

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 56 (2009)

Heft: 1

Artikel: Philosophie und Theologie : Entwicklungslinien in der deutschsprachigen Welt zehn Jahre nach Fides et ratio

Autor: Müller, Andreas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760770>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.04.2025

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

ANDREAS MÜLLER

Philosophie und Theologie. Entwicklungslinien in der deutschsprachigen Welt zehn Jahre nach *Fides et ratio*

1. ANMERKUNGEN ZUM VERHÄLTNIS VON PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE IN *FIDES ET RATIO*¹

Wenn der Glaube verstehbar sein soll, dann muss er das Gespräch mit den Menschen seiner Zeit suchen. Da deren Selbstverständnis von den jeweils geltenden Verstehens- oder Vernunftentwürfen abhängig ist, gehört die Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Glauben nach katholischem Verständnis von Anfang an zu einem der zentralen Themen der (Fundamental-)Theologie. Ausdrücklich fordert bereits der 1. Petrusbrief dazu auf „Rechenschaft der Hoffnung zu geben“ (1 Petr. 3,15).

Dass es dabei Berührungspunkte und gegenseitige Befruchtung gegeben hat, bringt die Enzyklika in einem Bild zum Ausdruck: „Glaube und Vernunft (*fides et ratio*) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.“ Diese „gespannte Harmonie“ (K. Müller) hat ihren Grund nicht nur in der Entmythologisierungstendenz, die christlich-jüdischer Glaube und abendländische Vernunft teilen, sondern auch darin, dass Glaube und Vernunft *in der abendländischen Onto-Theologie* je auf ihre Weise auf (letzte) Wahrheit und die Einheit und Intelligibilität des Seins ausgerichtet sind. Niederschlag dieser befruchtenden Begegnung ist nicht nur die unbestreitbare Tatsache, dass in die Glaubensformulierungen der Kirche philosophische Begrifflichkeit eingegangen ist, ohne die erstere kaum verstehbar wären.² Schon dies allein wäre Grund genug, dass in den Lehrplänen für die Ausbildung von Studierenden der Theologie ausdrücklich auch das Studium der Philosophie vorgesehen ist. Vielmehr erhebt auch die Theologie den Anspruch, den Logos des Glaubens argumentativ zu entfalten. Sie ist daher ihrem Selbstverständnis nach „die durchdachte wissenschaftliche Erarbeitung dieses Wortes (d.h. des Wortes Gottes, A.M.) im Lichte des Glaubens“.³

¹ Im Folgenden kurz: FR, zitiert nach dem Text der DBK: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. Sept. 1998, Bonn 1998 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 135).

² Vgl. FR, Nr. 66.

³ FR, Nr. 64.

Aber gilt diese „gespannte Harmonie“ auch noch für die *Brucherfahrung der Moderne*, in der die Philosophie sich nicht nur vom Glauben emanzipierte und den Menschen in den Mittelpunkt ihres Interesses rückte, sondern auch agnostische, atheistische und nihilistische Vernunftentwürfe hervorgebracht hat, die nicht nur den „Tod Gottes“, sondern letztlich auch den „Tod des Menschen“ proklamieren? Die Antwort, die die Enzyklika auf die kognitive Herausforderung der Moderne für den Glauben gibt, ist in dieser Hinsicht eher als ambivalent zu bezeichnen:

1. Einerseits wird erstmals in einem päpstlichen Dokument die Autonomie der Philosophie ausdrücklich anerkannt.

„Die Kirche legt weder eine eigene Philosophie vor noch gibt sie irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug. Der tiefere Grund für diese Zurückhaltung liegt darin, dass die Philosophie auch dann, wenn sie mit der Theologie in Beziehung tritt, nach ihren eigenen Regeln und Methoden vorgehen muss; andernfalls gäbe es keine Gewähr dafür, dass sie auf die Wahrheit ausgerichtet bleibt und mit einem von der Vernunft her überprüfbaren Prozess nach ihr strebt.“⁴

2. Andererseits interpretiert die Enzyklika nicht wenige Tendenzen in der (post-)modernen Philosophie als Gefährdung für den Glauben. Die Namhaftmachung dieser Strömungen nimmt einen sehr viel breiteren Raum ein als die Auseinandersetzung mit und die Anzeige von positiven Anknüpfungspunkten, von denen das heutige Gespräch zwischen Philosophie und Theologie zehren könnte.

Bedenklich erscheinen *Fides et ratio*: (1) die Tendenz, die Inhalte der Offenbarung rational zu erfassen und dialektisch aufzuheben (Idealismus), (2) ein Humanismus, der als Religionsersatz fungiert, (3) die Beschränkung auf reines Faktenwissen und die Behauptung der Allgemeingültigkeit positiver Erkenntnis, die die umfassende Frage nach dem Sein suspendiert und jeden Hinweis auf die metaphysische und moralische Sicht fallen lässt (Positivismus und Szientismus), (4) die radikale Kritik der Wahrheitsfrage im Nihilismus. Dessen Ablehnung objektiver Wahrheit mündet nicht nur in der aporetischen Behauptung der Gewissheit des Ungewissen, sondern auch in einem Machtwillen ohne Orientierung und in der Idee der Selbster-schaffung des Menschen ohne fundierten Maßstab. (5) Die Tendenz zur Relativierung der Wahrheit im Historismus, im „linguistic turn“ und in der modernen Hermeneutik durch die Propagierung der Sprachlichkeit und Endlichkeit bzw. Geschichtlichkeit allen Verstehens (Historismus). Denn: Wo alles Erkennen „an die Zeit und Kultur gebunden“ ist (Modernismus) und über diese nicht hinauskommt, da ist ein zeitübergreifendes Erkennen letzten Sinns nicht mehr möglich. (6) Die Ersetzung ontologischer Denk- und Orientierungsprinzipien durch das faktisch Machbare und im Konsens Durchsetzbare (Pragmatismus). Auch hier fällt die Frage nach der Wahrheit aus. (7) Eine Form der Postmoderne für die nur noch eine schwache

⁴ FR, Nr. 49.

Vernunft möglich sei. Die Zeit der Gewissheiten sei endgültig vorüber. An die Stelle des Seins treten das Spiel, die Erscheinungen (radikaler Phänomenalismus) und die Vielfalt der Auslegungen (radikaler Pluralismus).

Vor allem die religionskritischen, agnostischen oder nihilistische Züge der modernen Philosophie sowie die epistemische Selbstbescheidung einer nachmetaphysischen Vernunft (im Hinblick auf „eine Metaphysik des Guten“⁵) und die Wahrheitskepsis postmoderner Entwürfe werden als Entstellungen der Vernunft verstanden, die den Dialog zwischen Philosophie und Theologie in Frage stellen.

Auf diese „Verfallstendenzen“ abendländischen Denkens antwortet die Enzyklika mit einem eindringlichen Appell an die Philosophie, sich nicht in „ein verbreitetes Misstrauen gegen die umfassenden und absoluten Aussagen“ einzuschließen, sondern im Sinne der „traditionellen Philosophie“⁶ auf die Vernunft zu vertrauen und die Weisheitsdimension des Denkens wieder zu entdecken. Philosophie müsse heute wieder ihren Beitrag dazu leisten, dass der lähmende Skeptizismus, der grundlose Pluralismus und der Relativismus des Zeitgeistes überwunden werden.

Da die Pluralisierung und Methodenvielfalt nach *Fides et ratio* aber auch die heutige Theologie erfasst hat, gelten die Reflexionen der Enzyklika über das Verhältnis von Theologie und Philosophie auch dem eigenen Haus. Vor diesem Hintergrund lädt das päpstliche Rundschreiben zu einer kritischen Rückbesinnung auf die Grundfragen der Begründung und Verantwortung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft ein.

Denn insofern „die Offenbarung [...] in unsere Geschichte eine universale und letzte Wahrheit einführt“⁷, erheben sich angesichts der Sprachlichkeit unseres Verstehens und der Geschichtlichkeit des Denkens die auf tragbare Lösungen harrenden Fragen:

- wie das „Ein-für-Allemal“ christlichen Glaubens erkennbar, wie insbesondere die Kenosis, d.h. „die Selbstentleerung Gottes“ verstehbar ist;
- wie ein Faktum eine Bedeutung besitzen kann, das seine historischen Bedingungen übersteigt;⁸
- wie in geschichtlich und sprachlich-kulturell bedingten Formen ein universaler Wahrheitsanspruch erkannt werden kann, der die Bedingungen, unter denen er bezeugt wird, transzendiert;⁹
- wie „Inkulturation“ einerseits die Weisheitsdimension der Kulturen und Religionen ernst nehmen kann und andererseits ohne Assimilation oder Synkretismus möglich ist.

