und damit gnadentheologischen Horizont entwickelt⁷. Doch prägt die erste Auflage von «Hörer des Wortes» aus dem Jahr 1941⁸ im Ausgang von einer Analyse des Urteils und dem in diesem implizierten Vorgriff auf ein absolutes Sein eine Bestimmung des Menschen als *potentia oboedientialis* für das freie und geschichtliche Ergehen einer Selbstmitteilung Gottes von so starkem philosophischen Eigengewicht, dass Rahner nur über den Hegelschen Begriff der Aufhebung einen Konnex zwischen Religionsphilosophie und Theologie herzustellen vermag⁹. Dass die volle Entfaltung des theologischen Aprioris eines übernatürlichen Existentials weitreichende Folgen nach sich zieht, diesen Ansatz sprengt und auch zu einer Verunklarung der methodischen Differenz von Theologie und Philosophie beiträgt, hat Rahner wenig beschäftigt und auch die ursprüngliche Position nicht widerrufen lassen¹⁰. Das ist wohl der Tatsache zuzurechnen, dass er je länger, je mehr philosophischen Elementen innerhalb seiner Denkbewegung eher eine funktionale Hinordnung auf pastorale Anliegen zubilligte¹¹ – das meine ich ohne jeden diminutiven Unterton, vielmehr

⁵ RAHNER, *Transzendentaltheologie* (Anm. 4), 1333.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vgl. R[OMAN] S[IEBENROCK], *Glauben gibt zu denken: «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes»*, in A. Batlogg u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003, 54-105. Hier 91-92. 103 mit Bezug auf die einschlägigen Arbeiten von P. RULANDS, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck-Wien 2000 (IThS 55). F. GMAINER-PRANZL, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*, Innsbruck 1996, 23-183.

⁸ Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Bearb. v. A. Raffelt, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i. Br. 1997 (SW 4), 1-281.

⁹ Vgl. K. RAHNER, *Religionsphilosophie und Theologie*, in DERS., *Hörer* (Anm. 8), 285-293. Hier 286.

¹⁰ Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt u.a. 1994 (RSTh 46), 53-82. Hier bes. 77. Vgl. dazu auch T. PRÖPPER – M. STRIET, *Art. Transzendentaltheologie*, in LThK³, Bd. 10, Freiburg u.a. 2001. Sp. 188-190.

¹¹ Vgl. SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 77 mit Anm. 70.

bin ich der Überzeugung, dass ihn auf diese Weise das von seinem Bruder Hugo und anderen urgierte Anliegen der «kerygmatischen Theologie» praktisch einholte¹², dem er auf theoretischer Ebene ausgesprochen reserviert gegenüber stand.¹³ Auf der theologischen Diskursebene kam diese Transformation freilich dadurch zu weitreichender Wirkung, dass die Überarbeitung der Neuauflage von «Hörer des Wortes» durch Johann Baptist Metz von 1963¹⁴ – geleitet zudem von dessen eigenen philosophischen Umorientierungen – die transzendental-anthropologische Ontologie freiheitsphilosophisch reinterpretierte und die gnadentheologische Orientierung Rahners retrospektiv forciierend in das ältere Werk eintrug. Karsten Kreutzer bringt diese Rezeptions- und Transformationsprozesse vornehm auf den Nenner, dass es durch Metz «[...] zu einer Art hermeneutischer Verflüssigung der transzendentalen Reflexion Rahners kam»¹⁵ – was freilich in der Sache nichts weniger bedeutet, als dass einer sich auf Rahner berufen könnenden Auffassung von Theologie die Bahnen gespurt wurde, die diese als exklusiv hermeneutisch konzipierte und damit das immanenzapologetische Bemühen um Glaubensbegründung, allem voran dabei natürlich die Perspektive der Entfaltung eines Begriffs letztgültigen Sinnes preisgab.¹⁶ Jedenfalls fällt auf, dass nach dem Erscheinen der zweiten Auflage von «Hörer des Wortes» für lange Zeit keine diesbezüglich einschlägigen Ansätze zu beobachten sind¹⁷ – und mehr noch, dass die mittlerweile wieder einer erstphilosophischen Aufgabenstellung gewidmeten Konzeptionen vor allem seitens der jüngeren Vertreter der von Metz begründeten so genannten «Neuen Politischen Theologie» in der Regel einigermaßen heftig mit eben den Vorwürfen auf geschichtsvergessene Identitätsphilosophie konfrontiert werden, die Metz selbst ab etwa 1965/66 gegen Rahner vorgebracht hatte.¹⁸ Zwar muss sich diese Kritik das

¹² Vgl. dazu auch K. RAHNER, *Über die Verkündigungstheologie*, in DERS., *Hörer* (Anm. 8), 337-345.

¹³ Vgl. dazu RAHNER, *Verkündigungstheologie* (Anm. 12). DERS., Art. *Kerygmatische Theologie*, in LThK² VI, 126. Vgl. auch RAHNER, *Enzyklopädische Theologie* (Anm. 4), SW 17,1, 313.

¹⁴ Vgl. RAHNER, *Hörer* (Anm. 8), 1-281.

¹⁵ Vgl. K. KREUTZER, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Regensburg 2002 (Ratio fidei 10), Hier 4. Umschlagseite.

¹⁶ Vgl. KREUTZER, *Denken* (Anm. 15), 364-370.

¹⁷ Vgl. dazu H. VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich?*, in TThZ 95 (1986) 115-131.

¹⁸ Vgl. dazu exemplarisch die Beiträge von J. B. Metz und B. Langenohl in J. MANEMANN – J. B. METZ (Hgg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998 (Religion – Geschichte – Gesellschaft 12). Zur angeblich «subjektlosen (!) idealistischen Sinn- und

Prädikat der Geschichtsvergessenheit selbst replizieren lassen, weil einem halbwegs aufmerksamen Blick nicht entgehen kann, dass selbst Rahners frühes, gewiss spätscholastisch geprägtes Denken bereits eminent pastoral und geschichtskontextuell sensibel angelegt ist, seine Religionsphilosophie namentlich gegenüber der deutschnationalen Philosophie der Zeit längst eine politische Theologie war.¹⁹ Dennoch fungiert jenes Klischee in der Debatte um die Rolle der Philosophie in der Theologie, die sich in der Frage der Glaubensbegründung fokussiert, bis dato als *cantus firmus* derer, denen geboten scheint, in ihrem Theologietreiben zur Philosophie auf Distanz zu gehen. Das zeigt sich an einer:

2. Landschaftsskizze zur theologischen Rationalitätsdebatte

Wer sich heute an einer Rationalitätsdebatte in der Theologie²⁰ beteiligt, unterstellt zwei Voraussetzungen, die nicht oder nicht mehr selbstverständlich sind:

1) Die eine Voraussetzung macht aus, dass es zu den Aufgaben der Theologie gehört, auch und überhaupt eine solche Debatte um die Vernünftigkeit ihrer Geltungsansprüche zu führen. Der Abgang der Theologie vom Forum der Vernunft, weil es sinnlos sei, über den Glauben nach außertheologischen Kriterien Rechenschaft abzulegen, zählt zu den gegenwärtig ernsthaft vertretenen Optionen theologischer Selbstverständigung. Das kann sehr dezent etwa dergestalt geschehen, dass jemand unter ausdrücklicher Ausklammerung einer eigenständigen und erstpersönlich verantworteten denkerischen Verortung systematisches Theologietreiben auf das Arrangement von Traditionen und anderweitig entwickelten Positionen beschränkt und insbesondere philosophisch verankerte Begründungsansprüche zurückweist, weil sie «[...] die Gefahr einer (neuen) Gettoisierung der Theologie [...]»²¹ heraufbeschwören, so Harald Wagner in seiner jüngst erschiene-

Identitäts[philosophie]» (211) vgl. J. B. METZ, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in J. B. BAUER, *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 209-233.

¹⁹ Vgl. SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 73-74. 88.

²⁰ Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, in P. NEUNER (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 2002 (QD 195), 33-56. DERS., *Der Streit um Begründungsfiguren*, in J. VALENTIN – S. WENDEL (Hgg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001, 9-22.

