

## Fundamentaltheologie im Gespräch

### Philosophische Konturen einer ökumenischen Kontroverse am Beispiel Peter Dabrocks

Nach den zu Beginn der 70er Jahre formulierten Ansätzen von Ebeling, Pannenberg, Flury und Joest, die Fundamentaltheologie in ein Konzept evangelischer Theologie zu integrieren, hat das protestantische Interesse an dieser Diskussion merklich nachgelassen. Einzelne Fachvertreter stellen die Legitimität einer Disziplin, die sich nicht nur situativ, sondern grundsätzlich mit Fragen der Identitäts- und Relevanzrechenschaft des Glaubens auseinandersetzt, sogar ausdrücklich in Frage. Diesem Trend widersteht die im Jahre 2000 unter dem Titel „Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie“ erschienene Arbeit des evangelischen Theologen Peter Dabrock.<sup>1</sup> Dabrocks Versuch, ausgehend von der zeitgenössischen Philosophie das Gespräch mit fundamentaltheologischen Positionen der katholischen Theologie zu suchen, erschließt dabei auch im Hinblick auf die ökumenische Auseinandersetzung um das Selbstverständnis von Theologie und Kirche richtungsweisende Perspektiven. Letzteres betrifft vor allem die nicht nur von evangelischer Seite vernachlässigte Reflexion auf die unausgesprochenen philosophischen Hintergrundannahmen dieser Kontroverse. Der folgende Beitrag wird sich darauf beschränken, die Dringlichkeit einer solchen, über den Rahmen binnentheologischer Kontroversen hinausweisenden Reflexion aufzuzeigen. Am Beispiel einer dezidiert philosophisch fundierten Konzeption von Fundamentaltheologie soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die für den evangelisch-katholischen Dialog zentrale Diskussion um den Status von Kirche und Tradition mit der zeitgenössischen philosophischen Auseinandersetzung um Möglichkeit und Grenzen „nachmetaphysischen Denkens“ konvergiert.

Beeindruckend schon aufgrund seiner der Fundamentaltheologie Max Secklers nahestehenden methodologischen Präzision, liegt die Aktualität des Dabrock'schen Entwurfs vor allem in seiner Forderung nach einer im Kontext der zeitgenössischen philosophischen Diskussion verorteten rationalitätstheoretischen Fundierung des Secklerschen Programms „theonomer Vernunftautonomie“. Im Mittelpunkt steht dabei das Konzept „responsiver Rationalität“ des Bochumer Sozialphilosophen Bernhard Waldenfels, das im Wesentlichen einer gemäßigten Fortschreibung der jüngeren französischen Philosophie (Merleau-Ponty, Lévinas, Foucault, Derrida) entspricht. Angesichts der modernen Ausdifferenzierung selektiver Muster der Rationalisierung wird die fundamentaltheologische Diskussion damit auf das Problemniveau der aktuellen philosophischen Bemühungen um eine differenzsensible „Ethik des Denkens“ gehoben.

Dem katholischen Diskussionsstand entsprechend beginnt die Arbeit mit einer Widerlegung des unter evangelischen Theologen nach wie vor virulenten Gerüchts, die Fundamentaltheologie ziele darauf, die Glaubwürdigkeit des Glaubens im Sinne einer neuscholastischen Zweistufensystematik mit nichttheologischen Argumenten, d. h. ex-

<sup>1</sup> Dabrock, P.: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Systematik, Bd. 5), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 2000 (die im folgenden angeführten Seitenangaben beziehen sich auf dieses Werk).