⁵ FR, Nr. 98.

⁶ FR, Nr. 56.

⁷ FR, Nr. 14.

⁸ Vgl. FR, Nr. 94.

⁹ Vgl. FR, Nr. 95.

2. REAKTIONEN VON SEITEN DEUTSCHSPRACHIGER FUNDAMENTALTHEOLOGEN

Viele namhafte Fundamentaltheologen im deutschen Sprachraum haben *Fides et ratio* kommentiert. Schauen wir kurz auf grundlegende Reaktionen namhafter Vertreter des Fachs.

Allgemein begrüßt wurde, dass die Enzyklika offene Baustellen im Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie mutig ausspricht.

Dies betrifft vor allem den Katalog der letztgenannten Fragen, insbesondere aber auch „das vom Papst angemahnte systematische Bemühen um eine Philosophie, die Letztgültigkeitsfragen wieder in ihren Horizont einbezieht.“¹⁰

Für nicht wenige Autoren gibt es aber eine gewisse Ambivalenz bezüglich der von der Enzyklika betonten Offenheit einerseits und der Anerkennung der Autonomie der Philosophie andererseits.

M. *Striet* hat darauf aufmerksam gemacht, dass es für das Zerschlagen der ontotheologischen Synthese der abendländischen Metaphysik gute – theologische wie philosophische – Gründe gibt. Der Paradigmenwechsel der Moderne vollzog sich keineswegs willkürlich. Am Anfang der Genese der säkularen Vernunft stehen Erfahrungen, die mit den überlieferten Denkmustern nicht mehr zu bewältigen waren. Moderne Vernunft ist zwar nicht mehr, wie die griechische, in der Lage „das Gutsein Gottes zu beweisen“¹¹. Wird man ihren Beitrag zur Religion deshalb nur negativ einschätzen dürfen? Wird man nicht anerkennen müssen, dass gerade sie durch ihre epistemologischen Grenzziehungen zur Reinigung des Glaubens und zwar von Gewalt und einer oft als schmerzhaft empfundenen Markierung unvermittelter Geltungsansprüche beigetragen hat und dass deshalb auch die neuzeitliche Autonomie, die historische Vernunft und die Religionskritik ein konstruktives Element darstellen, hinter die eine moderne und zukunftsgerichtete Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft nicht mehr einfach zurück gehen kann?

R. *Schaeffler* gibt zu bedenken, ob bei aller Bereitschaft zu einem offenen, konstruktiv-kritischen Dialog, die Überwindung der Krise zwischen Philosophie und Theologie „nicht allzu vertrauensvoll von der Wiederherstellung früherer Formen des Philosophierens erwartet (wird), vor

¹⁰ VERWEYEN, Hansjürgen: Glaube und Vernunft. Eine katholische Position. In: DELGADO, Mariano / VERGAUWEN, Guido (Hgg.): Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart (= Ökumenische Beihefte 44). Fribourg: Academic Press 2003, 177–190, hier 189.

¹¹ STRIET, Magnus: Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes. In: Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, hg. v. Knut Wenzel. Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2007, 95.

allem von der Erneuerung der ‚Philosophie des Seins‘ im Sinne der klassischen Metaphysik.“¹²

A. Ganoczy plädiert dafür, dass die moderne Philosophie auch dann als Phänomen und Gesprächspartnerin ernst genommen werden müsse, wenn sie die Religion kritisiere. Es könne ja auch sein, dass die theologische Urteilsbildung durch diese Kritik reife. Ansonsten legt sich die Vermutung nahe, dass man doch in erster Linie nicht den offen konstruktiven Dialog sucht, sondern, wie A. Ganoczy bemerkt, für eine religiös direkt „brauchbare“ Philosophie plädiert.¹³

P. Neuner kritisiert eine noch immer verengte Sicht auf die Modernismuskrisis und fordert, dass „zentrale Anliegen des Modernismus aufgegriffen und Extrempositionen überwunden (werden), die nicht zuletzt aus den Einseitigkeiten einer offiziell verordneten Theologie und einer geistlich unfruchtbaren Dogmatik entstanden.“¹⁴

H. Waldenfels vermisst in diesem Zusammenhang dann auch die Klärung der Frage, ob die historische Kritik eine konstruktive Rolle bei der Vermittlung des Glaubenslogos spielen könne oder nicht.¹⁵

3. WELCHE PHILOSOPHIE FÜR WELCHE THEOLOGIE? ZUM GESPRÄCH ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM

Kommen wir nun zum Überblick über grundlegende Entwürfe der Begegnung zwischen Philosophie und Theologie im deutschsprachigen Raum.

Die deutschsprachige Theologie hat sich in dieser Hinsicht vom Anstoß des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass bei der Auslegung des Evangeliums auf „die Zeichen der Zeit“ zu achten sei, ermutigen lassen, das unvoreingenommene Gespräch mit den gegenwärtigen Denkwürfen zu suchen, sich an ihnen zu reiben, an ihnen zu lernen und sie zu kritisieren. Daher ist die Szene der Fundamentaltheologie im deutschsprachigen Raum auch sehr bunt und facettenreich. Es gibt also keinen geschlossenen deutschsprachigen Raum, sondern einen Gedankenaustausch und viele Grenzüberschritte in eine weltweite theologisch-philosophische Diskursgemeinschaft.

Dies gilt ebenso für die letzten zehn Jahre. Wenn man daher einen Überblick über diese in diesem Zeitraum erkennbare Entwicklung geben will, wird man notgedrungen eine Auswahl treffen müssen. Um allzu holzschnittartige Verkürzungen zu vermeiden, beschränke ich mich daher auf

¹² SCHAEFFLER, Richard: *Überlegungen zum Dialog mit der Philosophie*. In: Ruhrwort, Wochenzeitung im Bistum Essen, Nr. 44 vom 31. Okt. und Nr. 45 vom 7. November 1998, www.forum-grenzfragen.de/grenzfragen/open/fidesratio/fides03.htm.

¹³ Vgl. GANOCZY, Alexandre. In:

www.forum-grenzfragen.de/grenzfragen/open/fidesratio/fides03.htm

¹⁴ NEUNER, Peter: *Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus*. In: DELGADO, Mariano / VERGAUWEN, Guido (Hgg.): *Glaube und Vernunft*, 161–176, hier 176.

¹⁵ Vgl. WALDENFELS, Hans: *Mit zwei Flügeln. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II.* Paderborn: Bonifatius 2000, v.a. 67–69.

einen Dialog mit drei grundlegenden Konzeptionen und werfe dabei einen Seitenblick auf die von diesen ausgehenden oder beeinflussten Entwürfe.

3.1. *Hinter Athen zurück nach Jerusalem oder: Der gebrochene Widerhall Gottes im Schrei der ungerecht Leidenden der Geschichte*

Einer der ersten, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entschlossen nach der Grundlegung einer verantwortbaren Gottesrede suchten, die die Erfahrungen, Schrecken und Brüche des modernen Menschen ernst nimmt, ist der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz (*1928).

Seine grundlegende These zum Verhältnis von Theologie und Philosophie auf einen kurzen Nenner gebracht, könnte lauten: Keine weltlosleidfreie Vernunft, sondern nur eine der Kompassion mit fremdem Leid(en) unbedingt verpflichtete anamnetische Vernunft kann Gottesrede (Theologie) nach Auschwitz heute noch plausibel machen!