²¹ H. WAGNER, *Dogmatik*, Stuttgart 2003 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 18), 46, Anm. 79.

nen «Dogmatik». Ungleich markanter kommt diese Option etwa in jüngeren Veröffentlichungen Thomas Rusters zur Geltung. «[...] ich (sehe) keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft bzw. dem Begriff letztgültigen Sinns zu verteidigen»²², kann man bei ihm etwa lesen. Die gesamte neuzeitliche Vernunft sei für ihn ohnehin kein ernsthafter Gesprächspartner²³. Das ist die verschärfte Variante von Metz' These, dass es sich bei der philosophisch-kritischen Frage nach der kognitiven Verbindlichkeit der Geltungsansprüche etwa auch der angeblich exklusiv biblisch-jüdischen anamnetischen Vernunft nur um «ein "typisch deutsches" Problem»²⁴ handle, dem der angelsächsische Wissenschaftsbegriff vorzuziehen sei, der kraft seiner engen Fassung neben sich auch nicht-wissenschaftliche Formen kognitiver Verbindlichkeit kenne. Dass die Ersetzung solcher universal orientierter Rechenschaftsablage bei Ruster durch die semiotische Rekonstruktion einer biblischen Binnenwelt²⁵ dabei auch noch ausdrücklich mit möglichen Erfahrungen in medial erzeugten Science-Fiction-Welten verglichen wird, ohne die epistemische Konsequenz dieser Parallelisierung auch nur wahrzunehmen – ganz zu schweigen von den daraus gezogenen Konsequenzen für die Religionspädagogik²⁶ –, verrät nichts Gutes über den wissenschaftstheoretischen Zustand gegenwärtiger systematischer Theologie. Und es kann auch gar nicht überraschen, dass in das Vakuum, das durch die Verabschiedung vom Forum der Vernunft entsteht, anderweitige Instanzen verbürgender Autorität

²² Vgl. T. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2000 (QD 181), 17, Anm. 27. Vgl. dazu kritisch M. BONGARDT, *Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters*, in HerKorr 55 (2001) 316-319.

²³ So Ruster wörtlich bei seinem Gastvortrag «Der verwechselbare Gott auf dem Forum der Vernunft» am 02.12.2003 an der Universität Münster. Was er daraus an theologiedidaktischen Konsequenzen zieht, exemplifiziert etwa der Vorlesungstext «Glaube und Vernunft. Ist Vernunft vernünftig?» Universität Dortmund. Sommersemester 2002. <http://eldorado.uni-dortmund.de:8080/FB14/seminarserver/ruster/ruster:internal&action=buildframes.action> [13.01.2004].

²⁴ J. B. METZ, *Athen versus Jerusalem?*, in Orientierung 60 (1996) 59-60. Hier 60. Vgl. zur diesbezüglichen Debatte zwischen Metz und Habermas auch Müller: *Streit* (Anm. 20), 9-11.

²⁵ Das Spezifikum von G. Theißen's Vorschlag, die christliche Religion als einen «semiotischen Dom» aufzufassen, besteht genau darin, sich eben nicht auf die Binnenperspektive zu beschränken und der Frage nach der Plausibilität und dem Wirklichkeitsgehalt der semiotischen Konstruktion nicht auszuweichen. Vgl. G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, 2., durchges. Aufl. Gütersloh 2001. Hier bes. die rahmenden Teile 17-44. 385-411.

²⁶ Vgl. RUSTER, *Gott* (Anm. 22), 200. Vgl. DERS., *Die Welt verstehen «gemäß den Schriften». Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis*, in rhs 43 (2000) 189-203. Kritisch dazu vgl. G. BAUDLER, *Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infra-gestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts*, in KatBl 125 (2000) 426-431.

eintreten. Bei Ruster selbst ist das sozusagen eine Autorität «von oben» in Gestalt eines früh-barthianischen Links-Biblizismus. Demgegenüber kulminiert das im Wesentlichen auf Michel Foucault und vergleichbare Quellen gestützte Konzept eines Johannes Hoff²⁷ in der These, dass das Ernstnehmen der Gnadentheologie alles philosophisch-theologische Fragen nach Fundamenten des Glaubens in Sprachlosigkeit treibe. Dieser ortlose Diskurs finde darum seinen in einem mystischen Grund verankerten Platzhalter im apostolischen Amt – also statt Autorität «von oben» wie bei Ruster Autorität «von unten» als verbürgende Instanz theologischer Wahrheit²⁸. Oder aber es wird eine Art Autorität «von innen», d.h. aus dem Fundus der theologischen Tradition, ins Feld geführt, wie das der Ruster-Schüler David Berger in Gestalt einer ziemlich aggressiven Wiederauflage neothomistischer Denkfiguren versucht, die er mit dem Prädikat «Thomismus "striktter Observanz"»²⁹ siegelt und die ihr Zentrum in einer zumeist recht hemdsärmelig vorgetragenen Kritik des Transzendenthomismus von Maréchal bis Rahner generell und dessen angeblichen gnadentheologischen Defekt speziell findet³⁰. Dass linker Biblizismus und rechtsgewickelter Theologierevisionismus bestens zusammengehen, führt derzeit ja nicht zuletzt die in den USA aufkommende Bewegung der «Radical Orthodoxy» vor, die unter Berufung auf Augustinus und Thomas von Aquin die gesamte Vernunftgeschichte seit Descartes und Kant philosophisch als Sackgasse und theologisch als Sündenfall brandmarkt³¹. Ernst Jandls Nicht-Verwechselbarkeits-

²⁷ Vgl. J. HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn u.a. 1999. Vgl. auch DERS., *Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der «Wut des Verstehens» in der Liturgie*, in HerKorr 54 (2000) 149-155.

²⁸ Vgl. HOFF, *Spiritualität* (Anm. 27), 19. 279. Zu Hoff vgl. auch MÜLLER, *Streit* (Anm. 20), 17-19.

²⁹ Vgl. diese Selbstbezeichnung bei D. BERGER, *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln 2001, 4. Umschlagseite. Vgl. dazu auch zahlreiche Texte auf www.doctor-angelicus.de, der Online-Version des seit 2001 erscheinenden Jahrbuchs «Doctor Angelicus». Vgl. auch D. BERGER, *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998. DERS., *Zum gegenwärtigen Geisteszustand der deutschen Religionspädagogik*, in Theologisches 28 (1998) Sp. 427-430. DERS., *Die postkonziliare Religionspädagogik in Deutschland*, in Theologisches 29 (1999) Sp. 343-357. Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Theologiestudium unter Reformdruck. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf*, in StdZ 128 (2003) 463-472. Als überarb. und stark erweiter. Fassung vgl. DERS., *Kompetenzbildung im theologischen Lehramtsstudium. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf*, in G. HUNZE – K. MÜLLER (Hgg.), *TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie*, Münster 2003 (Theologie und Praxis 17), 31-50.

³⁰ Vgl. bes. BERGER, *Natur und Gnade* (Anm. 29). DERS., *Geisteszustand der deutschen Religionspädagogik* (Anm. 29). DERS., *Die postkonziliare Religionspädagogik* (Anm. 29).

³¹ Vgl. dazu T. FLIETHMANN, *Radical Orthodoxy. Zu einer neuen Bewegung in der anglo-amerikanischen Theologie*, in HerKorr 56 (2002) 407-411.

Syndrom von rinks und lechts hat an Aktualität nichts eingebüßt³².

2) Die letzten der eben genannten kritischen Volten tangieren dabei bereits zugleich die zweite Voraussetzung, von der gegenwärtiges Theologietreiben nicht mehr unbesehen ausgehen kann: dass es legitim, sinnvoll und angemessen ist, auch in der Theologie transzendental anzusetzen. Im Gegenteil: Wer das tut, wirkt im durchschnittlichen theologischen Debattenszenario derart fremd, dass er ohne weiteres für sich selbst jenen Alteritätsbonus beanspruchen dürfte, den die auf Levinas Schoß groß gewordenen Theologien der Andersheit ansonsten für ihre besondere Stärke halten. Stattdessen ziehen transzendente Ansätze schwerwiegenden Verdacht auf sich, besonders dann, wenn mit ihnen auch die Entwicklung eines Begriffs letztgültigen Sinnes aus der Instanz der autonomen Vernunft verbunden ist, sofern nur so über die Gegebenheit und Gültigkeit als unbedingt begegnender Sinnansprüche befunden werden könne. Dann lautet der notorische Vorwurf, dies sei theologischer Rationalismus, dessen spekulativ verhängtem Frageverbot angesichts der Theodizeefrage nur eine «Zuletztbegründung»³³ wehre, wie Johann Baptist Metz selbst ironisierend formuliert.