trinseztistisch zu begründen. Das ursprünglich in der katholischen *und* evangelischen Tradition verwurzelte, zugleich ältere und jüngere Konzept einer „intrinsicistischen“ (Seckler) Glaubensrechtfertigung sei vielmehr kompatibel mit der insbesondere für die evangelische Wort-Gottes-Theologie grundlegenden rationalen Unableitbarkeit des Offenbarungsgeschehens. Nicht das sachlogische Fundament, sondern allein der „Fragevektor“ der Fundamentaltheologie resultiere aus dem Blick auf die „Außenseite“ der Theologie. Da die Fundamentaltheologie neben der Sinnermittlung des Glaubens „nach innen“ auch die intersubjektive und interdisziplinäre Kommunikabilität des theologischen Diskurses zu gewährleisten habe, sei eine derartige Außenorientierung allerdings unabdingbar. Ihrer von Dabrock als „Identitätsvergewisserung“ und „Relevanzrechenhaft“ bezeichneten konstitutiven Doppelfunktion entsprechend wird die Fundamentaltheologie folgerichtig als *Verantwortung an der Schwelle* von theologischen und philosophischen bzw. humanwissenschaftlichen Diskursen bestimmt (55ff.).

Secklers Konzept „theonomer Vernunftautonomie“ setze genau an diesem Punkt an. Mangels eines klaren philosophischen Rationalitätskonzepts werde das damit formulierte Programm aber nur unzureichend eingelöst. „Denn er leistet keine hinreichende Begründung für seine Bereichsaufteilung ‚Theonomie – Autonomie‘, so dass eine kompromissartige Zwischenposition im Geiste des ‚sowohl als auch‘ entsteht, die auf diese Weise weder eine Alternative zu einer relevanzsensiblen Dogmatik bildet noch im außertheologischen Diskurs das Spezifikum theologischer Rationalität plausibilisieren kann.“ (23) Dabrock führt diesen Mangel auf den unterschwelligen Einfluss des transzendentalen Vernunftkonzepts Karl Rahners zurück, das der Theologie eine „nur zum Scheine allgemeinphilosophische Argumentationslogik“ (100) zur Verfügung stelle.

Eine weiterführende Perspektive erschließe demgegenüber der „rekonstruktionshermeneutische“ Ansatz Francis Schüssler-Fiorenzas, dessen Plädoyer für einen unabschließbaren Begründungskreislauf zwischen hermeneutischer Sinnrekonstruktion, lebenspraktischer Legitimation von Interpretationsoptionen und der selbstkritischen Prüfung eigener Hintergrundtheorien die Fundamentaltheologie auf das Niveau eines „posttranszendentalen Vernunftverständnisses“ (98) gehoben habe. Der harmonisierende Horizont einer „relevanzsensiblen Dogmatik“ werde aber auch hier nicht überschritten. Der konstitutive Außenbezug der Fundamentaltheologie fließe zwar in das Gleichgewichtssystem der genannten drei Theoriemomente ein, werde aber nicht als Herausforderung an die Metaperspektive des Subjekts fundamentaltheologischer Reflexion begriffen. Statt die Begegnung mit dem „Außen“ glaubenswissenschaftlich als Verantwortungsimperativ zu begreifen, der die Sensibilität für die unvermeidliche Regionalität und Vorläufigkeit binnenkirchlicher Rationalität schärft, werde das (selbst)kritische Potenzial säkularer Fremdperspektiven zugunsten einer (rational unmotivierten) innertheologischen Gleichgewichtsoption ausgeblendet (111ff.).

Es folgt eine Rekonstruktion expliziter oder impliziter fundamentaltheologischer Ansätze evangelischer Theologen, wobei der Schwerpunkt auf der Wort-Gottes-Theologie liegt, während stärker erfahrungsorientiert-philosophische Ansätze im Stile Wolfhart Panzenbergs ausgeblendet werden. Gerhard Ebelings Identifikation des „Wortes Gottes“ mit dem „Wort schlechthin“ erweist sich dabei als richtungsweisend, insofern sie den glaubenshermeneutischen Blick auf säkulare Sprachspiele „intrinsicistisch“ im Begriff des Gott-Logos zu verankern erlaubt. Fatalerweise werde Ebelings konkrete Analyse der Kirche-Welt-Differenz allerdings durch die theologische Dichotomie „Gesetz und Evangelium“