Philosophisch ausgehend von der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, bahnt er sich mit einer schonungslosen Kritik am vorstellenden Denken der abendländischen Onto-Theologie und im Dialog mit der transzendentalen Theologie seines Lehrers Karl Rahner den Weg zu einer Theologie nach Auschwitz. Das Verhältnis zum Judentum rückt „ins Zentrum der Überlegungen“¹⁶. Die Vernichtung des europäischen Judentums ist dabei geschichtliches Ereignis und, ähnlich wie bei Derrida, zugleich eine Chiffre „für Ausgrenzung, Unterdrückung und Vernichtung jedweder Form von Minderheit, Randständigkeit und Andersheit“¹⁷. Aber auch für den Riss und die Gegenwart der Stimme des/der Anderen im (post-)modernen Subjekt. Daraus entwickelt sich eine Theologie, in der das Verhältnis zum Judentum, die politische Dimension der Jesusbotschaft und die „*memoria passionis*“ zum Konzept einer anamnetischen Vernunft fortentwickelt wird, das in Gesprächsgängen mit Ernst Bloch, mit Vertretern der Frankfurter Schule und jüdischen Denkern wie Walter Benjamin seine eigenen Konturen gewinnt. Er sprengt dabei mutig die Grenzen der eurozentristischen Synthese. Wenn der Glaube seinen Eigensinn bewahren und dabei heute Gehör finden will, dann bedeutet dies weder Restauration noch Anpassung. Denn eine restaurative Ungleichzeitigkeit, wie sie die neuscholastische Apologetik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts mit ihrem Festhalten an der mittelalterlichen Synthese betreibt, ist theologisch defensiv und verurteilt sich zu einer Ghettoexistenz, die mit dem Freimut und Weltauftrag des Glaubens schwer vereinbar ist.¹⁸ Der Versuch, die Ungleichzeitigkeit wettmachen und sich der fortschrittsoptimistischen bürgerlichen Rationalität

¹⁶ Vgl. dazu RUHSTORFER, Karlheinz: *Christologie* (= Gegenwärtig Glauben Denken, Bd. 1). Paderborn [u.a.]: Schöningh 2008, 57–62.

¹⁷ RUHSTORFER, Karlheinz: *Christologie*, 59.

¹⁸ Vgl. METZ, Johann Baptist: *Produktive Ungleichzeitigkeit*. In: J. HABERMAS. *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*. Frankfurt am Main, 1979, 529–538.

anpassen zu wollen, führt zu einem Verlust der eigenen normativen Kraft des Glaubens.

Die entscheidende Frage von Auschwitz her lautet daher nach Metz nicht: Wo war Gott, sondern wo war der Mensch? Denn gegen Adorno besteht Metz darauf: Auschwitz hat zu allererst einmal den Glauben an den Menschen grundlegend zerstört! Dies gilt auch im Hinblick auf die Christen und die christliche Theologie, die sich, wenn sie heute noch ernst genommen werden soll, selbstkritisch fragen muss: „Warum interessiert sich die Kirche mehr für die Erlösung der Schuldigen als für die Gerechtigkeit gegenüber den unschuldig Leidenden? Und warum trat sie so oft im triumphalistischen Purpur vor die Welt und spendete Mächtigen ihren Segen?“

Metz' Antwort lautet: Weil die Kirche das Christentum halbiert hat. Sie hat ihre jüdischen Wurzeln verleugnet. Weil sich die katholische Kirche, mehr noch: weil sich die gesamte westliche Ratio vom leidvergessenen griechischen Denken habe anstecken lassen, wurde sie taub gegenüber dem „Aufschrei der Unschuldigen, „der Autorität der Leidenden“.

Der Ausgangspunkt theologisch begründeter Rede von Gott kann daher nicht mehr das zeitferne, „kontingenzentschärfende Seins- und Identitätsdenken griechischer Metaphysik“ sein, das „seit dem mittleren Platonismus, seit den Einflüssen Plotins die christliche Religionsphilosophie bis zum Deutschen Idealismus geprägt hat“¹⁹.

Der fundamentaltheologische Ausgangspunkt heute verantwortbarer Gottesrede kann nur noch, wie Metz in seiner „Theologie der Welt“ (1968) betont, die Weltlichkeit der Welt, d.h. die Geschichtlichkeit des Menschen selbst sein. Wer den biblischen Gott zu denken versucht, muss zu einer Negation des spekulativen Denkens bereit sein. Gegen Habermas und die heute wieder viel diskutierte Säkularisierungsthese macht Metz geltend: „Die Weltlichkeit der Welt [...] ist [...] nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden und bezeugt damit die innergeschichtliche Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation.“²⁰ Denn das „Kreuz des Sohnes“ macht die Welt sichtbar, indem sie ihre dem Menschen darin gesteckten Grenzen offenbart: ihre Vielgestaltigkeit, ihre Manipulierbarkeit, ihre wunderfreie Faktizität und die Unverfügbarkeit ihrer Zukunft.

Daraus entwickelt Metz in Auseinandersetzung mit Ernst Blochs „Prinzip der Hoffnung“ eine „neue politische Theologie“, die die unabgeleitete Verheißung der Botschaft des Neuen Testaments wieder neu zu Gehör bringen, aber auch zu einem kritischen Korrektiv für jede Art immanenter „Jenseitsvertröstung“ machen will, die – wie der Marxismus –

¹⁹ METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2006, 46.

²⁰ DERS.: *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag / München: Kaiser 1968, 16.

das gegenwärtige Volk „im Namen künftiger Geschlechter“²¹ verheizt. Wer das Leben jedes Einzelnen ernst nimmt, kann die Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“, die uns die eschatologische Botschaft Jesu aufdeckt und in die sie uns versetzt, nicht hintergehen. Aus ihr entspringt allererst die Zeitlichkeit der Zeit. Wir stehen immer schon in ihr, wie Metz in seinem neuesten Werk *Memoria Passionis*²² an Hand der eigenen Biographie exemplarisch deutlich macht.

Dem jungen Soldaten, der noch in den letzten Kriegsmonaten eingezogen wird und in der Heimat Dienst tun muss, bietet sich am Morgen eines nächtlichen Meldegangs der grauenvolle Anblick seiner bei einem Luftangriff hingemetzelten jugendlichen Schulkameraden. Der Schmerz und die Empfindung namenloser Ohnmacht angesichts des Todes reißt eine tiefe, unauslöschliche Wunde in die eigene Existenz. Danach ist nichts mehr wie es war. Der Jugendglaube bricht auf „in einem lautlosen Schrei“, der die jugendlichen Illusionen zerstört und den Heranwachsenden unvermittelt in die Geschichte stürzt, in die „Transzendenz nach unten“, dorthin, wo nur noch die Verzweiflung bleibt oder eben der Schrei aus der Tiefe.“²³ Er versetzt ihn in die Grunderfahrung biblischen Glaubens, die Metz mit N. Sachs als „Landschaft aus Schreien“ bezeichnet und bringt ihn in Berührung mit dem Schrei Jesu am Kreuz. Aber bringt er ihn so auch in die Nähe Gottes oder ist er am Ende „nicht doch ein Schrei ins Leere und Ungefähre“? Darauf antwortet Metz entschieden mit: Nein. Denn noch im Schrei oder gerade im Schrei offenbart sich ein Vermissten Gottes. Und „der in diesem Vermissungswissen sich artikulierende Widerstand gegen unschuldiges und ungerechtes Leid ginge ins Leere, wenn er sich nicht im Schrei nach Gott artikulieren würde. Insofern liegt die Gottesbegabung in dieser geschichtlich-konkreten, in dieser dialektischen ‚Brechung‘ des mitleidlosen Vergessens.“²⁴ In dieser Hinsicht rückt der lautlose Schrei auf der Grenze zum Verstummen in eine „Nähe, für die es kein zwischenmenschliches Äquivalent gibt und die deshalb nicht in der Sprache der Verständigung oder der Unterhaltung ihren Ausdruck findet. *Si comprehendis non est Deus.*“²⁵ Dieser Schrei zerstört dem Menschen die selbst gemachten Bilder von Gott. Ikonoklasmus. Er rückt den Menschen an den Ursprung der Zeit, von woher die Zeitlichkeit der Zeit entspringt, die er zu fristen hat. Der Schrei wird zum Gebet, das den Angesprochenen nicht zur Antwort verurteilt, bleibt „wehrlose Weigerung, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen, bleibt Gottespassion“.²⁶ Die Geschichte, die sich aus der Spannung der Zeit zeitigt, verweigert sich ebenso der modernen „Vor-

²¹ DERS.: *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*. In: SCHULTZ, Hans Jürgen (Hg.): *Wer ist das eigentlich – Gott?* München: Kösel 1969, 260–275, 271.

²² Vgl. Anm. 10.

²³ METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis*, 100.

²⁴ DERS.: *Memoria passionis*, 98f.

²⁵ DERS.: *Memoria passionis*, 101.

²⁶ DERS.: *Memoria passionis*, 98.

stellung einer undialektischen Fortschrittsgeschichte“ als auch „der post-modernen Auflösung der Geschichte in einen beziehungslosen Plural von Geschichten“. ²⁷ Dem Schrei entspricht man nur durch *Memoria passionis* und durch eine anamnetische Vernunft, die sich nicht in eine geschichtslose Anamnesis *jenseits des Seins* versetzt, sondern nur durch das geschichtliche Eingedenken mit den Leidenden. Dieses gehört als jüdisches Denken in die europäische Geistesgeschichte und in die „Geschichte der Vernunft“. Theologie nach Auschwitz versteht sich als „reflektierenden Schutz dieses Schreis“ ²⁸, als theodizeesensible, narrative Theologie. Vernunft, die seinen Widerhall aufnimmt, wandelt sich und wird anamnetische Vernunft.