Aus der Sicht eines narrativ-handlungstheoretischen Ansatzes wie demjenigen Edmund Arens' ziehen sich erstphilosophisch verankerte Ansätze gar den Verdacht eines impliziten Fundamentalismus zu, übrigens eine mittlerweile epidemisch gewordene Strategie, Überzeugungen, die nicht Gegenstand konsensueller Entscheidungsfindung sein können, als politisch inkorrekt zu diskreditieren³⁴ – als ob, wer Theologie auf starke Begründungsleistungen verpflichtet, im Schilde führte, gläubige Seelen zu «Reflexionsgangster[n]»³⁵ zu trimmen. Treuherzig versichert Arens, Begründungsfragen seien in der Philosophie längst erledigt³⁶, als seien die einschlägigen Wortmeldungen jüngerer und jüngster Zeit von Hilary Putnam³⁷,

³² Vgl. E. JANDL, *Lichtung*, in *Lechts und rinks. Gedichte – statements – peppermints*, München 1995, 74.

³³ J. B. METZ, *Auf dem Weg zur «geschuldeten Christologie»*, in MANEMANN – METZ (Hgg.), *Christologie* (Anm. 18), 99-103. Hier 100.

³⁴ Vgl. dazu kritisch J. JESSEN, *Grenzschränker des Westens*, in *Die Zeit* 40 (20.09.2002) 41-42. Hier 42.

³⁵ K. HUIZING, *Die Rückkehr der Heiligen ist unübersehbar: im Flimmern der Kinofilme und im Glanz der Kataloge*, in *Chrismo* 12 (2002) 46-47. Hier 46.

³⁶ Vgl. E. ARENS, *Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie*, in *Orientierung* 61 (1997) 152-156. Vgl. dazu K. MÜLLER, *Fegefeuer oder Feuerchen? Eine kleine Polemik*, in *Orientierung* 61 (1997) 239-241. DERS., *Streit* (Anm. 20).

³⁷ Vgl. H. PUTNAM, *Für eine Erneuerung der Philosophie. Aus dem Englischen übersetzt v. Joachim Schulte*, Stuttgart 1997 (Reclam-U.-B. 9660).

Gianni Vattimo³⁸, Thomas Nagel³⁹ und dem schon erwähnten Robert B. Brandom⁴⁰ an ihm vorbei gegangen. Wer diese ganze Debatte als irrelevant abkoppelt, täte wohl gut daran, dann auch Ernst Tugendhats Rat zu folgen, man solle «wenn man nicht mehr von Gründen spricht, auch das Wort “Wahrheit” fallen lassen»⁴¹.

Arens hält es für ausreichend, die jüdisch-christlichen Gottesgeschichten in reflexiver Narrativität ins «Erzählwerk menschlichen Zusammenlebens»⁴² zu vermitteln und Fundamentaltheologie als «theologische Theorie des Erzählens»⁴³ zu verstehen. Auch kritische Rückfragen haben zu keiner Vertiefung oder Erweiterung des Konzepts, nur zur angeschärften Wiederholung der alten Thesen geführt⁴⁴. Wie Arens auf dieser Basis den von ihm zu Recht gegen ekklesiale und theologische Kommunitarismen eingeforderten Öffentlichkeitscharakter der christlichen Gottrede kritisch zur Geltung bringen will⁴⁵, bleibt unklar. Mit einer «Kritik von innen»⁴⁶ – bezeichnender Weise das Kennwort der kommunitaristischen Position Michael Walzers⁴⁷ – wird es dafür kaum sein Bewenden haben können. Arens bleibt darum hinter Helmut Peukerts Pragmatik-Konzeption von 1977⁴⁸, auf die er sich

³⁸ Vgl. G. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, Aus dem Italienischen v. Ch. Schultz, Stuttgart 1997 (Reclam-U.-B. 9664). Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Herbst der Hermeneutik? Eine philosophische Debatte von theologischer Brisanz*, in E. GARHAMMER – H.-G. SCHÖTTLER (Hgg.), *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998, 137-148. DERS., *Cristianesimo e Occidente. Quale universalismo?*, in Il Regno XLIX (2004) [Im Druck].

³⁹ Vgl. T. NAGEL, *Das letzte Wort. Aus dem Englischen übersetzt v. Joachim Schulte*, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18021).

⁴⁰ Vgl. oben, 183.

⁴¹ E. TUGENDHAT, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, 169. Vgl. auch 17-19.

⁴² ARENS, *Fegefeuer* (Anm. 36), 156.

⁴³ ARENS, *Fegefeuer* (Anm. 36), 156.

⁴⁴ Vgl. E. ARENS, *Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität*, in NEUNER, *Glaubenswissenschaft* (Anm. 20), 57-75.

⁴⁵ Vgl. E. ARENS, *Ist Theologie Luxus? Ein Plädoyer für die öffentliche Gottrede*, in DERS. – H. HOPING (Hgg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg-Basel-Wien 2000 (QD 183), 171-194.

⁴⁶ ARENS, *Luxus* (Anm. 45), 193.

⁴⁷ Vgl. M. WALZER, *Kritik und Gemeinssin. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Aus dem Amerikan. und mit einem neuen Nachwort versehen von Otto Kallscheuer*, Frankfurt a.M. 1993.

⁴⁸ Vgl. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, Neuausg. Frankfurt 1978 (stw 231).

intensiv beruft⁴⁹, dadurch zurück, dass er den Theoriebegriff unter Rekurs auf Charles S. Peirce, Jürgen Habermas und Richard Rorty pragmatizistisch verschmiert⁵⁰ – erneut eine Fortschreibungsvariante des Klischees von der geschichtslosen Identitätsmetaphysik, das sich eigentlich schon von Hegel darüber belehrt sehen müsste, dass und wie gerade der moderne Erkenntnisbegriff mit seiner Dynamik erst durch einen Zusammenschluss mit dem Gedanken höchstmöglichen theoretischen Tuns, also der Kontemplation, zu einem wirklich wach in seiner Zeit stehenden Philosophieren führt und dies natürlich einen wohlbestimmten Begriff selbstbewusster Subjektivität impliziert⁵¹.

Zu den Weisen theologischer Rationalität, die ihre Bindekraft nicht aus Begründungen beziehen möchten, zählen auch bestimmte Varianten methodisch am analytischen Philosophieren orientierter Theologie, die unter dem Label «Reformed Epistemology»⁵² firmieren und die man am besten als Inversionsmodell theologischer Rationalität charakterisiert⁵³. Für einen solchen Ansatz scheint vor allem zu sprechen, dass ein Gutteil unserer praktischen Alltagsüberzeugungen normalerweise als irrational zu gelten hätte, weil sie sich nicht beweisen lassen. Daraus kann unter der Voraussetzung, dass Rationalität als solche anerkannt bleibt, nur eine Umkehr der epistemischen Beweislast resultieren. Vorgelegt hat ein solches Programm in klassischer Form Nicholas Wolterstorff⁵⁴. Wolterstorffs basale

⁴⁹ Vgl. bes. E. ARENS, *Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie*, in K. MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher*, Regensburg 1998, 59-76.

⁵⁰ Vgl. ARENS, *Feuerprobe* (Anm. 49), 70.

⁵¹ Vgl. D. HENRICH, *Kontemplation und Erkenntnis. Dankesrede, gehalten anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*, in FAZ 276 (27.11.2003) 41.

⁵² Vgl. dazu A. KREINER, *Demonstratio religiosa*, in H. DÖRING – A. KREINER – P. SCHMIDT-LEUKEL (Hgg.), *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993 (QD 147), 9-48. A. Plantingas, Programm religiöser Epistemologie hat sich mittlerweile in einer Komplexität entwickelt, dass es einer eigenen differenzierten Rekonstruktion bedürfte. Vgl. A. PLANTINGA, *Warrant and proper Function*, New York-Oxford 1993. DERS., *Warrant: The Current Debate*, New York-Oxford 1993. DERS., *Warranted Christian Belief*, New York-Oxford 2000.