überlagert: Die Sprache der Welt verlöre ihr konstruktives Potential zur selbstkritischen Erhellung des theologischen Wortgeschehens und werde auf die verheißungslose Domäne des „toten Buchstabens“ reduziert (135–144). Georg A. Lindbecks Konzept einer „christlichen Lehre als Grammatik des Glaubens“ genieße demgegenüber zwar den Vorzug, den theologischen Diskurs durch säkulare kultur- und sprachwissenschaftliche *Methoden* zu bereichern, falle zuletzt aber sogar hinter den von Ebeling erreichten Stand zurück, da ihr Gebrauch von vornherein auf den Binnenraum des kultursprachlichen Sinnsystems religiöser Glaubenspraxis eingegrenzt werde – ein Phänomen, das in verschärfter Form auch Reinhard Hütters „Theologie als kirchliche Praktik“ kennzeichne. Als ertragreicher erweist sich in diesem Punkt die Auseinandersetzung mit Ingolf U. Dalferths differenzorientiertem Ansatz, der die Theologie im Kreuzpunkt der fundamentalen Differenzen „Gott-Mensch“ und „Kirche-Welt“ positioniert und damit die doppelte Problemstellung der Fundamentaltheologie (Identitätsprüfung und Relevanzreflexion) von vornherein zur Geltung zu bringt (159ff.). Wie bei Ebeling werde die Hinwendung zur Welt allerdings erneut durch die theologische Dichotomie Gesetz/Evangelium überlagert.

Desungeachtet bestimmt der Blick auf Dalferths doppeltes Differenzpostulat auch die Auseinandersetzung mit Waldenfels' Konzept „responsiver Rationalität“ im zweiten Kapitel, das eine neue Perspektive erschließt, die „Kirche-Welt-Differenz“ mit der normativen Anspruchsgestalt der „Gott-Mensch-Differenz“ zusammenzudenken. An der Schwelle von Eigenem und Fremdem soll der Stachel der Fremdheit Gottes zugleich als Impuls zur Überschreitung der Grenzen binnentheologischer Kirchlichkeit begriffen werden. Im Unterschied zu der unter deutschsprachigen Theologen im Anschluss an Lévinas verbreiteten Tendenz, die Konfrontation mit dem Fremden auf die Begegnung mit dem „anderen Menschen“ zu reduzieren, wird die Erfahrung von Alterität allerdings (ähnlich wie bei Foucault, Derrida und Merleau-Ponty) als ein strukturelles Phänomen beschrieben, das auch das Verhältnis zu anderen Sprachspielen, Kulturen oder Religionen kennzeichne. Als theologisch folgenreich erweisen sich dabei vor allem zwei Grundbegriffe der Waldenfels'schen Sozialphilosophie: 1. der Begriff der „Hyperphänomenologie“ (183ff.), der die Erfahrung des Fremden umschreibt, insofern diese zugleich das Fremdwerden des eigenen (d. h. intrinsischen) Erfahrungshorizontes bedeutet; 2. der Begriff der „Prä-/Interferenz“ (214ff.), der zwei Aspekte von Fremdheitserfahrung benennt, die nicht voneinander isoliert werden dürfen: a. die Erfahrung der Rechenschaftspflichtigkeit angesichts der Konfrontation mit dem Fremden (=Präferenz) – ein Phänomen, das (ähnlich wie bei Lévinas) jede Form von (kollektiver oder individueller) Fremdheitserfahrung kennzeichnen soll; b. die soziokulturelle Bedingtheit vom Fremdheitserfahrungen (=Interferenz), die diese (anders als bei Lévinas) als historisch wandelbar erscheinen lässt. Der zuletzt genannte Aspekt ist eine Folge von Waldenfels' strukturellem Ansatz, der das Phänomen des Fremden auf die konstitutive Selektivität von Wirklichkeitsdeutungen zurückführt (197ff.): Indem ein Diskurs bestimmte Möglichkeiten der Wirklichkeitserfahrung privilegiert (Selektion), schließt er andere Erfahrungsmöglichkeiten aus (Exklusion) und erzeugt damit eine regional *spezifische* Gestalt des Fremden oder „Außerordentlichen“. Das Fremde wird also (anders als bei Lévinas) als ein historisch relatives, relationales Phänomen umschrieben, obwohl es (wie bei Lévinas) zugleich ein Moment von Asymmetrie zur Geltung bringt. Denn die Ränder eines Diskurses können in dessen Binnenraum niemals adäquat objektiviert werden (245ff.): Das Subjekt kann auf den „Anspruch“ des Fremden „antworten“, indem es sich vor ihm „verantwortet“, die je meinige Bedeutung dieses Anspruchs aber