Metz, der gerade heute den neueren Disput um die Theodizeefrage stimuliert, hat in beeindruckender Weise gezeigt, wie die von *Fides et ratio* offene Spirale zwischen Theologie und Philosophie auch im Durchgang durch die Moderne sich weiter drehen kann. Dass Lernfähigkeit und Selbstkritik im Diskurs mit moderner Philosophie den Eigensinn des Glaubens nicht zerstören müssen, sondern Bedingung für dessen Neuaneignung sind und damit auch zur kritischen Instanz gegenüber einem Zuviel aber auch einem Zuwenig an Vernunft werden kann.

Aber haben sich damit auch die offenen Fragen, die *Fides et ratio* stellt, fundamentaltheologisch bereits erledigt, sodass man die Hausaufgaben, die die Enzyklika in dieser Hinsicht formuliert, als beantwortet abhaken könnte? Kann man etwa auf eine kritische Geltungsreflexion des tragenden Grundes der Narration verzichten?

3.2 *Der theologische Begründungsversuch der Handlungstheorie*

Nicht direkt abhängig, aber doch von Metz inspiriert, sind verschiedene Richtungen, die (Fundamental-)Theologie aus der Optik von Ausgegrenzten und daher sensibel für die Praxis der Entmenschlichung betreiben, sich als selbstkritisch-konstruktives Moment theologischer Reflexion sowie als Promotoren der Subjektwerdung von Benachteiligten und damit eines umfassenderen Begriffs der Solidarität und Menschwerdung verstehen: Dazu zählt die *Theologie der Befreiung*, die sich u.a. mit der marxistischen Philosophie auseinandersetzt(e). Im Unterschied zu Metz zielt sie daher nicht in erster Linie auf individuelle Nachfolgeschichten, sondern geht von der Gemeinschaft aus. Dazu zählt aber auch die aus der feministischen Theologie gewachsene *Hermeneutik des Verdachts*, die von der Erfahrung der Geschlechterdifferenz ausgeht. Ihr Ziel ist freilich nicht nur eine Dekonstruktion des Anthropozentrismus in theologischer Sprache und Praxis, sondern eine fortgesetzte Kritik aller Kontexte der Entmenschlichung. Darin berührt sie sich mit der postmodernen De-Limination. Vor allem aber wäre hier zu nennen der *handlungstheoretische Ansatz*. Aktualität hat dieser

²⁷ DERS.: *Memoria passionis*, 3.

²⁸ DERS.: *Memoria passionis*, 99.

von Helmut Peukert entwickelte Ansatz, der sich an die Universalpragmatik von J. Habermas und an die Transzendentalpragmatik von K.O. Apel anlehnt, durch die Diskussion zwischen Habermas und dem damaligen Kardinal Ratzinger im Jahre 2004, der sich dann ein intensiver Austausch von Habermas mit Vertretern der Theologie 2005 anschloss.

Der Luzerner Fundamentaltheologe E. Arens – ein Schüler Peukerts –, der diesen Ansatz neuerdings ins Gespräch mit den Religionen eingebracht hat, nennt als Anliegen der theologischen Handlungstheorie das Interesse, „den praktischen Kern biblisch-christlicher Gottesrede herauszuarbeiten; sie ist dabei darauf aus, das aufzuzeigen, was christliche Gottesrede und Glaubenspraxis intrinsisch verbindet. Sie tut dies, indem sie die Rede von Gott an eine bestimmte (d.h. die ‚christlich kirchliche‘, A.M.) kommunikative Praxis bindet, aus dieser heraus erschließt und entfaltet [...] Die theologische Handlungstheorie macht von den Ergebnissen pragmatischen Denkens sowie vom Instrumentarium der kommunikativen Handlungstheorie theologisch Gebrauch.“²⁹ Aber sie „gebraucht“, d.h. rezipiert und expliziert, diese Philosophie nicht nur, sie kritisiert auch ihre offenen Flanken. Sie entdeckt in ihr ein Motivationsdefizit und versucht die damit entstehende Begründungslücke theologisch zu schließen, „indem sie Gott für den anderen behauptet und im Handeln zu bewähren sucht“.³⁰

Sie geht davon aus, dass das Sein des Menschen als ein In-der-Welt-Sein oder kommunikatives Dasein immer schon in Sprach- und Handlungskontexte verstrickt ist. Sie expliziert diese Kontexte bzw. die kommunikative Praxis, die diese vernetzt. Was den systematischen Ertrag betrifft, beruht sie, wie Verweyen gezeigt hat, auf drei „Pfeilern“. Sie arbeitet 1. die Grundvoraussetzungen des Argumentierens heraus; sie deckt sodann 2. das „Apriori aller theoretisch-praktischen Vernunft auf“, das Peukert wie folgt umschreibt: „Als das äußerst Denkbare, als die Grenzidee, die im kommunikativen Handeln selbst impliziert ist, erwies sich die unbegrenzte, universale Kommunikationsgemeinschaft, die im geschichtlichen Handeln Freiheit realisiert.“³¹ Im Anschluss daran drängt sich 3. die Frage auf, wie denn diese Grenzidee begründet werden kann. Denn angesichts der Tatsache, dass Menschen, die sich bemüht haben, solidarisch und im Sinne einer umfassenden Kommunikationsgemeinschaft zu handeln, oft getötet wurden und werden, stellt sich ja die Frage, warum man solidarisch handeln sollte, ob also solches Handeln letztlich nicht ins Leere läuft. „Die normativen Strukturen einer Theorie kommunikativen Handelns für die Identität von Subjekten wie für die Struktur von Gesellschaften werden“, so Peukert,

²⁹ MÜLLER, Klaus: *Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie*. In: DERS.: *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg: Pustet 1998, 65.

³⁰ PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 231). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, 337.

³¹ PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie*, 311.

„aporetisch“.³² Nach Peukert kann diese Begründungslücke nur geschlossen, oder anders gesagt, die Idee eines kommunikativen Handelns nur dann widerspruchsfrei gedacht werden, wenn wir eine Macht fordern, die diesen Widerspruch versöhnen und aus dem Tod retten kann. „Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, *muss* (A.M.) als ‚Gott‘ bezeichnet werden.“³³ Aber ist dieser Schluss – vom Faktum einer kommunikativen Vernunft auf die Wirklichkeit eines Gottes, der aus dem Tod rettet – wirklich zwingend?

3.3 *Transzendente Vernunft – Glaube – Ästhetik*

Eine ganze Reihe von fundamentaltheologischen Entwürfen nimmt heute die Anstöße der modernen Hermeneutik von Gadamer bis Ricœur auf. Einerseits tragen gewisse strukturelle Analogien mit der hermeneutischen Erfahrung zu einem besseren Verstehen der Erfahrung von Offenbarung bei. Andererseits bietet sich die hermeneutische Rehabilitierung von Tradition und das Gespräch mit produktions-, vor allem aber rezeptionsästhetischen Konzepten als Ansatz für ein Gespräch zwischen Philosophie und Theologie an.

Aus dem inzwischen unübersichtlich gewordenen Feld möchte ich hier exemplarisch kurz auf den Beitrag G. Larchers eingehen. Gegenüber von Wittgenstein inspirierten sprachspieltheoretischen Reflexionen, die nicht mehr erklären wollen, „warum wir uns über verschiedene Sprachspiele hinweg verstehen können“³⁴, wird hier zumindest der Versuch gemacht die fundamentaltheologisch offenen Fragen von *Fides et ratio* nach einer Vermittlung von Faktum und Bedeutung, Phänomen und Grund aufzunehmen. Larcher versucht dies, indem er den Reichtum der ästhetischen Vernunft und daher die Kunst in den Raum der Begegnung zwischen Philosophie und Theologie einbringen möchte. In immer neuen Anläufen hat er sein Anliegen anzugehen versucht und jüngst eine fundamentaltheologische Skizze vorgelegt, an der der Umriss seines Vorhabens erkennbar wird.³⁵

Nach Larcher ist eine Theologie heute nur glaubwürdig und verstehbar, wenn sie den Umbruch der Moderne und die aus ihr hervorgegangene Autonomie des modernen Subjekts ernst nimmt. D.h. ihr Zugang zum

³² PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie*, 311.

³³ PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie*, 342.

³⁴ STOSCH, Klaus von: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*. Regensburg: Pustet 2001, 199.