⁵³ Zu anderen, ebenfalls analytisch imprägnierten theologischen Konzepten, die ebenso ausdrücklich mit der Begründungsthematik befasst sind vgl. A. DEEKEN, *Glaube ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie*, Münster 1998 (Pontes 1). O. J. WIERTZ, *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Mainz 2003.

⁵⁴ Vgl. N. WOLTERSTORFF, *Can belief in God be rational if it has no foundations?*, in A. PLANTINGA – N. WOLTERSTORFF (Hgg.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame-London 1983, 135-186.

Operation nimmt sich fast trivial aus (und ist in Wahrheit das Gegenteil): Er plädiert dafür, die Rationalität einer Überzeugung nicht daran festzumachen, welche Gründe für sie sprechen, sondern daran, dass es keine angemessenen Einwände gegen diese Überzeugung gibt. Daraus lässt sich umstandslos ein relativ präzises Kriterium gewinnen. Es heißt: Keinen positiven Grund für eine Annahme zu haben, ist noch kein Grund, diese Annahme aufzugeben. Sie kann solange als gerechtfertigt gelten, als keine stichhaltigen Gründe gegen sie ins Feld geführt werden. Rationalität besteht demgemäß darin, Annahmen kritischer Prüfung auszusetzen. Das hat ohne Zweifel viel für sich. Nur muss dieses kritische Prüfen seinerseits irgendwie einem Maßstab folgen, sonst führt es unausweichlich in ein skeptisches Endlosverfahren. Und woher kommt dann dieser Maßstab?

Die einschlägigen Protagonisten der zur Debatte stehenden Inversion benennen einen solchen nicht. Sie berufen sich lediglich auf pragmatische Effizienz und theoretische Konsistenz bzw. Kohärenz. Der Effizienzgedanke ist für unseren Zusammenhang schlichtweg irrelevant, weil die Entsprechung zwischen religiösen Annahmen und menschlichen Bedürfnissen die Ersteren so wenig diskreditiert als dass sie sie rechtfertigt. Konsistenz und Kohärenz geben eine gewisse Auskunft: Sind sie gegeben, ist damit für die Wahrheit der betroffenen Überzeugung noch immer nichts gewonnen. Jedoch muss ihr Fehlen als starkes Indiz für die Falschheit der in Frage stehenden Überzeugung gelten. Denn Inkonsistenz heißt soviel wie: In den begrifflichen Zusammenhängen einer Annahme treten interne Widersprüche auf. Und Inkohärenz ist dann gegeben, wenn die betreffende religiöse Annahme beim besten Willen nicht mit nicht-religiösen, also alltäglichen, wissenschaftlichen oder philosophischen Annahmen zu verbinden ist. Die jenseits von Begründungsansprüchen konzipierte Rationalität präsentiert sich damit – vorsichtig ausgedrückt – als ausgesprochen weich.

Dieser Eindruck steigert sich, wenn man das leitende Prinzip von Wolterstorffs Konzeption näher betrachtet. Das Prinzip, das als Rationalitätskriterium fungiert, lautet (um es im Original zu zitieren): «innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent»⁵⁵ – unschuldig bis zum Schulderweis, nicht schuldig bis zum Unschuldserweis. Gemeint ist: Überzeugungen oder Behauptungen haben als rational zu gelten bis zum Erweis ihrer Irrationalität und nicht als irrational bis zum Erweis ihrer Rationalität. Ebendieses Prinzip belasten jedoch zwei auf den ersten

⁵⁵ WOLTERSTORFF, *Belief* (Anm. 54), 163.

Blick gar nicht so leicht zu entdeckende offene Flanken: (a) In keiner Weise ist mit ihm die Verpflichtung verbunden, widersprechende Behauptungen überhaupt zu registrieren. Und (b): Nichts steht entgegen, bereits eingetretene Widersprüche durch die epistemische Strategie der Satzanpassung wieder aus der Welt zu schaffen.

Vertreter des begründungsfreien Rationalitätskonzepts suchen – wenn sie denn das Problem überhaupt wahrnehmen – die beiden Fluchtwege folgendermaßen zu verschließen: Strategie (a) wird als ethisches Problem qualifiziert und die Wahrnehmung, also Nicht-Ausblendung, argumentativer Einsprüche zur Konsequenz einer epistemologischen Verpflichtung auf Wahrheit erklärt. Praktisch gesehen heißt das: Als rational kann nur gelten, wer in Anbetracht seiner unbestreitbaren konstitutiven Irrtumsanfälligkeit kritische Einsprüche nicht übergeht, sondern als eine Art Katalysator in die progressive Wahrheitssuche einbezieht. Nur: Woher rührt die normativ dahinterstehende epistemische Verpflichtung auf Wahrheit? Und auf welcher Basis kann sie eingeklagt werden? Exakt die gleiche Frage stellt sich strukturell gesehen in Bezug auf die für die begründungsfreie Rationalität notwendige Unterbindung der Strategie (b), also der Kritikimmunisierung durch systematische Satzanpassung. Natürlich liegt auf der Hand, dass solche Anpassungen nur bis zu einem bestimmten Grad möglich sind, wenn der, der sie vornimmt, das kommunikative Netz nicht verlassen, d.h. sich nicht jeglicher Kritik entziehen und damit alle Verständigungskompetenz einbüßen will. Etwas ganz anderes ist freilich, einigermaßen handhabbare Kriterien für die Differenz von «rational» und «irrational» anzugeben. Vertreter des begründungsfreien Rationalitätskonzepts halten dies ohne das Instrument logischen Zwanges und definitiver Entscheidungsverfahren für möglich. Dass die Differenz in zahlreichen Einzelfällen nur schwer festzumachen ist, beirrt sie nicht, sofern das auch im Rahmen der sittlichen Qualifikation von Handlungen als gut oder böse der Fall sei und trotzdem die prinzipielle Unterscheidung zwischen beidem nicht aufgegeben werde. Ohne Zweifel spricht viel dafür, im Horizont dieser Analogie die Rationalitätstheorie als «Ethik unserer intellektuellen Überzeugungen»⁵⁶ zu bestimmen. Ebenso steht außer Zweifel, dass es sich dabei um eine normative Ethik handeln muss. Nur und also wieder die gleiche Frage wie im Zusammenhang der Strategie (a): Woher kommt diese Normativität?

⁵⁶ KREINER, *Demonstratio* (Anm. 52), 23.

Formal-systematisch gesehen klinkt sich exakt an dieser Stelle mittlerweile auch Clemens Sedmak in die Debatte ein. Seine ziemlich redundant über mehrere Monographien hinweg⁵⁷ formulierte Selbstverständigung von Theologie sieht deren akademisch-wissenschaftliche Zukunft vom «[...] Beitrag der Theologie zur Wissenschaftsethik [...]»⁵⁸ abhängen, macht also genau das zum Zentrum, worüber die Reformed Epistemology» eine zureichende Auskunft schuldig bleibt. Kraft ihrer strukturellen Verfassung und ihres materialen Gehaltes schreibt er christlicher Theologie «erkenntnistheoretische Vorteile»⁵⁹ zu, die sie anderen Disziplinen gegenüber zur Rolle einer «Kontrastwissenschaft»⁶⁰ befähigt, sofern sie als eine Art Hofnarr «eine Sicht von Anderswo»⁶¹ einspiele, in theoretischen und praktischen Präferenzen und Propensitäten verborgene «stumme[n] Theologien» entziffere und schließlich auch eine epistemologische Option für Ausgegrenzte forcieren⁶². So stehe Theologie unmittelbar kraft ihres Gehaltes für eine «Ethik des Erkennens»⁶³ ein. Uneingeschränkt teile ich Sedmaks These, Theologie als notwendig zu qualifizieren, weil alle Religion kontingent sei⁶⁴, und dass nur mit theologischen Instrumentarien das religiöse Imaginationspotenzial gegenwärtiger Gesellschaften und sein Sprengstoff zu moderieren sei⁶⁵. Hoffnungslos überfordert aber scheint mir von dieser Aufgabe die Methodik zu sein, die er dafür vorschlägt: die Entwicklung einer auf Anwendungsfälle hin konzipierten Theopragmatik, die sich – mit Claude Levi-Strauss gesprochen – als «bricolage»⁶⁶ in Gestalt einer «Theologie in Heften»⁶⁷ artikuliert. Kein Wunder, dass er von diesem ausgesprochen schwachen Anspruch aus nur dadurch überhaupt in die Dimension der Universalität gelangt, dass er seine

⁵⁷ Vgl. C. SEDMAK, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg i.Br. 2000. DERS., *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003. DERS., *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg-Basel-Wien 2003 (QD 204).