niemals unzweideutig auf den Begriff bringen. Die Begegnung mit dem Fremden provoziert vielmehr einen unabschließbaren Prozess kritischer Selbstüberschreitung und verhindert damit zugleich, dass diskursimmanente Regeln sich zu universalen Prinzipien oder Normen aufblähen können. Da jede Regel als Resultat einer das Fremde ausschließenden Selektion zu werten ist, kann responsive Rationalität ihr universalisierendes Potenzial vielmehr ausschließlich dadurch zur Geltung bringen, dass sie das unablässige Transzendieren selektiver Formen von Rationalität forciert – ein Vorgang, der von Dabrock als „Transpartikularisierung“ (273ff.) bezeichnet wird.

Den entscheidenden Schritt zur theologischen Transformation dieser strukturalen Phänomenologie des Fremden vollzieht das 3. Kapitel. Im Anschluss an Eberhard Jüngel und Karl Barth wird die Anspruchsgestalt des Fremden als *Zuspruch* ausgewiesen (302ff.): Die im Sinne des Präferenz-Begriffs für selektive Rationalitätsmodelle unhintergehbare Anspruchsdifferenz zwischen Eigenem und Fremdem, die sich im Falle der Theologie in der Kirche-Welt-Differenz konkretisiert, wird als Gnadengeschehen bzw. als Ausdruck der Nähe Gottes gedeutet. Die Gott-Mensch-Differenz erweist sich damit als intrinsisch-theologischer Ausgangspunkt einer konstruktiven Wendung nach außen, die die Schwächen der im 1. Kapitel dargestellten fundamentaltheologischen Modelle aufzuarbeiten erlaubt. Nach einem subjektanalytischen Exkurs über das für diese doppelgesichtige Differenz-erfahrung paradigmatische Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe schließt das Buch mit einer exemplarischen Interpretation der Prolegomena von Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“.

Dabrocks anspruchsvolles und in jeder Hinsicht diskussionswürdiges Programm wird damit schlüssig eingelöst. Dass sein innovativer Entwurf gleichwohl zu kritischen Fragen Anlass gibt, mindert diese Einschätzung nicht, berühren die im Folgenden zu skizzierenden Kritikpunkte doch ein Grundproblem des evangelisch-katholischen Dialogs, das Dabrocks Konzeption theonomer Vernunftautonomie als umso diskussionswürdiger erscheinen lässt. Diesseits binnentheologischer Kontroversen lässt sich der neuralgische Punkt seines Entwurfs an der von ihm vielleicht etwas zu unbefangen übernommenen Waldenfelsschen Derrida-Rezeption festmachen. Waldenfels wendet gegen Derrida ein, seine Metaphysikkritik zehre „von einer massiven Voraussetzung, nämlich davon, dass es so etwas wie *die* Metaphysik, *den* Logos, *die* Episteme überhaupt gibt“.<sup>2</sup> Dieser Einwand trifft insofern, als Derrida – ähnlich wie Karl-Otto Apel oder die von Dabrock mit Blick auf Max Seckler kritisierte Tradition transzendentaler Theologie – trotz metaphysikkritischer Ambitionen daran festhält, im Stile klassischer Metaphysik „letzte Fragen“ zu stellen. Im Unterschied zu transzendentalen „Letztbegründungskonzepten“ steht dabei freilich eine ideologiekritische Intention im Vordergrund: Eine Philosophie, die letzte Fragen stellt, wird der Gefahr des Rückfalls eher entgegenreten können als ein Denken, das metaphysisches Gedankengut weitertradiert in der Überzeugung, den „Ballast“ der Tradition längst abgeworfen zu haben.<sup>3</sup>

Wie berechtigt dieser ideologiekritische Fragehorizont ist, zeigt der für Dabrock zentrale, von Lévinas inspirierte Terminus der „Responsivität“. Setzt dieser Begriff doch stillschwei-