³⁵ LARCHER, Gerhard: *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube. Ein fundamentaltheologisches Skizzenbuch*. Wien 2005. Im Folgenden kurz: AV. Vgl. dazu auch *Blondel und Ricœur. Thesen zu ihrem Beitrag für die Fundamentaltheologie*. In: HOOFF, Anton E. van [u.a. Hg.]: *Glaubenserfahrungen*. Würzburg: Echter 1998, 43–66; DERS.: *Subjekt – Kunst – Geschichte. Chancen einer Annäherung von Fundamentaltheologie und Ästhetik*. In: MÜLLER, Klaus (Hg.): *Fundamentaltheologie*, 299–322.

Phänomen der Religion, der Offenbarung und ihrer authentischen Vermittlung durch die Zeit muss heute mehr sein als „eine unvermittelte Rede von Religion oder von Gott mittels frommer Erfahrungen oder fixer Gottesbeweise“. Sie muss durch die „Erfahrung der Differenz unter Aufnahme aller Methoden der Kritik“ (Religions-, Metaphysik-, und Erkenntniskritik) hindurchgehen. Daher, so Larcher, ist die fundamental-theologische Glaubwürdigkeitserkenntnis „im Kontext einer generellen fundamentaltheologischen Wiedergewinnung des Subjektproblems zu sehen, d.h. einer umfassenden Suche nach Sinn und Vollendungsbedingungen freier Subjektivität sowohl in transzendental-phänomenologischer Hinsicht als auch im hermeneutischen Kontext der Bezeugung realisierter Freiheitsansagen der Geschichte.“³⁶ Philosophie, d.h. hier transzendental-phänomenologische Reflexion und Hermeneutik bzw. ästhetische Erfahrung, haben sowohl im Hinblick auf den „*auditus fidei*“ als auch die Vermittlung von Offenbarung kritisch-erschließende Funktion.

1. Eine „subjekttheoretische Hinführung zu den fundamentaltheologischen Hauptthemen ‚Offenbarung‘ und ‚Glaube‘“³⁷ muss Leitkonzepte entwickeln können, die zeigen, inwiefern das Subjekt an ihm selbst als eine „offene Suchbewegung nach Einheit in Differenz“³⁸ verstanden werden kann. Dies ist heute „trotz oder gerade wegen des linguistic turn oder einer postmodern transversalen Vernunft oder einer politisch-praktischen Hermeneutik grundlegend“³⁹. Larcher lehnt sich dabei zunächst, aber nicht ausschließlich an Maurice Blondel an, hält aber auch den Entwurf von H. Verweyen im Anschluss an Fichte für bedenkenswert, die beide den Ausgangspunkt in einem nicht hintergehbaren Akt der Vernunft suchen.

Ausgehend von dem Überschuss, der in jedem Wollen steckt, wird Subjektivität in der Spur der „Philosophie der Aktion“ von Maurice Blondel als ein vollzugshaftes Geschehen freigelegt, das sich „durch eine umfassende Dynamik [...] von einem ursprünglichen, präreflexiven Mit-Sich-Vertrautsein (K. Müller) bis zu einer expliziten Aporetik ihrer selbst, aus der sie auf eine ‚Selbstverständigung unter Bedingungen der Unverfügbarkeit ihres eigenen Ursprungs (und ihrer eigenen Vollendung, G.L.) ausgreift.“⁴⁰ Eine radikale philosophische Analyse der Subjektivität führt vor Augen, dass „Subjektivität ungeachtet ihres Intentionalitätsüberschusses immer begrenzt, rezeptiv, des Staunens, Fragens und Horchens angesichts des Andern fähig ist.“⁴¹ Hier wird nach Larcher ein Ansatzpunkt zum Verstehen von Offenbarung als Vollendungsbedingung freier Subjektivität freigelegt. Denn „die implizierte projektive Grundstruktur des Subjekts

³⁶ AV, 37.

³⁷ AV, 38.

³⁸ AV, 41.

³⁹ AV, 38.

⁴⁰ AV, 39.

⁴¹ AV, 42.

kann letztlich als responsorische (um)gelesen werden. Als Radikal solchen Erfahrungsprozesses könnte man auch von ‚religiöser Erfahrung‘ sprechen.⁴²

2. a) Bereits auf dieser Stufe des Denkens spielen Hermeneutik und Kunst eine wichtige Rolle. Hermeneutik und Kunst sind zwar keine „theologische“, aber „theologie-analoge“⁴³ Erfahrung. „Die eine Erfahrungsweise ist nicht aus der anderen zu deduzieren und doch sind beide durch einander zu erhellen.“⁴⁴ Dadurch wird verstehbar, dass es sich „bei der Hinführung zu Offenbarungserfahrung und Glaubensentscheidung um eine integrale Inanspruchnahme der autonomen sittlichen Vernunft handeln muss, die darin zu ihrem vollen Selbstgewinn aufgerufen wird, dass sie sich der Erfahrung eines unbedingten Sollens bzw. einer ‚Begnadung‘ als vermittelt durch einen ästhetischen Horizont öffnet.“

Die hermeneutische Erfahrung, d.h. die Herausforderung des Verstehens von Anderem, und die Erfahrung von Kunst haben Umbruchs- und Offenbarungscharakter. Grundlegend für das Verstehen des Anderen bzw. eines Kunstwerks ist die Erfahrung der Befremdung und des Durchstoßens meiner intentionalen Fixierungen oder Vorverständnisse. „Entscheidende Durchbruchserfahrungen [...] sind dabei“ solche, „durch die ein Anderes als Wirklich von sich her Herausforderndes den vorentworfenen, subjektiven Intentionalitätshorizont [...] durchbricht und [...] eine Haltung des Staunens und der anerkennenden Liebe bzw. Hingabe als letztgültigen Sinngehalt und als Form seiner Aneignung erscheinen lässt“; wie etwa „die der ethischen Unbedingtheit bzw. der personalen Begegnung, aber auch des Gegenübers zum Kunst- und Naturschönen“.⁴⁵

Diese Durchbruchserfahrungen haben Geschenkcharakter. Sie sind einerseits nicht erzwingbar, richten sich andererseits aber an meine Freiheit. So erschließt sich auch von dieser Seite her die Möglichkeit, dass menschliche Existenz und Freiheit sich im Letzten verdankt weiß. Daher ist es nicht vernunftwidrig, „angesichts unserer radikalen Endlichkeit und Fehlbarkeit die Hoffnungspostulation einer vermittelnden, definitiv erschließenden (heiligen) Macht bzw. (bei Blondel) eines ‚médiateur‘“⁴⁶, zu denken.

b) Wird die „*demonstratio religiosa*“ in eine nichttriumphalistische Lesart transponiert zu einer „*monstratio*“ im Sinne einer „*ars humilis*“, so gilt dies auch für die Erarbeitung einer Hermeneutik der Überlieferung letztgültigen, unbedingt ansprechenden Sinns von Offenbarung.

„Angesichts unableitbar ergangener Offenbarung dessen, der sich im ‚Modus der Bestreitung als der ‚ganz Andere‘ offenbart, ‚von dem es kein Bild geben darf‘, ‚aber auch kein Bildverschweigen geben kann‘, weil er sich

⁴² AV, 42f.

⁴³ AV, 37.

⁴⁴ AV, 37.

⁴⁵ AV, 42.