⁵⁸ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 10.

⁵⁹ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 47.

⁶⁰ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 47.

⁶¹ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 53.

⁶² Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 52-59.

⁶³ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 82.

⁶⁴ Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 39.

⁶⁵ Vgl. dazu: MÜLLER, *Cristianesimo e Occidente* (Anm. 38). DERS., *Das Christentum, der Westen und die Wahrheit. Aufklärendes über einige prekäre Äquivokationen*, in HerKorr 2004 [Im Druck].

⁶⁶ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 119.

⁶⁷ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 90.

situative Pragmatik mit der materialen Praxis Jesu kurzschließt⁶⁸. Das gibt seinem ganzen Konzept einen ausgesprochen biblizistischen Touch, der über den Wittgensteinschen Gedanken der Vernetztheit von Sprache bzw. Erkenntnis und Lebensform und einer Parallelisierung solcher «Kleiner Theologien» mit Wittgensteins «Philosophischen Untersuchungen» und in gewissem Sinn auch mit Rahners «Schriften zur Theologie» (deren englische Übersetzung mit «Theological Investigations» betitelt ist⁶⁹) systematische Dignität gewinnen soll⁷⁰. Wenn Sedmak strukturell analog zu dieser Verhältnisbestimmung zwischen Ethik und jesuanischer Praxis dann auch noch die Beziehung zwischen Philosophie und katholischem Lehramt konstruiert⁷¹, wird schlagartig die Achillesverse des ganzen Ansatzes sichtbar: dass Theologisches so auftritt, als hätte es das ganze Geschäft der Hermeneutik immer schon hinter sich – als ob der gewiss geschuldeten Hermeneutik des Einverständnisses nicht namentlich aus religionskritischen Gründen bleibend – auch für die Jesus-Traditionen⁷² – eine Hermeneutik des Verdachts zugeordnet bleiben müsste⁷³ – was übrigens seinerseits bester biblischer Tradition entspricht⁷⁴. Allerdings ist das um Welten verschieden von dem, womit sich Sedmak zufrieden gibt: «Dass diese Praxis [Jesu; K.M.] auch über eine binnen-religiöse Gemeinschaft hinaus relevant werden kann, zeigt der Gedanke, dass das

⁶⁸ Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 120-126.

⁶⁹ Den Hinweis verdanke ich meinem Assistenten Dr. Thomas Schärfl.

⁷⁰ Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 10. 90. Dass Wittgenstein gerade mit Bezug auf die Begründungsproblematik auch noch sehr viel anders als nach Maßgabe des derzeitigen mainstream der Interpretation seiner Einlassungen zur religiösen Epistemologie gelesen werden kann, hat herausgearbeitet K. STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentalen Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (Ratio fidei 7).

⁷¹ Vgl. dazu SEDMAK, *Katholisches Lehramt* (Anm. 57).

⁷² Anders ließe sich der philosophischen Jesus-Kritik beispielsweise von Kelsos (*Gegen die Christen*, Aus dem Griechischen v. Th. Keim. Mit Beiträgen v. F. W. Korff u. E. Fuhrmann. Illustrationen v. C. Apfelschnitt, München 1991) über (*Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs*, Frz.-dtsh. Mit einer Einleitung kritisch hg. übers. u. komm. v. W. Schäfer, Hamburg 1994 [PhB 452]) und E. Cioran (*Die verfehlte Schöpfung*, Frankfurt a.M. 1979) bis H. C. Zander (*Warum ich Jesus nicht leiden kann: ein Anschlag gegen den neuen religiösen Kitsch*, Reinbek b. Hamburg 1994) und F. Buggle (*Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Reinbek b. Hamburg 1992) nichts entgegen halten.

⁷³ Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, in ThRv 98 (2002) Sp. 391-398. Hier 393-395.

⁷⁴ Vgl. dazu K. MÜLLER, *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel*, Münster 2000 (Münsteraner Einführungen Theologie 4), 242-248.

Leben eine Kunst ist und dass diese Kunst anhand von Beispielen gelernt und eingeübt werden kann»⁷⁵.

Ob sich davon auch andere real-existierende Subjekte als nur *animae candidae* werden beeindrucken lassen, bleibe dahin gestellt – oder nein: ich bezweifle es. Und überdies hängen Kunst und Leben ungleich komplexer, metaphysischer und eine Glaubensverantwortung betreffend epistemischer zusammen, als Sedmak da unterstellt, nämlich als Entdeckungs- und Begründungszusammenhang bewusst geführter Existenz⁷⁶.

Sehr anders freilich nimmt sich die Sache aus, wenn der Frage der Glaubensverantwortung in kontinuierlichem und konstitutiven Bezug gerade auf eine Hermeneutik des Verdachts nachgegangen wird. Dann stellt sich eine fundamentale Theologie selbst, wenn sie – Sedmak nicht ganz unähnlich – eher der situativen Intervention zuneigt, ausdrücklich und in aller Schärfe die Frage nach kontextübergreifenden Rationalitätskriterien. Genau das ist bei Jürgen Werbick der Fall: Gerade weil er sein Konzept von Glaubensverantwortung in durchgängiger Tuchfühlung mit einer Verdachtshermeneutik *par excellence*, nämlich mit derjenigen Nietzsches entwickelt, sucht er in vorsichtiger, aber gesprächsbereiter Skepsis auch die Auseinandersetzung mit transzendentalphilosophisch angelegten Begründungsprogrammen⁷⁷. Zu klären ist dann aber, wie solche transkontextuellen Kriterien einem «Ad-hoc-Verfahren»⁷⁸ implementiert werden können, das sich bescheidet, konkrete Bestreitungen christlicher Überzeugung ebenso konkret-situativ zu widerlegen und nicht den Anspruch auf positive Darstellung der «eigene[n] Position mit *besseren* Gründen»⁷⁹ zu erheben. Werbick stellt sich ausdrücklich die Frage, ob das wirklich reicht und ob nicht zumindest transzendentallogisch – wie von H. Verweyen gefordert – auch für das Ad-hoc-Verfahren «eine systematisch

⁷⁵ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 211.

⁷⁶ Vgl. dazu bahnbrechend D. HENRICH, *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München-Wien 2001. Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung* [Unveröffentlicht].

⁷⁷ Vgl. J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2000, 185-224. Vgl. DERS., *Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik*, in ThRv 98 (2002) Sp. 399-408. Zu Werbick: Glauben vgl. als erste kleine Replik das Ende von MÜLLER, *Einsatz für Minervas Eulen* (Anm. 73).

⁷⁸ WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 401.

⁷⁹ *Ibid.*

kohärente Begründungsfähigkeit angenommen werden [müsse; K.M.], die die durchgehende Konsistenz dieser sporadischen ‚Repliken‘ ermöglicht»⁸⁰.

Er sucht darum die Lösung auf einem Mittelweg, der die Kriterienfrage der Rationalität nicht unterschlägt, aber dennoch weniger stark ausfällt als transzendente Argumentationsverfahren und findet dafür sozusagen als metaphorisches Schibboleth den an W. Dilthey⁸¹ gemahnenden Terminus der «Würdigung». Er bezeichnet für ihn «die ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft. [Diese] zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seiende und Sein-Sollende zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als einen Menschen wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen»⁸².