<sup>2</sup> Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/Main 1983, 541.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu und zu der im Folgenden skizzierten Interpretation der Derridaschen Dekonstruktion: Hoff, J.: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn u. a. 1999.

gend voraus, dass das „Außen“ regionaler Rationalitätssysteme durch existenziell konnotierte Begriffe wie die Metapher des „Außerordentlichen“ umschrieben oder als Manifestation eines „Anspruchs“ verstanden werden kann. Dabrock würde natürlich mit Waldenfels gegen eine Zurückweisung dieser Voraussetzung einwenden, dass das Gegenteil zu einem Dialogapriori Lévinasschen Stils (die postmoderne Tendenz, Sprachspiele auf sinn- und bedeutungsleere Zeichensysteme ohne Absender oder Adressaten zu reduzieren) noch viel weniger zu rechtfertigen sei (190, 270f.). Die der klassischen Transzendentalphilosophie nahestehende Metaphysikkritik Derridas zielt aber nicht auf einen Reduktionismus postmodernen Stils. Sie führt vielmehr zu der aporetischen Einsicht, dass aus philosophischer Sicht keine Vorentscheidung zugunsten einer der beiden Extremposition getroffen werden kann. Die Entscheidung für oder gegen die Möglichkeit, das „Außen“ als Spur eines An- oder Zuspruchs zu bejahen, muss vielmehr (weil irreduzibel und unvertretbar) auch und gerade dann in der Schwebe gehalten werden, wenn das (Un)mögliche sich ereignen und das Fremde sich als Anspruch erweisen können soll.

Dabrocks Konzept theonomer Vernunftautonomie endet damit in folgender Aporie: Entweder er versucht, die Vorentscheidung zugunsten einer Anspruchshaftigkeit des Fremden mit rein philosophischen Argumenten zu sichern und verstrickt sich damit (sofern das denn überhaupt möglich ist) wider Willen in einen theologischen Extrinsezismus; oder er versucht diese Vorentscheidung „intrinsisch“ mit theologischen Argumenten zu rechtfertigen. Nimmt man letzteres an, so fällt der „blinde Fleck“ seines fundamentaltheologischen Entwurfs mit jenem neuralgischen Punkt zusammen, den Martin Niemöller in seiner bemerkenswerten postum veröffentlichten Stellungnahme zum protestantischen Traditionsverständnis benennt.<sup>4</sup> Der reformatorische Glaube, so der evangelische Theologe, sei der „Dogmenglaube par excellence, indem er sich auf das eine Dogma von dem einen, unveränderlichen über alle Zeiten gegeben Gotteswort der Bibel stützt“. Dabrock vermeidet zwar eine vorschnelle Identifikation von Bibel und Gotteswort; eine Vorentscheidung muss aber bereits getroffen werden, wenn die „Schrift“ – mit Dabrock (346–361) verstanden als Platzhalter für das Fremde im Sinne der Gott-Mensch- und Kirche-Welt-Differenz – überhaupt als Spur eines Anspruchs vernommen bzw. theologisch als Zuspruch gedeutet werden können soll. Macht man diese Vorentscheidung explizit, so bleiben wiederum zwei Möglichkeiten: Entweder die Theologie setzt die Anspruchs- bzw. Logoshaftigkeit des Fremden unkritisch voraus und verfällt damit dem Verdikt des Dogmatismus; oder sie rekurriert (mit Niemöller) auf die Tradition, insofern diese einen Möglichkeitsraum erschließt, das Fremde als Spur eines Wortgeschehens zu bejahen, ohne dessen Logoshaftigkeit als einen gesicherten Besitz erscheinen zu lassen bzw. ohne dem (gnadenhaften) Selbsterweis des Wortes dogmatisch vorzugreifen.

Niklas Luhmann, dessen Systemtheorie die sozialphilosophischen Analysen Dabrocks beständig begleitet, umschreibt derartige Möglichkeitsräume formal als „symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien“.<sup>5</sup> Exemplarisch hierfür ist die Funktion eines

<sup>4</sup> Niemöller, M.: Damit nicht jeder sein Sträußlein pflückt. „Eine reformatorische ‚Kirche‘ hat es in der Tat nie gegeben“: Die Rolle der Tradition im Protestantismus, in: FAZ 1. November 2000.