⁴⁶ AV, 43.

hat definitiv sehen lassen, ist nun fundamentaltheologisch weiterzufragen: wie kann das als Spitzenereignis christlicher Offenbarung bezeugte Geschehen radikaler Liebe in Jesu Hingabe für uns (*traditio*) in der Geschichte symbolisch präsent und weiterhin zugänglich bleiben.“ Hier ginge es also „um eine Hermeneutik von Zeugnissen jener Hoffnung, die in uns wohnt (1 Petr 3,14), in Anbetracht der Brucherfahrungen der Moderne.“⁴⁷ Für diese Zeugnishermeneutik will Larcher, über die historismuskritischen Traditionskonzepte Blondels, Ricœurs, von Balthasars und Verweyens hinaus, auch die „hermeneutische Bedeutung“ der Kunst fruchtbar machen. „Man muss dabei dem paradoxen Faktum Rechnung tragen, dass eine Offenbarungsreligion des Wortes Gottes, kodifiziert in einer Sammlung von Büchern, im wesentlichen kunst- und bildbestimmt durch die Geschichte (zumindest von Orthodoxie und Katholizismus) weitergegeben wurde. Denn die Praxis des Glaubens gründet ja stets ‚in dessen Fähigkeit zum ästhetisch-antizipierenden Wahrnehmen der Schönheit jener Vollendungsgestalt, die mit dem verbürgten Sinn der rettend erfahrenen *traditio Dei*‘ (bzw. der Feier ihrer Memoria) ‚zusammenfällt‘. [...] Methodisch könnte man die Funktion der Künste in ihrer Vielfalt auch in jenen offenen Prozess einer Hermeneutik der Tradition einschreiben, den Blondel einmal ‚*théologie expérimentale*‘ als hermeneutisches Zusammenspiel von historischer Wissenschaft, lebensweltlicher Glaubenspraxis und christlichen Überlieferungszeugnissen genannt hat.“⁴⁸

Wenn das Christusereignis sich als in der Geschichte sich vollziehender Sinn von umfassender Bedeutung zeigt, dann kann dieser nicht auf den historischen Augenblick seines Erscheinens eingegrenzt werden. Der Umbruch, den dieses Ereignis bedeutet, muss sich durch seine ganze Geschichte an der umstürzenden Wirkung erkennen lassen, in der er Freiheit in Geschichte immer wieder neu zur Erscheinung bringt. „Das generelle Problem der Brucherfahrung seit der Aufklärung [...] kann jedenfalls im Lichte einer solchen umfassenden Hermeneutik der Tradition unter Einbezug des Zeugniswertes der Künste besser angegangen werden als es im Rahmen einer isolierten, historistischen Fixation auf neutrale Textdokumente, auf *ipsissima verba* bzw. Bekenntnissätze oder eine Tiefenhermeneutik der Fakten im Lichte von Mythen und Symbolen allein möglich wäre.“⁴⁹

Kunst hat im Raum christlicher „*traditio*“ zunächst einmal eine hermeneutisch-konstruktive und erschließende Bedeutung. Zu bedenken wäre, dass Kunst den Sprachwerdungsprozess des Glaubens nicht nur begleitet und gleichsam im Nachhinein bebildert, sondern einer jener Faktoren darstellt, die die Übersetzung des Glaubens hermeneutisch mitkonstituieren. Sie ist nicht in erster Linie Kunsthandwerk, sondern angewandte Maieutik, die die Geburt der neuen Sprache für das bislang Ungesagte und

⁴⁷ AV, 66.

⁴⁸ AV, 67.

⁴⁹ AV, 69.

für das Unaussprechliche der Offenbarung vorbereitet. Bilder und andere Zeugnisse der Kunst sind in der Regel früher als der Text. Sie befruchten die Einbildungskraft. Sie kommen dem im Vollzugszusammenhang des christlichen Lebens spürbaren Stammeln des Geistes zu Hilfe. Sie tragen zu jenen Umbrüchen der Sprachwerdung des Glaubens bei, in denen es (einzelnen Autoren) gelingt, das darin schlummernde und unabgegoltene Hoffnungspotential besser, angemessener und deutlicher zu sagen und damit das Einverständnis gelebter Praxis christlicher *traditio* jeweils umfassend, unverfälscht und doch zeitgemäß ins Wort zu bringen und zu vermitteln.

„Kunst als sinnliche Epiphane der Gnade, als Vorschein des Eschaton, in freier Zuordnung zum Wort Gottes, zur Praxis der Diakonie, und dies in ihrer ganzen gattungsmässigen Vielfalt als Musik, Poesie, bildende Kunst, Architektur etc., erscheint für eine lebendige Hermeneutik der fortwirkenden Präsenz einmal erschienener ‚Güte und Menschenfreundlichkeit‘ (Tit 3,4) Gottes als konstitutiv und unverzichtbar“.⁵⁰

Die Kunst distanziert also einerseits, denn sie ist kritisches Korrektiv kultureller Sinnsedimente. Sie ist andererseits aber auch maieutischer Stimulus, der die Spracherweiterung vorbereitet und begleitet. Und in diesem Sinne ist eine – heute auch gegenüber den Exzessen der Moderne sensibel gewordene Kunst – Stimulus für die Sprachwerdung des Glaubens als Provokateurin, als Expressionsmedium, die den geschlossenen Raum Kirche für die Weite und Unabgegoltenheit des in ihr selbst lebenden Geistes öffnen hilft.

Freilich wäre nun auch hier noch einmal nach der wechselseitigen Verwiesenheit von Kunst und Glauben zu fragen. Es wäre zu erörtern, ob ein autonom gewordener Kunstbetrieb, der immer mehr unter das Diktat der Vermarktung geraten ist, lernen könnte und kritisch herausgefordert werden müsste.

In dieser Hinsicht hat der von G. Larcher für eine subjekttheoretische Grundlegung des „*monstratio religiosa*“ zitierte M. Blondel in seiner Auseinandersetzung mit einer unreflektierten Historik und seiner mutigen Abrechnung mit scholastischer Theologie wichtige Hinweise für eine weitergehende hermeneutische Reflexion, die bis heute noch bei weitem nicht wirklich ausgearbeitet ist, gegeben.⁵¹

Zwischen einer rein historischen Einstellung, die auch beim besten Willen den toten Buchstaben nicht zum Leben zu erwecken vermag, und einem selbstgenügsam werdenden theologischen Denken, kann nur das Leben selbst, d.h. der gelebte Vollzugszusammenhang der Praxis vermitteln.⁵²

⁵⁰ AV, 67.

⁵¹ Vgl dazu meinen eigenen Versuch der Grundlegung einer transzendentalen Hermeneutik des Christentums: MÜLLER, Andreas Uwe: *Christlicher Glaube und historische Kritik*. Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2008.

⁵² Weder durch die scholastische Theologie noch durch die Historie kommt die normale Verbindung zwischen Geschichte und Theologie zustande. Und solange man zwischen diesen

Denn die historische Einstellung stellt kein Atom des historischen Ereignisses wieder her und kann den geronnenen Buchstaben nicht zum Leben erwecken. Dies vermag nur eine lebendige Darstellung der tatsächlichen Geschichte, die in die Gegenwart hineinreicht. Ebenso wenig vermag ein selbstgenügsames, theologisches Denken durch immer neue Distinktionen das Depositum des Glaubens wirklich zu verlebendigen. Solche Theologie läuft Gefahr, abstrakt, leblos und im Letzten belanglos, da geistlos, am lebendigen Glauben vorbei zu denken. Erst der gelebte und noch im Jetzt erlebbare Vollzugszusammenhang des Glaubens haucht dem toten Buchstaben Leben ein und hält den Bedeutungsüberschuss des Glaubens gegenüber den Formen seiner Gestaltwerdung wach. Damit aber öffnet sich Geschichte als der Raum, in dem das Unabgeoltene und die Universalität des Glaubens sich in immer neuen Kontexten zu bewähren und seine Zukunftsfähigkeit, ja seine eschatologische Offenheit zu erweisen hat. Nur im Zusammenwirken von Denken und Glauben im Spannungsfeld zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verflüssigt sich das geschichtlich Geronnene, um den Bedeutungsüberschuss des Ein-für-Alle-Mal christlichen Glaubens freizusetzen und verstehbar zu machen. In diesem Vollzugsgeschehen, das in einer Erneuerung des (fundamental-)theologischen Denkens auf eine „erfahrungsorientierte und sich weiterentwickelnde Theologie“, in dem, was ich im Anschluss an Blondel als transzendente Hermeneutik des Christentums zu entwickeln versuche,⁵³ zum Ausdruck zu bringen wäre, kommt der Kunst für das Christentum eine nicht nur äußerliche, sondern mediatisch-erschließende Bedeutung zu. Aber es wäre – und dies hat Blondel zumindest im Ansatz geleistet – auch nach der Unverzichtbarkeit des Glaubens für die Kunst zu fragen.

Blondel hatte bereits im ersten Teil von *L'Action* (1893) schonungslos die in der (Post-)Moderne auftauchende Tendenz zu einem reinen Ästhetizismus kritisiert, der Kunst und Ethik nihilistisch entkoppelt und sich als Produzent von schönem Schein den flüchtigen Launen eines absolut gewordenen Individualismus und synkretistischen Ekklektizismus unterwirft. Für diesen löst sich das, was (man) ist, auf in das, was man vorgibt zu sein oder was man zu sein scheint, womit aber letztlich nur die eigene Haltlosigkeit maskiert wird.⁵⁴ Wenn es keine Kriterien für Realität, Wahrheit, Schönheit und Güte mehr gibt, die auch Kunst zu vermitteln vermag, dann ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass der Mensch sich in

beiden überhaupt keine Wissenschaft bestimmt hat, die in der Lage ist, die Lehren freizulegen, die das Leben zum Nutzen einer erfahrungsorientierten und sich weiterentwickelnden Theologie [théologie expérimentale et progressive] aus der Geschichte zieht, wird es nur Konflikte geben, die immer wieder aufleben, wird man versucht sein, in die Rechte des anderen einzugreifen oder sich gegenseitig zu verfeimen.