Ich gehe an dieser Stelle nicht weiter darauf ein, ob dieser Begriff der Würdigung wirklich von dem bei Verweyen unterstellten Begriff der Identität als der letzten Sinnbestimmung von Vernunft so verschieden ist, wie Werbick annimmt; desgleichen zeichne ich nicht die spannende Frage weiter nach, inwiefern sich die konzeptionellen Differenzen zwischen Werbick und Verweyen daraus ergeben, dass Ersterer einem sozusagen akustischen Paradigma folgt, sofern er die Wahrheitsgerichtetheit der Vernunft als hervorgerufene versteht⁸³, Letzterer dagegen einem optischen Paradigma, weil Vernunft nichts anderes wollen kann, als dass alles – und so auch sie selbst – Bild des Absoluten werde⁸⁴. Ich frage hier nur, wie tragfähig «[d]ie unabweisbare Intuition des „Um seiner selbst willen“»⁸⁵, die im Akt der Würdigung zur Geltung gebracht werden soll, wirklich ist. Die Frage scheint mir unausweichlich. Werbick selbst hält ja fest: «Die Metapher der Würdigung kann

⁸⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollst. überarb. Aufl. Regensburg 2000, 65. Zit. nach WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 402.

⁸¹ Vgl. W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, in *Die Kultur der Gegenwart* I, 4, Berlin-Leipzig 1907, 38 (Ges. Schriften V, 339-416). Vgl. zu Diltheys Begriff der Würdigung auch M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, 2., durchges. Aufl. Frankfurt a.M. 2001 (GA 27), 347-348.

⁸² WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 403.

⁸³ Vgl. WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 403-405.

⁸⁴ Zum Bildbegriff bei Verweyen vgl. DERS., *Gottes letztes Wort* (Anm. 80), 244-255. S. WENDEL, *Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas*, in G. LARCHER – K. MÜLLER – T. PRÖPPER (Hgg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 164-173. D. HÜBERS VAN DE LOO, *Unv. Diplomarbeit*, Münster 2001.

⁸⁵ WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 403.

einen Prozeß kennzeichnen, der auf Unbedingtheit abzielt und als Prozeß der Würdigung dem Begriff *unbedingt* seinen hermeneutischen Ort gibt: den Ort, von woher er verstanden werden darf; einen prozessualen Ort gewissermaßen, da Unbedingtheit menschlich immer eine Prozeß- und keine Zustandskategorie ist: Kennzeichen dessen, was sein soll, nicht Beschreibung dessen, was ist»⁸⁶.

Anders gesagt: Bei «Würdigung» handelt es sich um eine elementare Kategorie der praktischen Vernunft. Aber eben darum stellt sich jene Frage nach der argumentativen Tragfähigkeit verschärft (und das Gleiche wäre gegenüber Sedmaks Verständnis von Theologie als Theopragmatik *a fortiori* geltend zu machen). Dieter Henrich hat das präzise auf den Punkt gebracht, als er in einem Interview sagte: «Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwanken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbeschreibung komplettiert werden kann, innerhalb deren verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für mich, haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können»⁸⁷.

Eben solche Weltbeschreibung, in der ein Begriff des Unbedingten schon vor seiner Ingebrauchnahme für die Bestimmung des Grundaktes praktischer Vernunft vorkommt, leisten transzendente Argumentationsverfahren. Sie schützen damit auch eine basale Intuition wie die Würdigung des «Um seiner selbst willen» schon im Ansatz gegen eben jenen nietzscheanischen Verdacht auf physiologische, also nur dem Überlebenstrieb verdankte Genese, im konstanten Gegenzug, gegen den Werbick seine Überlegungen entfaltet. Das ist auch mein wichtigster Grund, unerachtet der damit einzugehenden größeren epistemischen Verpflichtungen in der Frage der Verankerung einer fundamentalen Theologie auf transzendente Argumentationen zu setzen. Sofern das Auftreten von Weltbeschreibungen transzendentallogisch untrennbar an dasjenige von Selbstbeschreibungen als Bedingung ihrer Möglichkeit gebunden ist, eignet solchen Argumentationsformen apriori eine subjekttheoretische Kontur, und man wird nicht fehlgehen, die Wurzeln für eine Erschließung der für die Weltbeschreibung so elementaren Kategorie wie der des Unbedingten in diesem Quellkontext von Weltbeschreibung selbst aufzusuchen – woraus sich übrigens nochmals eine Berührung mit Jürgen Werbicks Konzeption ergibt, sofern er das erwähnte Hervorgerufensein des Wahrheitstriebes philoso-

⁸⁶ WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 407.

⁸⁷ D. HENRICH, *Bewußtes Leben und Metaphysik*, in *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18010), 194-216. Hier 213.

phisch als Ursprünglichkeit des Ich-Subjekts in seinem spezifischen Geistsein reformuliert⁸⁸. Damit ist der Punkt erreicht, von dem aus in die bisher entworfene Landschaftsskizze auch diejenigen theologischen Begründungskonzeptionen eingetragen werden können, von denen sich kartographisch sagen lässt, sie besetzten so etwas wie:

3. Begründungslogische Örter post et secundum Rahner

Gemeinsam ist den an dieser Stelle zu benennenden Konzeptionen die Überzeugung, für die durch und durch hermeneutische Aufgabe der Gottrede um der kritischen Konsistenz des Hermeneutischen willen eine erstphilosophische Dienstleistung in Gestalt eines in der Instanz autonomer Vernunft entfalteten Begriffs letztgültigen Sinnes in Anspruch zu nehmen, weil davon transzendentallogisch die Möglichkeit abhängt, zwischen sinnvoll und sinnlos zu entscheiden und überhaupt erst zu verstehen, was gemeint ist, wenn jemand sagt, dies oder das beanspruche oder binde ihn bzw. sie unbedingt, wie das gerade für religiöse Stellungnahmen charakteristisch ist, die sich selbst ernst nehmen. Dieses Thema der Letztbegründung oder Letztbindung von Glaubenssystemen ist längst (und nicht erst seit dem 11.09.2001) als eine der brisantesten Fragen der Kulturwissenschaft anerkannt⁸⁹, um so seltsamer nimmt sich die ihm gegenüber so weitreichend geübte Verhältnislosigkeit seitens der doch erstzuständigen Theologie aus. Und dass es bei diesem Ansatz absolut nicht um eine theologische Letztbegründung des Glaubens geht, wie törichterweise immer wieder noch einmal behauptet wird, zeigt sich allein schon daran, dass dieser Form der Glaubensverantwortung in durchaus differenten, geschichtlich situierten und mithin kontingenten Weisen nachgekommen werden kann. Es sind derzeit im Wesentlichen drei, und ich sage jedes Mal dazu, in welchem Sinn sie sich post et secundum Rahner lozieren:

a) Hansjürgen Verweyen⁹⁰ setzt bei der Elementarstruktur erkennender Vernunft ein, die zwar durch und durch von Subjekt-Objekt-Dichotomie durchherrscht ist, gleichwohl ihre letzte Sinnbestimmung im Begriff der Einheit bzw.

⁸⁸ Vgl. WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 405.

⁸⁹ Vgl. exemplarisch T. HAUSCHILD, *Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik*, Gifkendorf 2002 (Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste 13).

⁹⁰ Vgl. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (Anm. 80), 142-185.