<sup>5</sup> Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1982, 90–93, 121–125 u.; vgl. dazu: Woiwode M.: Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns, Münster 1997, 132f.

Geldscheins im Kontext des ökonomischen Codesystems: Eine mit „In God we trust“ bedruckte Ein-Dollar-Note könnte auch als ein religiös inspiriertes Kunstwerk betrachtet werden.<sup>6</sup> Doch die für seine Zugehörigkeit zu einem institutionalisierten ökonomischen Codesystem charakteristischen, symbolischen Sinnmarkierungen erzeugen normalerweise eine ökonomische Sinnerwartung, auch wenn dadurch nicht festgelegt wird, wie diese Sinnerwartung in individuelle Handlungs- oder Kommunikationsentscheidungen umgesetzt wird. Denn natürlich bleibt es jedem freigestellt, seine Ein-Dollar-Noten an die Wand zu hängen. In Übereinstimmung mit diesem Beispiel entspricht die formale Struktur „symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien“ einer Selektions- und Kommunikationsanweisung, die eine Deutungsperspektive erzeugt, ohne der individuellen Deutungsentscheidung vorzugreifen oder eine solche dogmatisch voraussetzen zu müssen.

Der Begriff des generalisierten Kommunikationsmediums erhellt damit eine fundamentale medien-theoretische Dimension des kirchlichen Traditionsprinzips und erlaubt, die Analyse institutionalisierter, kultisch-sakramentaler Zeichenhandlungen in die fundamentaltheologische Grundlegung des theologischen Diskurses einzubeziehen. Die von Luhmann beschriebene mediale Funktion von Kirche ließe sich von dorther problemlos ekklesiologisch (im Sinne des für die katholische Sakramententheologie spätestens seit Trient grundlegenden Begriffs des *opus operatum*)<sup>7</sup> als ein konstitutives Moment des Offenbarungsgeschehens ausweisen.<sup>8</sup> Auf die Waldenfelssche Terminologie übertragen hätte dies zur Folge, dass der Begriff der „Prä-/Interferenz“ einer gleichwertigen und nicht nur einseitig auf den Begriff der Präferenz konzentrierten theologischen Reinterpretation zu unterziehen wäre: Das Wort Gottes dürfte nicht unter Akzentuierung des *Präferenzbegriffs* auf eine Gegenüber der Kirche reduziert werden, sondern müsste zugleich im Sinne des *Interferenzbegriffs* (christologisch-pneumatologisch) als ein strukturierendes Prinzip von Kirche gedeutet werden.

An diesem Punkt hätte man wohl mit Dabrocks Warnung zu rechnen, die katholische Dialektik von Schrift und Tradition sei der erste Schritt zur institutionalisierten Zensur (86ff.). Gemessen am Anspruch Dabrocks, eine *grundsätzliche* Identitäts- und Relevanz-rechenschaft des Glaubens zu leisten, dürfte der Verdacht, sein fundamentaltheologischer Entwurf weiche der Traditions- und Institutionenproblematik im Vertrauen auf einen unreflektierten Dogmatismus oder Extrinsezismus aus, allerdings ungleich schwerer wiegen. Mit und gegen Dabrock und Jüngel wäre an diesem Punkt die „Gewissheit des Glaubens als Entsicherung“ (321) gefordert.

*Johannes Hoff*

<sup>6</sup> Zur Poetologie der Ein-Dollar-Note: vgl. J. Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt/Main 1996, 72ff.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu in Auseinandersetzung mit der für das Verständnis dieses Begriffs grundlegenden tridentinischen Sakramentenlehre: A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 24ff.

<sup>8</sup> Die Betonung des quasi-sakramentalen Charakters der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1, vgl. 9,3; SC 26,1) durch das Zweite Vatikanum kann vor diesem Hintergrund als eine „medientheoretische“ Selbstbeschreibung gelesen werden.