⁵³ Vgl. Anm. 2.

⁵⁴ In dieser Hinsicht hat Papst Benedikt XVI. in seinem Brief an die Künstler (24. Nov. 2008) bemerkt, eine solche Funktionalisierung von Kunst laufe Gefahr, sich „im banalen und oberflächlichen Auftreten oder gar in eine Flucht hinein in künstliche Paradiese, die die Leere und innere Haltlosigkeit maskieren und verbergen“, zu erschöpfen.

imaginären Scheinwelten verirrt oder die Sinnsuche durch Surrogate (wie etwa die reine Funktionalisierung des Spieltriebs) unterdrückt wird.⁵⁵

4. ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN

Ich komme abschließend noch einmal auf die eingangs erwähnten, von *Fides et ratio* an die heutige (Fundamental-)Theologie herangetragenen Aufgaben zurück und frage, inwiefern diese heute angegangen werden könnten.

4.1 Die Frage nach Sinn

Die Frage nach Sinn, die *Fides et ratio* als Zugangsweg zur Theologie vorschlägt, hat sich auch für den Menschen von heute nicht erledigt. Hier dürfte ein gemeinsamer Schnittpunkt mit der Philosophie liegen.

Aber die Theologie von heute kann in diesem Gespräch nicht einfach hinter die Grunderfahrungen der Moderne, insbesondere die Autonomie des Subjekts zurückgehen, von der die neuzeitliche Philosophie geprägt ist. Eine heute intellektuell redliche Theologie muss, wie Metz gezeigt hat, gleichermaßen die Erschütterung des ontotheologisch gewandten Glaubens an Gott, aber auch die Erschütterung des Menschen in der Moderne aufarbeiten, die zur Genese der modernen Vernunft hinzugehören. Sie muss sich die Brucherfahrungen des modernen Menschen zu eigenen machen und durch diese hindurchgehen, wenn sie nicht ins Leere sprechen und letztlich einen Monolog (über die Sinnfrage) mit sich selbst führen will.

Daher ist der theologische Zugangsweg zur Sinnfrage, wie Gerhard Larcher zu Recht bemerkt hat, „im Kontext einer generellen fundamentaltheologischen Wiedergewinnung [...] nach Sinn- und Vollendungsbedingungen freier Subjektivität sowohl in transzendental-phänomenologischer Hinsicht als auch im hermeneutischen Kontext der Bezeugung realisierter Freiheitsansagen aus der Geschichte“ zu gewinnen.

Dabei gilt es aber schon im Ansatz zu einer Logik der Erfahrung bzw. zu einer Sinnlogik „vorsichtig zu sein gegenüber identitätsphilosophischen Abkürzungswegen bzw. vorschnellen Schritten in die Metaphysik.“⁵⁶ In dieser Hinsicht dürfte die Frage nach der Grundlegung, insbesondere der theologischen Grundlegung der Handlungstheorie, ein bedenkenswertes Beispiel sein.

Schon innerhalb der Theologie wurde – etwa von P. Hofmann – die Konvergenz kommunikativer Praxis auf das A priori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft als ein naturalistischer Fehlschluss bezeichnet.

⁵⁵ Heute zeichnet sich denn bei vielen Usern der aufwändig betriebenen Kommerzialisierung von Cyberspace, Werbung und Videospiele die Gefahr von (Selbst-) Täuschung, Isolation, Vereinsamung und Realitätsverlust ab. Für wen sich Wahrheit und Realität unter dem Vorzeichen der Medialisierung aller Wirklichkeit auflösen, der gerät leicht unter die Herrschaft imaginierter Scheinwelten, die nicht befreit, sondern alle Zeichen einer Flucht vor der Wirklichkeit aufweist, die die konstruktiven Ichkräfte ausbeutet und erschöpft.

⁵⁶ AV, 37f.

„Denn das Faktum (kommunikativer) Vernunft begründet so wenig wie das Faktum ihrer Antizipation einen normativen Geltungsanspruch.“⁵⁷

Auch E. Arens hat eingeräumt, dass „die theologische Handlungstheorie um ihre [...] gegenüber Letztansprüchen begrenzte, nämlich von ihren praktischen Interessen und Intentionen geleitete Reichweite“⁵⁸ weiß. Zur Begründung der theologischen Handlungstheorie würde es genügen, den Glauben „im Diskurs mit philosophischen Letztbegründungsbemühungen als vernünftig zu erweisen [...] etwa im Gespräch mit Apel und Habermas.“⁵⁹

Nun weist aber gerade Habermas ein solches Unterfangen und zwar aus philosophischen Gründen zurück. Denn der Rekurs auf die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu sei „eine nur in der Sprache der christlichen Überlieferung zugängliche [...] Erfahrung“, also eine bloße Setzung, die für den säkularen Menschen nicht nachvollziehbar sei. „Ohne diese ‚zuvorkommende‘ Güte Gottes bleibt eine Solidarität unter Menschen, die einander unbedingt anerkennen, ohne die Verbürgung eines Erfolges, der über den einzelnen Akt und den Augenblick des von ihm entzündeten Leuchtens im Auge des Anderen hinausreicht. Es ist ja wahr: was Menschen überhaupt gelingt, verdanken sie jenen seltenen Konstellationen, in denen sich eigene Kräfte mit der Gunst der historischen Stunde verbünden können. Aber die Erfahrung, dass wir auf diese Gunst angewiesen sind, ist noch keine Lizenz für die Annahme eines göttlichen Heilsversprechens.“⁶⁰ Habermas seinerseits verzichtet in diesem Zusammenhang dann auf eine philosophische Letztbegründung, denn Solidarität sei immer schon die Voraussetzung „für alles, was wir sagen und tun“.⁶¹ In ähnlicher Weise pragmatisch äußerte sich Habermas auch in seiner Diskussion mit Ratzinger, wenn er davon spricht, dass die Diskurstheorie keineswegs ein Begründungsdefizit, sondern allenfalls ein Rekrutierungs- und Sozialisationsdefizit habe und in dieser Hinsicht der heutigen Zeit angesichts der Kolonialisierung unserer Lebenswelten wieder auf eine freiheitsfördernde Praxis der Religion angewiesen sei, insofern sich dort solche Rekrutierungspotentiale erhalten hätten, die notwendige Voraussetzung einer freiheitlichen Gesellschaft sind.

Darf man diesen Hinweis so verstehen: Diese Voraussetzung sei *faktisch* nicht hintergebar, damit aber keineswegs *geltungslogisch* als im letzten

⁵⁷ HOFMANN, Peter: *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht* (= Frankfurter theologische Studien 36). Frankfurt a. M.: Knecht 1988, 90, Anm. 64.

⁵⁸ MÜLLER, Klaus: *Fluchtlinien*, 71.

⁵⁹ ARENS, Edmund: „Lässt sich Glaube letztbegründen?“ In: LARCHER, Gerhard u.a. (Hgg.): *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*. Regensburg: Pustet 1996, 112–126, hier 125. Mir scheint an dieser Stelle auch fraglich, ob Habermas einen philosophischen Letztbegründungsanspruch überhaupt erheben möchte.

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen: *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*. In: *Texte und Kontexte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 127–156, 143.

⁶¹ HABERMAS, Jürgen: *Exkurs: Transzendenz*, 140.

sinnträchtig ausgewiesen und die damit einhergehende Evidenz könne allenfalls als eine augenblickshafte Schickung ohne Gewähr verstanden werden?

In solch offener Hinsicht hält Habermas dann aber eine kommunikationstheoretisch ansetzende Befreiungstheologie, wie etwa den Entwurf des dänischen Theologen Glebe-Möller, „welche die Bibel auf eine faszinierende (auch für mich überzeugende Weise)“ erschließt, dann durchaus philosophisch für annehmbar. Er fügt aber sogleich hinzu: „Aber ich frage mich, wer sich in dieser Interpretation wieder erkennt. Bleibt das christliche Sprachspiel intakt, wenn man die Idee Gottes“⁶² zugunsten einer „Transzendenz ins Diesseits“ all ihrer Inhalte entleert?