Identität findet. Erkennend wird Erkanntes in eine Einheit mit der erkennenden Vernunft geholt, obwohl es als Erkanntes ihr von Wesen gegenüber sein muss. Letztgültig erfüllt kann dann aber die Sinnbestimmung von Vernunft nur sein, wenn sich diese Opposition einer Einheitssuche, die notwendig in ihr Gegenteil treibt, in eine Vermittlung bringen lässt. Das ist dann der Fall, wenn das Objekt eines erkennenden Subjekts aus sich selbst heraus radikal nichts mehr für sich selbst sein wollte, sondern sich zum reinen Abbild des erkennenden Subjekts machte. Dann wäre die Differenz aufgehoben, nicht verleugnet, und doch in ihren Folgen außer Kraft gesetzt. Mit dieser Denkfigur kann – in Anlehnung an Fichte – nicht nur das Zu-sich-Kommen von Subjektivität beschrieben, sondern zugleich auch das Verhältnis von Endlichem und Absolutem konsistent gefasst werden: Wenn Absolutes radikal als Absolutes gedacht wird, bleibt ja kein Platz mehr für ein Endliches, das ja neben dem Absoluten stehen müsste und also widerlegte, dass das Absolute wirklich absolut ist, wenn da noch Platz neben ihm bleibt. Es sei denn: Das Endliche würde als Bild des Absoluten gedacht, als etwas, was nichts für sich sein will, sondern seinem Wesen nach dazu da sein will, dem «Gegenüber» (in Anführungszeichen) zu seiner Geltung zu verhelfen. Wie aus dieser doppelten Ressource dann die Frage nach dem möglichen Ergangensein eines letztgültigen Sinnanspruchs in Geschichte zum Austrag gebracht werden kann, hat Verweyen selbst hinlänglich expliziert⁹¹. Post Rahner verortet Verweyen sein Konzept insofern, als er – übrigens bereits in seiner Dissertation von 1969 – Rahners metaphysischen Ausgangspunkt, die Frage nach dem Sein, als abkünftig kritisiert und den letzten, unhintergehbaren Quellpunkt aller Vernunftleistung im Akt des Staunens erblickt⁹². Secundum Rahner ist das Unternehmen insofern zu qualifizieren, als Verweyen seinen «Grundriß der

⁹¹ Vgl. kritisch dazu alle Beiträge in LARCHER – MÜLLER – PRÖPPER (Hgg.), *Hoffnung* (Anm. 84). Vgl. auch Verweyens Repliken und Präzisierungen in: DERS., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997. DERS., *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000. Außerdem: P. PLATZBECKER, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper*, Regensburg 2003 (Ratio fidei 19). KIM, MICHAEL SEUNG-WOOK, *Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich "ich" sein lässt. Zur Entwicklung des erstphilosophischen Dekens bei Hansjürgen Verweyen*, Regensburg 2004 (Ratio fidei 22). M. LEUKEL, *Staunen sprachanalytisch. Das «missing link» im erstphilosophischen Denkweg Hansjürgen Verweyens aus der Perspektive der theoretischen Philosophie Hector-Neri Castanedas*, Diss. Münster 2003/04 [Im Erscheinen].

⁹² Vgl. dazu H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969 (Themen und Thesen der Theologie). DERS., *Gottes letztes Wort*, 3. Aufl. Regensburg 2000, 119-121. Vgl. auch SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 58-59. Dazu bes. die Arbeit von LEUKEL, *Staunen* (Anm. 91).

Fundamentaltheologie» ausdrücklich als Wiederaufnahme der leitenden Intuition Rahners aus der ersten Auflage von «Hörer des Wortes» begreift.

b) Thomas Pröpper⁹³ kommt der transzendentalen Rückbindung der Sinnvorgabe christlicher Theologie – der Selbstoffenbarung Gottes als frei und unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe⁹⁴ – am Leitfaden des Begriffs der Freiheit, also einem Begriff der praktischen Vernunft nach. Er beschreibt diese als etwas formal Unbedingtes, das gleichzeitig real bedingt ist. Damit ist die Frage gestellt: Wie kann Freiheit in Entsprechung zu ihrer Wesensverfassung der Unbedingtheit unbeschadet ihrer realen Bedingtheit verwirklicht werden? Antwort: Freiheit muss rein philosophisch ihrem Wesen nach als unbedingte Fähigkeit zur Selbstbestimmung gedacht werden. Sie bestimmt sich selbst dadurch, dass sie einen Inhalt affirmiert, also bejaht und sich durch ihn bestimmen lässt. Weil sie selbst aber unbedingt ist, kommt es zu wirklicher Selbstbestimmung erst dadurch, dass ein Inhalt, den Freiheit affirmiert, seinerseits unbedingt ist. Solcherart aber kann kein Gegenstand, sondern nur andere Freiheit sein. Da aber menschliche Freiheit unbeschadet der Unbedingtheit ihre Inhalte, und selbst unbedingte, nur bedingt bejahen kann, kann sie auch andere Freiheit als unbedingten Inhalt ihrer Affirmation nur bedingt oder anders gesagt: symbolisch bejahen. Freiheit ist ganz und gar darauf gerichtet, anderes als sie selbst als unbedingt sein sollend zu nehmen, ohne diese Absicht real einlösen zu können. Das endet nicht aporetisch, wenn Freiheit auch so gedacht werden kann, dass sie die unbedingte Bejahung ihres Inhalts auch unbedingt realisiert. Das geschähe, wenn sie mit unbedingtem Sichbestimmen-lassen, also mit unbedingtem Geöffnetsein oder anders gesagt mit unbedingter Liebe die Kraft verbindet, das unbedingte Seinsollen des Inhalts auch durchzusetzen. Menschliche Freiheit vermag das trotz ihrer Unbedingtheit nicht. Auch wenn sie mit unbedingter Liebe einen anderen bejaht, kann sie diesem anderen kein unbedingtes Sein verbürgen. Das setzt voraus, dass sich mit unbedingter Liebe Allmacht verbindet. Und damit ist aus der Logik des Freiheitsbegriffs eine

⁹³ Vgl. vor allem T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 3. Aufl. München 1999. DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg-Basel-Wien 2001. Darin bes. die Beiträge «Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik», «Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben» und «Freiheit. Ausprägungen ihres Bewußtseins». Zu Pröpper und Verweyen vgl. auch: P. PLATZBECKER, «*Freiheit als Prinzip aller Erscheinung*». Anmerkung zu einem Zentralbegriff in der Kontroverse zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, in VALENTIN – WENDEL (Hgg.), *Unbedingtes Verstehen?! (Anm. 20)*, 23-41. DERS., *Radikale Autonomie (Anm. 91)*.

⁹⁴ Vgl. diese bei Pröpper immer wiederkehrende Kurzformel etwa in PRÖPPER, *Erlösungsglaube (Anm. 93)*, 137.

Gottesidee gewonnen – nicht als Gottesbeweis, sondern als begriffliche Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Freiheit nicht absurd ist, dass sie also auf letztgültige Weise als sinnvoll gedacht werden kann. Die systematischen Konsequenzen, die daraus zu ziehen sind, gehören in die materiale Dogmatik; in unserem Zusammenhang hier war es nur um das begründungslogische Profil des Ansatzes zu tun. Post Rahner argumentiert Pröpper dadurch, dass er die transzendente Argumentation auf einen anderen, sich «[...] entschiedener auf die neuzeitliche Problemstellung [...]»⁹⁵ einlassenden Typ umstellt, dergestalt, dass er die bei Rahner vermisste Durchklärung einer Selbstreflexion der Freiheit als dem Leitparadigma neuzeitlichen Philosophierens entfaltet. Secundum Rahner bleibt dieses Unternehmen, weil es in keinem seiner Züge Rahners basale Intention aus dem Auge verliert: «[...] eine Theologie, die den zentralen Inhalt christlichen Glaubens, Gottes Selbstmitteilung als Liebe, in seiner menschlichen Bedeutung zu explizieren vermöchte»⁹⁶ und darum Rahners Programm teilt, dogmatische Theologie müsse heute – unter den Bedingungen der Neuzeit und ihrer Religionskritik – theologische Anthropologie sein⁹⁷.

c) Was nun meinen eigenen Vorschlag betrifft, so halte ich die Grundstrukturen von Selbstbewusstsein für einen besonders aussichtsreichen Einsatzpunkt eines Programms kritischer Glaubensverantwortung. Die Unhintergebarkeit der Erster-Person-Perspektive in aller Selbst- und Weltbeschreibung, die Verfung von Selbsterhaltung und verdanktem Aufkommen aus einem unverfügblichen Grund, die innere Dynamik des Subjekts, aus seiner Doppelstellung, gegenüber aller Welt zu stehen und zugleich eines ihrer Elemente zu sein, alternative Formen von Ganzheitsgedanken zu entfalten, die interpretativ mit der Struktur der großen Religionen konvergieren – das sind Standards zeitgenössischer Subjektreflexion, die gerade aus ihrer Bestreitung seitens naturalistischer und dekonstruktivistischer Programme gehärtet hervorgegangen sind und durch überraschende Rehabilitierungen sprachanalytischer Provenienz auf die Agenda der zentralen Themen weiter Bereiche der Gegenwartsphilosophie zurückkehrten⁹⁸. Philosophen,

⁹⁵ PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 93), 133.