Wenn aber in diesem pragmatischen Raster dem Menschen auf seiner Suche nach Sinn der Zugang zum Glauben als Sprung in ein Jenseits öffentlich kommunikativer Rationalität angesonnen wird, legt sich dann nicht die Frage nahe, wie die Glaubensoption, die sich gleichsam im Blindflug vollziehen muss, kognitiv noch von einer fundamentalistischen Option zu unterscheiden ist?

Der Glaube wird sich seinem Selbstverständnis nach als eine „Hoffnung, die Gründe nennt“, kaum weder auf einen bloßen Dezisionismus noch auf ein rationalistisches Missverständnis verkürzen lassen, wenn er sich nicht selbst preisgeben will.

Im Spielraum der Freiheit müsste daher, wie etwa Blondel dies als erster versucht hat, die Glaubensentscheidung als ein vernünftig zu verantwortender Ausgriff nach unbedingtem Sinn expliziert werden. Er müsste im Durchgang durch die unterschiedlichsten, für den Menschen maßgeblichen Sinnsedimente und Sinngestalten (Wissenschaft, Kunst, Ethos, Kultur usw.) darlegen, dass diese den Ausgriff nach Sinn nicht erschöpfen. Und er müsste schließlich aufgrund von Differenzerfahrungen „in die Postulation bestimmter Vollendungsbedingungen“ einmünden, „welche einen Aufruf der Freiheit zu einer definitiven Option einschließt.“⁶³ Damit wäre zumindest eine formale Anzeige von Bedingungen benannt, die eine positive Beantwortung der Sinnfrage in Form der Glaubensoption nicht von vornherein als absurd oder gewaltverdächtig erscheinen lässt, sondern ihre intellektuell redliche Verantwortbarkeit aufzeigt. Damit wäre aber auch ein zumindest formales Raster zur Unterscheidung von Fundament und Phänomen gewonnen.

4.2 *Fundament und Phänomen*

Im Hinblick auf die von *Fides et ratio* eingeforderte Unterscheidung von Phänomen und Fundament, Auslegung und Grund des Glaubens wird man zunächst zu bedenken haben, dass auch hier ein vorschneller und un-

⁶² HABERMAS, Jürgen: *Exkurs: Transzendenz*, 139.

⁶³ LARCHER, Gerhard: *Annäherungsversuche*, 39.

kritischer Gang in die Metaphysik eher fundamentalistische Scheinblüten zeitigen könnte.

Die ungeschützte Rede von „objektiver Wahrheit“ und in diesem Sinne die Einforderung einer (Seins-)Philosophie von „metaphysischer Tragweite“ für die Theologie würde Metz wohl eher mit dem Etikett restaurativ verstehen und als gefährliche Neigung zur Flucht aus der Welt und hinter die Moderne zurück in das Ideenparadies eines metaphysischen Hinterhofs kritisieren. Andererseits scheint sich nach dem Tod Gottes im „linguistic turn“ alles in ein bloßen Spiel und eine absolut gesetzte Relativität von Pluralismen aufzulösen. Demgegenüber besteht Metz in einer kritischen Abrechnung mit der Postmoderne um der Menschlichkeit des Menschen willen darauf, dass wir weder am Ende der Geschichte (Fukyjama) angelangt sind, noch dass „Metaerzählungen“ (Lyotard) unglaubwürdig geworden sind.

Der Geschichtlichkeit des Seins und der Endlichkeit des Menschen und all seiner Vermittlungsgestalten trägt die neue Politische Theologie Rechnung. Sie geht davon aus, „dass die Katastrophe von Auschwitz zur inneren Situation der christlichen Gottesrede gehört, so dass ihr der Rückzug auf einen menschenleeren Geschichtsidealismus verwehrt ist. Universalismus und Wahrheitsfähigkeit ihrer derart exponierten Gottesrede sucht diese fundamentale Theologie (nun aber, A.M.) vor allem durch die Kategorie der *memoria passionis* im Sinne des ‚Eingedenkens fremden Leids‘ zu sichern. Für sie gibt es *die* Geschichte im Sinne einer wahrheitsfähigen Großerzählung nur als Passionsgeschichte der Menschheit. Deshalb kritisiert sie einen modernen Vernunftbegriff, der sich der dialektischen Spannung zwischen Erinnern und Vergessen zu entziehen sucht und so die kulturelle Amnesie unserer noch – oder nachmodernen Gesellschaften stabilisiert.“⁶⁴

Metz moniert zu Recht eine Vernunft, die sich gleichsam in ihre Ideenparadiese flüchtet und in der Erlösung in erster Linie im Kopf stattfindet. Demgegenüber mahnt er eine gefährliche Erinnerung an, die Leid wirklich ernst nimmt, da es auch den mit dem Leiden Solidarischen den Kopf kosten kann. Aber redet er nicht andererseits selbst einem postmodernen Deziisionismus das Wort, für dessen Hoffnung er keine ausreichenden Gründe mehr nennt? In einer Welt, die so viel verdrängt, in der mich täglich so viele Stimmen überfallen, mich die Scheinwelt der Medien mit ihren täglichen Schreckensmeldungen und Aufgeregtheiten überfallen, so dass ich oft nicht mehr weiß, was in meinen Handlungsimpulsen bloß medial induziert ist und was mich wirklich zerreißt: Wie grenzt sich dieses Erzählen vom bloß Fiktiven ab? Und: Warum ist mir das Hören des Schreis nicht ins Belieben gestellt? Woher *weiß* denn das Subjekt, dass es erst, indem es solidarisch mit anderen ist und für Leiden offen, sich selber finden kann? Und wie kann sich christlicher Glaube sicher sein, dass in dieser Leidens-

⁶⁴ AV, 39.

solidarität die authentische Erinnerung an Jesus selbst geschieht? Man wird auch hier nicht ohne eine kritische Reflexion auf den tragenden Grund der Narration auskommen können, wenn man sich nicht im Strudel eines blinden geschichtlichen Aktionismus verlieren will. Der frühe Metz hatte dies durchaus noch selbstkritisch gesehen: Wenn man diese transzendente Identitätssicherung aufgibt, erhebt sich die Frage: Woher dann noch die Maßstäbe für die geschichtlichen Kämpfe um das Subjekt des Menschen?“⁶⁵

4.3 Die geschichtliche Entfaltung eines (in der Geschichte ergangenen) göttlichen Wortes

Eine kritische Reflexion auf den tragenden Grund der Narration wird sich bewähren müssen in der Begegnung mit anderen Sinnträgern, wie Kulturen und Religionen. In diesem Zusammenhang ist der in der Enzyklika angesprochenen Niedrigkeitsgestalt der Kenosis, aber auch der Weisheitsdimension der Kulturen und Religionen Rechnung zu tragen.

Gerhard Larchers Einbindung der Kunst in die Begegnung der Kulturen im Raum christlicher *traditio* gibt hier einen wichtigen Hinweis. Sie wäre im Sinne meines an Blondel anschließenden Versuchs allerdings zu erweitern zu einer umfassenden, lebendigen und transzendentalen Hermeneutik der fortwirkenden Präsenz einmal erschienener „Güte und Menschenfreundlichkeit“ (Tit 3,4) Gottes.

Zu bedenken wäre, dass die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen von Anfang an den Sprachwerdungsprozess des Glaubens nicht nur begleitet, sondern überhaupt hermeneutisch mitkonstituiert. Dies gilt gerade in einer globalisierten Welt, in der die Begegnung von Kulturen und Religionen, mehr als jemals zuvor, unausweichlich geworden ist und auch faktisch geschieht.

Der damit unumgehbare Gang über die eigenen Grenzen einer jeweiligen Vermittlungsgestalt hinaus ins Weite der Begegnung hat für die Erschließung eines göttlichen Wortes in der Geschichte aber nicht nur eine hermeneutisch-konstruktive, sondern auch eine läuternde und reinigende Bedeutung.

Er trägt zu jenen Umbrüchen der Sprachwerdung des Glaubens bei, in denen es (einzelnen Autoren) gelingt, das darin schlummernde und unabgegoltene Hoffnungspotential besser, angemessener und deutlicher zu sagen. Aber er schärft auch das Urteilsvermögen für die Verstellungen und Verengungen. Er nötigt uns daher selbst immer wieder zur Umkehr. Und er trägt damit dazu bei, dass das Einverständnis gelebter Praxis christlicher *traditio* jeweils umfassender und erfüllender wird, damit es immer besser gelingt, es so zu leben, dass es dem anderen und der Wechselseitigkeit umfassender Anerkennung gerecht wird.

⁶⁵ METZ, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1977, 78.