⁹⁶ PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 93), 273. Vgl. 269-273.

⁹⁷ Vgl. PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 93), 123.

⁹⁸ Vgl. dazu ausführlich (dem Stand der Debatte zur Erscheinungszeit entsprechend) MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage* (Anm. 10). DERS., *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, in ZKTh 120 (1998) 137-163. DERS., *Über die Geburt des neuzeitlichen Subjekts und das verfrühte Läuten seines Sterbeglöckleins* [Erscheint demnächst]. Man kann diese philosophische Herausforderung natürlich auch

die sich auf entsprechende Denkbewegungen einlassen, halten das Gottesthema als Frage nach dem Wovonher und Wohin bewusst geführter Existenz für philosophisch indispensable⁹⁹. Sofern sich die religionsphilosophische Dimension dieser Subjektdebatten unschwer religionstheologisch aufgreifen lässt¹⁰⁰, ist die Anschlussfähigkeit eines Programms fundamentaler Theologie sicher gestellt¹⁰¹. Der dafür nötige Transfer steht für die nötige methodische Differenzierung von Philosophie und Theologie ein. Damit ist auch bereits die post-secundum-Frage angeschnitten: Secundum Rahner kann das Konzept in eminentem Sinn heißen, weil sich sein Ausgangspunkt mit Rahners Gedanken vom Subjekt als «Beisichsein» aus «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes» deckt – ein Gedanke übrigens, den Rahner durch eine geniale Verflüssigung des klassischen Analogiegedankens gewinnt¹⁰². Das «post» ergibt sich daraus, dass der Subjektgedanke freilich nach heutigen Standards ungleich differenzierter gefasst werden muss, als das Rahner für seine Bedürfnisse tat – und selbst da muss man ihm noch eine erstaunliche intuitive Treffsicherheit attestieren¹⁰³.

Ein «post» und ein «secundum» sozusagen zweiter Instanz kommen noch hinzu: Rahner hat nämlich – bislang kaum wahrgenommen – schon in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts – aufs Frappanteste jene philosophischen Entwicklungen prognostiziert, die man später klischiert unter dem Etikett «postmodern» subsumierte: das Aufrücken von Sprache/Kommunikation und Gesellschaft/Gemeinschaft zu philoso-

vom Leib halten, z.B. durch ridikülisierende Rhetorik, die davon lebt, dass ihrem Autor anscheinend die Argumente ausgehen – so jüngst bei I. U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 336-430.

⁹⁹ Vgl. D. HENRICH, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen*, in D. HENRICH – J. B. METZ – B. J. HILBERATH – Z. WERBLOWSKY, *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin*, Münster 1997 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien. 8), 10-20. M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991 (stw 938). V. GERHARDT, *Diplomat seiner Disziplin. Warum auch ein Professor der Philosophie quer zum Zeitgeist stehen muss. Laudatio auf Dieter Henrich zur Verleihung des Hegel-Preises*, in FAZ (13.12.2003) Literarische Welt 7.

¹⁰⁰ Vgl. dazu K. MÜLLER, *Konstrukt Religion. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religionstheologischen Defekts*, in J. QUITTERER – A. SCHWIBACH (Hgg.), *Aufgang der Wahrheit. Konstruktion der Wirklichkeit*, Zagreb 2001 (FS Carlo Huber), 31-51.

¹⁰¹ Vgl. eine diesbezügliche Gesamtskizze in MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage* (Anm. 10) Kap. 8. 559-601.

¹⁰² Vgl. detailliert: MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage* (Anm. 10), 54-82.

¹⁰³ Insofern stimmt Siebenrocks These, alle drei Programme votierten gegen Rahners verbliebene Metaphysikverhaftetheit für eine freiheitsphilosophische Weiterbildung nur für Thomas Pröpper. Vgl. SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 86, Anm. 91.

phischen Aprioris, das Schwankend Werden des Theismus, um nur das Wichtigste zu nennen¹⁰⁴. Und es sind dieses die Problemfelder, die der kritischen Reflexion heute dringendst bedürfen; das ist das «secundum» zweiter Instanz. Das entsprechende zweite «post» erblicke ich darin, Rahners Ansatz nochmals im Licht dessen zu lesen, was derjenige über «transzendente Theologie» sagte, der von dieser zuerst gesprochen hat: Kant und namentlich der späte¹⁰⁵. Dort nämlich finden sich Hinweise, wie transzendente Theologie philosophisch als eine Grenzlogik der Gottrede zu fassen und in diesem Problemzusammenhang auch der Status der Kantischen Ideen als regulative Fiktionen zu bestimmen ist, denen gleichwohl ein Wahrheitssinn zugeschrieben werden kann und muss¹⁰⁶. Denn so kann zum einen der methodischen Unterscheidung von Philosophie und Theologie präzise Genüge getan werden, zum anderen heißt das, die neuzeitliche Problemlage erneut entschiedener, weil um jenen Fragehorizont erweitert aufzugreifen, der mittlerweile unter dem Begriff der «Virtualität» firmiert¹⁰⁷.

Rahner hat bisweilen so selbstbewusst wie fraglos eigene Gedanken mit der Kantischen Chiffre der «kopernikanischen Wende» gesiegelt¹⁰⁸. Wirklich eingeholt

¹⁰⁴ Vgl.: K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 43-65. Vgl. dazu K. MÜLLER, *L'«Etica» di Guardini e il «Corso fondamentale sulla fede» di Rahner. Un incontro a distanza*, in M. NICOLETTI – S. ZUCAL (edd.), *Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini. Atti del convegno tenuto a Trento il 15-16 dicembre 1998*, Brescia 1999 (Religione e cultura 12), 153-170. DERS., *Subjektivität und communio. Philosophische Rückfrage an ein selbstverständlich gewordenes Theologoumenon*, in F. R. PROSTMEIER – K. WENZEL (Hgg.), *Zukunft der Kirche, Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven*, Regensburg 2004 [Im Erscheinen].

¹⁰⁵ Vgl. etwa I. KANT, *Opus Postumum*, AA 22, 63. DERS., *Kritik der reinen Vernunft*, B 669-670. AA 3, 426.

¹⁰⁶ Vgl. ausführlicher MÜLLER, *Transzendentes nach dem Dritten Turn oder Theologie als Kritik der verunsicherten Vernunft*, Abschnitt 3. [Im Erscheinen]. DERS., *Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien*, in G. ESSEN – M. STRIET (Hgg.), *Kant. Theologische Perspektivierungen seiner Philosophie – Kant und die moderne Theologie*, Darmstadt 2004 [Im Erscheinen]. Weiterführenden Anhalt in dieser Frage geben mir bes. D. HENRICH, *Subjektivität als Prinzip*, in *DZPh* 46 (1998) 31-44. Vgl. auch den Wiederabdruck in *Bewußtes Leben* (Anm. 87), 49-73. DERS., *Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes*, in *Bewußtes Leben* (Anm. 87), 11-48. DERS., *Versuch über Kunst und Leben* (Anm.76).

¹⁰⁷ Vgl. dazu R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, in *Merkur* 53 (1999) 772-783.

¹⁰⁸ Vgl. etwa im Kontext der Sakramententheologie K. RAHNER, *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in DERS., *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 2003 (Sämtliche Werke 18), 458-476. Hier 458.

Rechenschaft über den Glauben auf dem Forum der Vernunft

ist die in mancher Hinsicht noch gar nicht. Und über neuerliche «Wenden» wäre Rahner als Letzter überrascht gewesen¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Zur Ergänzung vgl. auch die Dokumentation des Podiumsgesprächs im Anschluss an den Vortrag der obigen Überlegungen am 23./24.01.2004 in Köln, in H. KLAUKE (Hg.), *100 Jahre Karl Rahner*, Köln 2004. Hier 115-140. Zu Rahners Wirkungsgeschichte heute vgl. auch M. STRIET, *Ein bleibendes Vermächtnis. Was die Theologie heute von Karl Rahner lernen kann*, in Herderkorrespondenz 58 (2004) 559-564.